

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 52 JUNE • HAZİRAN 2017
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • Marmara University Journal of the Faculty of Divinity
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: Haziran • June 2017, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 52
Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Mehmet Emin ARAT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Ali KÖSE, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Divinity

Editör • Editor
Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Muhammed Enes TOPGÜL, Selime ÇINAR

Yayın Kurulu • Editorial Board
Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAİN, Mahmut KELPETİN, Nail OKUYUCU, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN

Danışma Kurulu • Advisory Board
Mustafa ALTUNDAĞ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrunnisa TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details
Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 651 43 75 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 651 43 83
Web: <http://e-dergi.marmara.edu.tr>;
ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr;
E-Posta: marmarailahiyat@gmail.com

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press
Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul
Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79
E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 1196

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO Uluslararası İndeksi ve ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY is a peer-reviewed academic journal of Marmara University Faculty of Divinity. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO International Index, ULAKBIM Humanities & Social Sciences Index.



İçindekiler / Contents

Makaleler

İbn Ebî Haysem'e'nin (ö. 279/892) Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri ve Önemi
The Role of Ibn Abî Khaythama (d. 279/892) in the Criticism of Hadith Transmitters 1-26
Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU

Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi
Determination of al-Dabusi's Theological Affiliation in Terms of his Usul Perspective 27-59
Hacer YETKİN

XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrıs'ında "Evliliğin Sona Ermesi"
The End of Marriage in Ottoman Cyprus in the Light of 17th Century Kadi Registers 61-93
Ümit GÜLER

İslâm Öncesi Medine
Madina before Islam 95-113
Mahmut KELPETİN

Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya
The Kingship Experience of Cohens in the Context of Genealogical Superiority: The Kingdom of Hasmoneans 115-138
Tolga Savaş ALTINEL

Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim
Üzerine Bir Araştırma
A Research about the Relationships and Interactions between Religious Coping, Hope, Life Satisfaction and Psychological Resilience 139-160
Veysel UYSAL, Ayşe Kaya GÖKTEPE, Sema KARAGÖZ, Melike İLERİSOY

Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı
The Use of Prayer as a Method of Intervention in Chaplaincy 161-198
Selma BAŞ

Araştırma Notu

Being Muslim-Turks in Germany and Almancı (Turks living in Germany) in Turkey: Candidates for Religious Leaders (Imam) in Germany Training at Marmara University Faculty of Theology 199-205
H. Şule ALBAYRAK



MAKALELER

İbn Ebî Hayseme'nin (ö. 279/892) Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri ve Önemi

Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU*

Öz: İbn Ebi Hayseme Hadis ve İslâm Tarihi disiplinlerinin gelişiminde rol oynamış âlimlerden biridir. Her iki ilim dalını ilgilendiren mühim eseri *et-Târîhu'l-kebir*'in günümüze ancak küçük bir kısmı ulaşabilmiştir. İbn Ebi Hayseme râvilerin kimlikleri, vefat tarihleri, kardeşleri, hocaları ve talebeleri gibi konulardaki zengin birikimini eserinde yansıtmış ve sonraki ricâl literatüründe ona sıkça atf yapılmıştır. Babası Ebû Hayseme, Yahya b. Ma'in ve Ahmed b. Hanbel gibi önde gelen hadis münekkitlerinin yanında yetişen İbn Ebi Hayseme, adı geçenler başta olmak üzere kendinden önceki münekkitlerin cerh-ta'dile dair görüşlerinin intikalinde mühim rol oynamıştır. Hocalarının derslerini dikkatle takip ederek çok sayıda râviyi ve hadisi onların gündemine getiren İbn Ebi Hayseme, müstakil olarak çok az râvinin cerh ve ta'dili hakkında görüş belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Tenkidi, İsnad, Yahya b. Ma'in, *et-Târîhu'l-kebir*, Ma'rifetü'l-ihve ve'l-ahavât

The Role of Ibn Abî Khaythama (d. 279/892) in the Criticism of Hadith Transmitters

Abstract: Ibn Abî Khaythama is one of the scholars who contributed to the development of both hadith and Islamic historiography. His most important work *al-Târîkh al-Kabîr* has only partially survived today. Ibn Abî Khaythama manifested his expertise on hadith transmitters by providing detailed information about their identification, years of death, relatives and intellectual surroundings, and was therefore quoted frequently by later authors. Having received education from prominent hadith critics, including his father Abû Khaythama, Yahyâ b. Ma'in, and Aḥmad b. Ḥanbal, Ibn Abî Khaythama played a significant role in the transmission of their critical opinions. Though he regularly participated in hadith circles and raised questions to his teachers about transmitters and their hadiths, he rarely expressed his individual opinion regarding the impugment and certification of the transmitters.

Keywords: Hadith Criticism, *Isnâd*, Yahyâ b. Ma'in, *al-Târîkh al-Kabîr*, Brothers and Sisters among Transmitters

Giriş

“İbn Ebî Hayseme” diye tanınan Ebû Bekir Ahmed b. Züheyr b. Harb (ö. 279/892)¹ hadis tenkidinin III./IX. yüzyıldaki gelişimine katkı yapmış âlimlerden biridir. Döneminin önde

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
E-posta: mkaragozoglu@marmara.edu.tr

¹ Hayatı hakkında aşağıda atf yapılacak eserlere ilaveten bk. İbn Ebi Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 15-25 (önsözü);

gelen hadisçi ve tarihçilerinden ders almış olması, hem Hadis hem İslâm Tarihi disiplini ilgilendiren *Târîh*'i ve hadis râvilerine (ricâl) dair eserlerde kendisine sıkça atfı yapılması onu önemli kılan özelliklerdendir.

İbn Ebî Hayseme'nin incelenmesi günümüzün ilahiyat çalışmalarına iki yönden katkı sağlayabilir. İlk olarak İbn Ebî Hayseme, bugünkü akademik yapılanmada birbirinden kalın çizgilerle ayrılmış olan Hadis ve İslâm Tarihi ilim dalları arasında yoğun geçişkenliklerin olduğu bir zaman diliminde yaşamıştır; bu sebeple iki disiplin arasındaki mefhum, mesele, metot ve telif tarzı yönünden benzerliklerin ve farkların tespiti için elverişli bir figürdür. İkinci olarak, Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Zür'ar er-Râzî (ö. 264/878) gibi meşhur hadis münekkitlerinin çok sayıda talebesi bulunmaktadır. Bu talebeler hocaları kadar meşhur olmasalar da onların meclislerinde bulunmuş; sordukları sorular, itirazlar, ilave açıklamalarla ve daha da önemlisi onların görüşlerini tedvin ederek yaygınlaştırmalarıyla hadis/râvi tenkidinin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bu kişilerden biri olan İbn Ebî Hayseme'nin incelenmesi tenkit faaliyetinin tarihçesini inşaaya yardımcı olma ve aynı konumdaki diğer şahsiyetlerin çalışılması için bir ön veri oluşturma potansiyeline sahiptir.

Bu makale İbn Ebî Hayseme'nin diğer alanlardan ziyade râvi tenkidindeki rolünü belirlemeyi hedeflemektedir. Bu amaçla, önce İbn Ebî Hayseme'nin, üzerinde etkili olmuş âlimler ve eserler çerçevesinde ilmî kişiliği anahatlarıyla ortaya konulacak, ardından başlıca eseri olan *Târîh* hakkında bilgi verilecek, son olarak ricâl tenkidindeki yeri tartışılacaktır. İbn Ebî Hayseme'nin hangi râvileri tenkit ettiği ve bu tenkitlerde kimlerin görüşlerine dayandığı gibi meseleler, onun kendi *Târîh*'inin yanı sıra cerh-ta'dîl literatürünü temsil kabiliyetine sahip eserlere başvurularak incelenecektir. Makalede İbn Ebî Hayseme'nin hocaları ile eserinin tasnif metodu ve muhtevası gibi konularda İslâm tarihçilik geleneği ile irtibat kurulmaya çalışılmışsa da, buradaki tespitler Hadis-Tarih ilişkisine dair yapılması gereken daha geniş ölçekli ve uzun soluklu araştırmalar için ancak mütevazı bir katkı olarak görülmelidir.

İbn Ebî Hayseme'nin cerh-ta'dîl ilmindeki yerini inceleyen Türkçe bir çalışma mevcut değildir.² Arapça'da ise İbn Ebî Hayseme'nin ilelü'l-hadis bilgisini 56 örnek rivayet üzerinden ele alan bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.³ Cerh-ta'dilden ziyade illel konusuna odaklanan bu çalışma, İbn Ebî Hayseme'nin rivayetler arasındaki farklılıkları nasıl değerlendirdiğini ve ne gibi tercihler yaptığını incelemektedir. Büyük ölçüde tez yazarının ilgili rivayetler

Vüseynî, "İbn Ebî Hayseme ve Kitâbühü et-Târîh: Min hılâli nüsha hattıyye 'atika", s. 394-402; Aydınlı, "İbn Ebû Hayseme", *DİA*, XIX, 434; Gökçe, *İbn Ebî Hayseme'de Sahabe Bilgisi*, s. 9-14.

² Türkçe'de İbn Ebî Hayseme üzerine yapıldığını tespit edebildiğimiz tek çalışma, künyesi kaynakçada verilen Aziz Gökçe'ye ait yüksek lisans tezidir. İbn Ebî Hayseme'nin sahâbeyi tespit metotlarını inceleyen çalışma, onun râvi tenkidindeki rolü üzerinde durmamaktadır.

³ Muhammed b. Abdullah es-Süreyyî, *el-Ehâdis elletî zekera İbn Ebî Hayseme fihâ ihtilâfen fi et-Târîhi'l-kebir* (yüksek lisans tezi), Kasım (Suudi Arabistan) 2014. Yazar, tezinde ulaştığı sonuçları şu yazıda özetlemiştir: <http://www.alukah.net/sharia/0/104544/> (erişim tarihi: 24.02.2017).

hakkındaki uzun analizlerinden oluşan eser, İbn Ebî Hayseme'nin ricâl tenkidindeki yerini belirginleştirmek için tek başına yeterli gözükmemektedir.

1. Hadisçilik ve Tarihçilik Gelenekleriyle İrtibatı Çerçevesinde İbn Ebî Hayseme'nin İlmî Şahsiyeti

Yaygın kanaate göre İbn Ebî Hayseme 185-279/801-892 yılları arasında yaşamıştır. ⁴ Ömrünün çok büyük kısmını Bağdat'ta geçiren İbn Ebî Hayseme'nin *Târih*'indeki kayıtlar onun en azından iki şehre, yani Basra ve Mekke'ye gittiğini göstermektedir. O, ilgili rivayetten anlaşıldığı kadarıyla yanında babası olmaksızın hicrî 219 yılında Mekke'ye gitmek üzere yola çıkmış, ⁵ 220 senesinde ise İbn Maîn'le birlikte Basra'da bulunmuştur. ⁶ İbn Ebî Hayseme'nin Bağdat'tan çıktığına dair başka bir bilgi olmasa da dönemin ilmî gelenekleri gereği başka yerlere de seyahat etmiş olması muhtemeldir.

Hocaları arasında babası Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849), Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Seleme Musa b. İsmail et-Tebûzekî (ö. 223/838), Affân b. Müslim (ö. 220/835) ve Süleyman b. Harb (ö. 224/839) gibi tanınmış muhaddisler bulunur. Ondans ders alan talebelerden bazıları ise oğlu Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 297/910), ⁷ *Târih*'in de râvilerinden olan Ebû'l-Kasım el-Begavî (ö. 317/929), Yahya b. Muhammed b. Sâid (ö. 318/930), Hüseyin b. İsmail el-Mehâmîlî (ö. 330/942), Kasım b. Asbağ (ö. 340/951) ve İsmail b. Muhammed es-Saffâr'dır (ö. 341/952-3). Hadis münekkitleri, İbn Ebî Hayseme'nin güvenilir bir muhaddis olduğunu kaydetmişlerdir. ⁸

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071), İbn Ebî Hayseme'nin bilgi kaynakları hakkındaki şu ifadeleri son derece özlü olup sonraki müelliflerce sıkça iktibas edilmiştir: "Hadis ilmini Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'den, neseb ilmini Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'den [ö. 236/851], savaşları ve diğer tarihî olayları (*eyyâmü'n-nâs*) Ebû'l-Hasan el-Medâinî'den [ö. 228/843], edebiyatı Muhammed b. Sellâm el-Cumahî'den [ö. 231/846] öğrendi." ⁹

"el-Hâfız" ve "el-ahbârî" unvanlarıyla anılması, İbn Ebî Hayseme'nin ilmî kişiliğinin öne çıkan iki yönüne işaret eder: Hadisçilik ve tarihçilik. ¹⁰ İbn Ebî Hayseme'nin hocaları ile

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, V, 267; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 98. Zehebî daha geç bir tarihte doğmuş olması gerektiğini söylerken İbn Hacer 205-297/820-910 yılları arasında yaşadığını nakletmiş ancak İbn Hacer'in özellikle vefat yılına dair görüşü isabetli bulunmamıştır (Zehebî, *Siyer*, XI, 493; İbn Hacer, *Lisân*, I, 463-464 [dp. 1 ile birlikte]).

⁵ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, II, 372 (prg. 3446).

⁶ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 201-202 (prg. 537). Onun Basra'da bulunduğunu tarih vermeksizin belirten bir diğer ifade için bk. *Târih*, III, 255-256.

⁷ *Târih*'in telifinde babasına yardımcı olduğu kaydedilmiştir (Zehebî, *Siyer*, XI, 494).

⁸ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 52; Hatîb, *Târih*, V, 265-266. Onun Kaderiyye'den olduğuna dair haber muhtemelen hata mahsulü olup başka kaynaklarca desteklenmez (İbn Hacer, *Lisân*, I, 464 [dp. 1 ile birlikte]).

⁹ Hatîb, *Târih*, V, 266.

¹⁰ İbnü'n-Nedîm, İbn Ebî Hayseme için ayırdığı kısa paragrafta onun muhaddis-ahbârilerden olduğunu belirtir, ayrıca fakih kimliğinin de bulunduğunu söyler (... من المحدثين الاخباريين وكان فقيهاً) (*el-Fihrist*, s. 321).

irtibatına, dönemindeki yaygın ilim gelenekleri eşliğinde biraz daha yakından bakarak onun hakkında daha belirgin bir resme ulaşabiliriz.

Hatib'in, İbn Ebî Hayseme'nin hadisteki başlıca hocaları olarak belirlediği Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel, hadis tenkidinin III./IX. yüzyılın başlarındaki tartışmasız en etkili isimlerindendir. Yahya b. Maîn hadis râvilerini incelemeye adanmış ömrüyle cerh-ta'dil alanında klasik dönemdeki muhaddislerin birinci başvuru kaynağı olmuş,¹¹ İbn Hanbel ise ricâl ve ilel bilgisinin yanı sıra fikhî ve itikâdî görüşleriyle Ehl-i hadîs'in en meşhur siması haline gelmiştir. İbn Ebî Hayseme, babasının onlarla arkadaşlığından da istifadeyle bu iki isme talebelik yapmış, bazı seyahatlerinde yanlarında bulunmuş, râviler hakkında sorular sormuş, aldığı cevapları ve diğer duyduklarını *Târih*'teki sayısız rivayette görüldüğü gibi özenle kaydetmiş, böylece bu iki âlimin ilmî birikimini başka râvilerle birlikte sonraki nesillere intikal ettirmiştir.

İbn Ebî Hayseme'nin ilmî kişiliğinin şekillenmesinde etkili olmuş bir diğer hocası, babası Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'dir.¹² İlme dair hadislerden oluşan *Kitâbü'l-İlm*'i ile tanıyan Ebû Hayseme, 160/776 yılında Nesâda doğdu, ömrünün ilerleyen safhalarında Bağdat'a yerleşti. Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) gibi hocalardan hadis aldı, Tirmizî dışındaki *Kütüb-i sitte* müelliflerine de hocalık yaptı. Ebû Hayseme, özellikle *el-Câmi'u's-sahîh*'te 1281 rivayet¹³ ile Müslim'in (ö. 261/875) İbn Ebî Şeybe'den (ö. 235/849) sonra en çok hadis aldığı hocası konumundadır. O yalnızca güvenilir bir râvi olarak değil, arkadaşlık yaptığı Yahya b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi cerh-ta'dil ve ilel'îl-hadis sahalarında görüşlerine itibar edilen bir hadis uzmanı olarak da öne çıkmıştır. Ebû Davud, Ebû Hayseme'nin ricâl konusunda hüccet olup olmadığını soran talebesi Âcurrî'ye, "onun ilmi ne güzeldir" cevabını vererek râvilerle ilgili kanaatlerine güvenebileceğini vurgulamıştır.¹⁴ İbn Hanbel ve İbn Maîn'den üstün görülmesi de onlarla mukayese edilmesi bile Ebû Hayseme'nin ilmî mevki hakkında fikir vericidir.¹⁵

İbn Ebî Hayseme, döneminin bir diğer hadis üstadı olan Ali b. el-Medîni'den de istifade etmiştir. İbnü'l-Medîni'den "haddesenâ" sığasıyla naklettiği az sayıdaki rivayete ilâveten,¹⁶ ona ait birtakım yazılı malzemelerden de nakilde bulunmuştur. Zira İbnü'l-Medîni'nin oğlu Abdullah, babasına ait yazılı bir kitabı İbn Ebî Hayseme'ye vermiştir.¹⁷ Bu kitapta İbnü'l-Medîni'nin Yahya b. Saîd el-Kattân gibi hocalarından naklettiği muhtelif ricâl değerlendirmeleri bulunmaktadır. İbn Ebî Hayseme, "bu kitapta [*Târih*] (قال علي) diyerek naklettiğim şeyler

¹¹ İbn Maîn'in bu konumu için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, s. 128 vd.

¹² Hayatı hakkında bk. Hatib, *Târih*, IX, 509-511; Zehebi, *Siyer*, XI, 489-492; Tuğ, *Ebû Hayseme*, s. 1-17.

¹³ İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 637.

¹⁴ Hatib, *Târih*, IX, 510.

¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 69.

¹⁶ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 227 (prg. 691), 290 (prg. 1021), 293 (prg. 1036).

¹⁷ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 201-202 (prg. 537) [Yazılı metni bizzat İbnü'l-Medîni'nin verdiği çağrıştıran ana metindeki ibarenin hatalı olduğu, muhakkike ait dp. 1'de açıklanmıştır]. Kitabı verenin İbnü'l-Medîni'nin oğlu olduğunu gösteren bir diğer ifade için bk. *a.g.e.*, II, 109 (prg. 1968).

bizzat Ali'den duymayıp bu kitaptan yazdıklarımıdır” demiştir.¹⁸ O, sözkonusu kitaba (رأيت
بizzat علي) diyerek de atıf yapmıştır.¹⁹

İbn Ebî Hayseme'nin irtibat kurduğu ilmî geleneklerden ilki Yahya el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814), Vekî' neslinden sonra hadis tenkidini daha kapsamlı ve sistematik bir çehreye büründüren Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Ali b. el-Medîni gibi isimlerce temsil edilen hadisçiliklerdir. İkinci olarak, İbn Ebî Hayseme'nin güçlü bir tarihçilik nosyonuna sahip olduğu görülmektedir. Onun bu alanda istifade ettiği hocaları arasındaki Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, meşhur sahâbi Abdullah b. ez-Zübeyr'in (ö. 73/692) neslinden gelmekte olup Medine'de doğduktan sonra hayatının ilerleyen safhalarında Bağdat'a giderek vefatına kadar orada yaşamıştır. Mus'ab ez-Zübeyrî genel mânâda neseb, özel olarak da Kureyş'in nesebi konusunda sonraki tarihçiler tarafından üstad kabul edilmiş, bu sahadaki uzmanlığı Yahya b. Maîn tarafından da teslim edilmiştir.²⁰ Eserinde Kureyş kabilelerinin Hz. Âdem'e kadar soy bağlarını tespit eden Zübeyrî yalnızca neseb değil eyyâmü'l-Arab konusunda da bilgiliydi. İbn Ebî Hayseme, Zübeyrî'nin en seçkin talebesiydi ve onun *Nesebü Kureyş* isimli kitabını rivayet etmişti.

İbn Ebî Hayseme'nin diğer tarihçi hocası Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Medâinî, 135/752'de Basra'da doğduktan sonra, nisbesini aldığı Medâine ve Bağdat'a gitti.²¹ Hocaları arasında Ebü Mihnef (ö. 157/773-4), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Mu'tezile kelamcısı Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ve İshak b. İbrahim el-Mevsilî (ö. 235/850) gibi isimler yer almaktadır. Arap tarihini rivayetler ekseninde ve hadisçilerin hassasiyetlerini gözeterek işlemesi, Medâinî'ye ilk dönem İslâm tarihçileri arasında seçkin bir mevki kazandırmıştır. Muhtemelen bu yüzden Zehebî onu, “siyer, megâzî, ensâb ve eyyâmü'l-Arab konularında muazzam birisiydi, naklettikleri başkalarınca doğrulanırdı ve âli isnadlara sahipti”²² diye nitelemiştir. Medâinî, “Ebü Mihnef, Avâne b. Hakem [ö. 147/764], Seyf b. Ömer [ö. 180/796] gibi şahsiyetlerin oluşturduğu ahbâriler çizgisinin en büyük halkasını teşkil etmiştir.”²³ İrili ufaklı yazdığı çok sayıda eserinde sunduğu bilgiler, İslâm Tarihine dair yazılmış sonraki hacimli eserlerin içerisinde yer almıştır.

Medâinî ile bizzat görüşen İbn Ebî Hayseme, onun Halife b. Hayyât (ö. 240/854-5) ve Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870) gibi önde gelen talebelerinden birisidir. İbn Ebî Hayseme'nin

¹⁸ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, I, 201-202. İbn Ebî Hayseme'nin Ali b. el-Medîni'den yaptığı sözkonusu nakiller hakkında ayrıca bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 353-354.

¹⁹ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, II, 166 (prg. 2242), 170 (prg. 2263), 196 (prg. 2376), 213 (prg. 2505), 217 (prg. 2525), 228 (prg. 2597), 233 (prg. 2631), 240 (prg. 2672), 253 (prg. 2748); III, 223 (prg. 4549), 224 (prg. 4561), 267 (prg. 4785).

²⁰ Zübeyrî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında bk. Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, s. 5-9, 14-17 (neşredenin önsözü); İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 160; Hatib, *Târîh*, XV, 138-141; Uyar, “Abbâsî Coğrafyasında Bir Neseb Âlimi: Zübeyrî (236/851)”, s. 127-152.

²¹ Hayatı hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, X, 400-402; İbn Hacer, *Lisân*, VI, 13-14; Sezgin, “Al-Madâinî”, *ET*, V, 946-8; Kallek, “Medâinî”, *DİA*, XXVIII, 291-292.

²² Zehebî, *Siyer*, X, 400-401.

²³ Kallek, “Medâinî”, *DİA*, XXVIII, 291.

Târîh'inde Medâinî'ye genellikle şahıs maddelerinin sonunda, vefat yerleri ve tarihleri türünden bilgiler verilirken atıf yapılmıştır. Ayrıca ondan şahısların kimliklerinin ve nisbelerinin tespitine dair bilgiler de nakledilmiştir. Hicrî 210 yılına kadar Medine'ye kadı veya yönetici olarak atananların isim isim sıralandığı uzun bir liste de Medâinî'den gelmiştir.²⁴ Medâinî'ye yapılan atıfların çoğunda bilgi ondan nakledilmekte, hicrî takvimin başlangıcı hakkındaki haberde olduğu gibi bir kısmında ise isnadlı olarak önceki şahsiyetlere uzanmaktadır.²⁵

İbn Ebî Hayseme'nin anlattığı ve içerisinde Mus'ab ez-Zübeyrî ile Medâinî'nin de geçtiği şu hâdise birçok açıdan dikkate değerdir:

Babam, Mus'ab ez-Zübeyrî ve Yahya b. Maîn akşamları Mus'ab'ın kapısında otururlardı. Bir gece, gösterişli bir merkebin üstünde, güzel kıyafetli bir adam geldi, selam verdikten sonra Yahya b. Maîn'le kendi aralarında biraz konuştular. Yahya ona, "Ebül-Hasan! Nereye gidiyorsun?" diye sordu. O, "Elbisemin kollarını dinar ve dirhemle dolduran şu cömert insana, İshak b. İbrahim el-Mevsilî'ye gidiyorum" dedi. Adam arkasını dönüp gidince Yahya üç kere "Sika" dedi. Babama "Bu kimdi?" diye sordum, "Medâinî" diye cevap verdi.²⁶

Burada ilk olarak, İbn Ebî Hayseme'nin babası Züheyr b. Harb'in Mus'ab ez-Zübeyrî ve İbn Maîn ile akşamları muhtemelen ilmî müzakere yapmak üzere bir araya geldikleri ve İbn Ebî Hayseme'nin de bu sohbetlere şahit olduğu görülmektedir. İkinci olarak, henüz birbirinden bütünüyle ayrılmamış olan hadisçilik ve tarihçilik geleneklerini temsil eden kişiler arasındaki yakın ilişkiye işaret bulunmakta ve Zübeyrî ile Medâinî'nin her iki sahanın da hasasiyetlerine cevap verebildiği anlaşılmaktadır. Bu pasaj son olarak İbn Ebî Hayseme'nin her iki ilim geleneğini beraberce nasıl tevârüs edebildiğine ışık tutmaktadır.

İbn Ebî Hayseme'nin tarihçilik geleneğiyle irtibatı Zübeyrî ve Medâinî kanallarıyla sınırlı değildir. O, tâbiûn tabakasındaki ilk siyer-megâzî müelliflerinden Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713) ve İbn Şihâb ez-Zührî'den (ö. 124/742) gelen pek çok rivayete yer vermiştir.²⁷ İbn Şihâb'dan İbn Ebî Hayseme'ye uzanan tarikler arasında (İbn Şihâb → Musa b. Ukbe →

²⁴ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, II, 61-69.

²⁵ İbn Sîrîn kaynaklı bu haber için bk. İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, I, 365-366.

²⁶ Zehebî, *Siyer*, X, 401. Yahya b. Maîn gibi titiz bir münekkidin böylesine mübalağalı biçimde ta'dil ettiği Medâinî hakkında İbn Adî (ö. 365/976) "hadiste kuvvetli değildir, tarihe dair çok sayıda rivayete sahiptir (ليس بالقوي في الحديث وهو صاحب الاخبار)" demiştir (*el-Kâmil*, VIII, 189). Hadisçilikle tarihçiliğin üçüncü yüzyılın ilk çeyreğine kıyasla çok daha keskin şekilde ayrıştığı bir dönemde yazan İbn Adî, ilgili biyografinin genelinde hissedildiği üzere, Medâinî'nin hadis dışı iştigallerini vurgulayarak "müsned" hadislerinin sayısının az olduğunu belirtmiştir. Zehebî ise *el-Muğni*'de İbn Adî'nin görüşüne yer vermesine rağmen Medâinî'yi "sadûk" diye niteleyerek genel mânâda güvenilir bulmuş (II, 23), başka bir eserinde de İbn Adî'nin görüşünün hemen arkasından Yahya b. Maîn'in tevsikini naklederek kanaatini hissettirmiştir (*Mizân*, V, 185). Bu görüş farklılığı Medâinî'nin az sayıdaki müsned rivayetiyle ilgili olup onun genel mânâda hadisçilere yakın duran ilim anlayışını etkileyecek boyutta değildir.

²⁷ *Târîh*'te kendilerine atıf yapılan yerleri topluca görmek için bk. İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, IV, 262-263, 355-356, 365-366.

Muhammed b. Fuleyh → İbrahim b. el-Münzir → İbn Ebî Hayseme) öne çıkar.²⁸ Buradaki Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) Zührîden de istifadeyle oluşturduğu megâziye dair eseri, Mâlik başta olmak üzere muhaddisler tarafından en sahih görülen siyer kitaplarından biridir. Musa b. Ukbe ile aynı dönemde siyer çalışmalarını biraz daha sistematik hale büründürmüş olan İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *es-Sîre*'si de İbn Ebî Hayseme tarafından yoğun olarak kullanılmıştır. İbn Ebî Hayseme, *es-Sîre*'ye başka birtakım hocalarının yanı sıra (İbn İshâk → Ebû İshâk İbrahim b. Sa'd → Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb el-Bağdâdî → İbn Ebî Hayseme) tarikiyle ulaşmış, bu yolla aldığı bilgileri genellikle "kâle İbn İshâk" diyerek *Târih*'inde nakletmiştir.²⁹

İslâm tarihçiliği bilhassa başlangıç safhalarında Hadis ilmiyle çok yakın irtibatlı olmuş, ancak zaman içinde kaynak, metot ve muhteva gibi yönlerden bağımsız bir disipline dönüşmüştür.³⁰ Muhaddislerin ilgileri dinî içerikli ve giderek artan oranda merfû rivayetler üzerine yoğunlaşıp titiz bir isnad kullanımı etrafında şekillenirken, tarihçiler dinî sahaya sınırlı kalmayıp her türlü haberi incelemişler, vâkıaların bütüncül anlatımlarını sunmak üzere telif (farklı hadisleri tek bir rivayette birleştirme) uygulamasından kaçınmamışlardır. İbn Ebî Hayseme'nin yaşadığı hicri üçüncü yüzyıl, hadisçilikle tarihçilik arasındaki ayrışma sürecinin devam ettiği, buna mukabil pek çok ortak ilgi ve hassasiyetin de korunduğu bir dönemdir. Hocalarından hem tarihçilik (ahbârîlik) hem de hadisçilik geleneklerini tevârüs eden İbn Ebî Hayseme, her iki ilim dalı için de önem taşıyan *Târih*'ini ortaya koymuştur.

2. et-Târihu'l-kebir: Tasnifi, Muhtevası ve İntikali

İbn Ebî Hayseme'nin başka bazı eserler de yazdığı kaydedilmekteyse de,³¹ yaygın biçimde tanınan ve günümüzdeki varlığı bilinen eseri *et-Târihu'l-kebir*'dir.³² Toplam 50 cüzden oluştuğu belirtilen bu eserin de maalesef tamamı değil, 5-9. cüzleri ile son iki cüzünden kısımlar günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir.³³ Bütünüyle neşredilse 25-30 cildi bulması

²⁸ Meselâ bk. İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 365 (prg. 1374); II, 16 (prg. 1513), 23 (prg. 1544), 38 (prg. 1597), 42 (prg. 1611), 43 (prg. 1616), 77 (prg. 1803), 113 (prg. 1982); III, 5 (3582), 7-8 (prg. 3599). İbn Ebî Hayseme'nin Zührîden sahâbeye dair bilgiler naklederken kullandığı isnadlar için bk. Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, s. 231-232.

²⁹ İbn Ebî Hayseme'nin kendi ifadesi için bk. *Târih*, II, 39. Mezkûr isnadla gelen bazı nakiller için bk. *a.g.e.*, I, 154 (prg. 340), 367 (prg. 1380); II, 8 (prg. 1490, 1492, 1493), 10 (prg. 1497), 15 (prg. 1510), 29 (prg. 1563).

³⁰ İslâm tarihçiliğinin erken dönemdeki gelişimini hadisle irtibatlı olarak ele alan çalışmaların bazıları şunlardır: Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, s. 18-105; Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*; Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, s. 1-82; Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, Darwin Press, Princeton 2002 (trc. *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu: İlk Siyer/Megâzi Eserleri ve Müellifleri*); Robinson, *Islamic Historiography*, s. 3-102; Dürri, *Neşetü ilmi't-tarih inde'l-Arab*.

³¹ Ona nispet edilen eserleri görmek için bk. Gökçe, *İbn Ebî Hayseme'de Sahabe Bilgisi*, s. 14-15.

³² Bu makalede eserin Salâh b. Fethî Helel neşri esas alınmıştır. *Târih*'in bu neşirde yer almayan Kûfeli 47 râviyi içeren küçük bir kısmı *Târihu İbn Ebî Hayseme: Kit'atün mine'l-kûfyyin* adıyla yayımlanmıştır; bu yayın da gözden geçirilmiş fakat ilk neşrin buradaki tahlil için yeterli olduğu düşünülerek makalede ona atıf yapılmamıştır.

³³ Cüzler hakkında bilgi ve bunların kitap içinde başlayıp bittiği yerler için bk. İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 61-62 (neşredenin önsözü). İbn Hayr ise eserin 30 cüz olduğunu kaydetmiştir (*Fihrist*, s. 258).

muhtemel bu hacimli kitabın kaybı üzüntü verici olduğu kadar II-III./VIII-IX. yüzyıllara dair hadis ve tarih araştırmaları için de ciddi bir eksiklik kaynağıdır. Fakat *Târih*'in bugün matbû durumda bulunan kısımları yine de bazı tespit ve çıkarımlara imkan vermekte olup titiz biçimde incelenmeyi hak etmektedir.

Târih, eseri İbn Ebî Haysem'e'den dinleyen Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951) tarafından Mağrib'de rivayet edilmiştir.³⁴ Hemen her Endülüslü gibi ilk eğitimini aldıktan sonra Doğu'ya ilmî seyahate çıkan Kâsım b. Asbağ, Bağdat'ta İbn Ebî Haysem'e'den *Târih*'i dinlemiş ve memleketine geri döndükten sonra eserin Endülüste yaygınlaşmasını sağlamıştır.³⁵ Kâsım'ın en güvenilir talebesi Ebü'l-Kâsım Abdülvâris b. Süfyan (ö. 395/1005)³⁶ *Târih*'i meşhur muhad-dis İbn Abdülber'e (ö. 463/1071) ve "İbnü'l-Hazzâ" diye bilinen Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Yahya'ya (ö. 467/1074)³⁷ nakletmiş, İbn Abdülber bu tariki zikrederek muhtelif eserlerinde *Târih*'ten iktibaslarda bulunmuştur.

Târih Endülüste yukarıdaki silsile vasıtasıyla nakledilirken doğu İslâm coğrafyasının III./IX. yüzyıldaki başlıca ilmî muhiti olan Bağdat'ta Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüse-yin b. Muhammed ez-Za'ferânî (ö. 337/949)³⁸ tarafından farklı talebelere rivayet ediliyordu. Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi tarihçilerin İbn Ebî Haysem'e'nin eserinden iktibas ettiği pasajların büyük bölümü Za'ferânî'nin bulunduğu isnadlarla kendilerine ulaşmıştı. Aşağıda belirtileceği üzere, sonraki tarihçilerin İbn Ebî Haysem'e'den yaptıkları nakillerin bir kısmı, *Târih*'in günümüze ulaşmamış bölümlerini içermektedir.

Elimizdeki matbû hali çerçevesinde *Târih*'in tertibi hakkında bazı tespitler yapmak mümkündür. Birden fazla tasnif düzeyine sahip olduğu anlaşılan *Târih*'in bölümleri ilk olarak şehirlere ve coğrafi bölgelere göre belirlenmiştir. Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme, Medine, Kûfe, Bizans imparatorluğuna komşu sınır bölgeleri (es-sügûr ve'l-avâsım) ve Kuzey Afrika (İfrîkiyye) kitapta geçen bölümlerdir. Her bölümde ilk olarak şehrin fazileti hakkındaki rivayetler zikredilmiş, ardından oradaki ilim adamları sahâbeden başlamak üzere tabaka tabaka ele alınmıştır. Dolayısıyla coğrafi tasnifin altında, tabaka esaslı tarihî bir yaklaşım benimsenmiştir. Ayrıca Mekke'ye ayrılan bölümün baş tarafında Resûl-i Ekrem'in hicret öncesi hayatına dair rivayetler nakledilmiş, Medine'nin faziletinden bahseden haberlerin ardından ise siyer-i Nebî'nin hicret sonrasındaki kısmı anlatılmıştır. Bu sebeple kitabın Mekke ve Medine dönemi diye ikiye ayrılan muhtasar bir siyer çalışmasını içerdiği söylenebilir.

İbn Ebî Haysem'e'nin *Târih*'i, tasnifinde şehir ve coğrafi bölge ile tabaka kriterinin beraberce kullanılması açısından III./IX. yüzyılda yazılmış tarih ve tabakât eserleriyle benzerlik

³⁴ *Târih*'in kitap olarak rivayetine dair aşağıdaki bilgiler şuradan derlenmiştir: İbn Ebî Haysem'e, *Târih*, I, 42-48 (neşredenin önsözü). Konu hakkında ayrıca bk. Vüseynî, "İbn Ebî Haysem'e", s. 411-421.

³⁵ Kâsım için bk. Görmez, "Kâsım b. Asbağ", *DİA*, XXIV, 540-541.

³⁶ Zehebî, *Siyer*, XVII, 84-85.

³⁷ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 344-346. Kâsım b. Asbağ'dan *Târih*'i nakleden başka râviler de bulunmaktadır (bk. İbn Hayr, *Fihrist*, s. 258).

³⁸ Za'ferânî hakkında bk. Hatîb, *Târih*, III, 31-32.

gösterir. Meselâ ayrıntıda küçük farklar bulunmakla birlikte, İbn Sa'd da *Tabakât*'ın tertibinde şehir ile tabaka unsurunu aynı anda dikkate almıştır.³⁹ Halife b. Hayyât ise *Tabakât*'ının tertibinde şehir, kabile ve tabaka unsurlarını birlikte gözetmiştir. Bu eserde "Hz. Peygamber'in ashâbından Küfe'ye yerleşenlerin isimleri (تسمية من نزل الكوفة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه)" şeklindeki başlıklar İbn Ebî Hayseme'nin eserindekilerle hemen hemen aynıdır.⁴⁰ Dolayısıyla İbn Ebî Hayseme yeni bir tasnif usûlü icat etmemiş, ana çerçevesi kendinden önce oluşturulmuş olan bir tarzı takip etmiştir.

Târîh'in tasnifi, belirli bir konunun yalnızca ilgili başlık altında ele alındığı günümüz telif mantığından kuşkusuz farklıdır. Belli bir akış ve konu üzerinde ilerlerken yazarın alâkalı gördüğü başka bir meseleye geçilmesi, ardından ilk konuya tekrar dönülerek devam edilmesi, dönemin diğer tarih kitaplarında olduğu gibi İbn Ebî Hayseme'nin *Târîh*'inde de sıkça rastlanan bir durumdur.⁴¹ Meselâ Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721) bahseden bölümde bir yerde Mücâhid'in İsrâ Süresi'nin 79. ayeti hakkındaki tefsiri verilmiş, ardından Mücâhid'le ilgili diğer haberlere geçmeden önce aynı ayetle ilgili başka görüşler sıralanmıştır.⁴² Okuyucu bu kısa bölümde adeta rivayet tefsirlerinden pasajlar okuduğu hissine kapılmaktadır. Saïd b. el-Müseyyeb'e (ö. 93/712) ayrılan bölümde ise fıkıh ilminin tâbiûn tabakasında mevâliye intikal ettiğini belirten bir haber nakledildikten sonra, haberde zikredilen fakih tâbiilerin mevlâlık ilişkilerini gösteren rivayetlere yer verilmiştir.⁴³ Yaklaşık beş sayfa süren bölümün ardından yazar Saïd b. el-Müseyyeb'le ilgili nakillere devam etmiştir. Bir diğer örnekte yazar, Esved b. Yezid'in (ö. 75/694) talebeleri arasında Âmir eş-Şa'bî'nin (ö. 103/721) bulunduğunu göstermek üzere naklettiği rivayetin isnadında geçen râvilerin güvenilirliklerine dair dört alıntıyı peşpeşe sıralamıştır.⁴⁴

Târîh'in muhtevası tek bir ilim dalıyla sınırlandırılmayacak kadar geniştir. İlk olarak şehir ve ulemâ tarihi, siyer ve hadis gibi alanlarla irtibatlandırılabilir eser tefsire ve fıkha dair rivayetler de içermektedir. Yazar, kitabının geniş ancak hadis ağırlıklı muhtevasını şu ifadelerle anlatmıştır:

Bu eseri edinen, ilmimin özünü almış olur. Onu bir ev dolusu kaynak eserden vücud getirdim. Onda 60.000 rivayet bulunur. Bunlardan 10.000'i Hz. Peygamber'e kadar varan müsned hadistir. Geri kalanı ise isnadlarında kopukluk bulunan haberler ve anlatımlardır. Kitabım hadise doymuş (hadislerin çoğunu zaten kaydetmiş) kimseler içindir, o yüzden hadislerin yalnızca etrafını (baş taraflarını) yazdım.⁴⁵

³⁹ *Tabakât*'ın tasnifi hakkında bk. Fayda, "İbn Sa'd", *DİA*, XX, 295-296.

⁴⁰ Krş. Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, I, 280 vd; İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, III, 5.

⁴¹ İbn Ebî Hayseme'nin çağdaşı olan Fesevî'nin (ö. 277/890) yazdığı *el-Ma'rife ve't-tarih*'in tertibinin karmaşıklığı hakkında bir değerlendirme için bk. Âşıkutlu, *Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*, s. 66-69.

⁴² İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, I, 203-205 (prg. 539 vd.).

⁴³ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, II, 104-109 (prg. 1943 vd.).

⁴⁴ İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, III, 72-3 (prg. 3877).

⁴⁵ İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem*, s. 50. Esas alınan nüshada geçen (خشي) fiilinin ilk harfi hatalı olup doğrusunun başka neşirlerde geçtiği gibi noktasız (حشى) olması gerekmektedir.

Bu makalenin kalan kısmında İbn Ebî Hayseme'nin hadis râvileri hakkında sunduğu bilgiler merkeze alınarak onun ricâl ilmindeki yeri gösterilecek, bilhassa hadis/râvi tenkidinde rol oynayıp oynamadığı üzerinde durulacaktır. Bu yapılırken onun kendi *Târih*'inin yanı sıra ricâl literatüründen seçilmiş sonraki eserlere de sıkça başvurulacaktır.⁴⁶

3. İbn Ebî Hayseme'nin Ricâl Tenkidindeki Rolü ve Yahya b. Main'le İrtibatı

İbn Ebî Hayseme'nin, ele aldığı şahıslar hakkında verdiği rivayetler onun geniş ricâl bilgisine işaret eder. Ancak o, râvi tenkidinde tam olarak hangi rolü oynamıştır? Bizzat değerlendirdiği râvi sayısı ne kadardır? Müstakil bir münekkit sayılması mümkün müdür? Görüşlerine atıf yaptığı münekkitler arasında öne çıkanlar kimlerdir? İbn Ebî Hayseme'den gelen rivayetlere sonraki ricâl literatüründe ne oranda yer verilmiştir? Bu ve benzeri sorulara aşağıda önce *Târih*'in kendisine bakılarak cevap aranacak, ardından başka ricâl eserleri incelemek İbn Ebî Hayseme'nin râvi tenkidindeki rolü belirginleştirilecektir.

Makalenin ilk araştırma safhasında İbn Ebî Hayseme'nin görüşlerinin bulunabileceği ricâl kaynakları genel olarak taranmış, fakat onların hepsi burada tek tek ele alınmak yerine literatürü ve dönemleri temsil kabiliyeti olanlar ve daha geniş malzeme içerenler seçilerek makale sınırları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna göre İbn Ebî Hayseme'nin râviler hakkındaki görüşlerini tespit için *Târih*'ten sonra önem taşıyan kaynak İbn Ebî Hâtîm'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'idir. Müstakil başlık altında incelenen bu kitaptan sonra sırasıyla İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965) *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'ine, Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin (ö. 446/1055) *el-İrşâd*'ına ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târih*'ine bakılacak, ardından Endülüs bölgesinden bir kaynak olarak Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*'i ve İbn Asâkir'in *Târihu medîneti Dimaşk*'i değerlendirilecektir. Son olarak ise kendinden önceki ricâl birikimini özgün katkılarıyla yansıtan İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'i incelenecektir. Makalede ulaşılan sonuçların, araştırma safhasındaki genel taramada edindiğimiz kanaatlerle uyum arz ettiği belirtilmelidir.

Konunun incelenmesine geçmeden önce, râvileri tenkit işiyle uğraşanları listeleyen çalışmalarda İbn Ebî Hayseme'nin konumuna göz atmak faydalı olacaktır. İbn Hibbân ve İbn Adî, İbn Ebî Hayseme'den haberdar olmalarına ve zayıf râvilere dair kitaplarında ona atıf yapmalarına rağmen hadis tenkidinin tarihçesinden bahsettikleri mukaddimelerde onu zikretmemişlerdir. Sehâvî (ö. 902/1497) de *el-Mütekellimûn fi'r-ricâl*'de İbn Ebî Hayseme'yi yalnızca babası Ebû Hayseme'nin râvileri arasında anmıştır.⁴⁷ Zehebî ise İbn Ebî Hayseme'yi

⁴⁶ İbn Ebî Hayseme'ye İslâm tarihçiliğinin diğer telif türlerinde yapılan atıflar burada incelenmeyecektir. Fakat belki bir başlangıç noktası olarak, *Târih*'in, yazılışından hemen sonra tarihçilerin ilgisiyle karşılaştığı söylenebilir. Sözelimi Vekî'in (ö. 306/918) *Ahbârü'l-kudât*, *Târih*'in bugün elimizde bulunmayan kısımlarını içerecek şekilde kitaptan nakiller yapar (s. 64, 75, 88, 154, 157, 233, 234, 266, 363, 477, 494, 568, 643, 646, 689). Aynı şekilde Taberî de (ö. 310/923) *Târih*'inde İbn Ebî Hayseme'den gelen rivayetlere yer vermiştir (IV, 417, 419, 429, 452, 469; V, 325, 327, 329, 335, 495; VII, 205, 207, 208, 234, 236, 237, 251, 262, 265-268, 281, 295, 311, 345).

⁴⁷ Sehâvî, *el-Mütekellimûn fi'r-ricâl*, s. 103.

müstakil olarak kaydetmiştir.⁴⁸ Bu veriler önemli olmakla birlikte kişilerin münekkit vasfını belirlemek için yeterli değildir. Zira adı geçen çalışmaların çoğunun kapsamı, özellikle İbn Adî ile Zehebî'nin listeleri, hadis/râvi tenkidıyla belirgin biçimde ilgilenmeyenleri de içine alacak kadar geniş tutulmuştur. Buralardaki verileri doğrudan ricâl literatürünü esas alarak revize etmek lazımdır.

3.1. *Târih*'te Cerh-Ta'dile Dair Kayıtlar

Târih, sahâbe ve sonraki nesillerden ilmiyle öne çıkmış kişilerin soyları, hocaları ve talebeleri, ibadet hayatları, itikâdî ve siyâsî tutumları, ahlâk ve zühd anlayışları vb. hakkındaki haberleri bir araya getirmiştir. Bunlar arasında, râvilerin güvenilir olup olmadıklarına dair nakledilmiş görüşler de bulunmaktadır. Fakat baştan belirtmek gerekir ki, İbn Ebî Hayseme'nin ricâl tenkitçiliğini görebilmek için *Târih*'ten ziyade sonraki cerh-ta'dil müelliflerinin eserlerine bakmak daha isabetlidir. Zira ilk olarak *Târih*'in küçük bir kısmı günümüze ulaşmış olup kalan büyük kısmı hâlen kayıptır. İkinci olarak, kitapta cerh-ta'dile dair notlar bulunsa da kitabın odak noktasını bu notlar oluşturmaz. Nitekim cerh-ta'dil nakillerinin bir kısmı, isnadda belirli bir râvinin geçmesi üzerine ana akışı bölerek o kişi hakkında bilgi sunmak şeklinde olmaktadır. Eğer bir odak noktası belirlemek gerekirse -ki kitabın geniş muhtevası dikkate alınırsa bunu yapmak ne kadar doğrudur tartışılır- hoca-talebe ilişkilerinin kitapta daha fazla işlenen bir mesele olarak öne çıktığı söylenebilir. Son olarak, güvenilirlikleri tartışma konusu yapılmayan sahâbe biyografilerinin ağırlıkta olması, kitabın cerh-ta'dil yönünü kısıtlayan bir özellik olarak değerlendirilebilir.

Râvi değerlendirmeleri bakımından sınırlı bir muhtevaya sahip olan *Târih*'in günümüze ulaşan kısmında İbn Ebî Hayseme, açıkça cerh-ta'dil içeren 170 civarında nakle yer vermiştir. O, eserinin genelinde yaptığı gibi, cerh-ta'dil konusunda bizzat görüş belirtmek yerine önceki münekkitlerin kanaatlerini -muhtemelen onaylayarak- nakletmeyi tercih etmiştir. Râvilerin cerh-ta'diline dair görüşleri en fazla nakledilen kişi Yahya b. Maîndir. İbn Ebî Hayseme'nin, çoğunu bizzat Yahya b. Maînden işittiği, bir kısmına ise Ahmed b. Hanbel vasıtasıyla ulaştığı bu nakillerde Yahya "daîf",⁴⁹ "daîfü'l-hadis",⁵⁰ "sika",⁵¹ "leyse hadisühû bi-şey'in",⁵² "sâlih",⁵³ "leyse bihi be's",⁵⁴ "leyse bi-zâke'l-kavi"⁵⁵ gibi lafızlarla çok sayıda râvinin durumunu

⁴⁸ Zehebî, *Zikru men yu'temed kavliühû fi'l-cerh ve't-ta'dil*, s. 193.

⁴⁹ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 266 (prg. 924, 925).

⁵⁰ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 117 (prg. 142), 131 (prg. 213); III, 56 (prg. 3807).

⁵¹ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 117 (prg. 141), 122 (prg. 165), 129 (prg. 200); II, 323 (prg. 3145); III, 73 (prg. 3882), 146 (prg. 4190), 199 (prg. 4495), 217 (prg. 4537), 233 (prg. 4611).

⁵² İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 123 (prg. 168); III, 181 (prg. 4378), 230 (prg. 4589, 4591).

⁵³ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 301 (prg. 1076); II, 297 (prg. 3007); III, 191 (prg. 4441).

⁵⁴ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 227 (prg. 688, 690); II, 330 (3189); III, 192 (prg. 4444).

⁵⁵ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, II, 349 (prg. 3308); III, 204 (prg. 4509).

belirtmiştir. Yahya'nın dışında Vekî b. el-Cerrâh⁵⁶ ve Süfyan b. Uyeyne⁵⁷ gibi münekkitlerden gelen görüşlere de -çok az olmakla birlikte- yer verilmiştir.

Açıkça cerh-ta'dîl içermemekle birlikte râvi araştırması yapacak olanlara yardımcı olabilecek kayıtların sayısı ise fazladır. Kimlik ve künye tespitleri, başka râvilerle mukayeseler, hoca-talebe ilişkilerine dair bilgiler, bu türden kayıtlara örnek olarak zikredilebilir. Râviden bahsedilmeksizin rivayetler arasındaki farklara dikkat çekildiği de olmuştur.⁵⁸ İbn Ebî Hayseme'nin husûsen cerh-ta'dîldeki rolünü belirleyebilmek için bu sahaya hasredilmiş olan diğer eserlere başvurmak bir zorunluluktur.

3.2. İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inin Kaynağı Olarak İbn Ebî Hayseme

İbn Ebî Hayseme'nin İbn Ebî Hâtim'e ait *el-Cerh ve't-ta'dîl*'deki yerini görmeden önce bu kitap hakkında kısa bir bilgi vermek uygun olacaktır. Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir*'ini esas alan İbn Ebî Hâtim, babası Ebû Hâtim ile arkadaşı Ebû Zür'a'nın râviler hakkındaki görüşlerinin yanında diğer münekkitlerin ricâle dair kanaatlerini de derlemek için özel bir gayret sarfetmiş, bu amaçla, Yahya b. Maîn'e ve Ahmed b. Hanbel'e talebelik yapmış olanlarla irtibat kurmuştur. Bir kısmını bizzat bu talebelere işiterek, bir kısmını da onlarla yazışarak aldığı cerh-ta'dîl bilgilerini eserinde bir araya getirmiştir.⁵⁹ Ayrıca râvilerin güvenilirlikleriyle alâkalı olmayan bilgileri büyük ölçüde ayıklayarak doğrudan hadis rivayetinde sağlam olup olmadıklarını değerlendirme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla *el-Cerh ve't-ta'dîl* ilk üç asırdaki râvi tenkidi hakkında öncelikli olarak başvurulması gereken kaynaklardandır.

İbn Ebî Hâtim'in mükâtebe yoluyla irtibat kurduğu kişilerden biri İbn Ebî Hayseme'dir.⁶⁰ O, tespitlerimize göre 509 kere ismini zikrettiği İbn Ebî Hayseme'den aldığı haberlerde her zaman "أخبرنا أبو بكر بن أبي خيثمة فيما كتب إلي" ⁶¹ ifadesini kullanmıştır. Bu haberlerin birkaç istisna dışında tamamı, İbn Ebî Hayseme'nin Yahya b. Maîn başta olmak üzere önceki münekkitlerden yaptığı nakillerdir. İbn Ebî Hayseme, bizzat görüş belirttiği nâdir şahıslardan biri olan Ebû'l-Abbas Ahmed b. el-Haccâc (ö. 222/836) hakkında "doğru sözlü birisiydi (وكان رجلاً صدقاً)" demiş,⁶² yine Benî Temîm'den Ebû Muhammed künyeli bir arkadaşını bir isnadın sevki sırasında "güvenilir (ثقة)" diyerek ta'dîl etmiştir.⁶³ Son olarak ise Ali b. el-Hasan es-Saffâr isimli râviyi "güvenilir olmayan kötü bir râvidir (هو شيخ سوء غير ثقة)" diyerek cerh etmiş-

⁵⁶ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, III, 205 (prg. 4511).

⁵⁷ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 196-197 (prg. 505).

⁵⁸ Bk. İbn Ebî Hayseme, *Târih*, II, 8-9 (prg. 505).

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, ye-elif, ye-be (neşredenin önsözü).

⁶⁰ Abdurrahman el-Muallimî'ye (ö. 1966) göre, İbn Ebî Hayseme'nin İbn Ebî Hâtim'e *Târih*'inin tamamını göndermiş olması muhtemeldir (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I, ye-be).

⁶¹ Sayılı birkaç yerde "حدثنا أبو بكر بن أبي خيثمة فيما كتب إلي" demiştir ki, bu farklılık mânâyı etkilememektedir.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 46. Râvi hakkında İbn Ebî Hayseme dışındaki münekkitler de aynı kanaate sahiptir (İbn Hacer, *Tehzib*, I, 19).

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 194-195. Râvinin ismi bilinmediği için diğer münekkitlerin görüşleri tespit edilememiştir.

tir.⁶⁴ Ancak *el-Cerh* nüshalarındaki farklılıktan dolayı son ifadenin İbn Ebi Hayseme'ye atıfta keskin değildir. Ona ait bile olsa bu görüş, İbn Maîn'in aynı râvi hakkındaki "güvenilir değildir" şeklindeki kanaatinin pekiştirilmesinden ibarettir.

İbn Ebi Hayseme'nin önceki münekkitlerden naklettiği cerh-ta'dil değerlendirmelerinde başlıca kaynağı Yahya b. Maîn'dir. İbn Maîn ile yakınlığına yukarıda işaret edilen İbn Ebi Hayseme, hocasına ait râvi değerlendirmelerini muhtelif ibarelerle rivayet etmiştir. Bazen "sordum (سألت)" gibi hocaya bizzat sorduğuna,⁶⁵ bazen de "soruldu (سئل)"⁶⁶ gibi kendisi oradayken başkasının sorduğuna işaret eden lafızlarla nakletmiş, bazen de yalnızca "işittim (سمعت)" ifadesini kullanmıştır.⁶⁷ İbn Ebi Hayseme-Yahya b. Maîn ilişkisini gösteren ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, İbn Maîn talebeleriyle ricâl değerlendirmelerini paylaştığı meclisler akdetmekte, bazen tek yönlü bazen soru-cevap şeklinde olmak üzere değerlendirmeler yapmaktadır. Hoca-talebe arasındaki bu canlı diyaloglar ilave sorularla bir müzâkere ortamına dönüşebilmektedir. Meselâ Abdülhamîd b. Ca'fer el-Ensârî (ö. 153/770) hakkındaki bir müzakerenin gelişimini İbn Ebî Hayseme şöyle anlatır:

Yahya b. Maîn'in şöyle dediğini işittim: "Abdülhamîd b. Ca'fer'i Yahya b. Saîd [el-Kattân] güvenilir, Süfyan es-Sevrî ise zayıf sayardı."

"Peki senin görüşün nedir?" diye sordum.

"Rivayet ettiği hadislerde bir beis yoktur, o sâlih bir râvidir" dedi.⁶⁸

Bir başka diyalogda bahis mevzuu kişi Yakub b. Humeyd b. Kâsib'dir (ö. 240/854-5). Yine İbn Ebî Hayseme anlatıyor:

İbn Kâsib hakkında Yahya b. Maîn "Güvenilir değildir" dedi.

"Bunu neye dayanarak söylüyorsun?" diye sordum.

"Çünkü o had cezasına uğramıştır" dedi.

"Peki, hadis semâ'ında güvenilir değil midir?" diye sordum.

"Bilakis [güvenilirdir]" dedi.⁶⁹

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 180-181. Hadiste yalancılıkla itham edilmiş olan Ali b. el-Hasan es-Saffâr hakkında olumlu bir kanaate rastlanmamıştır (bk. İbn Hacer, *Lisân*, V, 517).

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 540.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 499; IV, 383.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 356, 362.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 10. İlave sorularla gelişen bir diğer diyalog için bk. *a.g.e.*, II, 533. Yahya b. Maîn'in meclislerinde başka münekkitlere ait görüşlerin değerlendirme konusu yapıldığı, yine İbn Ebî Hayseme'nin naklettiği şu örnekte de görülür: "Yahya b. Maîn'e, Ahmed b. Hanbel'in Ali b. Âsım için 'güvenilir' dediği söylendi. Yahya, 'Hayır, vallahî onun nazarında asla güvenilir birisi değildi, ondan bir harf bile rivayet etmedi. Bugün nasıl olur da güvenilir olur?' dedi" (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 199).

⁶⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 206. Bu rivayet *Târih*'in kendisinde de geçmektedir (İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 296, prg. 1054).

Yahya b. Maîn'in İbn Kâsib hakkında en başta söylediği görüşe katılmadığı anlaşılan İbn Ebî Hayseme daha sonra Mus'ab ez-Zübeyrî'ye giderek aynı râviyi bir de ona sormuş, Mus'ab Yahya'nın ilk söylediklerini hoş karşılamamış, İbn Kâsib'in güvenilir olduğunu teyit etmiştir.⁷⁰ Görüldüğü gibi İbn Maîn'in çevresindeki İbn Ebî Hayseme'nin de dahil olduğu talebe grubu yalnızca dinleyip itaat eden değil aksi istikametteki görüşleri gündeme getiren, müzakere ortamı oluşturan, hocanın verdiği hükmü sınırlayabilecek notlar düşen kimselerdir. Onlar müstakil bir münekkit olarak pek fazla konuşmamışlarsa da, hocalarının dilinde ifadesini bulan ama oluşumuna bir şekilde katkı yaptıkları ricâl tenkidi birikiminin gölgedeki aktörleri olarak görülebilirler.

İbn Ebî Hayseme'nin Yahya b. Maîn'den naklettiği görüşlerin bir kısmı, hocasının bir isnadın sevki esnasında isnaddaki bir râvi hakkında yaptığı anlaşılan değerlendirmelerdir. Meselâ "Bize Abdülaziz b. Abdüssamed el-Ammî nakletti -ki onda bir beis yoktur- (نا عبد العزيز بن عبد الصمد العمي ولم يكن به بأس)"⁷¹ vb. kalıplarla gelen ifadelerin böyle olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Maîn'den birtakım nakiller ise belli bir hocanın talebeleri arasında mukayeseler yapan değerlendirme cümlelerinden oluşur. "Sâbit'ten hadis nakledenler arasında en sağlam kişi Hammâd b. Seleme'dir" gibi cümleler buna örnektir.⁷² Mukayese içeren bu gibi ifadeler doğrudan cerh veya ta'dil anlamına gelmese de çok sayıda talebesi olan ve kendilerinden nakledilen hadisler arasında farklılıklar görülen tanınmış muhaddisler sözkonusu olduğunda son derece faydalı birer veridir.

İbn Ebî Hayseme, Yahya b. Maîn dışındaki münekkitlerin görüşlerini de onlara varan isnadlarla nakletmiştir. Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776),⁷³ Vekî' b. el-Cerrâh,⁷⁴ Yahya b. Saîd el-Kattân,⁷⁵ Süfyan b. Uyeyne,⁷⁶ İbn Ebî Hayseme'nin babası Ebû Hayseme⁷⁷ ve Ahmed b. Hanbel⁷⁸ gibi isimlerden gelen bu nakiller, İbn Ebî Hayseme'nin eksik olan kendi *Târih*'inde sınırlı biçimde görülen cerh-ta'dil faaliyetini birkaç nesil öncesine uzanacak şekilde gözler önüne sermektedir.

⁷⁰ İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 441. Zübeyrî, İbn Kâsib'in, Ebû Tâlib'in soyundan gelen bazı aşırı Tâlibiler tarafından cezalandırıldığını söylemiş, dolayısıyla bunun cerh sebebi sayılamayacağına işaret etmiştir. Fakat *Tehzib*'deki biyografide görüldüğü üzere, İbn Kâsib zabtındaki kusurlar sebebiyle de tenkide uğramıştır. İbn Hacer bu tenkitlere rağmen onu, "zaman zaman hata yapan doğru sözlü biri (صديق ربما وهم)" diye nitelemişse de Şuayb el-Arnaût (ö. 2016) ile Beşşâr Avvâd Ma'rûf, İbn Kâsib'i rivayetleri ancak mütâbaat için elverişli olan zayıf râvilerden saymıştır (*Tahrîr*, IV, 125).

⁷¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 388.

⁷² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 141; ayrıca bk. IV, 370.

⁷³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, V, 179.

⁷⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IX, 59.

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 75, 253-254, 264; VIII, 146.

⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 417, 475, VIII, 313.

⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, III, 12.

⁷⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, IV, 100.

3.3. İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inden Önceki Kaynaklarda İbn Ebî Hayseme

İbn Ebî Hayseme'den gelen rivayet ve görüşlere *el-Cerh ve't-ta'dîl*'den sonraki ricâl eserlerinde de yer verilmiştir. Meselâ İbn Hibbân, Muhammed b. Salih el-Hanbelî (ö. ?) vasıtasıyla ulaştığı İbn Ebî Hayseme'ye, lafızları birbirine benzeyen yoğun atıflar yapmıştır.⁷⁹ İlgili yerlerin büyük çoğunluğunda İbn Ebî Hayseme, Yahya b. Maîne bir râvinin sorulması (veya bazılarında bizzat kendisinin sorması) üzerine Yahya'nın verdiği kısa cevabı nakletmektedir. Kısmen farklı bir örnekte Yahya, Musa b. Ubeyde isimli râvinin zayıf sayılma sebebinin Abdullah b. Dînâr'dan (ö. 127/745) münker hadisler nakletmesi olduğunu kaydeder.⁸⁰

İbn Ebî Hayseme'nin nakillerine yer veren bir diğer çalışma Ebû Ya'lâ el-Halîlî'nin *el-İrşâd*'dir. Halîlî, İbn Ebî Hayseme'nin eserinin hadisçi olsun olmasın pek çok ismi içerdiğini teslim etmekle birlikte kitaptan yalnızca bu alanda bilgi sahibi olanların yararlanabileceğini söylemiştir.⁸¹ O, yaklaşık 40 yerde -bazen uzun pasajlarla- İbn Ebî Hayseme'den nakilde bulunur. Buradaki rivayetlerde de İbn Ebî Hayseme önceki muhaddislerden çeşitli konulara dair haberler nakletmekte, kendisi müstakil olarak bir râvinin cerhini veya ta'dilini yapmaktadır.⁸²

İbn Ebî Hayseme'nin *Târîh*'ini yakından bildiği yukarıda belirtilen Hatîb el-Bağdâdî, birden fazla kanalla ulaştığı hemşehrisinin eserine bolca atıf yapmıştır. İbn Ebî Hayseme'nin Ahmed b. el-Haccâc hakkındaki ta'dilini İbn Ebî Hâtîm gibi o da nakletmiş,⁸³ ayrıca bazı râvilerin kimliğini, vefat tarihini ve yerini İbn Ebî Hayseme'nin görüşleriyle belirlemiştir.⁸⁴ İbn Ebî Hayseme'nin haklarında bilgi verdiği râvilerin neredeyse tamamının kendisi hayat-tayken vefat etmiş kişiler olması dikkat çeker. O, döneminde bizzat şahit olduğu veya duyduğu vefatları günlerine kadar titizlikle kaydetmiş gibidir. Ancak râvilerin cerh-ta'dili sözkonusu olduğunda İbn Ebî Hayseme yine Yahya b. Maîn başta olmak üzere kendinden önceki münekkitlerin râvisi konumundadır. O, kişilerin hadis rivayetindeki güvenilirlik durumlarına dair değerlendirmeleri İbn Maînden genellikle kısa ifadelerle rivayet ederek ortaya koymuştur.⁸⁵

İbn Ebî Hayseme'den gelen nakiller Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin *Sahîhu'l-Buhârî*'nin ricâli üzerine kaleme aldığı *et-Ta'dîl ve't-tecrîh* adlı eserinde de yer almıştır. Bâcî yaklaşık elli yerde râvinin güvenilirliği, kimliği, vefat tarihi, ilmî vasıfları yahut başka kimselerle mukayesesi

⁷⁹ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 193, 202, 211, 220, 223, 266, 334, 348, 393, 448, 465, 513; II, 179, 193, 208, 212, 247, 283, 285, 356, 423, 433, 449, 453, 476, 485, 502.

⁸⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 242.

⁸¹ Halîlî, *el-İrşâd*, I, 155.

⁸² Mâlik, Ebû Hayseme ve İbn Maîn gibi isimlerden naklettiği bazı cerh-ta'dil görüşleri için bk. Halîlî, *el-İrşâd*, I, 302; II, 588, 589; III, 882, 926, 933, 936, 944, 952-3.

⁸³ Hatîb, *Târîh*, V, 187.

⁸⁴ Hatîb, *Târîh*, IV, 240; X, 43; XI, 540; XII, 14, 306, 412; XIV, 19, 509; XVI, 89.

⁸⁵ İbn Maînden naklettiği cerh-ta'diller için bk. Hatîb, *Târîh*, IV, 253; VII, 176, 379; VIII, 181; IX, 117; X, 345; XI, 479; XII, 167, 207; XIII, 18, 405.

gibi konulara dair olmak üzere İbn Ebî Haysem'e'nin nakillerine başvurmuştur.⁸⁶ Bu nakiller arasında *Târih*'in günümüze ulaşmış parçaları içinde geçenler olduğu gibi geçmeyenler de bulunur. Bâcî'nin kitabında başlıca kaynak olarak kullandığı eserlerden biri İbn Ebî Hâtîm'in yukarıda bahsedilen *el-Cerh ve't-ta'dîl*'idir.⁸⁷ İbn Ebî Haysem'e'den nakillerin *el-Cerh ve't-ta'dîl*'deki yoğunluğu ve Bâcî'nin istifade ettiği kaynaklara ulaşan isnadlarını verdiği yerde *Târih*'i zikretmemesi⁸⁸ dikkate alınır, Bâcî'nin sözkonusu nakillere *el-Cerh ve't-ta'dîl* üzerinden ulaşmış olma ihtimali güç kazanmaktadır. Bâcî'nin İbn Ebî Haysem'e'den rivayetleri şekil ve muhteva bakımından *Târih*'teki rivayetlerle örtüşür. Burada da İbn Ebî Haysem'e, Yahya b. Maîn başta olmak üzere kendinden önceki muhaddislere ve tarihçilere uzanan isnadlarla onların görüşlerini nakletmektedir. İstisnâ olarak, yukarıda ismi geçen Ahmed b. el-Haccâc'ın ta'dîli bizzat İbn Ebî Haysem'e'den nakledilmiştir.⁸⁹

Cerh-ta'dîle ilgili olsun veya olmasın İbn Ebî Haysem'e'den gelen rivayetlere en fazla yer veren müellif Ebü'l-Kasım İbn Asâkir olmuştur. O, *Târihu medîneti Dımaşk*'ta yüzlerce yerde ismini andığı İbn Ebî Haysem'e'nin nakillerini isnadlı olarak vermiştir.⁹⁰ Eserin Şam'ın coğrafi özelliklerinden siyer-i Nebî'ye, İslâm fetihlerinden peygamberler tarihine ve nihayet ulemâya kadar uzanan geniş kapsamı, kendisi gibi geniş kapsamlı olan *Târih*'ten yaptığı yoğun nakillerin başlıca sebebi olarak görülebilir. Ne var ki nicelik yönünden artmış olan bu nakillere cerh-ta'dîl açısından bakıldığında, önceki kaynaklardan kayda değer bir farklılık gözlenmemekte, dolayısıyla İbn Ebî Haysem'e'nin ricâl tenkitçiliği hakkında yukarıdaki çalışmalarından edinilen izlenim pekişmektedir.

3.4. *Tehzîbü't-Tehzîb*'de İbn Ebî Haysem'e'ye Atıflar

İbn Ebî Haysem'e'nin ricâl tenkitçiliğindeki yerini belirleyebilmek için son olarak İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'ine bakmak gerekmektedir. Bilindiği gibi bu eser, Abdülganî el-Makdisî el-Cemmâilî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl*'i ile başlayan *Kütüb-i sitte* ricâline mahsus literatürün en yaygın bilinen örneğidir.⁹¹ Buradaki *Tehzîbü't-Tehzîb* merkezli incelemede ulaşılan sonuçlar, mezkûr literatürdeki diğer kitaplar için de aşağı yukarı geçerli sayılabilir.⁹² *Tehzîbü't-Tehzîb*'e bakmadan önce, bu kitabın dayandığı Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl*'inden bir hususun altını çizmek gerekir. Mizzî râviler hakkında yazılmış,

⁸⁶ Meselâ bk. Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 333, 357; II, 498, 504, 518, 561; III, 1101, 1106, 1122, 1125.

⁸⁷ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 275.

⁸⁸ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 273-278.

⁸⁹ Bâcî'nin İbn Ebî Hâtîm kanalıyla yaptığı bu nakil için bk. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, I, 317 (no. 6).

⁹⁰ Yalnızca ilk ciltten örnekler için bk. İbn Asâkir, *Târih*, I, 44, 45, 52, 153, 155, 156, 188, 241, 250, 299, 361. İbn Ebî Haysem'e'ye ait bir künye ve neseb tespiti için bk. *a.g.e.*, X, 41.

⁹¹ *el-Kemâl* üzerine oluşmuş literatür *Kütüb-i sitte* ricâliyle sınırlı olsa da müteahhir dönem râvi tenkidinin gerçekleştirildiği en önemli damarlardan biridir. Literatür hakkında özet bilgi için bk. Özşenel, "Bir Kemâlin Hikâyesi", s. 155-161.

⁹² *Tehzîbü't-Tehzîb* dışındaki eserler arasında, İbn Hacer'in de müracaat ettiği Moğultay b. Kılıç'ın (ö. 762/1361) *İkmâlî Tehzîbü'l-Kemâl*'inin nisbeten önemli gözüktüğü söylenebilir.

“ümmehât” diye adlandırdığı on temel eseri sayarken altıncı sırada İbn Ebî Hayseme'nin *Târih*'ini zikretmiştir.⁹³ Dolayısıyla *Târih*, *el-Kemâl* üzerine oluşturulmuş ricâl çalışmaları-nın kaynak olarak kullandığı başlıca eserler arasında yer almaktadır. Sözkonusu literatürü oluşturan en önemli isimlerden olan İbn Hacer de tabii olarak İbn Ebî Hayseme'ye pek çok kez müracaat etmiştir.

Tehzibü't-Tehzib'de *Târih*'e doğrudan ismiyle atıfta bulunulan yerlerde⁹⁴ verilen bilgilerden bazıları bugün *Târih*'in matbû olan kısımlarında geçmeyen pasajlardır.⁹⁵ İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dil*'i İbn Ebî Hayseme'nin katkısını görmek için ne derece mühim bir kaynaksa, İbn Hacer'in *Tehzib*'i -veya *el-Kemâl* üzerine oluşmuş literatür- de daha geç döneme ait olmakla birlikte aynı ölçüde önemlidir.⁹⁶

Tehzib'de râvilerin güvenilirliklerine dair İbn Ebî Hayseme'nin kendisine nispet edilen görüşler *el-Cerh ve't-ta'dil*'de olduğu gibi azdır. İbn Ebî Hayseme, yukarıda geçen Ahmed b. el-Haccâc hakkındaki tevsikinin yanı sıra,⁹⁷ Zübeyr b. Saîd isimli râvinin İbnü'l-Münke-dir'den münker rivayetlerinin bulunduğunu belirtmiş;⁹⁸ Şa'bî'nin, ismini açıkça zikrettiği hocasının sika sayıldığını, dolayısıyla Hârice b. es-Salt'ın sağlam olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Ayrıca Üneys b. Ebû Yahya'yı tevsik etmiş¹⁰⁰ ve Katâde'nin (ö. 117/735) en sağlam râvileriyle ilgili değerlendirme yapmıştır.¹⁰¹ Ancak son iki değerlendirme, İbn Ebî Hayseme'nin kendi *Târih*'inde Yahya b. Maîne ait gözükmektedir.¹⁰² Dolayısıyla -nüsha kaynaklı bir problem sözkonusu değilse- ya İbn Hacer aslen İbn Maîne ait olan bir görüşü râvi konumunda olan İbn Ebî Hayseme'ye atfetmiştir ya da İbn Ebî Hayseme hocasından duyup naklettiği bir değerlendirmeye katılıp sonradan bunu kendi görüşü olarak takdim etmiştir.

İbn Ebî Hayseme cerh-ta'dil konusunda *Tehzib*'de de Yahya b. Maîne'nin râvisi olarak öne çıkar.¹⁰³ Gerek İbn Ebî Hâtim gerek İbn Hacer, pek çok yerde Yahya b. Maîne'nin talebelerinin hocalarından naklettiği görüşleri peşpeşe zikrederek bunları bir bütünlük içerisinde değerlendirdiklerini hissettirmişlerdir. Öyle ki, İbn Hacer bazen İbn Ebî Hayseme'nin İbn

⁹³ Onun saydığı ilk beş eser sırayla İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dil*'i, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i, Hatib'in *Târihu Bağdâd*'i, İbn Asâkir'in *Târih*'i ve İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ıdır (Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, I, 152-154).

⁹⁴ Meselâ bk. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 148, 171, 270, 463, 467, 622; II, 82, 320, 354; III, 277, 344; IV, 433.

⁹⁵ Telib b. Sa'lebe (*Tehzib*, I, 257), Câbir b. Zeyd (*Tehzib*, I, 280), Husayn b. Nümeyr (*Tehzib*, I, 447) ve Abdullah b. Şakî el-Ukaylî (*Tehzib*, II, 354) hakkında İbn Ebî Hayseme'den nakledilen bilgiler bunlardan yalnızca birkaçıdır.

⁹⁶ *el-Kemâl* ve onun üzerine oluşmuş literatürün pek çok yönden *el-Cerh ve't-ta'dil*'den etkilendiği burada unutulmamalıdır. Yukarıda Mizzi'nin “ümmehât” listesinin başında bu eseri zikretmiş olması sebepsiz değildir.

⁹⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, I, 19.

⁹⁸ İbn Hacer, *Tehzib*, I, 625. Burada görüldüğü üzere râvi, münekkitlerin çoğunluğu tarafından zayıf bulunmuştur.

⁹⁹ İbn Hacer, *Tehzib*, I, 512. Hârice, üst derecede sağlam olmamakla birlikte “sadûk denilebilecek (محل الصدق)” râvilerden sayılmıştır (Zehebi, *el-Kâşif*, II, 338).

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzib*, I, 192. Üneys hakkındaki tevsik, onu güvenilir bulan diğer münekkitlerin kanaatleriyle uyumludur.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Tehzib*, II, 34.

¹⁰² İbn Ebî Hayseme, *Târih*, II, 83 (prg. 1835), 321 (prg. 3131-3).

¹⁰³ Yüzlerce örnek içinden bk. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 382, 548, 592, 615; II, 417, 482, 487, 490; III, 22, 29, 80, 163, 525; IV, 322, 365, 368, 388, 400.

Ma'in'den naklettiği görüşü Abbâs ed-Dûrî (ö. 271/884) başta olmak üzere diğer râvilerin nakilleriyle birleştirerek vermiştir.¹⁰⁴

İbn Ebî Hayseme'nin Yahya b. Ma'in'den buradaki nakilleri, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de olduğu gibi, İbn Ma'in'in meclisleri hakkında fikir vericidir. Talebeleri Yahya'ya doğrudan râvilerin durumunu sordukları gibi ondan belirli râvileri birbirleriyle mukayese etmesini istemişler,¹⁰⁵ bazen râvinin hangi sebeple eleştirildiğini sormuşlar,¹⁰⁶ bazen de başka bir münekkidin kanaatini ona arz etmişlerdir.¹⁰⁷ Soruların çeşitliliğine bağlı olarak İbn Ma'in'in etrafındaki-lere anlattıkları da hadis rivayetinin muhtelif konularını ilgilendirecek biçimde zenginlik gösterir. O, yukarıdaki türden sorulara cevap verdiği gibi iki râvi arasındaki inktâyâ dikkat çekmiş,¹⁰⁸ bazen de belirli kişilerden hadis dinlemeyi talebelerine yasaklamıştır.¹⁰⁹ İbn Ebî Hayseme de Yahya'nın yakın talebelerinden biri olarak bu meclislerde bulunmuş ve duyduklarını kaydederek kendinden sonrakilere aktarmıştır.¹¹⁰

İbn Ebî Hayseme *Tehzîb*'de ricâl ile ilgili olarak cerh-ta'dîlden ziyade -veya en az onunla eşdeğer biçimde- râvilerin vefat yılları, kimlikleri, tabakaları ve bizzat yetişip yetişemedikleri hocaları hakkında verdiği bilgilerle öne çıkmıştır. Râvilerin vefat yılları yahut hangi halife zamanında öldükleri tartışılırken başka tarih yazarlarının yanı sıra İbn Ebî Hayseme'nin görüşleri zikredilmiş,¹¹¹ kimliklerini belirginleştirmek üzere künyeleri ve akrabalık yahut

¹⁰⁴ (قال ابن أبي خيثمة وغير واحد عن ابن معين) veya (قال الدوري وابن أبي خيثمة عنه), (قال ابن أبي خيثمة وغيره عن ابن معين) şeklindeki bu nakiller için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 151, 225; II, 400; III, 197, 548; IV, 132, 288, 532.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 290.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 114.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 573; III, 280.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 429; IV, 472.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 348.

¹¹⁰ Yahya b. Ma'in'in etrafında İbn Ebî Hayseme'nin de dahil olduğu talebelerinin katılımıyla oluşan ricâl tenkidi birikimi hakkında yapılacak her türlü çalışma, hadis tenkidinin mahiyetine ışık tutacaktır. İbn Ma'in'in *Târîh*'ini neşreden Ahmed Muhammed Nur Seyf'in esere yazdığı mukaddime, Yahya'nın cerh-ta'dîl meclisleri ve orada konuşulanların tedvini hakkında kıymetli bilgiler içermekte olup sonraki Arapça ve Türkçe literatürü bâriz biçimde etkilemiş, standart referans kaynağı haline gelmiştir. Nur Seyf'in, cerh-ta'dîlin tedvin tarihçesinin yanı sıra Yahya'nın ilmi biyografisi, meclislerinde hadisi inceleme usûlü, muhtelif talebelerine ait *Târîh* rivayetlerinin öne çıkan özellikleri, Bağdatlı olan ve olmayan öğrencilerinin nakil tarzları arasındaki farklar gibi mühim konuları içeren mukaddimesi için bk. *Yahya b. Ma'in ve Kitâbühû et-Târîh*, I, 3-212. Son dönemde yapılmış iki önemli derleme çalışması da bu bağlamda faydalıdır. Bunlardan birincisi *Mevsûatü akvâli Yahya b. Ma'in*, İbn Ma'in'in 5000'e yakın râvi ve bazı illetli hadisler hakkındaki görüşünü her talebesinden ayrı ayrı naklederek bir araya getirmiştir. Değerlendirilen râvi ismine göre alfabetik olan çalışma, İbn Ma'in'in bir kişi hakkındaki görüşlerini tek bir yerde görme imkanı sunduğu gibi Yahya'dan gelen nakiller arasındaki uyum ve farkları görmek için de son derece kullanışlıdır. İkinci çalışmada ise İbn Ma'in'in beş talebesinin hocalarından naklettikleri "suâlât" ve "tarih"ler *Mevsûatü Târîhi İbn Ma'in: Hamsü rivâyât* adıyla bir arada neşredilmiştir -beş talebenin içerisinde İbn Ebî Hayseme bulunmaz. İndeksi bulunmayan eser, Yahya'nın değerlendirdiği râvilerden ziyade meclisinde gelişen soru-cevap şeklindeki diyalogları ve talebelerin farklı nakil tarzlarını görmek için kullanışlıdır.

Türkiye'de yapılmış yüksek lisans tezlerinden ikisi Yahya b. Ma'in ve eserleri hakkında derli toplu bilgi sunmakla birlikte, İbn Ma'in'in cerh-ta'dîl görüşlerini belirttiği meclislerin işleyişi, talebelerin kayıt alma ve tedvin şekilleri gibi konulara az temas etmiştir (Mustafa Işık, *Yahya bin Ma'in'in Hayatı ve Hadis İmindeki Yeri*; Erdinç Ahatlı, *Yahya b. Ma'in ve Cerh-Ta'dîldeki Metodu*). Bu konulara, Yahya'dan nakledilen suâlâtları türünün diğer örnekleriyle beraber inceleyen şu çalışmada daha ayrıntılı olarak değinilmiştir: Tatlı, *Rical Bilgisinin Tespiti*, s. 82-143.

¹¹¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 45, 66, 634; II, 92, 568, 581; IV, 37, 92, 101, 159, 257, 287, 673, 690.

kabile bağları İbn Ebî Hayseme'ye atıfla ortaya konulmuştur.¹¹² Râviler zaman zaman birbirleriyle karıştırıldığından, belirtilen özelliklerinin doğru tespiti önem arz etmektedir. Aynı şekilde tabakalarının da bilinmesi gereklidir. Nitekim İbn Ebî Hayseme özellikle sahâbiliği tartışmalı olan kimseler sözkonusu olduğunda İbn Hacer tarafından dikkate alınan isimlerdendir.¹¹³ Râvilerin belirli hocalardan hadis dinleyip dinlemediği hakkında da birkaç yerde İbn Ebî Hayseme'nin görüşü zikredilmiştir.¹¹⁴ Bu tür bilgiler doğrudan cerh-ta'dile dair hükümler olmasa da râvilerin güvenilirliklerini araştırırken işe yarayan ve tarihçilik nosyonu gerektiren mühim detaylardır. Buralarda İbn Ebî Hayseme, cerh-ta'dil nakillerinden farklı olarak, önceki âlimlere atıf yapmadan genellikle doğrudan kendisi görüş belirtmektedir. Bu görüşlerin orijinalliği ve isabeti ayrı bir konudur; ancak cerh-ta'dil hükümleri ile diğer bilgiler arasında böyle bir farklılığın olduğu ortadadır.

Tehzib'deki tablo *el-Cerh ve't-ta'dil*'deki tabloyu teyit etmektedir. Şu farkla ki, İbn Ebî Hayseme'nin ricâl ilmine katkısı ve bunun çeşitliliği, hususen cerh-ta'dili merkeze alan İbn Ebî Hâtim'in eserine kıyasla *Tehzib*'de çok daha belirgin biçimde yansıtılmıştır. Şahısların hadis rivayetindeki güvenilirliklerine dair kısa notların ağırlıkta olduğu *el-Cerh ve't-ta'dil*, *el-Kemâl* çizgisinde gelişen literatürün başlıca kaynağı olsa da *el-Kemâl* sonrasındaki eserler daha kapsamlı bir biyografi muhtevasına sahip olduklarından ve belki de geç yazıldıklarından ötürü daha geniş bir perspektifi yansıtır. Dolayısıyla kişilerin künyeleri, akrabalık bağları, memleketleri, tabakaları, doğum ve vefat yerleri ve yılları, hocaları ve talebeleri gibi konularda zengin malzeme içeren *el-Kemâl* ve sonrasındaki literatürde İbn Ebî Hayseme'nin hadisçi-tarihçi kişiliği tüm boyutlarıyla görülebilmektedir.

4. *Târih*'te Râvilerin Neseblerine ve Kardeşlik Bağlarına Dair Kayıtlar

Yukarıda gösterildiği gibi, İbn Ebî Hayseme'nin hadis ricâli sahasına yaptığı katkı cerh-ta'dil bilgilerinin intikaliyle sınırlı olmayıp râvilerin neseblerine dair bilgi sunmayı da kapsamaktadır. Cahiliye dönemine kadar uzanan bir geçmişe sahip olan neseb bilgisi Araplar için son derece önemlidir ve erken dönem İslâm tarihçiliğinin ilgilendiği temel konulardan biri olmuştur.¹¹⁵ "Nessâbe" denilen müstakil uzmanları bulunacak kadar gelişmiş olan bu inceleme sahası hadisçiler tarafından da yakın bir ilgi görmüştür. Sahâbeden başlamak üzere hadis rivayetinde rol oynamış kimselerin aile ve kabile irtibatlarını inceleyen ricâl âlimleri, ulaştıkları bilgileri çeşitli meselelerde kullanmışlardır. Meselâ bir kişinin sahâbî olup olmadığını veya İslâm'a giriş zamanını tespitinde başka karînelerin yanı sıra neseb kayıtlarından

¹¹² İbn Hacer, *Tehzib*, II, 525; III, 377, 385; IV, 301, 473, 686. İbn Ebî Hayseme'nin râvilerin nesepleri ve kardeşleri hakkındaki açıklamaları aşağıda detaylıca ele alınacaktır.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzib*, I, 99, 638; III, 428, 474.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, II, 113, 548-549; IV, 345.

¹¹⁵ Bu konu hakkında bk. Önkâl, "Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Târîhi Açısından Önemi", s. 117-132.

yararlanılmıştır.¹¹⁶ Tâbiine ve sonraki râvilere dair neseb bilgisinin en önemli fonksiyonu ise râvinin güvenilirliğini belirlemenin ön şartı olan kimlik tespitine yardımcı olmasıdır. Bu sa-yede râvilerin başkalarıyla karıştırılmasının önüne geçilerek kimlik bilgileri netleştirilmekte ve ardından rivayetlerinin incelenmesine geçilmektedir.

Târih'in hadis ricâli ve nesepleri hakkında temâyüz ettiği belki de en dikkat çekici yön kardeş râviler hakkında sunduğu bilgilerdir.¹¹⁷ İbn Ebî Hayseme'nin cerh-ta'dîl birikimini yukarıda inceledikten sonra, onun cerh-ta'dîl hâricinde katkı yaptığı ricâl ilimlerine bir ör-nek olmak üzere kardeş râvilere dair görüşlerinin müstakil olarak incelenmesi uygun olacaktır. Kardeşlik merkezli neseb bilgisinin hadisçiler ve tarihçiler arasındaki ortak ilgi alanları-ndan birini oluşturmasına rağmen çağdaş araştırmalarda pek gündeme getirilmemiş olması, bu tercihin bir diğer sebebi olarak zikredilebilir.

Hadis usûlünde “ma'rifetü'l-ihve ve'l-ahavât” diye anılan kardeş râviler bilgisi, Hadis il-minde birkaç açıdan önem taşımaktadır. Bu bilgi türü, usûl kitaplarında vurgulandığı üzere, kardeş olmayan râvilerin aynı ismi taşıyan babaları sebebiyle kardeş zannedilmelerinin önüne geçer.¹¹⁸ Buna bir örnek olarak İbn Ebî Hayseme'nin Yahya b. Main'den yaptığı şu na-kil zikredilebilir: “İshak b. Râşid Cezîreli, Ma'mer b. Râşid ise Basralıdır, aralarında bir ak-rabalık bağı yoktur.”¹¹⁹ Kardeşlik bilgisinin bir diğer fonksiyonu, hadisi ulaşılabilecek en kadim kaynaktan (hocadan) alarak isnadı kısa tutmak arzusuyla alâkalıdır. Âli isnad üze-rindeki bu vurgu sebebiyle kişinin kendisine yakın yaşlardaki râvilerden hadis nakletmesi sık rastlanan veya arzu edilen bir durum değildir. Dolayısıyla râvinin bilhassa aynı tabaka-daki kardeşinden rivayet etmesi durumunda hocasının başka biri zannedilmesinin önüne geçmek üzere isnadda peşpeşe gelen râviler arasındaki kardeşlik bağı vurgulanmıştır. Me-selâ Muhammed b. Müzâhim'in (ö. ?) kardeşi Dahhâk'tan (ö. 105/723) naklettiği rivayette Dahhâk'tan önce “kardeşinden (عن أخيه)” denilmesi, Muhammed'in belki bizzat yetişebile-ceği bir hocadan kardeşi Dahhâk vasıtasıyla rivayet ettiğini teyitle vurgulamaktadır.¹²⁰ Ha-dis usûlü eserlerinde “ma'rifetü'l-ihve ve'l-ahavât”ın “rivâyetü'l-karîn”, “müdebbec”, “rivâye-tü'l-âbâ ani'l-ebnâ” gibi konularla peşpeşe ele alınması da kardeşlik bilgisine yüklenen işlevin bunlarla yakından irtibatlı olduğunu göstermektedir.¹²¹

Öte yandan, özellikle “falancanın kardeşi olan falanca (فalan أخو فلان)” şeklindeki kul-lanımlarda basit olarak râvinin kimliğini netleştirmek de istenmektedir. Yalnızca ismi ve baba adı verilen bir râvinin başkalarıyla karıştırılma ihtimaline karşı kardeşi de ihtiya-ten zikredilmektedir. Ayrıca tanınmış muhaddislerin ailevî irtibatları hakkında da bu gibi

¹¹⁶ İbn Ebî Hayseme'nin neseb bilgisini sahâbe bağlamında kullanımı için bk. Gökçe, *İbn Ebî Hayseme'de Sahabe Bilgisi*, s. 61-63, 71-74.

¹¹⁷ *Târih*'in mevcut neşrinin I, 85-139. sayfaları bu türden bilgilerden oluşmaktadır.

¹¹⁸ Süyûtî, *Tedrib*, V, 280.

¹¹⁹ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 129 (prg. 201).

¹²⁰ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 104 (prg. 80).

¹²¹ Meselâ bk. İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, s. 310; Süyûtî, *Tedrib*, V, 280.

kayıtlarla ilginç verilere ulaşılabilmektedir. Meselâ meşhur tâbiî Yahya b. Saîd el-Ensârî'nin (ö. 143/760) iki, Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750?) ise üç (erkek) kardeşinin olduğunu isimleriyle birlikte öğrenmekteyiz.¹²² Herhâlükârda, râvilerin nesepleri, tabakaları, memleketleri ve meslekleri hakkında dakik bilgilerin yazıldığı bir vasatta kardeşlik bağlarının da özenle kaydedildiği görülmektedir.

Kardeş râvilerle dair *Târih*'te geçen kayıtlar farklı şekillere sahiptir. Bazıları, "Saîd b. Mes-rûk es-Sevrî'nin erkek çocukları Süfyan, Ömer ve Mübarek'tir"¹²³ tarzındayken bazıları da "Zübeyd b. es-Salt ve Kesîr b. es-Salt kardeşler"¹²⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca bu bilgilere mesned teşkil eden isnadlı rivayetler de zikredilmiştir. Meselâ Hişâm b. Hassân ile Abdullah b. Hassân'ın kardeş olması, İbn Ebî Hayseme'ye naklettiği bir hadiste Ebû Seleme et-Tebûzekî'nin "bize Hişâm b. Hassân'ın kardeşi olan Abdullah nakletti (نا عبدالله بن حسان أخو هشام بن حسان)" rivayetiyle tespit edilmiştir.¹²⁵ Kardeşlik bazen de önceki bir muhaddisin isnad sevki esnasında değil de doğrudan ricâlden bahsederken yaptığı açıklamalarla belirlenmiştir. Yahya b. Maîn'in "Abdullah el-Müzeni'nin oğulları olan Bekir ve Alkame kardeşlerdir" cümlesi bu tip ifadelerle örnektir.¹²⁶

İbn Ebî Hayseme'nin "ma'rifetü'l-ihve ve'l-ahavât"la ilgili bölümünün başlıca kaynakları Yahya b. Maîn ve Ali b. el-Medîni'dir. Konuyla ilgili kısmın sonunda, yazarın "Zannederim ki bunları Yahya b. Maîn'e arz etmişim, çünkü kitabımın bazı yerlerinde ondan nakledilmiş sözler bulunmaktadır"¹²⁷ demesi, ilgili bölümün çok kuvvetli bir ihtimalle İbn Maîn'in onayından geçtiğine işaret eder. İbn Maîn'in genel olarak isnadları zikrederken kardeşlik ilişkilerini vurgulamaya özen gösterdiği görülmektedir. İbn Ebî Hayseme'nin istifade ettiği diğer kaynak ise "ma'rifetü'l-ihve"ye dair yazdığı kitabı günümüze ulaşmış olan Ali b. el-Medîni'dir.¹²⁸ *Târih*'teki ilgili kısım ile Ali b. el-Medîni'nin bugün matbû olan kitabı arasında anahatlarıyla yapılacak bir mukayese, İbn Ebî Hayseme'nin İbnü'l-Medîni'nin çalışmasından istifade ettiğini göstermeye kâfidir. Meselâ İbn Ebî Hayseme'nin "(بلغني)" bana ulaştı ki" diyerek kaydettiği kardeş râvilerin çoğu, muhteva ve zikredilme sırası dahil İbnü'l-Medîni'nin eserinde

¹²² İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 86 (prg. 7), 93-94 (prg. 38).

¹²³ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 88 (prg. 16)

¹²⁴ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 102 (prg. 76).

¹²⁵ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 103-104 (prg. 79).

¹²⁶ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 122 (prg. 164). Yazarın kardeş râvileri belirleme yollarıyla ilgili olarak ayrıca bk. Gökçe, *İbn Ebî Hayseme'de Sahabe Bilgisi*, s. 17-19.

¹²⁷ İbn Ebî Hayseme, *Târih*, I, 139 (prg. 283).

¹²⁸ İbn Ebî Hayseme'nin konuyu *Târih*'inde incelemesinden önce İbnü'l-Medîni'nin yanı sıra Müslim b. el-Haccâc da kardeş râvilerle dair bir kitap yazmış, İbn Ebî Hayseme'nin çağdaşı olan Ebû Davud da bu alanda müstakil bir eser kaleme almıştır. Ancak İbn Ebî Hayseme'nin son ikisinden haberdar olduğuna veya etkilendiğine dair bir işaret yoktur. Ebû Davud, İbnü'l-Medîni'nin kitabını oğlu vasıtasıyla edinip okumuş, ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Musâb b. Abdullah ez-Zübeyri'den aldığı bilgileri eserine ilave etmiştir. Çağdaş araştırmacılardan Bâsim Faysal, İbnü'l-Medîni'nin kitabıyla Ebû Davud'un çalışmasını birlikte neşretmiş, bu ikisinde yer almayan kardeş râvileri de kitabın sonunda müstakil bir bölümde derlemiştir (Ali b. el-Medîni-Ebû Davud es-Sicistânî, *er-Ruvât mine'l-ihve ve'l-ahavât*). Ebû Davud'un eseri hakkındaki bilgi için bk. a.g.e., s. 162.

aynen mevcuttur.¹²⁹ Ancak yukarıdaki örneklerde belirtildiği gibi yazarın başka kişilerden nakillerle veya kendisine ait isnadlarla kardeşliği tespit ettiği yerler de bulunmaktadır.¹³⁰

İbn Ebî Hayseme'nin "ma'rifetü'l-ihve" konusuna gösterdiği ilginin, döneminde tarihçilik ve hadisçilik nosyonlarına beraberce sahip olan başka kimselerce de paylaşıldığı anlaşılmaktadır. Sözelimi, onunla aynı dönemde benzer çalışmalar yapmış olan Fesevî (ö. 277/890) de *Ma'rife'sinin* muhtelif yerlerinde kardeş râvilerle dair kayıtlar düşmüştür.¹³¹ Sonuç olarak İbn Ebî Hayseme ve Fesevî gibi isimlerin çalışmaları, râvilerin kardeşlik bağlarını tespit için erken dönemde yazılmış olan İbnü'l-Medîni'nin ve Ebû Davud'un eserleri gibi başlıca kaynaklar arasında sayılmalıdır.

Sonuç

Râvi tenkidi bir şahsın adalet ve zabt durumunu inceleyip hakkında genel bir hüküm belirtmek şeklinde tanımlanırsa, İbn Ebî Hayseme'nin önde gelen bir münekkit olarak nitelenmesi doğru olmayacaktır. Zira o, sayılı istisnalar dışında râviler hakkında bağımsız bir değerlendirme yapmamış, ağırlıklı olarak Yahya b. Maîn'in görüşlerini nakletmiştir. Bununla birlikte o, râvi araştırmasının ayrılmaz unsurları olan soy ve tabaka, vefat tarihleri, hoca-talebe ilişkileri ve dolayısıyla hadislerin ittisal-inkitâ durumları gibi konulardaki bilgisiyle temâyüz etmiş, hadis rivayetleri arasındaki farklılıklara da zaman zaman işaret etmiştir. İbn Ebî Hayseme'nin tarihçilik nosyonu ve kısmen illel farkındalığı gerektiren bu türden bilgilere sahip olması, cerh-ta'dîle dair müstakil hüküm pek belirtmemesine rağmen tenkitçi nazardan uzak kalmadığını göstermektedir.

Hiç şüphesiz İbn Ebî Hayseme, râvileri ve naklettikleri metinleri mukayeseli biçimde inceleyerek rivayetlerin sıhhat durumunu belirlemek anlamına gelen hadis tenkidiyle üst seviyelerde meşgul bir çevre içinde yetişmiştir. Buna rağmen onun münekkit yönünü tebârüz ettirmede yaşadığımız zorluk, II-III./VIII-IX. yüzyıllarda hadis tenkidinin gerçekleştirildiği bu çevreleri ve onların çalışma tarzını hâlen yeterince bilmiyor oluşumuzdan, buna bağlı olarak "münekkit tipoloji"lerine sahip olmamamızdan kaynaklanmaktadır. Meselâ münekkit kimliği ortada olan Yahya b. Maîn gibi birine talebe olmanın anlamı nedir? Talebelerin onun temsil ettiği tenkit anlayışı ve düzeyine katılımları ne ölçüdedir? Cerh-ta'dîl müzâkereleri nasıl işler, hangi metotlar kullanılır, nasıl kayıt tutulur? Yapılan işlerin yalnızca hadislerin nakledildiği rivayet halkalarından farklı olan yönleri nelerdir? Bu gibi

¹²⁹ Krş. İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, I, 94 (prg. 41 vd.); Ali b. el-Medîni-Ebû Davud, *er-Ruvât mine'l-ihve ve'l-ahavât*, s. 73 (prg. 384 vd.). İbn Ebî Hayseme'nin, yukarıda belirtildiği üzere, Ali b. el-Medîni'nin kitabını doğrudan kendisinden değil vasıtalı olarak edinmesi, "بلغني" lafzını kullanmasının sebeplerinden biri olabilir.

¹³⁰ Meselâ babasının kitabından aldığı belirttiği bir örnek için bk. İbn Ebî Hayseme, *Târîh*, I, 121 (prg. 153). Başka bazı kaynak isimler için bk. *Târîh*, I, 101-102 (prg. 70, 72, 73).

¹³¹ bk. Âşikkutlu, *Fesevi ve Ricâl İlmindeki Yeri*, s. 101-104.

sorular cevaplanmadıkça İbn Ebi Hayseme veya bir başkası hakkında yapılacak değerlendirmeler mevziî kalacaktır.

Ülkemizde İslâm tarih yazıcılığının erken dönem eserlerinin her nedense uzun süre ihmal edilmiş olması, Hadis-Tarih ilişkisinin nitelikli biçimde ele alınamamasının, dolayısıyla İbn Ebî Hayseme'nin *Târih*'i gibi kitapların ilmî-edebî bir bağlam içinde incelenememesinin başlıca sebebidir. Bir kısmı bu makalede zikredilen muhaddis-ahbârî şahsiyetler hakkında yapılacak çalışmalar Hadis'in Tarih'le kesişen yönlerini ortaya koyacağı gibi İslâm tarihçiliğinin kendi gelişimine de ışık tutacaktır.

İbn Ebî Hayseme'nin *Târih*'i günümüzde bütünüyle mevcut olmasa da, diğer kaynakların İbn Ebî Hayseme'den yaptığı nakillerden hareketle eseri kısmen inşâ etmek mümkün görülmektedir. Müstakil bir metodolojisi ve çalışma esasları bulunan "kaynak inşâ" faaliyeti, *Târih* çerçevesinde ilgililerini beklemektedir.

Tehzibü't-Tehzib'de İbn Ebî Hayseme'ye yapılan yoğun atıfların peşine düşerek başlanan bu çalışmanın, yukarıda dile getirilen tekliflerin gerçekleştirilmesi yolunda küçük bir katkı olması ümit edilmektedir.

Kaynaklar

- Ahatlı, Erdinç, *Yahya b. Main ve Cerh-Ta'dildeki Metodu* (yüksek lisans tezi, 1992), Bursa Uludağ Üniversitesi SBE.
- Ali b. el-Medinî-Ebû Davud es-Sicistânî, *er-Ruvât mine'l-ihve ve'l-ahavât* (nşr. Bâsim Faysal el-Cevâbire), Riyad: Dâru'r-Râye, 1408/1988.
- Arnaût-Ma'rûf: Şuayb el-Arnaût-Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb*, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Âşikkutlu, Emin, *Fesevî ve Ricâl İlmindeki Yeri*, İstanbul: İFAV, 2007.
- Aydınli, Abdullah, "İbn Ebû Hayseme", *DİA*, XIX, 434.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef, *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmiis-sahîh* (nşr. Tahir Salih Hüseyin), I-III, Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1431/2010, 2. Baskı.
- el-Bağdâdî, Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu medîneti's-selâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVII, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- ed-Dûrî, Abdülazîz, *Neşetü ilmi't-tarih inde'l-Arab*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1428/2007, 2. Baskı.
- Fayda, Mustafa, "İbn Sa'd", *DİA*, XX, 294-297.
- Gökçe, Aziz, *İbn Ebî Hayseme'de Sahabe Bilgisi* (yüksek lisans tezi, 2011), Sakarya Üniversitesi SBE.
- Görmez, Mehmet, "Kâsım b. Asbağ", *DİA*, XXIV, 540-541.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr el-Basrî, *Kitâbü't-Tabakât* (nşr. Süheyl Zekkâr), I-II, Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve's-Siyâha, 1966.
- el-Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdullah, *Kitâbü'l-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis* (nşr. Muhammed Saïd b. Ömer İdris), I-III, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- Işık, Mustafa, *Yahya bin Main'in Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1991), Erciyes Üniversitesi SBE.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (nşr. Mâzin es-Sirsâvî), I-X, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1434/2013.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Târîhu medîneti Dımaşk* (nşr. Ömer b. Garâme), I-LXXX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye'den ofset, 1371/1952.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Züheyr b. Harb, *et-Târîhu'l-kebir: Târîhu İbn Ebî Hayseme* (nşr. Salâh b. Fethî Helel), I-IV, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1429/2008, 2. Baskı.
- , *Târîhu İbn Ebî Hayseme: Kit'atün mine'l-küfiyyîn* (nşr. Muhammed b. Abdullah es-Süreyyî), Riyad: Dâru'l-Âsime, 1435/2014.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed el-Ferrâb, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), I-III, Riyad: el-Emânetü'l-Âmme li'l-İhtifâl, 1419/1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), I-X, Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- , *Tehzîbü't-Tehzîb* (nşr. İbrahim Zeybek-Âdil Mürşid), I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011.
- İbn Hayr el-İşbilî, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr, *Fihristü İbn Hayr el-İşbilî* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Beşşâr Avvâd), Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), I-II, Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1428/2007.

- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Mu'cem fî-ashâbi'l-Kâdî es-Sadefî Ebî Ali el-Hüseyn b. Muhammed* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs* (nşr. Nureddin İtr), Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1423/2002, 3. baskı.
- Kallek, Cengiz, "Medâini", *DİA*, XXVIII, 291-292.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râviler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*, İstanbul: İFAV, 2014.
- Khalidi, Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, New York: Cambridge Univ. Press, 1994.
- el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983, 2. Baskı.
- Önkâl, Ahmet, "Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sy. 3, s. 117-132.
- Özşenel, Mehmet, "Bir Kemâlin Hikâyesi: el-Makdisî'nin *el-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*'inin Dört Asırlık Serüveni", *Dîvân*, 2001, XI, sy. 2, s. 155-161.
- Robinson, Chase F., *Islamic Historiography*, New York: Cambridge Univ. Press, 2003.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden: Brill, 1968, 2. baskı.
- es-Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, "el-Mütekelimûn fî-ricâl", *Erba'ü resâil fî-ulûmi'l-hadis* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007, 6. baskı.
- Sezgin, Ursula, "Al-Madâini", *EI²*, V, 946-8.
- es-Süreyyî, Muhammed b. Abdullah, *el-Ehâdis elleti zekera İbn Ebî Hayseme fihâ ihtilâfen fî et-Târîhi'l-kebir* (yüksek lisans tezi, 2014), Kasım (Suudi Arabistan).
- , <http://www.alukah.net/sharia/0/104544/> (Erişim Tarihi: 24.02.2017).
- es-Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takribî'n-Nevevî* (nşr. Muhammed Avvâme), I-V, Medine: Dâru'l-Yüsr, 1437/2016.
- Tatlı, Mustafa, *Rical Bilgisinin Tespiti: Suâlât Literatürü*, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Tuğ, Salih, *Hadis Edebiyatında Gelişim Safhaları ve Ebû Hayseme Zuheyr'ubn Harb'in (160-234 H / 776-849 M) "Kitâbü'l-İlm"inin Bu Gelişimdeki Yeri ve Önemi* (Profesörlük Takdim Tezi, 1977), İstanbul.
- Turhan, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk İki Asır*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Uyar, Gülgün, "Abbâsî Coğrafyasında Bir Neseb Âlimi: Zübeyrî (236/851) ve Kitâbü Nesebi Kureş'ine Göre Neseb Bilimi Usul, Muhteva ve İfade Şekilleri", *İstem*, 2008, VI, sy. 12, s. 127-152.
- Vekî, Muhammed b. Halef b. Hayyân, *Ahbâru'l-kudât*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1432/2011.
- el-Vüseynî, Senâ, "İbn Ebî Hayseme ve Kitâbühü et-Târîh: Min hilâli nüsha hattıyye 'âtika", *Mecelletü Dâri'l-Hadîsi'l-Haseniyye*, 1999, sy. 16, s. 391-457.
- Yahya b. Maîn, *Yahya b. Maîn ve Kitâbühü et-Târîh* (nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf), I-IV, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâ't-Türâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- , *Mevsûatü akvâli Yahya b. Maîn fî ricâli'l-hadis ve ilelih* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-v.dğr.), I-V, Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009.
- , *Mevsûatü Târîhi İbn Maîn: Hamsü rivâyet* (nşr. Muhammed Osman), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Yazıcı, Mahmut, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*, İstanbul: İFAV, 2015.
- ez-Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü rivâye fi'l-Kütübî's-sitte* (nşr. Muhammed Avvâme-Ahmed Muhammed Nemr Hatib), I-V, Medine: Dâru'l-Yüsr, 1430/2009, 2. baskı.

- , *Mizânü'l-i'tidâl fi-nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcüd), I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- , *el-Muğni fi'd-duafâ* (nşr. Nureddin Itr), I-II, Haleb: Dâru'l-Maârif, 1391/1971.
- , *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût-v.dğr.), I-XXVIII, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008, 2. baskı.
- , "Zikru men yu'temed kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dil", *Erba'u resâil fi-ulûmi'l-hadis* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007, 7. Baskı.
- ez-Zübeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah, *Kitâbü Nesebi Kureys* (nşr. E. Levi Provençal), Kahire: Dâru'l-Maârif, 1402/1982, 3. baskı.



Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi*

Hacer YETKİN**

Öz: Hanefî usûlcü Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), V/XI. asırda, Hanefî usulünün klasiklerinin ortaya çıkmasından hemen önce Mâverâünnehir'de yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde Hanefîliğin Irak ekolü gittikçe etkisini kaybederken, mezhebin entelektüel birikimi Mâverâünnehir'e doğru kaymaya başlamıştı. Debûsî, işte bu Irak-Mâverâünnehir ekolleşmesinin ayırım noktasında yer alır. Mâverâünnehir Hanefîliği'nin temsilcisi olan Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâüddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) gibi bazı âlimler, Mutezili görüşlere yakınlığı ile bilinen Irak ekolünü takip ettiği için Debûsî'yi eleştirmişlerdir. Debûsî'nin bu konuda Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981) gibi Irak Hanefîlerinden daha çok eleştiriye maruz kalmasını anlayabilmek için, Debûsî'nin kelâm alanındaki görüşlerinin incelenmesi gerekir. Bu çalışmada, Debûsî'nin usûl eseri *Takvîmü'l-edille*'de ele aldığı hem doğrudan kelâm konuları, hem de kelâmda benimsediği ekol hakkında fikir verebilecek usûl tartışmaları incelenerek, Debûsî'nin kelâmî eğilimi tespit edilmeye ve bu suretle söz konusu eleştirilerin ardında yatan neden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Debûsî, Hanefî mezhebi, Mu'tezile, *Takvîmü'l-edille*, usûl-i fıkıh, Mâverâünnehir.

Determination of al-Dabusi's Theological Affiliation in Terms of his Usul Perspective

Abstract: The prominent Hanafi jurist Qadi Abu Zaid al-Dabusi lived in Transoxania, in the V/XI century, just before the emergence of the classical Hanafi *usul* works. While the Iraqi branch of Hanafism was losing its intellectual authority in that era, the Transoxanian school of Hanafism was taking the place of its Iraqi counterpart. al-Dabusi's stand is just at the borderline of the Iraqi and the Transoxanian schools. Outstanding figures of Transoxanian Hanafism, such as al-Nasafi and Alauddin al-Samarqandi, criticize al-Dabusi because of his parallel views to the Iraqi Hanafism, which, in turn, is accused of being under the influence of Mu'tazilism. The reason why al-Dabusi faced those critics even more than the Iraqis themselves can be discovered only after exploring his theological views. The goal of this paper is to determine al-Dabusi's theological affiliation by investigating first his views about direct theological disputes and second his preferences in the methodological debates that reveal his tendencies in his *usul* work entitled *Taqwim al-adillah*.

Keywords: al-Dabusi, Hanafism, Mu'tazilism, *Taqwim al-adillah*, *Usul al-fiqh*, Transoxania.

* Bu çalışma, 2016 yılında tamamlanan doktora tezimizin ilgili bölümünün gözden geçirilmiş şeklidir (*Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri* [doktora tezi, 2016], Marmara Üniversitesi SBE, s. 78-114).

** Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.
E-Posta: haker.kontbay@marmara.edu.tr

Giriş

Kelâm sahasındaki pek çok tartışma alanının, aralarındaki teorik irtibat sebebiyle zamanla usûl-i fıkıh sahasına geçtiği ve sadece tartışma konularının çerçevesi açısından değil, usûl-i fıkıhtaki pek çok kavram ve izah şekline kaynaklık etmek açısından da kelâmın usûl-i fıkıhı yönlendirdiği malumdur.¹ İlk usûl eserinin müellifi İmam Şâfiî (ö. 204/820), kelâm ilmine olan sert muhalefeti sebebiyle bu konuda bir istisna teşkil etse de,² kelâmî tartışmaların etkisi usûl-i fıkıha dair yazılan ilk eserlerden itibaren gözlemlenebilmektedir. Örneğin, Şâfiî'den sonraki ilk usûl metinlerinin müellifi, İmam Muhammed'in öğrencisi İsa b. Ebân'ın (ö. 221/836) geliştirdiği haber teorisi, dönemin kelâmî tartışmalarının izlerini taşır.³ Iraklı Hanefî Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl'ü*, Eş'arî-Mâlikî âlim Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrîb*'i de kelâm sahasına giren pek çok tartışmaya yer veren eserlerdir. Hüsün-kubuh meselesi, illet tartışmaları, ehliyet bahisleri ve aklın teşrîdeki konumu gibi ilgili tartışmalar, kelâm sahasından usûl-i fıkıh sahasına aktarılmış başlıklardır. Bu başlıkların yanında, kelâm ilminde kullanılan pek çok yöntem, kavram ve yaklaşımın da usûl alanına ithal edildiği görülmektedir.⁴ Bu etkileşimin bir yansıması olarak usûl âlimlerinin kelâm alanındaki eğilimlerinin, onların usûl alanındaki bazı görüş ve tercihlerine de yön vermesi kaçınılmaz olmuştur.

Kelâmî eğilimlerin usûl alanındaki belirleyiciliği, usûl eserlerinde fukahâ ve mütekellimîn metotlarının ortaya çıkmasında etkili olduğu gibi,⁵ aynı fikhî mezhebe mensup usûlcüler arasında farklı kelâmî eğilimlerden kaynaklanan alt ekollerin oluşmasına da yol açmıştır. Bu durumun en bariz örneklerinden biri, Hanefî usûlündeki Irak ekolü ve Semerkand ekolü şeklindeki ayrımdır.⁶ Söz konusu ayrım, sadece coğrafyaya ya da fikhî mesâiye ilişkin bir ayrışmadan ibaret olmayıp, bilhassa kelâm alanındaki eğilimleri yansıtan ve yine aynı sebeple muhtemelen Semerkand meşâyihî tarafından söz konusu ayrışmaya vurgu yapmak üzere bilinçli olarak dillendirilen bir ekolleşmeyi ifade eder.⁷ Bu ekolleşmede Iraklı

¹ Kelâm ile usûl-i fıkıh ilişkisine dair genel bir değerlendirme için bk. Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", s. 531-543.

² Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 64-66.

³ İsa b. Ebân'ın haber teorisinin kelâm ile ilişkisi ve onun bu teoriyi şekillendirirken Mürcii mütekellim Süfyan b. Sahtan'dan yardım aldığı bilgisi hakkında bk. Kaya, *Fikhî İstidlal*, s. 145-146.

⁴ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 32, 39 vd. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı usûlcüler, kelâmın usûle bu derece müdahil olmasından duydukları rahatsızlığı dile getirmiş ve usûl-i fıkıh eserlerinin kelâmî konulardan arındırılması gerektiğini söylemiş oldukları halde, kendileri de bunu eserlerinde gerçekleştirilmeyi başaramamışlardır (Basrî, *el-Mu'temed*, I, 3; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 42-43). Mâverâünnehirli Hanefî usûlcü Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise kelâmî öncüllerin usûl-i fıkıhı etkilediğini peşinen kabul etmiş ve kelâmî prensipleri dikkate almadan yazılan usûl eserlerinin yanlış sonuçlar doğurabileceği endişesini dile getirmiştir (*Mizân*, I, 97-102).

⁵ Fukaha-mütekellimîn ayrımının detaylı analizi için bk. Yiğın, "Fukaha Metodunun Genel Yapısı Üzerine", s. 65-105; İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında 'Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine", s. 65-95.

⁶ Benzer bir ekolleşmenin Şâfiî mezhebinde Şirâzî ve Cüveynî üzerinde müşahhaslaştığı yönündeki tespit için bk. İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 17-23.

⁷ Fikhî mesai ayrışmasında Irak meşâyihî-Belh meşâyihî ifadesi ön plana çıkarken, kelâmî ayrışmaya vurgu yapıldığında Irak meşâyihî-Semerkand meşâyihî ifadesi kullanılır. Irak-Semerkand ayrımını Debûsî *Takvim*'de yalnız

Hanefilerin çoğu Mu'tezile mezhebi ile özdeşleşen bazı görüşleri benimsemiş görünürken, bilhassa hicrî V. asırdan itibaren Semerkandlı Hanefiler Ehl-i sünnet'i temsil ettiğini savdukları Mâtürîdî mezhebine mensupturlar. Zikredilen bu iki ekol eş zamanlı olarak değil, ar-
dışık olarak ortaya çıkmışlardır; hatta Semerkand ekolünün ortaya çıkışında Mu'tezile'den ayrışma arzusunun etkili olduğu söylenebilir.

Hicrî IV. asrın sonu V. asrın başında yaşayan Hanefî usûlcü Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), zikredilen Irak-Semerkand ekolleşmesinin tam ortasında yer alır. Bölgenin Sâ mânîlerin yönetiminde olduğu hicrî IV. asrın ikinci yarısında Buhara ile Semerkand arasında Debûse denilen mevkide doğan Debûsî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi vardır. Ders aldığı iki hocasından biri olan Kadı Ebû Ca'fer el-Ustruşenî (ö. 404/1014)⁸ Cessâs'ın öğrencisidir ve Debûsî'nin ilmî silsilesi bu şahıs vasıtasıyla Irak Hanefî çevresine bağlanılır. Debûsî, bölgede çeşitli münazaralara katılmış, cedeldeki başarısı ile şöhret kazanmış, lakabından anlaşıldığı kadarıyla kadılık yapmış, çok az öğrenci yetiştirmiş, biri dışında hepsi fıkıh ve usûl-i fıkıhla ilgili olan pek çok eser telif etmiştir. Usûle dair eseri *Takvîmü'l-edille*, sonraki Hanefî usul literatüründe büyük oranda belirleyici olmuştur.⁹

Debûsî'den hemen sonraki dönemde yaşayan ve usûl eserlerinde Debûsî'yi büyük oranda takip eden Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090?), onun ya da eserinin adını kendi eserlerinde bir kez bile anmamaları şaşırtıcıdır. Bu durumun sebebi olarak ilk akla gelebilecek husus, Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'de, Mu'tezilî eğilimlere sahip oldukları öne sürülen Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs gibi Iraklı Hanefiler ile bazı konularda aynı görüşleri benimsemesi olabilir.¹⁰ Nitekim yine aynı sebeple, Maveraünnehir'de doğup yetiştiği ve Irak'a gittiğine dair bir bilgi bulunmadığı halde Debûsî, Maveraünnehirli âlimlerle değil, genellikle Iraklı Hanefilerle birlikte zikredilir.¹¹ Ancak Serahsî ve Pezdevî'nin, eserlerinde Debûsî'nin adına yer vermedikleri halde, Irak Hanefiliğinin tam merkezinde bulunan ve Mu'tezile ile ilişkilendirilmeleri çok daha kolay olan Kerhî ve Cessâs'ın isimlerini ve görüşlerini

bir kez, küffârın teklifi konusunda zikreder (s. 437-438). Serahsî zaman zaman "Iraklı hocalarımız", "diyarımızın hocaları" şeklinde ifadeler kullanır (meselâ bk. *el-Usûl*, s. 139). Ancak bu ayrımı çok daha açık ve vurgulu bir şekilde Semerkandî'nin *Mizân*'ında gözlemlemek mümkündür (örnekler için bk. I, 220, 304, 308, 387). Irak ve Semerkand ekollerini oluşturan âlimlerin listesi için bk. Sarıtaş, *Irak ve Semerkand*, s. 28-29, 32. Bu çalışmada Sarıtaş, Irak ekolü ile eş zamanlı olarak Semerkand ekolünün de var olduğunu ima etmekte, Debûsî'nin kendi coğrafi bölgesinin eğilimini terk edip Irak ekolünü benimsemekle bir kırılmaya yol açtığını ifade etmektedir (*Irak ve Semerkand*, s. 34-35). Ancak biz, Maveraünnehir bölgesinde Mâtürîdî'den itibaren bir kelâm ekolünün var olduğunu ve bu ekole mensup Hanefî âlimlerin, Ehl-i sünnet akaidini tesis etmek için Ehl-i sünnet'ten sapma olarak kabul ettikleri gruplarla mücadele ettiklerini (ve Sarıtaş'ın tespit ettiği üzere bu konuda pek çok eser yazdıklarını) kabul etmekle birlikte, usûlde bir Semerkand ekolünün ancak Debûsî'den sonraki dönemde, yani en erken hicrî V. asrın sonlarında ve özellikle Alâüddin es-Semerkandî'nin çabası ile ortaya çıktığı görüşünü daha isabetli buluyoruz.

⁸ Kadı Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ustruşenî, Muhammed b. Fazl'ın (ö. 381/991) öğrencisidir. Buhâra ve Semerkand kadılığı yapmış ve 404/1014'te Semerkand kadısı iken vefat etmiştir (Kureşî, *Cevâhir*, III, 294). Debûsî bu hocasının adını *el-Esrâr*'da zikreder (I, 51).

⁹ Hayatı hakkındaki bilgiler için bk. Sem'ânî, *Ensâb*, II, 454; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 48; Zehebî, *Târih*, XXIX, 290; Kureşî, *Cevâhir*, II, 499-500; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 76; Kefevî, *Ketâib*, v. 137b.

¹⁰ Kerhî ve Cessâs'ın Mu'tezile ile ilişkisi hakkında bk. Özen, *İmam Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*.

¹¹ Meselâ bk. Semerkandî, *Mizân*, II, 904-905; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 46.

zikretmekten çekinmemiş olmaları, Debûsî'ye uygulanan karartmanın sadece Mu'tezile'ye mensubiyetle açıklanamayacağını göstermektedir.

Debûsî'ye karşı Serahsî ve Pezdevî'den daha net şekilde tavrı alan diğer bir usûlcü ise Alâüddîn es-Semerkandî'dir (ö. 539/1144). Zikredilen iki usûlcüden farklı olarak Semerkandî'nin bu tavrı alışı kelâmî bir kaygıdan hareket ettiği açıktır. Debûsî'yi usûl eserinin kelâmî prensiplerle irtibatı konusunda hassas davranmadığı için eleştiren ve bu hususta Debûsî'den bir asır önce aynı coğrafyada yaşamış olan İmam Mâtürîdî'yi (ö. 333/944) kendisine rehber edinen Semerkandî, eserinin girişinde, usûl yazıcılığı söz konusu olduğunda çokça alıntılanan şu açıklamayı yapar:

Usûlü'l-fıkh ve'l-ahkâm ilmi, usûlü'l-keâmın bir dalıdır. Dal, asıldan ortaya çıkan bir şeydir. Bir asıldan ortaya çıkmayan şey, onun ürünü değildir. O halde, bu konuda [usûl alanında] ortaya konan bir eserin, yazarının itikadına uygun olması/onun izinden gitmesi zaruridir. Usûlü'l-fıkh alanında yazılan eserlerin çoğu, ya usûlde [kelâmda] bize muhalif olan Mu'tezile ya da fûrûda bize muhalif olan Ehl-i hadîs tarafından yazılmıştır. Bu zümreler tarafından yazılmış eserleri esas alırsak, ya asılda, ya da fer'de hataya düşeriz. Her ikisinden de kaçınmak hem dinen hem de aklen gereklidir. Bu alanda bizim ashabımızın eserleri ise iki türdür: 1. Hem furû hem de usûl bilgisini kendisinde toplamış, akli ve şer'î ilimlerde derinlik sahibi zatlar tarafından yazılan, hükümler konusunda son derece başarılı eserler. İmam-ı zâhid, reis-i Ehl-i sünnet Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin *Meâhizü's-şerâî* ve *Kitâbü'l-Cedel* isimli eserleri, ayrıca onun iki hocasının ve ashabının yazdığı eserler gibi. 2. Fûrû hükümleri sem'î bilgilerin zahirinden çıkarmakla meşgul kişiler tarafından yazıldığı için son derece titizlikle, gerekçelendirilerek ve başarılı bir tertiple hazırlanan eserler. Ancak bu âlimler akli meselelerde usûlün [kelâmın] incelikleri hususunda derinleşmemiş olduklarından, onların görüşleri, bazı konularda muhaliflerimizin görüşlerine meyledebilir.

İlk türde eser yazımı, ya lafız ve manaların yabancı gelmesinden, ya da özensizlikten, ortadan kalkmış ve ikinci türden eser yazımı meşhur olmuştur. Zira bazı fakihler, muhalefet ve itiraz şüphelerine düşseler bile 'mahza fıkhâ' meyletmişlerdir...¹²

Semerkandî'nin ikinci grup içerisinde mütalaa ederek eleştirdiği âlimlerin başında herhalde Debûsî gelir. Semerkandî, Debûsî'nin fûrû merkezli usûl anlayışını mezhebin kelâmî yönelişine aykırı sonuçlara yol açabileceği endişesiyle tehlikeli bularak, fûrû hükümleri değil kelâmî öncülleri esas alan bir usûl anlayışını savunmuş ve bu doğrultuda Mâtürîdî'nin eserlerini ihya çabasına girişmiştir.¹³

¹² Semerkandî, *Mizân*, I, 97-99.

¹³ Semerkandî, Debûsî'yi kelâmî öncülleri dikkate almadığı için eleştirir ve tıpkı mütekellimin eserleri gibi, kelâmî prensiplerle uyum içinde bir eser yazmaya koyulurken, Şâfiî usûlcü Sem'ânî (ö. 489/1096) ise kendi mezhebine mensup usûl yazarlarını kelâmî öncülleri çok fazla merkeze alan eserler yazdıkları için eleştirir ve kendi eserini Hanefî

Semerkindî, Debûsî'yi usûl eserinde kelâmî dikkate almadığı için eleştirirken, onu “kelâmın incelikleri konusunda derin bilgi sahibi olmamakla” itham etmektedir. Hakikaten, usûlcülüğü ile ön plana çıkan Debûsî'nin ilmî faaliyetleri hakkındaki kısıtlı bilgiler arasında, kelâm ilmiyle uğraştığına dair bir bilgi yoktur.¹⁴ Onun kelâm alanında bir eseri de bulunmamaktadır.¹⁵ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) ifadesine göre aslında Debûsî'nin yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'de en revaçta olan ilmî faaliyet alanı fıkah idi ve âlimler kelâm sahasına mesafeli duruyorlardı.¹⁶ Dolayısıyla Debûsî'nin ilmî mesâisini büyük oranda fıkah ve usûlün oluşturması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, fıkah usûlünde eser telif etmiş bir âlimin kelâm ilmiyle -en azından başlangıç ve tefekkür düzeyinde- ilgilenmemiş olması düşünülemez. Nitekim Debûsî'nin kelâm yöntemi ve kelâm meseleleri hakkında bilgi sahibi olduğuna dair ipuçları, usûl eseri *Takvîm*'de bulunmaktadır. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, önce aslen kelâm konusu olmakla birlikte Debûsî'nin usûl eserinde yer verdiği meseleler dile getirilecek, ardından doğrudan usûle özgü meseleler olduğu halde kelâmî yönelişe dair fikir veren hususlar mukayeseli olarak incelenecektir. Böylece Debûsî'nin kelâmî eğilimi mümkün olduğu ölçüde tespit edilerek kendisine yöneltilen eleştirilerin arka planı belirlenmeye çalışılacaktır.

1. *Takvîm*'de Ele Alınan Kelâmî Konular

Debûsî'nin *Takvîm*'i hüccet kavramını merkeze alarak tasnif etmiş olması, kelâmcı yöntemden etkilendiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilirse de,¹⁷ onun prensip olarak doğrudan kelâm sahasına giren tartışmaları eserinin dışında tutmaya çalıştığı ve fûru fıkahı esas alan bir metodoloji inşa etmeyi hedeflediği görülmektedir. *Takvîm*'de ele aldığı doğrudan kelâmî konular, eserin sonundaki “Akli Hüccetler”¹⁸ başlığında işlediği, aslında tek bir asla ircâ edilmesi mümkün olan, birbirini doğuran sorulardan oluşan zincirleme bir meseleler

eserleri gibi furû eksenli yazacağını söyler (Semâni, *Istîlâm*, I, 10-11). Bu noktada her iki eserin de muhatap aldığı ve eleştirdiği usûl eserinin *Takvîm* olması ise ilginçtir. Semerkindî, Debûsî'yi çok fazla fıkah dalan âlimler arasında göstererek eleştirirken, Semâni, yöntem olarak örnek aldığı halde, çoğu yerde fazla akılcılığı ve Şâfililere yaptığı eleştiriler sebebiyle Debûsî'yi tenkit etmektedir.

¹⁴ İncelediğimiz biyografik kaynaklar arasında yalnızca İbn Mâkûlâ'nın (ö. 468/1093), Debûsî'den “büyük fakih ve mütekekkim” şeklinde bahsettiğini tespit ettik (İbn Mâkûlâ, *Tehzib*, s. 121).

¹⁵ Debûsî'nin muhtemelen ilk eseri olan *el-Emedü'l-aksâ*'nın mihveri kelâmdan ziyade ahlak ve tasavvuttur. Bu eserin özellikle son bölümünde bazı kelâmî konuları kendine özgü bir yaklaşımla ve sûfiyâne bir tarzda ele almış, kelâmcılar, felsefeciler ve sûfilerin hiçbirine tam bir tâbiyyet göstermeden görüşlerini bağımsız olarak ortaya koymuştur. Debûsî'nin kelâm sahasına giren ruh meselesini *Emed*'de nasıl ele aldığına ilişkin bir çalışma için bk. Türker, “Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, s. 39-58.

¹⁶ Pezdevî, *Usûl*, s. 264.

¹⁷ Nitekim Başoğlu, *Takvîm*'in mukaddimesinde yer alan tariflerin ve akli hüccetlerle ilgili açıklamaların, mütekekkim dönem kelâm görüşlerinin bir devamı mahiyetinde olduğu tespitini yapar (*İllet Tartışmaları*, s. 14).

¹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 442-464. Debûsî'yi takip eden sonraki Hanefî usûlcüler, muhtemelen büyük oranda kelâmın sahasına girdiğini düşündükleri için, bu bölümleri usûl eserlerine almamışlardır. Yalnızca Pezdevî'nin *Usûl*'ünde, ehliyet bahislerine girizgâh mahiyetinde, “Akılın Beyânı” şeklinde bir başlık vardır (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 316-326).

manzumesi ile sınırlıdır. Bu bölümde söz konusu meseleleri maddeler halinde inceleyecek ve bu tartışmalarda Debûsî'nin hangi taraftan yana tavır aldığını belirlemeye çalışacağız.

1.1. Eşyanın zatında iyilik-kötülük vasıflarının bulunup bulunmadığı (hüsün-kubuh) tartışması

Debûsî, oldukça ayrıntılı olarak işlediği bu konunun usûlle irtibatını kurmaya çalışır ve fiillerin hasen ya da kabih kabul edilmesinin, onların emir ya da nehye konu olması durumunda nasıl bir sonuca yol açacağını inceler. Debûsî'ye göre bir şeyin şeriat tarafından emredilmesi, Allah'ın hikmet sahibi oluşunun gereği olarak, o şeyin Allah katında hasen olduğunun göstergesidir. Kabih ise gerçekleşmesi istenmeyen şeydir. Hikmet sahibi olan Allah, kabih olan şeyi kullarına emretmez. Daha açık bir ifade ile şeriat bir şeyi ancak hasen olduğu için emreder ve kabih olduğu için yasaklar.¹⁹ Bu, bir şeyin emredilmesinin o şeyin hasen, nehyedilmesinin de o şeyin kabih olduğuna işaret etmesinden farklıdır. Zira bu izah, fiillerin emre ve nehye konu olduktan sonra haklarında yorum yapmayı mümkün kılar. Halbuki şeriatın bir şeyi hasen olduğu için emretmesi, kabih olduğu için yasaklaması, emir ve yasağın, fiillerin bizzat kendilerindeki hasenlik ve kabihlik özelliklerine tabi olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan, Debûsî'nin eşyanın ya da fiillerin zatında hasenlik-kabihlik niteliklerinin varlığını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bunun yanında Debûsî, hasen ve kabih fiilleri tasnif ederken, aklen bilinebilecek lizâtihi hasen ve kabih fiilleri belirler.²⁰ Görüldüğü üzere Debûsî, eşyanın zâtında iyilik-kötülük vasıflarının mevcut olduğunu kabul etmekle Eş'arî anlayıştan uzaklaşıp Mu'tezile ve Mâtürîdîye ile aynı görüşü benimsemektedir.²¹

1.2. İnsanın şer'î bildirim olmadığında aklıyla tek bir yaratıcının varlığının bilgisine ulaşmakla mükellef olup olmadığı tartışması

Debûsî'nin aklî hüccetleri işlerken müstakil başlıkta ele aldığı bu tartışmada, dile getirilen dört görüşü zikreder ancak bunların hiçbirini tam olarak benimsediğine dair açık bir kayıt getirmez. Debûsî'ye göre günlük hayatını sürdürebilecek düzeyde akıl yürütebilen bir insanın, şer'î bildirim olmadan Allah'ın varlığının bilgisine ulaşamayacağını söylemek, ulaşabilse dahi bununla sorumlu olmadığını savunmak makul değildir.²² İnsanoğlu aklıyla bu

¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 44. Debûsî, hüsün ve kubuh niteliklerinin, emir ve nehyin muktezası olduğunu söylerken, Serahsî ise emir ve nehyin hem mücebne hem de muktezasına "şer'an" kaydını getirir. Daha açık bir ifade ile Serahsî'ye göre emrin muktezası, emredilen şeyin şer'an hasen olmasıdır; zira akıl tek başına hüküm koyucu değildir (*Usûl*, s. 47).

²⁰ Debusi, *Takvîm*, s. 44-46, 52-53.

²¹ Debûsî'nin hasen ve kabih fiillerin çeşitlerini ele alırken verdiği örneklerin de onun kelâmî tercihleri ile irtibatlı olarak bilinçli seçildiği anlaşılmaktadır. Debûsî bir yandan bu konudaki kelâmî tartışmalardan kaçınmaya çalışırken, bir yandan da herkesin kabul edebileceği, evrensel ve tartışmaya kapalı; dolayısıyla hasmî ilzam etmek açısından daha isabetli gördüğü örnekleri tercih etmektedir. Meselâ hüsün-kubuh tartışmalarında çoğunlukla hasen li-aynihî'ye iman, kabih li-aynihî'ye de küfür örnek verilir. Debûsî ise bu iki örneği vermemiş; bu örnekler daha sonrakiler tarafından tasnife dahil edilmiştir. Bu doğrultuda Debûsî'nin, örneğin kabih li-aynihî'ye sadece sefeh ve abesi örnek vermesi dikkate değerdir (*Takvîm*, s. 52).

²² Debûsî, *Takvîm*, s. 446.

bilgiye ulaşabilecek kabiliyete sahiptir; ancak akıl yürütme konusunda tembellik gösterdiği, gaflete düştüğü, nefesine, arzularına ve dünya hayatına uyduğu için Allah'ın varlığının bilgisine ulaşamamış olabilir. Bununla birlikte nefsi ve arzuları da Allah yaratmıştır ve insanı en iyi O tanıır. Bu yüzden -her ne kadar insana bu yeti verilmiş olsa da- Allah insanoğluna merhamet etmiş, peygamberler göndermiş ve onların vahyi tebliğ etmeleri aracılığıyla insanoğlunu bilgilendirmiştir. Böylece insanın hesap günü Allah'a karşı hiçbir mazereti kalmayacaktır.²³ Debûsî'nin bu yaklaşımının Mâtürîdî anlayışa yakın olduğu söylenebilir.²⁴

1.3. Şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü²⁵

Bu hususta Debûsî, haramlık, tevakkuf ve ibaha görüşlerini zikreder ve Hanefî âlimlerin görüşünün ibaha olduğunu söyler. Debûsî'ye göre dünya kullar için yaratılmıştır ve bu dünyadan istifade hususunda aslolan mübahlık olmalıdır. Allah'ın bunlardan bazılarını haram kılmasında da aslında yine kullara yönelik faydalar gözetilmiştir.²⁶ Debûsî bu konuda Cessâs'ın görüşünü takip etmiştir ve bu görüş aynı zamanda Basra Mu'tezilesinin görüşüdür. Hanefîlerin genel kabulü de bu yöndedir. Bağdat Mu'tezilesi ve bazı Şâfiîler eşyada aslolanın haramlık olduğunu savunurken, Eş'arîler şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü olmadığını söylerler.²⁷

1.4. İnsanın şer'î bildirim olmadan eşyadaki hüsün-kubuh vasıflarını bilip bilemeyeceği ve bu bilgisine göre hareket etmekle mükellef olup olmadığı (şer'î bildirim olmadığında akli hüccetlerin güvenilirliği) meselesi

Debûsî, insanın eşyadaki hüsün-kubuh vasıflarına uygun olarak amel etmekle sorumlu olup olmadığı konusundaki görüşünü, 'şer'î bildirim olmadığı durumda insanın sorumluluğunun ne olduğu' bağlamında ele alır. Debûsî, böyle bir kişinin iman etmek ve aklen bilinen, -nimete şükretmenin iyi olması, zulmün kötü olması gibi- zatı itibarıyla hasen ve kabih fiilleri fark ederek bunlara göre yaşamakla mükellef olduğunu savunur. Yani insan şer'î bildirimle muhatap olmadığında sadece Allah'a imanla ve temel iyi-kötü şeylere dair sağduyusuna göre hareket etmekle mükelleftir.²⁸ Bu görüş, şer'î bildirim olmasa bile, akıl sahibi

²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 442-447.

²⁴ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, şer'î bildirim ulaşmayan kişinin de imanla mükellef olduğu görüşünü Mâtürîdî'ye nispet eder ancak "Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin, hitap olmadan hiçbir konuda mükellefiyet olmadığı görüşünde olduğunu" söyler. Yine Ebû'l-Yüsr, Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin savunduğu görüşün, Iraklı ve Semerkandlı Hanefîler tarafından da benimsendiğini, kendisinin görüşüne imkâm bulduğu Buhârâlı Hanefîlerin ise şer'î bildirim ulaşmayan kişinin imanla mükellef olmadığı görüşünde olduğunu ifade eder (*Usûl*, s. 214). Görüldüğü gibi Ebû'l-Yüsr'ün yaşadığı dönemde Mâtürîdîliğin bu konudaki prensibi henüz yerleşik hale gelmemiş ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin görüşü genel kabule mazhar olmamıştır.

²⁵ Fıkıh usulünde şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü tartışmasının ele alınışı için bk. Yılmaz, "Teşri'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri", s. 194-218.

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 458-459.

²⁷ Cessâs, *Fusûl*, II, 99-100; Yılmaz, "Teşri'den Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri", s. 195.

²⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 442-447, 458-461.

kişinin tek bir Yaratıcı inancına ulaşmakla mükellef olduğu yönündeki Mâtürîdî görüşü ile uyumlu görünmektedir.

1.5. Kâfirlerin dinin fer'î hükümleri ile mükellef olup olmadığı tartışması

Debûsî, ehliyeti ortadan kaldıran özürleri sayarken, küfrün bu özürlerden biri olmadığını, zira kötü fiillerin en büyüğü olan küfrün, şer'î hitâbı düşüren bir özür olarak kabul edilemeyeceğini, bunun kelâmçıların, Şâfi'nin ve Iraklı Hanefîlerin görüşü olduğunu söyler.²⁹ Yine onun aktardığına göre “kendi bölgesindeki” Hanefî âlimler, küfrün ibadetler konusundaki şer'î hitâbı düşürdüğünü söylemekte ve bu konuda mezhep imamlarının mesâilinden delil olabilecek örnekler getirmektedirler.³⁰ Ancak Debûsî, “bu konu üzerinde uzunca düşündüğünü ve kâfirlerin ibadet benzeri furû hükümlerle –ahirete yönelik sevap kazandıracak fiilleri yapmaya ehil olmadıkları için- muhatap olmadıkları sonucuna vardığını” söyler.³¹ Debûsî, bu hususta kendilerine davetin ulaşıp ulaşmaması konusunda bir ayırım yapmaz ancak meselenin bağlamından anlaşıldığı kadarıyla o, ilâhî davet ulaşmış olan kâfirleri kastetmektedir. Bununla birlikte, kâfirlerin ibadetlerin edası ile ilgili hitâba muhatap olmamaları, onların ibadetleri yapmadıkları için günah kazanmayacakları anlamına gelmez. Ancak onlar ibadetleri yapmadıklarında, edayı terk ettikleri için değil (zira zaten edaya ehil değillerdir) ibadetlerin terkinin helal sayarak küfürlerine küfür eklediklerinden günah kazanırlar.³²

Debûsî'nin burada “kelâmçıları” olarak nitelediği grup Mu'tezile olmalıdır; nitekim Semerkandî de kâfirlerin furû hükümlerle ilgili hitâba muhatap oldukları görüşünü Ehl-i hadîs, Mu'tezile ve Iraklı Hanefîlere nispet eder ve kendisi bu görüşe karşı çıkar.³³ Cessâs eserinde kâfirlerin şer'î ahkâmıla mükellef olduğunu açıkça söyler ve bu görüşü Kerhî'ye de atfeder.³⁴ Mu'tezilî usûlcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de kâfirlerin bütün “şer'iyât” ile mükellef oldukları kanaatindedir.³⁵ Mâtürîdî ise ehl-i küfrün, küfür içindeyken yaptıkları fiillerden ve terk ettikleri ibadetlerden sorumlu olmadıklarını, sadece inançla sorumlu olduklarını söyler.³⁶ O halde Debûsî'nin “kendi bölgesi meşâyihî”ndan kastettiği kişinin Mâtürîdî ve onu izleyen Semerkand Hanefîleri olduğu düşünülebilir.³⁷ Bu görüşler ışığında, kâfirlerin

²⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 437. Cüveynî *Burhân*'da, Hanefîlere göre kâfirlerin furû hükümlerle muhatap olmadığını, Şâfi mezhebinin zâhir görüşünün ise aksine, onların bu hükümlerle muhatap olduğu yönünde olduğunu söyler (I, 17).

³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 438.

³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 439, 464.

³² Debûsî, *Takvîm*, s. 440.

³³ Semerkandî, *Mizân*, I, 307. Küffârın teklifi konusunda Semerkandî de Debûsî ile aynı görüştedir ancak o, kâfirlerin ibadetlerle mükellef tutulması görüşüne, “teklif-i mâ lâ yutâk” olacağı gerekçesiyle karşı çıkar (*Mizân*, I, 311).

³⁴ Cessâs, *Fusûl*, II, 329.

³⁵ Basrî, *Mu'temed*, I, 273 vd. Basrî bu konuyu umum başlığının altında ele alır ve kâfirlerin de şer'î hükümlere muhatap olmalarını, umumun kat'îliği ile temellendirir.

³⁶ Özen, “Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, 85.

³⁷ Semerkandî, Semerkand meşâyihinin bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır: “Diyarımız hocalarından bazıları, kâfirlerin, aksi yönde açık bir şer'î delil bulunmadığı sürece prensipte ibadetler ve haramlar konusunda mükellef olmadıkları görüşündedir. Onlarda tahkik ehli olan bazıları ise haramlar ve muâmelât ile muhatap oldukları halde,

ibadetlerle mükellef olup olmaması meselesinde Debûsî'nin Mu'tezile ve Irak Hanefîlerinin aksi görüşü savunduğu ve Mâtürîdî'nin görüşüne katıldığı görülmektedir.³⁸ Bununla birlikte Debûsî'nin bu konuda Mâverâünnehir âlimlerine nazaran daha esnek ifadeler kullandığı ve bir orta yol bulmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.³⁹

1.6. Peygamber göndermenin “Allah üzerinde vacip bir hak” oluşu

Debûsî'nin satır arasında zikrettiği bir husus da onun kelâmî eğilimi hakkında fikir verecektir. “Aklî hüccetler”e dair bölümlerinin sonunda, ibadetlerin meşrûyetinin akılla sabit olup olmayacağını ele aldığı başlıkta Debûsî, iman konusunda değil fakat ibadet ve tâ'atın nasıl gerçekleştirileceği konusunda kulun mücmel olarak iman ettiği sorumluluğu beyân etmek üzere peygamber göndermenin, “Allah üzerinde vacip bir hak” olduğunu söyler.⁴⁰ Debûsî'nin bu yaklaşımı, Allah'ın kulları için en hayırlısını yapmasını esas aldıkları için, O'nun peygamber göndermesini vacip gören (*vücûb alellah*) Mu'tezile'nin görüşü ile paraleldir.⁴¹

1.7. Amelin imandan bir cüz olup olmaması

Debûsî'nin yine aynı konu bağlamında zikrettiği bir husus da şudur: Kul, Allah'a kulluk etmek için yaratıldığına icmâlî olarak inanmakla mükelleftir ve bu husus imanın bir parçasıdır. Ancak kulluk fiillerini ve ibadetleri yerine getirmek imanın konusu değildir. Kul bu fiilleri yerine getirirse imanının üzerine bir mertebe daha eklemiş olur.⁴² Debûsî'nin amel ile imanı birbirinden net olarak ayıran bu görüşü tipik Mürcîî ve Mâtürîdî görüşü yansıtmaktadır.⁴³

Bu örnekler, Debûsî'ye Semerkandî'nin yönelttiği, “kelâm bilmediği için, usûl eserinde usûl konularının kelâmî öncüllerle irtibatına dikkat etmeyerek hataya düştüğü” şeklindeki eleştirinin yerinde olmadığını gösterir. Onun bu tavrının bilgi eksikliğinden ziyade bilinçli bir tercihe dayandığını söylemek daha doğrudur. Söz konusu tercihin sebepleri üzerinde değerlendirme bölümünde durulacaktır.

ibadetlerle muhatap olmadıkları görüşündedir” (*Mizân*, I, 308). Semerkandî'nin aktardığı ikinci görüş, Debûsî'nin savunduğu görüş ile uyumludur.

³⁸ Tarafların görüşleriyle birlikte konunun özeti için bk. Serahsî, *Usûl*, s. 58-62.

³⁹ Nitekim Molla Hüsrev, Debûsî'nin, kâfirlerin, ibadetlerin sükutu caiz olan kısmı ile mükellef olmadıkları görüşünde olduğunu söyler (*Mirâtü'l-usûl*, s. 136).

⁴⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebصرة*'da peygamber göndermenin vacip ya da mümkün oluşunu tartıştığı bölümün sonunda Debûsî'nin savunduğu görüşü ima ederek eleştirir ve şöyle der: “Mu'tezile'ye gelince: Onlar, kullar için aslah olan bu olduğu ve kullar için aslah olanı yapmak Allah'ın üzerine vacip olduğundan dolayı, peygamber göndermenin vacip olduğunu savunurlar. Bu görüş isabetli değildir... Ashabımızdan bu konuda görüş beyân edenlerin, risaleti ispat ederken [Mu'tezile'nin] aslah görüşüne kaymamaları için basiretli davranmaları gerekir” (II, 28).

⁴¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebصرة*'da peygamber göndermenin vacip ya da mümkün oluşunu tartıştığı bölümün sonunda Debûsî'nin savunduğu görüşü ima ederek eleştirir ve şöyle der: “Mu'tezile'ye gelince: Onlar, kullar için aslah olan bu olduğu ve kullar için aslah olanı yapmak Allah'ın üzerine vacip olduğundan dolayı, peygamber göndermenin vacip olduğunu savunurlar. Bu görüş isabetli değildir... Ashabımızdan bu konuda görüş beyân edenlerin, risaleti ispat ederken [Mu'tezile'nin] aslah görüşüne kaymamaları için basiretli davranmaları gerekir” (II, 28).

⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 463.

⁴³ Nesefî, *Tebصرة*, II, 406-411.

2. Iraklılarla Mâverâünnehirliiler Arasında İhtilafı Olan Usûl Konularında Debûsî'nin Görüşleri

Görüldüğü üzere, Debûsî'nin *Takvîm*'de yer verdiği doğrudan kelâm konuları sınırlı ve onun kelâmî eğilimini tespit etmek açısından yetersizdir. Ancak Hanefî usûlünde Irak ekolünün Mu'tezilî eğilimler ile temayüz ettiği, Semerkand ekolünün ise mezhebe Mu'tezile'den ayırmış, bağımsız bir kelâmî çerçeve kazandırma çabasının bir yansıması olarak ortaya çıktığı ve Mu'tezile ile ilişkilendirilen görüşlerden büyük oranda uzaklaştığı dikkate alınırsa; Debûsî'nin Irak Hanefîleri ile Mâverâünnehir Hanefîleri arasındaki tartışmalı konularda hangi görüşü benimsediği tespit edildiğinde, onun kelâmî yönelişi hakkında bir kanaat edinmek mümkün olabilir.⁴⁴ Bu sebeple burada, Mâverâünnehir Hanefî ulemasının Iraklılara muhalefet ettiği usûl konularında Mu'tezile'nin, Iraklı Hanefîlerin ve Mâverâünnehir Hanefîlerinin görüşlerini tespit ederek, Debûsî'nin bu hususlarda hangi gruptan yana tavır aldığı belirlemeye çalışacağız:⁴⁵

2.1. Emrin tanımı

Debûsî, emri “yap (افعل) kalıbının söylenmesi” şeklinde tanımlar. Ona göre bir fiili oluşturan harfler bu siga içerisinde kullanıldığı anda emir gerçekleşmiş olur.⁴⁶ Cessâs'a göre ise emir bir kişinin, kendinden daha düşük rütbede birine, zorunlu tutmayı (*icâb*) murat ederek “yap” demesidir. Basrî'nin emir için öne sürdüğü üç şarttan (emir sigası, emreden emredilenden yüksek bir mertebede bulunması ve emretmeyi murad etmesi) anlaşıldığı kadarıyla o da Cessâs ile aynı görüştedir.⁴⁷ Bâkîllânî, emir kavramını emir sigasına hasretme görüşünü Mu'tezile'ye nispet ederek eleştirir.⁴⁸ Semerkandî ise Basrî'nin öne sürdüğü üç şartın Basra Mu'tezilesi'nin görüşünü yansıttığını, Bağdat Mu'tezilesi'nin ise emir sigasından başka bir şart öne sürmediğini söyler. Onların sigaya vurgu yapmalarının sebebi, siganın delalet ettiği mananın değil, bizzat siganın emir olduğu yönündeki kanaatleridir ki bu görüş de Mu'tezile'nin, kelâmın kadîm olduğu yönündeki görüşüyle paralellik arz eder.⁴⁹ Ehl-i sünnet'e göre ise emir sigası emir manasına delalet eder; siganın kendisine emir denmesi mecâzîdir. Yine

⁴⁴ Bu listede, Şükrü Özen'in Irak ve Semerkand Hanefî ekolleri arasındaki farklara dair, Semerkandî'nin *Mizân*'ından yola çıkarak hazırladığı liste esas alınmıştır (*Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 81-108). Özen, Cessâs'ın kelâmî görüşleri ve bu listedeki usûl görüşlerinden hareketle, onun Mu'tezilî olduğu sonucuna varır (*Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 159).

⁴⁵ Ekollerin görüşlerini tespit için Debûsî'nin *Takvîm*'inden başka, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'i, Cessâs'ın *Fusûl*'ü, Semerkandî'nin *Mizân*'ı, Serahsî ve Pezdevî'nin *Usûl*'leri esas alınmıştır.

⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 35.

⁴⁷ Basrî, *Mu'temed*, I, 43.

⁴⁸ Bâkîllânî, Mu'tezile'den Kaderiyye olarak bahseder (*Takrib*, II, 10). Bâkîllânî'nin eleştirisi kelâmî bir mülahazaya dayanmamaktadır. Ona göre emrin tanımı, “emredilen kişinin emre konu olan fiili, itaat ederek yapmasını gerektiren söz”dür. Bâkîllânî, emri sadece “yap” sigası ile sınırlamanın, “sana emrediyorum” şeklinde gerçekleşen emri tanım dışı bırakacağını söyleyerek bu tanıma eleştirir (*Takrib*, II, 7).

⁴⁹ Semerkandî, *Mizân*, I, 198-199.

Semerkandî'ye göre isti'lâ (emredenin kendini emrin muhatabından üstün görmesi) şartı ise Mu'tezile ile Hanefiler arasında ortaktır.⁵⁰

Debûsî, söz konusu kalıbın kullanılmasıyla emrin gerçekleşeceğini savunduğuna göre, zikredilen görüş sahiplerinden Bağdat Mu'tezilesine yakın gibi görünmektedir. Zira Basra Mu'tezilesi ve Hanefilerin ortak kabulü olan isti'lâyı şart koşmadığı gibi, irade ve rütbeyi (uluvv: emredenin emrin muhatabından üstün olması) de şart koşmamıştır. Ancak Debûsî'nin emir tanımının, kelâmî mülâhazalardan ziyade, belli bir fiil kalıbının dildeki kullanımını objektif bir kriter olarak esas kabul etme kaygısına dayandığını söylemek daha isabetli görünmektedir.⁵¹ Nitekim sadece emrin tanımında değil, emrin mücebinde/hükümünde de Debûsî aynı hassasiyeti; yani dildeki belli bir anlam için vaz edilmiş olan bir kalıbın kullanılması halinde, o anlamın başka bir şart aranmaksızın, -tabiri caizse otomatik olarak- ortaya çıkacağı şeklindeki görüşünü sürdürür.⁵²

2.2. Emrin mucabi

Debûsî'ye göre emir sigasının hükmü, aksine bir delil olmadığı sürece "vücûb"dur. Başka bir deyişle, emir, emre konu olan fiilin zorunlu ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini gösterir. Debûsî bu görüşü, cumhurun görüşü olarak aktarırken, mâzî ve müzârî sigalarının başka karinelere mücerred oldukları durumda, yani mutlak olarak taşıdıkları anlamlar olduğu gibi, emir sigasının da mutlak haldeyken taşıdığı anlamın bu olduğunu söyler.⁵³ Semerkandî, Basra Mu'tezilesi ve Eş'ariyye'nin, emrin hükmü konusunda, gerekçelendirmeleri farklı olmakla birlikte aynı sonuca ulaştıklarını ve karine olmadıkça emrin hükmünün nedb olduğu görüşünü savunduklarını aktarır.⁵⁴ Yine onun aktardığına göre Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihî ise emrin mücebinin itikad açısından kesin olarak bilinemeceğini, ancak amel açısından ihtiyâten vücûb olarak kabul edilmesi gerektiğini savunurlar.⁵⁵ Basrî, emir sigasının vücûb ifade ettiğini savunur ve nedb ifade ettiği görüşünü Mu'tezilî âlim Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) nispet eder.⁵⁶ Debûsî'nin bu tartışmada çoğunluğun görüşünü benimsemiş olan Iraklı Hanefilerin tarafında yer aldığı, ilk dönem Mu'tezilî âlimlerin değil fakat Basrî gibi sonrakilerin de aynı görüşte olduğu görülmektedir.

⁵⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 204.

⁵¹ Bâkullânî de, Debûsî'nin savunduğundan çok da farklı olmayan "emir, emir olmaktan çıkaran delillerin bulunmaması ile birlikte sigadır" görüşünü de fukahanın çoğunluğuna nispet etmiştir (*Takrîb*, II, 12).

⁵² Debûsî, *Takvîm*, s. 38. Emrin tanımında siganın esas alınmasının Mu'tezilî görüşlerle irtibatının tahlili için bk. Bedir, *The Early Development of Hanafî Usul al-Fiqh*, s. 72-74.

⁵³ Debûsî, *Takvîm*, s. 36-38.

⁵⁴ Semerkandî, *Mizân*, I, 215-217. Cüveynî, Eş'arî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini, Şâfî'nin vücûb görüşünün de kelâmî Şâfîler tarafından benimsenmediğini ve onların da (Ebû İshak el-İsferâyîni hariç) Eş'arî'yi takip ettiklerini aktarır (*Burhân*, I, 68).

⁵⁵ Semerkandî, *Mizân*, I, 214.

⁵⁶ Basrî, *Mu'temed*, I, 50-51.

2.3. Vücubun vakti⁵⁷

Namaz gibi geniş zamanlı (*müvessa'*) olarak teşrî kılınmış ibadetlerde vücûbun vaktin hangi bölümüne taalluk ettiği meselesi Hanefî mezhebinde mezhep içi ihtilafa sebep olmuştur.⁵⁸ Debûsî, söz konusu tartışmaya müstakil olarak değinmez; bu tür emirlerde vücûbun “vaktin son anına kadar daralıp taayyün etmeyen, geniş zamanlı bir vücûb” olduğunu söylemekle yetinir ve “ibadetin vaktin başında eda edilmesi halinde nafîle olacağı”⁵⁹ görüşünü eleştirir.⁶⁰ Debûsî'nin savunduğu görüş, İbnü's-Selcî'ye (ö. 266/880) atfedilmiş ve Basrî ve Serahsî tarafından da benimsenmiştir.⁶¹ Basrî bu görüşün Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından da savunulduğunu aktarır. Serahsî ise Iraklı Hanefîlerin çoğunluğunun bu görüşe karşı çıktığını ve vücûbun vaktin sonuna taalluk ettiğini savunduklarını söyler.⁶² Kerhî ve Cessâs'a göre geniş olan vaktin tamamı, o ibadet için uygundur; ancak mükellef o ibadeti bu vaktin hangi cüzünde eda ederse, o vakit vücûb vakti olarak taayyün eder.⁶³ Mâtürîdî, Cuma namazını farz kılan ayetin tefsirinde, vücûbun vaktin son cüzüne taalluk ettiği ve bundan önce ibadeti eda edenin nafîle olarak eda etmiş olacağı görüşünü eleştirir.⁶⁴ Zikrettiğimiz görüşler değerlendirildiğinde görülür ki Iraklı Hanefîlerden bir grubun, vücûbun vaktin sonuna taalluk ettiği yönündeki görüşü mezhebin Iraklı ve Mâverâünnehirli âlimleri tarafından sonradan terk edilmiş ve Basra Mu'tezilesi tarafından da savunulan görüş benimsenmiştir.⁶⁵

2.4. Kazânın vücûb sebebi⁶⁶

Belirli bir vakitte eda edilmek üzere vacip kılınan bir ibadetin, vakit çıktıktan sonra kaza edilmesinin de vacip oluşu hükmü, edâyı vacip kılan delile mi yoksa başka/müstakil

⁵⁷ Emrin fevr ifade edip etmediği bağlamında vücûbun vakti tartışmasının ayrıntıları için bk. Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 68 vd.

⁵⁸ Bu tartışmada mezhep içi ve mezhep dışı gruplara atfedilen görüşler de çeşitli eserlerde birbirinden farklılık arz etmektedir (bk. Basrî, *Mu'temed*, I, 125 vd; Serahsî, *Usûl*, s. 24-25; Semerkandî, *Mizân*, I, 333-340).

⁵⁹ Semerkandî, bu görüşün, bu konuda Kerhî'den aktarılan üç görüşten biri olduğunu söyler (*Mizân*, I, 337-338).

⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 68-69. Debûsî'ye göre bir fiilin vacip olmasıyla edâsının vacip olması arasında fark olduğu dikkate alınmalıdır. Geniş zamanlı olarak vacip kılınmış bir fiil, vaktinin girmesi ile birlikte mükellefin zimmetinde borç olarak sabit olur. Bu, edâsının da o an vacip olduğu anlamına gelmez. Bu anlamda mükellefin sorumlu olduğu ibadetler, zimmette sabit olan dünyevi borçlara benzetilebilir. İbadetin vacip olması, borcun zimmette sabit olmasına, ibadetin eda edilmesi ise borcun ödenmesine/teslim edilmesine benzer. Debûsî'nin bu izahı, vücûbun vakti ile ilgili mezhep içindeki tartışmalara onun getirdiği bir çözüm olarak görülebilir.

⁶¹ Basrî, *Mu'temed*, I, 125; Serahsî, *Usûl*, s. 24.

⁶² Serahsî, *Usûl*, s. 24. Basrî de “ashabımızın çoğunluğu, vücûbun vaktin sonuna taalluk ettiği görüşündedir” der ancak Serahsî, Basrî ve aynı görüşü aktaran Cessâs, bu görüşü savunan bir Iraklı Hanefînin ismini zikretmezler (Cessâs, *Fusûl*, I, 307; Basrî, *Mu'temed*, I, 125).

⁶³ والذي حصلناه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله في ذلك أن وقت الظهر كله وقت لأداء الفرض والواجب يتعين فيه بأحد وقتين أما إذا لم يصل الظهر حتى ينتهي إلى آخره فإن الوجوب يتعين عليه بآخر الوقت...وأما إذا فعلها قبل ذلك فإن حكم الوجوب يتعين بالوقت المفعول فيه الصلاة Cessâs, *Fusûl*, I, 309. Serahsî, Kerhî'nin bu görüşünün kendi görüşlerinden farklı olmadığını söyler (*Usûl*, s. 25).

⁶⁴ Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 86.

⁶⁵ Şîrâzî, emrin vaktin başına taalluk ettiğini savunur ve Hanefîlerin, vaktin sonuna taalluk ettiği görüşünde olduklarını söyler (*Tebîra*, s. 60-61).

⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, s. 35-38.

bir delile mi dayanmaktadır? Debûsî'ye göre kazânın vücûb sebebi, edanın vücûb sebebiyle aynıdır. Ona göre vakti geçmiş bir ibadetin vakti dışında kazâ edilmesi, vakti içinde kazâ edilmesi emrine kıyâsen sabit olmuştur. Debûsî bu konuyu kazâ ile tazmin arasında ilişki kurarak ve ibadetlerin zimmette borç olarak sabit olması ile edâsının vacip olması arasındaki farka vurgu yaparak açıklar.⁶⁷ Bu hususta Cessâs'ın eserinde açık bir ifade yoktur; ancak mutlak emrin fevr ifade ettiği görüşünü temellendirirken vakti dışında yapılan ibadetin eda edilenden farklı bir "farz" olduğunu söyler.⁶⁸ Irak Hanefîlerinin son temsilcilerinden Saymerî (ö. 436/1045) de ashâbın çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyleyerek, kazânın vücûbu için yeni bir delil gerektiği görüşünü savunur.⁶⁹ Serahsî, Iraklı Hanefîlerin, ibadetlerde kıyas yapılamayacağı için kazanın vücûb sebebinin eda emri değil başka bir delil olduğunu savunduklarını aktarır. Onlara göre her bir ibadetin kazasının vacip olmasını gerektiren ayrı bir nas vardır.⁷⁰ Semerkandî, her iki görüşü de aktardıktan sonra kazanın vacip oluşunun yeni bir emir ya da delille sabit olması gerektiği görüşüne meyleder.⁷¹ Basrî de aynı görüştedir.⁷² Bu tartışmada Debûsî'nin ve onu izleyen Serahsî ve Pezdevî'nin Iraklı Hanefîlerle Mu'tezile'ye muhalif oldukları görülmektedir. Semerkandî ise bu hususta, zikrettiğimiz Mâverâünnehirli üç âlimin görüşünü değil, Mu'tezile'nin görüşünü tercih etmiştir.

2.5. Emrin zıddının hükmü

Bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddının hükmü hakkında bir fikir verip vermeyeceği, veriyorsa bu hükmün ne olduğu tartışmasında Debûsî'nin görüşü, "bir fiilin emredilmesinin, o fiilin zıddının kerâhetini iktizâ ettiği" yönündedir.⁷³ Cessâs, emredilen fiilin zıddının yasaklanmış olduğunu savunur.⁷⁴ Basrî'nin bu husustaki görüşü net değildir ancak o, Debûsî'nin savunduğu görüşü Mu'tezile'den bir gruba nispet eder.⁷⁵ Saymerî, âlimlerin çoğunluğunun, emrin zıddının nehyedilmiş olacağını kabul etmediğini aktarır.⁷⁶ Bakillânî ve Cüveynî, bir şeyin emredilmesinin, zıddının nehyedilmesi anlamına gelmediğini savunur.⁷⁷ Semerkandî, Mâtürîdî'nin prensip itibarıyla bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi anlamına geldiği

⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 87-91.

⁶⁸ Cessâs, *Fusûl*, I, 301.

⁶⁹ Saymerî, *Mesâil*, s. 20.

⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 35-36. Pezdevî de aynı görüştedir (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 198-205). Bu görüş Mu'tezile'ye ve Şâfiîlere de nispet edilmiştir (Molla Hüsrev, *Mirât*, s. 103).

⁷¹ Semerkandî, *Mizân*, I, 340-343. Ebû'l-Yüsür el-Pezdevî de bu görüştedir (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 199). Şâfiîlerin çoğunluğu da kazânın vücûbunun yeni bir emre bağlı olduğu görüşündedir (Şîrâzî, *Tebssra*, s. 64; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 138 (trc). *Mustasfâ*'nın Arapça baskısındaki (I, 180) kazânın vücûbu için yeni bir emre ihtiyaç olmadığı anlamını veren \forall harfi, sehven yazılmış olmalıdır.

⁷² Cessâs, *Fusûl*, I, 330; Basrî, *Mu'temed*, I, 134, 277.

⁷³ Debûsî, *Takvîm*, s. 48.

⁷⁴ Cessâs, *Fusûl*, I, 330.

⁷⁵ Basrî, *Mu'temed*, I, 97-98.

⁷⁶ Saymerî, *Mesâil*, s. 28-30.

⁷⁷ Basrî, *Mu'temed*, I, 97; Cüveynî, *Burhân*, I, 82-83.

görüşünde olduğunu söyler ve kendisi de bu görüşü benimser.⁷⁸ Çeşitli kaynaklar, Mu'tezile'nin, bir şeyin emredilmesinin zıddının nehyedilmesi anlamına gelmediği görüşünde olduğunu aktarır.⁷⁹ Bu husustaki tartışmalara geniş bir yer ayıran ve konuyu kelâmdaki tartışmalarla ilişkilendiren Semerkandî, kelâmî görüşlerinden dolayı emrin, zıddının nehyi anlamına geldiğini savunamayan Mu'tezile âlimlerinin, bu konuda zorlama açıklamalar yaptıklarını ve emrin zıddına "delâlet ya da iktizâ ettiği" gibi görüşler serdettiklerini söyler ve Debûsî'nin görüşünü de Mu'tezile'nin görüşleri arasında zikreder.⁸⁰ Emredilen şeyin zıddının yasaklanma keyfiyeti hususunda Debûsî'nin dikkat çektiği ayrıntılar bir kenara bırakılırsa, onun prensip itibarıyla Cessâs'la aynı görüşü savunduğu, ikisinin de Eş'arîlerden farklı bir görüş ortaya koyduğu, Debûsî'nin görüşünün, çelişkili ifadeleri aktarılan Mu'tezile'den bir grupla paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır.⁸¹ Bu konuda Serahsî de Debûsî'yi takip etmiştir.⁸²

2.6. Ef'âl-i Nebî'nin hükmü

Debûsî'ye göre, Hz Peygamber'in hükmü bilinmeyen fiilleri hakkında delil gelene kadar, o fiiller bizim açımızdan mubahtır. Fiillerin hüküm açısından durumunu beyân eden bir delil olursa, o fiillerin Hz Peygamber'e has olduğuna dair delil gelene kadar onlara ittibâ etmek bizim için gereklidir. Debûsî, bu görüşü Cessâs'a isnad eder ve kendisinin de onu desteklediğini söyler. Yine Debûsî'nin aktardığına göre Kerhî, ibaha görüşünü kabul etmekte, fakat o fiilin hükmü konusunda ümmetin de Hz Peygamber'e iştirak ettiğine dair delil gelmediği sürece, Hz Peygamber'in fiillerinin ona mahsus olduğunu düşünmektedir.⁸³ Serahsî ve Pezdevî de bu hususta Cessâs ve Debûsî'yi destekler.⁸⁴ Basrî, oldukça geniş yer verdiği fiiller bölümünde, Hz Peygamber'in fiillerinin ümmet açısından hükmü konusunda kendi görüşünü açıkça ortaya koymaz; ancak onun açıklamalarından, fiillerin vacip, mendup ya da mübah olduğuna dair aklî ya da sem'î bir delile ihtiyaç olduğunu düşündüğü, daha açık bir ifadeyle tevakkuf ettiği iddia edilebilir.⁸⁵ Cüveynî, Mu'tezile'den bir grubun vücûb görüşünü benimsemiş olduğunu söyler.⁸⁶ Eş'arîlerin çoğu da tevakkuf görüşünü benimsemiştir.⁸⁷ Semerkandî, bu

⁷⁸ Semerkandî, *Mizân*, I, 261.

⁷⁹ Basrî, *Mu'temed*, I, 97; Şirâzî, *Tebîrâ*, s. 90; Semerkandî, *Mizân*, I, 261.

⁸⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 258-273.

⁸¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Debûsî'nin bu konudaki görüşünün belirsiz olduğunu, eğer Ehl-i sünnet'in tarafında ise ifadelerinin öncesi olmayan kendi düşünceleri olduğunu, eğer Mu'tezile'nin tarafında ise de aslında onlardan biri olan Ebû Haşim el-Cübbâi'ye muhalefet ettiğini söyleyerek Debûsî'yi eleştirir (*Tebîrâ*, II, 157-158).

⁸² Serahsî, *Usûl*, s. 75-76. Pezdevî eserinde bu konuya değinmemiştir.

⁸³ Debûsî, *Takvîm*, s. 247. Ayrıca bk. Cessâs, *Fusûl*, II, 76 vd.; Saymerî, *Mesâil*, s. 109-114; Serahsî, *Usûl*, s. 355 vd. Kerhî'nin görüşü hakkındaki farklı aktarımlar için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 292-293. Gazzâlî de Kerhî gibi, Hz Peygamber'in fiillerinin, aksine bir delil olmadıkça kendisine mahsus olduğunu savunur (*Mustasfâ*, II, 137).

⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, s. 355; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 292-294.

⁸⁵ Fiiller konusu için bk. Basrî, *Mu'temed*, I, 334-362.

⁸⁶ Cüveynî, *Burhân*, I, 183. Cüveynî, İbn Süreyc ve İbn Ebî Hureyre'nin de bu görüşte olduğunu, Şâfiî'nin ise nedb görüşünde olduğunu ihsas ettiren ifadeleri bulunduğunu söyler. Kendisi ise tevakkuf görüşüne meyleder.

⁸⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 292.

konuda Kerhî gibi Iraklı Hanefilerin ibâha, Semerkandlı meşâyihın ise amelde vücûb, itikadda tevakkuf görüşünü benimsediklerini aktarır.⁸⁸ Görüldüğü gibi Debûsî bu tartışmada Irak Hanefilerinin görüşünü benimserken, Semerkand meşâyihı bir grup Mu'tezile'ye yakın bir görüşü savunmaktadır. Yine de çeşitli şubeleriyle Mu'tezile'nin ve Mâverâünnehir Hanefilerinin bu konudaki görüşlerini tam olarak tespit etmek zordur.

2.7. Bir emrin neshedilebilmesi için geçmesi gereken süre

Bir emrin mükellef tarafından yerine getirilmeden ya da yerine getirilme imkânı oluşacak kadar süre geçmeden nesh edilmesinin caiz olup olmadığı meselesi, emir-nehîy konusunun hüsün kubuhla ilişkilendirilerek ele alındığı, kelâmî boyutu olan bir tartışmadır. Debûsî'ye göre bir emrin, mükellef o emre konu olan fiili yapma imkânı bulmadan nesh edilmesi caiz değildir.⁸⁹ Mâtürîdî,⁹⁰ Cessâs ve Basrî de bu görüştedir. Basrî, yapıma vakti gelmeden bir emrin neshedilmesinin caiz olmadığını savunurken “kelâmcı hocalarının, bazı Hanefî ve Şâfiîlerin de bu görüşte olduğunu” belirtir.⁹¹ Serahsî, Pezdevî ve Semerkandî, benzer ifadelerle, nesih için fiili yapma imkânını şart koşanların Mu'tezile olduğunu, neshin gerçekleşmesi için yapma imkânının ya da fiilin kendisinin değil, inanma imkânının varlığının (kalben inanacak kadar sürenin geçmiş olmasının) yeterli olduğunu söylerler.⁹² Görüldüğü gibi bu hususta Debûsî, hem Mâtürîdî hem de Iraklı Hanefîler tarafından savunulan ve Mâverâünnehir uleması tarafından Mu'tezile ile ilişkilendirilen, 'temekkünün şart oluşu' görüşünü benimsemiştir. Buradan hareketle, temekkünden önce neshe cevaz vermeme görüşünün sonradan, muhtemelen hicrî V. asrın ikinci yarısında Mu'tezile'nin savunduğu bir görüş olarak kabul edilmeye başlandığı ve “ehlisünnetleşme” eğilimi çerçevesinde terk edildiği söylenebilir.

2.8. Âmmın hükmü

Âm lafzın delalet ettiği fertlerin tamamını kesin olarak kapsayıp kapsamadığı tartışması, kelâmdaki va'id-i füssâk meselesi⁹³ ile irtibatı sebebiyle, taraflarının kelâmî yönelişleri hak-

⁸⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 673-74. Semerkandî, Cessâs'ın da vücûb görüşünde olduğunu aktarır ancak Cessâs'ın kendisi eserinde ibaha görüşünü açıkça ifade eder.

⁸⁹ *إنه لا يجوز النسخ عندنا إلا بعد التمكن من الفعل* (Debûsî, *Takvîm*, s. 237).

⁹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, Mâtürîdî'nin tefsirindeki ifadelerinden, onun fiilin temekkününden önce neshi caiz görmediği sonucunu çıkarır (*Keşfü'l-esrâr*, III, 168-169). Semerkandî ise isim belirtmeksizin bazı meşâyihın bunu caiz görmediğini aktarır (*Mizân*, II, 1000). Semerkandî'nin, Mu'tezile ile ilişkilendirdiği bir görüşü Mâtürîdî'ye açıkça nispet etmekten kaçındığı anlaşılmaktadır.

⁹¹ Cessâs, *Fusûl*, I, 374 vd.; Basrî, *Mu'temed*, I, 375-76.

⁹² Serahsî, *Usûl*, s. 338; Pezdevî, *Usûl*, III, 248; Semerkandî, *Mizân*, II, 998-1000. Pezdevî, emrin mücebinin bazen hem kalp hem beden bir arada yapacağı bir fiil, bazen de sadece kalbin yapacağı bir fiil olabileceğini; bu tartışmada dikkate alınması gereken kalbin ameli-itikad- olduğunu, beden yapma imkânı bulunmasının şart olmadığını savunur (*Usûl*, III, 248-249).

⁹³ Va'id-i füssâk meselesi, adam öldürmek gibi büyük bir günah işleyen kişinin ahiretteki durumu hakkındaki tartışmayı ifade eder. Mu'tezile'ye göre bu kişi dünyada mümin muamelesi görür, ancak tevbe etmeden ölürse ahirette ebedi olarak

kında fikir veren, temsil gücü yüksek bir tartışmadır. Âmmın hükmü ile va'id-i füssâk meselesi arasındaki ilişkinin erken dönemlerden itibaren kurulmuş olduğunu,⁹⁴ Cessâs'ın bu konudaki açıklamalarından anlıyoruz. Buna göre emir, nehiy ve haber türünden âm lafızların, delalet ettiği fertleri kat'î olarak kapsadığını savunmak, ilgili ayetlerin⁹⁵ umum ifadesi sebebiyle, büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarını kabul etmek şeklinde yorumlanmıştır. Âmmın kat'iliğini kabul etmeyenler ya da bu hususta tevakkuf edenler ise büyük günah işleyenlerin Allah tarafından affedilebileceği ihtimalini kabul etmekte ve bu kişilerin durumunu Allah'a havale etmekteydiler. Birinci tavır Mu'tezile'nin, ikinci tavır ise Mürcie ya da Ehl-i sünnet'in tavrıdır.⁹⁶ Bununla birlikte, âmın kat'iliğini kabul etmenin, va'id-i füssâkı kabul etmek anlamına gelmemesi ihtimali de vardır; daha açık bir ifadeyle bu ikisinin birbirini doğrudan gerektirmediğini iddia etmek de mümkündür. Meseleyi bu şekilde özetledikten sonra Debûsî'nin tavrını mukayeseli olarak incelemek mümkündür.

Debûsî, ister emir ya da nehiy, ister haber türünden olsun, âm lafzın bütün fertlerini kesin olarak kapsadığı görüşünü savunur ve Hanefî âlimlerin bu görüşte olduğunun onların mesâilinden ve gerekçelendirme örneklerinden anlaşılabilirliğini söyler.⁹⁷ Bu lafız tartışmasının va'id-i füssâk meselesi ile ilişkisinin gayet farkında olarak umûmun kat'iliğini haretle savunan Cessâs, Hanefî âlimlerin fazladan bir delil aramadan umûmla amel etmelerinin, onların da umûmun kat'iliğini kabul ettikleri anlamına geldiğini söyler. Cessâs'a göre Ebû Hanîfe'nin fasığın ahiretteki durumunu Allah'a havale etmiş olması ve yine İsâ b. Ebân

cehennemde kalır. Amel ile imanı kesin olarak birbirinden ayıran Mürcie'ye göre büyük günah işleyen kişi dünyada mümindir, ahirette ise Allah dilerse onu affeder, dilerse de günahının karşılığı olarak bir süre cehennemde bıraktıktan sonra cennetine koyar. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin de bu konuda Mürcie ile aynı görüşte olduğu anlaşılmalıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmi Tartışmalar", s. 63-88.

⁹⁴ Vaid-i füssâk meselesi ile âmın tahsisi arasındaki ilişkinin çok erken bir dönemde kurulmaya başlandığı anlaşılmalıdır. Zira Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli şahsiyetlerinden Sümâme b. Eşres el-Mu'tezilî'nin (ö. 213/828) *Kitâbü'l-Husûs ve'l-umûm fi'l-va'id* isimli bir eser yazdığı kaydedilir (Aruç, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130-131).

⁹⁵ el-Bakara 2/81; ayrıca bk. en-Nisâ 4/93.

⁹⁶ Ebû Hanîfe büyük günah işleyen durumunu Allah'a havale ettiği için Mürcii olarak niteleniyordu (Nesefî, *Tebîrîs*, II, 368). Semerkandî, Mürcie'nin tamamının bu konuda tevakkuf görüşünü benimsediğini söyler (*Mizân*, I, 409).

⁹⁷ وقال علماءنا رحمهم الله العام يوجب الحكم بعمومه قطعاً وإحاطة بمنزلة الخاص أمراً كان أو نهياً أو خيراً... وقد دل على هذا القول فتاويهم و محتاجهم (Debûsî, *Takvîm*, s. 96). Bu tartışmanın başka bir semeresi, âm bir lafzın âhâd haberle tahsis edilip edilemeyeceği tartışmasında görülür. Âm lafzın kat'iliğini savunanlar, nasıldaki âm ifadelerin, zannî bir delil olan âhâd haberle ya da kıyasla tahsis edilemeyeceğini savunurlar. Nitekim Cessâs, bu konuyu müstakil başlıkta detaylı olarak işlemiş ve âhâd haberle tahsisin caiz olmadığını savunmuştur (*Fusûl*, I, 74-109). Debûsî de çok açık ifade etmemekle birlikte âm lafzın âhâd haberle tahsisini reddeder (*Takvîm*, s. 103, 107). Serahsî ve Pezdevî de âhâd haberle tahsisin, Hanefî âlimlerin çoğu tarafından caiz görülmediğini aktarırlar (Serahsî, *Usûl*, s. 105; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 410). Cüveynî, Bâkallânî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini aktarır; ancak kendisi, kitabın umûmunun âhâd haberle tahsis edilmesinin caiz olduğunu savunur (*Burhân*, I, 156-157). Semerkandî, âhâd haberle tahsis konusunda herhangi birinden açık bir rivayet nakletmez. Iraklı Hanefîlerin görüşünün, onların âhâd haberle tahsis kabul etmemesini gerektirdiğini, Semerkand ulemâsı açısından ise âhâd haberle tahsis kabul etmelerinin tutarsızlık olmayacağını söyler. Bununla birlikte, Semerkandî âhâd haberdeki ihtimaliliğin âmın daha fazla olması sebebiyle, âhâd haberle tahsisin caiz olmamasının daha isabetli olacağını savunur (*Mizân*, I, 473). Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî ise umûmun kat'iliğini kabul etmeyen Mâtürîdî'nin, onun âhâd haberle ve kıyasla tahsisini caiz gördüğünü aktarır (*Ma'rife*, s. 66).

gibi mezhep âlimlerinin vaîd-i füssâk'ın kat'iliğini kabul etmemeleri, onların umûmun kat'iliğini reddettikleri anlamına gelmez. Onların bu görüşlerinin sebebi, umûmun kat'iliğini kabul etmemeleri değil, vaîd ayetlerinin başka ayetlerle tahsis edilmiş olması ihtimalini göz önünde bulundurmalarıdır. Dolayısıyla Cessâs'a göre Hanefî âlimlerden umûmun kat'iliğini reddettiklerine dair rivayet yoktur ve bu, onların bunu kabul ettiğini gösterir.⁹⁸ Bu hususta Serahsî ve Pezdevî de Cessâs ve Debûsî'yi takip etmişlerdir. Ayrıca, illetin tahsisi konusunda Debûsî'yi eleştiren Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî bu konuda Mâtürîdî'nin değil, Iraklı Hanefîlerin ve Debûsî'nin görüşünü benimsemiştir.⁹⁹ Saymerî de âm lafzın bütün fertlerine şamil olduğu görüşünü savunur ve bunun fakihlerin çoğunluğunun görüşü olduğunu söyler.¹⁰⁰ Dolayısıyla âmın kat'iliği hususunda bu çizgide bir kırılma yoktur ve onlar, bu hususta mezhep içerisinde herhangi bir ihtilafı da zikretmezler. Semerkandî'ye göre ise âm lafız amel bakımından -ihtiyâten- umum ifade eder ancak itikadda Allah'ın bu âm lafızdan muradı her ne ise ona belirsiz olarak inanılır. Semerkandî bu görüşü Mâtürîdî'ye ve Semerkand meşâyihine atfeder.¹⁰¹ Bu görüşün Iraklı Hanefîlerin görüşünden farkı, âm lafzı ihmal değil i'mal etmek gerektiğinden, o lafzın amelde bütün fertlerini kapsadığını, ancak hakikatte âm lafzın kat'î olduğunun söylenemeyeceğini savunmalarıdır ki bu görüş, Şâfiî'ye atfedilen görüşe yakındır.¹⁰² Eş'arîler ise tevakkuf görüşünü benimsemişlerdir.¹⁰³ Buna karşılık Hanefî kelâm âlimi Ebû'l-Muîn en-Nesefî, "Iraklı Hanefîlerin görüşlerine meyleden biri ortaya çıkıp bu görüşü savunana kadar Mâverâünnehir bölgesinde âmın kat'iliği görüşünün Mu'tezile'ye atfedilen bir görüş olduğunu, bu kişinin, kendi beldesi âlimlerinin görüşlerini Şâfiî'ye nispet ettiğini" söyler ki görünüşe göre burada kastettiği kişi Debûsî'dir.¹⁰⁴

Nesefî, kendi bölgesinin kabulünü terk edip Irak Hanefîlerine uyduğu ve bu sebeple de bilerek ya da bilmeyerek Mu'tezile ile aynı tarafa düştüğü için Debûsî'yi tenkit etmekte ise de Nesefî'nin bu tenkidinin ne derece yerinde olduğu düşünülmelidir. Zira öncelikle bu hususta

⁹⁸ Cessâs, hocası Kerhî'nin emir ve nehiylerde umumun kat'iliğini kabul ettiği, ancak haberlerde umumun kat'iliği konusunda tereddüt ettiği yönündeki (Kerhî'nin fâsıkın ebediyyen cehennemde kalacağı görüşünde olmadığı sonucunu doğuran) rivayeti ihtiyatla karşılar ve kendisinin hocasından böyle bir ayırım yaptığını duymadığını söyler. Hanefîlerin vaîd-i füssâkın kesinliğini kabul etmemelerinin, umumun kat'iliğini reddetmek anlamına gelmeyeceğini söyleyen Cessâs'ın, vaîd-i füssâk konusundaki görüşü çok açık olmamakla birlikte, onun bu konuda Mu'tezile mezhebine (büyük günah işleyen konusundaki ceza ayetlerinin katiyet ifade ettiği görüşüne) meylediği söylenebilir (Cessâs, *Fusûl*, I, 40-42; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kurân*, IV, 142).

⁹⁹ Pezdevî, *Mârîfe*, s. 64.

¹⁰⁰ Saymerî, *Mesâil*, s. 44.

¹⁰¹ Semerkandî, *Mizân*, I, 411. Semerkandî, âm lafzın dilde bütün fertlerini "şümül ve istiğrak" cihetinden kapsamak üzere konulmuş olduğunu kabul etmekle birlikte, bu tür lafzın örfteki yaygın kullanımında tahsis ve takyid ihtimalinin ağır bastığını ve gerek naslarda, gerekse dilcilerin kullanımında âm lafızların çoğunun tahsise uğradığını; ayrıca Kur'an'ın ve Hz Peygamber'in dilinin, muhatapların kullandığı dil olan Arapça olması sebebiyle de âm lafzın kapsamı hakkında vaz'î kuralı değil, örfteki kullanımı esas almanın daha doğru olduğunu söyler ve böylece kat'ilik görüşünden uzaklaşır (*Mizân*, I, 417-418, 522-523).

¹⁰² Debûsî'nin aktardığına göre Şâfiî, tahsis edildiğine dair bir delil gelene kadar âm lafzın umum ifade ettiğini kabul eder ancak tahsis ihtimalinden dolayı âm lafzı kat'î bir delil olarak kabul etmez (*Takvîm*, s. 96). Ayrıca bk. Cüveynî, *Burhân*, I, 112.

¹⁰³ Cüveynî, *Burhân*, I, 112-113; Semerkandî, *Mizân*, I, 409.

¹⁰⁴ Nesefî, *Tebîra*, II, 384-385.

Semerkand âlimlerini temsil ettiği ifade edilen Mâtürîdî'nin görüşü açık değildir. Nitekim Semerkandî'nin itikatta tevakkuf, amelde vücûb görüşünü savunmasına rağmen, Mâtürîdî'nin hem amel hem de itikatta tevakkuf görüşünde olduğu anlamına gelen ifadeleri vardır.¹⁰⁵ Bunun yanında, Neseî'nin Debûsî'nin âmın kat'iliğini savunmasından rahatsız olmasının sebebi, bu görüşün vaîd-i füssâkı kabul etme sonucuna kaçınılmaz olarak götürüleceği endişesidir. Halbuki Cessâs, âmın kat'iliği ile vaîd-i füssâk arasında zorunlu bir ilişki olmadığını Ebû Hanîfe üzerinden izah etmektedir. Konunun fasîğın ahiretteki durumu ile ilişkisini açıkça belirten Cessâs'tan farklı olarak Debûsî, vaîd-i füssâk meselesine hiç değinmez. Ayrıca Debûsî, tahsis ihtimalinin -bir ihtimalden ibaret olması sebebiyle- âmın kat'iliğini ortadan kaldırmayacağını fakat fakihin yine de umum ifade eden lafızlar karşısında dikkatli olması ve tahsis ihtimalini göz önünde bulundurması gerektiğini söyleyerek, âm lafızların kat'î delil olarak değerlendirilmesinin mahzurlarını asgariye indirmeye, böylece mezhebin görüşünü bir derece yumuşatmaya çalışır.¹⁰⁶ Hatta âmın kat'iliğini reddeden hasmının, 'lafzın sadır olduğu merciin iradesine bağlı olarak tahsis edilebileceği' vurgusunu isabetli bulur ve burada "bilgi açısından kat'ilikten bahsedemeyiz ancak biz zahire göre amel etmekle mükellef olduğumuz için, amelde umum manasına göre hareket ederiz" sözleriyle Mâtürîdî'nin görüşüne oldukça yaklaşır.¹⁰⁷ Kısacası âmın kat'iliği meselesinde Debûsî Mu'tezilî tavrı benimsemiş olmakla birlikte, âmın kat'iliği konusunda güçlü ve köklü bir karşıt usûl görüşünün varlığından söz etmek zordur.¹⁰⁸

2.9. Tahsise uğrayan âmın durumu

Âm lafzın tahsise uğradıktan sonra tahsisten geriye kalan kısım için hüküm ifade edip etmediği tartışılmıştır. Debûsî'ye göre tahsis edilen ister meçhul ister malum olsun, tahsisten sonra kalan kısım umum ifade etmeye devam eder. Ancak -tahsisten önceki umum hakkında Şâfiî'nin söylediği gibi- artık kat'î bilgi ifade etmez.¹⁰⁹ Bu hususta Debûsî'den önce mezhebin görüşü net değildir ancak Debûsî bu görüşü "selef âlimlerimizden bu konuda benim bildiğim şudur" diyerek aktarır. Cessâs da bu görüşü benimser ve mezhep imamlarının

¹⁰⁵ Murat Sarıtaş, Mâtürîdî'nin bu ifadelerine rağmen Semerkandî ve Neseî'nin Mâtürîdî'yi tevakkuf görüşünde olanlara dahil etmemek için özel çaba sarf ettikleri tespitini yapar (*Irak ve Semerkand*, s. 68-70).

¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 101.

¹⁰⁷ إلا أن الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا سقط اعتبار الإرادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهرة دون ما لا نصل إليه من الإرادة الباطنة وبقيت الإرادة معتبرة في حق العلم فلا يعلم قطعا لأنه ليس في وسعنا ذلك وإنه كلام حسن (Debûsî, *Takvîm*, s. 101).

¹⁰⁸ Murat Sarıtaş, âmın kat'iliği ile ilgili tartışma hakkında yaptığı kapsamlı analizde, söz konusu tartışmanın, Iraklıların lafzın sigasını dildeki anlamı ile öylece delil olarak kabul etmesine karşılık, Semerkand meşâyihinin sadece siganın delaletini yeterli görmemeleri ve haricî bir karine aramalarından kaynaklandığını söyler. Ona göre lafızların delaleti ile ilgili bu temel ayrışma, sadece âmın delâleti ile sınırlı kalmamış ve başka usûl konularında da ihtilafa sebep olmuştur. Semerkand meşâyihî, haricî karine olmadan sadece sigayı yeterli görmediklerinden, delâlet ile ilgili pek çok konuda itikadda tevakkuf görüşünü benimsemiştir. Ancak amelde tevakkuf isabetli bir görüş olmadığından ve nasların atıl kalması sonucuna götürüleceğinden, ihtiyat prensibi devreye sokularak amelde siganın delaleti konusunda bir görüşü esas almak tercih edilmiştir (*Irak ve Semerkand*, s. 67-74, 200-202).

¹⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 105-109.

mesâilinin buna delalet ettiğini söyler.¹¹⁰ Kerhî ve Îsâ b. Ebân'a göre, tahsise uğrayan âmın durumu hakkında tevakkuf edilir; zira -Îsâ b. Ebân'dan rivayet edildiği üzere- tahsise uğrayan âm, delil değerini yitirir.¹¹¹ Basrî'ye göre ise eğer umumdan meçhul bir şey tahsis edilirse, kalan da meçhul olacağı için tevakkuf edilir; yani bu surette tahsise uğrayan âm, durumu beyân edilmediği müddetçe delil olmaktan çıkar. Malum bir şey tahsis edildiğinde ise tahsisin dışında kalan kısım tahsisten önce olduğu gibi umum ifade etmeye devam eder.¹¹² Semerkandî, Semerkand meşâyihinin, tahsise uğrayan âmın, katî olmasa da zannî olarak delil olmaya devam ettiği görüşünde olduklarını aktarır ki bu, Debûsî'nin görüşüdür. Serahsî ve Pezdevî de bu konuda Cessâs ve Debûsî'yi takip etmiştir.¹¹³ Semerkandî ise bu konuda Basrî ile aynı görüştedir.¹¹⁴

2.10. Nassa ziyadenin beyân ya da nesih oluşu

Debûsî, nastaki hükme ziyade bir hüküm ya da husus içeren bir nassın ya da haberin varlığı durumunda, söz konusu ziyadeyi nesih türlerinin dördüncüsü olarak zikreder ve nassa ziyadenin sureten olmasa da mânâ itibariyle nesih olduğunu söyler.¹¹⁵ Cessâs'a göre, nassa ziyade, nassın bağımsız olursa ve nassın hükmü yerleştikten sonra gelirse nesih olur; aksi takdirde, yani nassa mukarin gelirse, ziyade, nasla birlikte bütün olarak değerlendirilir ve ona göre amel edilir.¹¹⁶ Basrî'nin aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, nassa ziyadenin nesih olduğunu kabul etmemiş; Kerhî, Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979)¹¹⁷ ve Kadî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ise ancak bazı şartlarla kabul etmişlerdir.¹¹⁸ Semerkandî'nin aktardığına göre Mâtürîdî bu hususta delil olmadan bir şey söylenemeyeceği

¹¹⁰ Cessâs, *Fusûl*, I, 131-134.

¹¹¹ Cessâs, *Fusûl*, I, 131; Basrî, *Mu'temed*, I, 265, 268; Semerkandî, *Mizân*, I, 423. Kerhî, tahsis delili muttasıl ise (istisna gibi) tahsise uğrayan âm mecaza dönüşmeyeceği için kalan kısım ile ihticacın caiz olduğunu, delil munfasıl ise caiz olmadığını söyler (Cessâs, *Fusûl*, I, 131; Basrî, *Mu'temed*, I, 265; Semerkandî, *Mizân*, I, 422).

¹¹² Basrî, *Mu'temed*, I, 269; Debûsî, *Takvîm*, s. 105. Serahsî bu görüşü ufak bir değişiklikle Kerhî'nin görüşü olarak aktarır (*Usûl*, s. 113).

¹¹³ Serahsî, *Usûl*, s. 114; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 430-431. Abdülaziz el-Buhârî, bu tartışmayı âmın hükmü ile ilişkilendirir. Buna göre âmın bütün fertlerini istiâb ve istiğrak cihetinden kapsadığını savunanlar, tahsise uğrayan âmın -doğası gereği- delil değerini yitirdiğini; âmın fertlerini içtima (çoğunluk) cihetinden kapsadığını savunanlar ise tahsise uğrayan âmın kalan kısım için delil olmaya devam ettiğini söylerler (*Keşfü'l-esrâr*, I, 429). Ancak söz konusu ilişkilendirme Debûsî açısından isabetli değildir zira o âmın bütün fertlerini kesin olarak kapsadığını savunduğu halde, tahsise uğrayan âmın delil değerini yitirdiğini değil, katî olmaktan çıkıp zannî bir delile dönüştüğünü söyler.

¹¹⁴ Semerkandî, *Mizân*, I, 423, 425.

¹¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 231-233. Serahsî, nassa ziyadenin nesih olduğunu kabul etmeyen Şâfiî'nin delillerini incelerken, kendilerinin de nassa ziyadenin sureten nesih olduğunu iddia etmediklerini, ancak bunun manen nesih olduğunu savunduklarını söyler (*Usûl*, s. 352). Burada kelâmî bir mülahazadan çok; bilhassa zina cezasında sürgün ve yemin kefaretinde azad edilecek kölenin müslüman olma şartı gibi, iki mezhebin ihtilaf ettiği fûrû meselelerinde Hanefî pozisyonunu temellendirme çabasının ön planda olduğu anlaşılmalıdır.

¹¹⁶ Cessâs, *Fusûl*, I, 443.

¹¹⁷ Iraklı Hanefî-Mu'tezilî âlim. Biyografisi için bk. Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.

¹¹⁸ Basrî, *Mu'temed*, I, 405.

kanaatindedir.¹¹⁹ Görüldüğü üzere nassa ziyadenin nesih olduğunu en açıklıkla savunan Debûsî'dir ve o bu hususta Mu'tezilî âlimlere de kısmen muhalefet etmiştir. Serahsî ve Pezdevî de bu hususta Debûsî ile aynı görüştedir.¹²⁰ Bu görüş daha sonra Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü haline gelmiştir.

2.11. Te'bîd lafzı bulunduran nassın neshi

Debûsî'ye göre, belli bir vakitle sınırlı olmak üzere varid olan emir ve nehiyler gibi, ebediyen sabit olduğu nassın içinde bildirilen hükümlerin de neshedilmesi caiz değildir.¹²¹ Mesela "Sana uyanları kıyamete kadar inkâra sapanların üstüne geçireceğim"¹²² ayetinin, "kıyamete kadar" ifadesinden dolayı neshedilmesi mümkün değildir. Cessâs ile Mâtürîdî de bu görüştedir ve bu konuda Serahsî ve Pezdevî de Debûsî'yi takip etmişlerdir.¹²³ Böyle bir nassın neshedilmesi bedâ anlamına geleceği için buna karşı çıkmıştır. Basrî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise te'bîd lafzı ile varid olan emir ve nehiylerin neshini caiz görür.¹²⁴ Bu görüşte olanlar te'bîd lafzıyla varid olan nassın neshini, umumun tahsisine benzetmişlerdir.¹²⁵ Semerkandî, te'bîd lafzı bulunduran nassın neshedilemeyeceğini, böyle bir lafzın neshedilebileceğini söyleyenlerle bunu kabul etmeyenler arasında ise sadece lafzî bir ihtilaf olduğunu ve sonuçta aralarında çok fazla fark olmadığını savunur.¹²⁶ Bu konuda Iraklı ve Mâveraünnehirli Hanefiler arasında bir ihtilaf bulunmadığı ve Mu'tezile'nin görüşüne meyleden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin görüşünün de Semerkandî tarafından te'vil edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

2.12. Beyânın ihtiyaç anından sonraya ertelenmesi

Beyân edilmeden de zahiriyle amel edilebilecek durumda olan nasların –mesela- tahsis ya da takyid edildiklerine dair beyânın, ihtiyaç anından sonraya ertelenmesinin caiz olup olmadığı tartışılmıştır. Debûsî, istisna ve şart gibi beyânların ancak beyân edilecek nassa mukarin geldiklerinde beyân olarak isimlendirileceklerini, bu tür beyânların ertelenmesi durumunda artık bunlara beyân değil nesih denilmesi ve bunların nesih şartlarını taşıması gerektiğini söyler.¹²⁷ Kerhî, Cessâs, Ebû Âli el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kadî Abdülcebbar, Basrî, Serahsî,

¹¹⁹ Semerkandî'nin Mâtürîdî'den aktardığı görüş, bu haliyle kendi içinde çelişkilidir. İfadede tahkikten kaynaklanan bir hata olduğu farz edilirse, Mâtürîdî'nin, nassa ziyadenin nesih ya da beyân oluşu konusunda delil olmadan bir şey söylenemeyeceği kanaatinde olduğu söylenebilir. Ancak eserin başka bir tahkikinde de ibare bu şekildedir: قال شيخنا ابو منصر الماتريدي رحمه الله إنه يجوز أن يكون بطريق البيان ولا يجوز بطريق النسخ ولا يحمل على احدهما الا بدليل en-Nesefti de "ashabımızca göre" nassa yapılan tahsis ya da takyid kabilinden ziyadenin nesih değil beyân olduğunu söyler (*Tebşira*, II, 383).

¹²⁰ Serahsî, *Usûl*, s. 349 vd; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 279.

¹²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 235.

¹²² Âl-i İmran 3/55.

¹²³ Cessâs, *Fusûl*, I, 362; Serahsî, *Usûl*, s. 336; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 241-243.

¹²⁴ Basrî, *Mu'temed*, I, 382-383; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 242.

¹²⁵ Basrî, *Mu'temed*, I, 382-383; Semerkandî, *Mizân*, II, 991-993.

¹²⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 991-993.

¹²⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 221-227.

Pezdevî de gereğince amel edilebilmesi için beyâna ihtiyaç duyulan hükümlerin beyânının ertelenmesini caiz görmezler.¹²⁸ Cessâs'a göre mezhep imamlarının nassa ziyadeyi nesih olarak kabul etmeleri, beyânın tehirini caiz görmediklerini gösterir.¹²⁹ Semerkandî, bu tür beyânın tehirini caiz görmeyenlerin Irak Hanefileri ve Mu'tezile olduğunu, Semerkand meşâyihinin ise bunu caiz gördüğünü aktarır. Semerkandî'ye göre bu tartışma, âmmin hükmü ile ilişkilidir; umumun kat'iliğini savunanlar, beyânın tehirini caiz görmezken, umumun kat'iliğini kabul etmeyenler, beyânın tehirine cevaz verirler.¹³⁰ Görüldüğü üzere hemen hemen hiç muhalifî olmaksızın mezhep usûlcüleri tarafından savunulmakta olan beyânın tehirinin caiz olmadığı görüşü, Semerkandî tarafından Mu'tezile'ye nispet edilmektedir.

2.13. Aslın muallel olup olmadığına dair delil aranması

Kerhî ve Cessâs'a göre, belli bir kıyas işleminde asıl olarak kabul edilecek meselenin, muallel ve o kıyasta asıl olmaya elverişli olduğuna dair müşahhas delil aramaya gerek yoktur; kıyasın meşrûyetini ve gerekliliğini gösteren icmalî delillerin varlığı yeterlidir. Debûsî ise asılların prensipte muallel olduğunu kabul etmekle birlikte, ona göre bazı mansus meselelerin muallel olmadığı bilindiğine göre, belli bir mansus meselenin muallel ve o fer'e asıl olmaya uygun olduğuna dair delil olmadığı sürece o asılla o fer arasındaki kıyas, "amel edilmesi vacip" (itiraza kapalı ve hasmî ilzam eden) bir kıyas olmaz.¹³¹ Basrî, bir konuda kıyas yapılabileceğine dair ümmetin icmâ şartını arayan Bısr el-Merîsî'ye (ö. 218/833) ve bu konuda özel delil arayanlara itiraz eder ve sahabenin kıyas yapmak için böyle deliller aramadığını söyler.¹³² Semerkandî bu tartışmada her iki görüşü de savunucularını zikretmeksizin belirttikten sonra Debûsî'nin değil, Kerhî ve Cessâs'ın yanında yer alır. Ona göre "asıllar prensip olarak mualleldir; çünkü Allah'ın hükümleri hikmetlere ve kulların maslahatlarına mebnidir".¹³³ Semerkandî, Debûsî'nin, mütekaddim dönemde de bir grup tarafından savunulduğu anlaşılan ve kıyası sınırlayan bu görüşüne karşılık, Irak Hanefilerinin görüşünü tercih etmiştir.

2.14. Hükmün nassa ya da illete izafe edilmesi

Debûsî'ye göre, illeti belirtilmeyen mansus hükümler için illet belirlendiğinde, söz konusu hüküm o illete değil, -tıpkı illet belirlenmeden önce olduğu gibi- nassa izafe edilir.¹³⁴

¹²⁸ Cessâs, *Fusûl*, I, 259-260; Basrî, *Mu'temed*, I, 315; Saymerî, *Mesâil*, s. 98-104. Basrî, mücmelin beyânı konusunda işlediği beyânın tehiri meselesinde, Kerhî'nin mücmelin beyânında tehiri caiz görürken umûmun beyânında bunu caiz görmediğini, Cübbâiler ve Kadı Abdülcebbar'ın ise hem umûmda hem de mücmelde beyânın tehirini kabul etmeyip bunu nesih olarak gördüklerini aktarır.

¹²⁹ Cessâs, *Fusûl*, I, 260.

¹³⁰ Semerkandî, *Mizân*, I, 521.

¹³¹ وقيل هذا الدليل نحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهدا يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة في الأصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتتمل واحد بعينه من الجملة أن لا يكون معلولا (Debûsî, *Takvîm*, s. 302).

¹³² Basrî, *Mu'temed*, II, 240.

¹³³ Semerkandî, *Mizân*, II, 895-898.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 291, 294. Debûsî, hükmün illete taalluk etmesi durumunda ta'lîl ile hükmün değiştirilmiş olacağını, ayrıca tespit edilen illet dışında, hükümle irtibatı olan diğer illetlerin devre dışı bırakılmış olacağını söyleyerek hükmün illete izafe edilmesine karşı çıkar (*Takvîm*, s. 294-295).

Cessâs aslın hükmünün nas ya da icmâ ile, fer' in hükmünün ise illetle sabit olduğunu söyler.¹³⁵ Serahsî de aynı görüştedir.¹³⁶ Semerkandî, Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkand meşâyihine göre, mansus hükmün, illet olduğu belirlenmiş olan vasıf ile sabit olmasının kıyasın geçerlilik şartlarından biri olduğunu söyler. Semerkandî'nin aktardığına göre Iraklı Hanefiler bunu şart koşmamış ve hükmü illete değil nassa izafe etmişlerdir.¹³⁷

Hükmün nassa ya da illete izafe edilmesi konusundaki ihtilafın devamı niteliğinde iki tartışma noktası daha vardır:

a. Kâsır illet. Debûsî'ye göre aslın illeti olarak tespit edilen vasfın başka fer'lere aktarılmayan bir vasıf olması (kâsır illet) caiz değildir. Bir başka deyişle, illetin müteaddî olması, geçerlilik şartlarından biri, hatta illetin yegâne hükmüdür. Kâsır illetle ta'lil, kıyasın (aslın hükmünün fer'lere aktarılması) amacına uygun olmadığı için anlamlı ve geçerli olmaz. Şâfiîler ise kâsır illetle ta'lili caiz görürler.¹³⁸ Kâsır illet tartışmasının en tipik örneği, altı ribevî malın zikredildiği hadiste, altın ve gümüş için semeniyet (para niteliği taşıma) vasfıdır. Hanefilere göre semeniyet vasfı, altın ve gümüşten başka mallarda bulunmadığı ve bu sebeple başka fer'lere aktarılamayacağı için, illet olarak kabul edilemez. Şâfiîler ise kâsır illeti kabul ettiklerinden dolayı, altın ve gümüşte ribâ cereyan etmesinin illeti olarak semeniyet vasfını esas alırlar.¹³⁹

Kâsır illet meselesi, Hanefilerle Şâfiîlerin arasında çokça dile getirilen ihtilaf konularından biri olup, genel kabul, Hanefilerin kâsır illetle ta'lili caiz görmediği yönündedir. Nitekim Ebû Abdullah el-Basrî,¹⁴⁰ Cessâs,¹⁴¹ Serahsî,¹⁴² Pezdevî,¹⁴³ Saymerî¹⁴⁴ de bu görüştedir. Ancak Semerkandî, Semerkand meşâyihinin, -bir önceki maddede zikredilen görüşlerinin bir sonucu olarak- kâsır illetle ta'lili kabul ettiklerini aktarır ve bunu kabul etmeyenlerin Iraklı Hanefilerle birlikte Debûsî ve takipçileri olduğunu söyler.¹⁴⁵ Basrî; Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin, söz konusu meselede nas ya da icmâ gibi bir delil olmadıkça kâsır illetle ta'lili caiz görmediğini, Kadı Abdülcebbar'ın ise bunu caiz gördüğünü aktarır ve kendisi

¹³⁵ Cessâs, *Fusûl*, II, 317.

¹³⁶ Serahsî, *Usûl*, s. 419.

¹³⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 904.

¹³⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 904.

¹³⁹ Debûsî'nin aktardığı kâsır illet tartışması ve örnek için bk. *Takvîm*, s. 265-267, 280, 291.

¹⁴⁰ Semâni, *Kavâtr*, II, 102-103. Semâni, Ebû Abdullah el-Basrî ile Debûsî'nin gerekçelerini mukayeseli olarak aktarır. Ebû Abdullah kâsır illete faydasız olduğu ve faydasız bir şey Allah'a izafe edilemeyeceği için karşı çıkarken, Debûsî, müstenbat illetin ta'lilinin zannî oluşundan dolayı ilim değil amel gerektirdiği; kâsır illetin de ilim gerektirmediği, kendisiyle amel de edilemediği için bir faydası olmadığı gerekçesi ile itiraz eder. Görüldüğü gibi Ebû Abdullah'ın kelâmî temellendirmesine karşı Debûsî, epistemolojik bir temellendirmeye başvurur.

¹⁴¹ Cessâs, *Fusûl*, II, 290-91.

¹⁴² Serahsî, *Usûl*, s. 407-408.

¹⁴³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 450-451.

¹⁴⁴ Saymerî, *Mesâil*, s. 291-92.

¹⁴⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 904-905. Semerkandî, Debûsî'nin öne sürdüğü kıyasın geçerlilik şartlarını incelerken, üçüncü şart olan "illetin müteaddî olması" şartının da tahkik ehli olan Semerkand meşâyih tarafından "bu şartın kabul edilmesinin kıyası geçersiz kılacağı" gerekçesiyle reddedildiğini söyler (*Mizân*, II, 913).

de Kadı Abdülcebbar'ın görüşünü destekleyerek kâsır illetle ta'lîli caiz görür.¹⁴⁶ Anlaşıldığı üzere bu tartışmada Mu'tezile'ye nispet edilen âlimler arasında da ihtilaf söz konusudur; ilk dönem Mu'tezilî âlimler kâsır illetle ta'lîli caiz görmez iken, Basrî ve Kadı Abdülcebbar gibi sonraki Mu'tezilîler bunu caiz görmüşlerdir. Debûsî, bu ihtilafta ilk dönem Mu'tezile ile aynı görüşü benimsemiş ve sonrakilere muhalefet etmiştir.

b. Kıyasın hükmü. Debûsî'ye göre illetin (Serahsî ve Pezdevî'ye göre kıyasın) tek hükmü, ta'diyedir; daha açık bir deyişle, illetin fer'de de bulunması sebebiyle, aslın hükmünün fer'e taşınmasıdır.¹⁴⁷ Semerkand meşâyihına göre ise asıldaki mananın mislinin fer'de de bulunması sebebiyle, aslın hükmünün fer'de de sabit olmasıdır.¹⁴⁸ Yine buradan hareketle Debûsî, kıyasın, bir hükmün kendisini, sıfatını, şartını ya da illetin şartını baştan ispat etme hususlarında geçerli olmadığını; ancak hakkında ihtilaf olmayan bir hükmün, konusuna mahsus ya da başka konularda da geçerli olabilecek bir hüküm oluşu hususundaki ihtilafta geçerli olduğunu söyler.¹⁴⁹ Semerkandî'ye göre ise Debûsî'nin zikrettiği tüm bu hususlarda kıyas caizdir.¹⁵⁰ Buna göre mesela nikâhta şahitlerin ya da velinin mevcudiyetinin şart olup olmadığı, Debûsî'ye göre kıyasla belirlenecek bir mesele değildir; çünkü bu bir hükmün şartıdır ve sıfatları ve şartları ile birlikte şer'î hükümler, ancak şer' tarafından ibtidâen konulur. Buna karşılık mesela abdestteki meshin üç kere yapılması konusunda, mestlerin üzerine yapılan meshe kıyas edilip edilemeyeceği konusundaki ihtilaf, kıyasa dayalı bir ihtilaftır ve bu konuda kıyasa binâen görüş beyân etmek caizdir.¹⁵¹

2.15. İletin tahsisi

İletin tahsisinin caiz olup olmadığı tartışması, Mu'tezile'ye mensubiyeti tespitinde temsil gücü yüksek tartışmalardan biridir; zira illetin tahsisinin kabul edilmesi, -mesela Semerkandî ve Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî tarafından açıkça- Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir. İletin tahsisini kabul edenler ise etmeyenleri, fikhın inceliklerini bilmemekle suçlayarak Haşeviyye'ye nispet etmiştir.¹⁵² Bu tartışma, istihsan, illetin tanımı,¹⁵³ kıyasın geçerliliği için illetin tard

¹⁴⁶ Basrî, *Mu'temed*, II, 269.

¹⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 294.

¹⁴⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 921.

¹⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 295.

¹⁵⁰ Semerkandî, *Mizân*, II, 921-923.

¹⁵¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 296, 299.

¹⁵² Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, s. 459.

¹⁵³ İletin tanımının illetin tahsisi meselesi ile irtibatlı şu açıdan kurulabilir: Akli illetlerden farklı olarak şer'î illetin hükme emare olup hükmü gerektirmediğini söyleyenler açısından illetin tahsisini kabul etmekte bir problem olmaz; zira bir emare var olduğu halde onun işaret ettiği şeyin bulunmaması mümkündür. Gökyüzünde yağmurun işareti sayılan bulutlar görüldüğü halde bazen yağmurun yağmaması gibi (Haniyeh, "İletin Tahsisi", s. 105-136; 120). Cessâs ve Debûsî de illeti emare/alâmet olarak tanımlamışlardır (Cessâs, *Fusûl*, II, 289 ve başka yerler, Debûsî, *Takvîm*, s. 15). Ancak Debûsî, illetin emare oluşunun, illetle hüküm arasında bir gerektirme ilişkisi bulunmadığı anlamına gelmeyeceğini vurgular ve şer'î illetlerin zatlari itibarıyla değil fakat Şâri'nin onları gerektirici (mücib) kılması ile hükmü gerektirdiklerini söyler (*Takvîm*, s. 306).

etmesinin şart olup olmaması, ictihadda hata-isabet tartışmaları gibi usûlî; aslah görüşü, ıstîtaât gibi kelâmî meselelerle de yakın bir ilişkisi olan çok boyutlu bir tartışmadır. İletin tahsisisi, illet bütün gerekli şartlarıyla var olduğu halde hükmün bulunmaması anlamına gelir. Bazı âlimlere göre bu, illet olarak belirlenen vasfın sıhhatini bozan, onu illet olmaktan çıkaran bir kusurdur ki bu âlimler illetin tahsisini kabul etmezler.¹⁵⁴ İletin tahsisini kabul edenlere göre ise illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması, illetin tesirini engelleyen bir mâninin ya da başka bir illetin bulunması sebebiyledir ve illetin bir meselede hükmünü ortaya çıkarmaması, illeti tamamen yok saymayı gerektirmez. İstihšana dayalı olarak verilmiş hükümler ve ruhsat kabilinden hükümler, illetin tahsisine örnek olarak gösterilmiştir.¹⁵⁵ Semerkandî'nin aktardığına göre, Mâtürîdî'nin de dahil olduğu Semerkand meşâyihî, illetin tahsisini caiz görmemiş, Mu'tezile, Irak meşâyihî ve Debûsî ise bunu caiz görmüştür.¹⁵⁶ Ayrıca Şâfiîlerin illetin tahsisine karşı çıktığı, Mâlikîlerin ise bir kısmının bunu kabul ettiği, bir kısmının ise etmediği rivayet edilmektedir.¹⁵⁷

Debûsî, illetin tahsisine müstakil olarak değil, illetin nasıl belirleneceğini ele aldığı bölümde değinir. Burada Debûsî, illetin sıhhatini tespit etmede tard¹⁵⁸ metodunun kullanılmasını eleştirir ve tardın değil illetin mülâim (Hz Peygamber'den ve seleften gelen kıyaslara uygun) ve müessir (hüküm üzerinde etkili) olmasının esas alınması gerektiğini savunur. O, tard yerine tesiri kabul etmenin, illetin tahsisini kabul etmeyi gerektireceği sonucuna varır.¹⁵⁹ Ona göre tardı kabul edenler, illet ile hüküm arasında -aklı illetlerde olduğu gibi- doğrudan bir sebep sonuç ilişkisi kurduklarından, şer'î illetlerin tahsise uğramasını kabul etmemişlerdir. Debûsî onların bu görüşüne çeşitli açılardan karşı çıkar ve illetin tahsisinin caiz olduğu görüşü üzerinde "selefin ve halefin" ittifakı olduğunu söyler.¹⁶⁰ Mâtürîdî, illetin tahsisini batıl saymış ve bunu caiz görenlerin, Allah'ı sefeh ve abesle iştigal etmekle tavsif etmiş olacaklarını söylemiştir.¹⁶¹ Mâtürîdî'nin görüşünü aktaran Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, illetin tahsisini kabul etmenin, istitaatin fiilden önce olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini söyleyerek meselenin başka bir kelâmî boyutunu da vurgular.¹⁶² Cessâs, illetin tahsisini hararetle savunur ve bu görüşü hocaları aracılığıyla ilk Hanefî imamlarına da nispet eder.¹⁶³ Ebü'l-Hüse-

¹⁵⁴ Haniyeh, "İletin Tahsisi", s. 112-113.

¹⁵⁵ Cessâs, *Fusûl*, II, 356-366; Pezdevî, *Ma'rife*, s. 164-166.

¹⁵⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 898-899. Gazzâlî, illetin tahsisini en şiddetli savunan kişinin Debûsî olduğunu söyler (*Şifâü'l-ğalîl*, s. 465). Ancak Debûsî'den önce Cessâs, illetin tahsisini müstakil bir başlıkta ele almış ve şiddetle savunmuştur.

¹⁵⁷ Sem'ânî, *Kavâtı'*, II, 169.

¹⁵⁸ Tard/İttirad: Bidüziyelik, biteviyelik. Hükmün istisnâsız bütün cüzleri kapsamı. İletin bulunması halinde hükmün de hep bulunması durumu (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 215).

¹⁵⁹ ولهذا جوزنا الخصوص على العلل بأن توجد ولا حكم لأننا لم نجعل دليل صحتها اطرادها لتفسد بزوال الإطراد بل جعلنا دليل الصحة معنى هو مؤثر في الحكم صار وصفا لما هو ركن العلة فيجوز وجود الركن بدون ذلك المعنى (Debûsî, *Takvîm*, s. 312).

¹⁶⁰ وأن العلل بظاهر أوصافها تقبل الخصوص بدلائلها المؤثرة باتفاق من السلف والخلف جميعا (Debûsî, *Takvîm*, s. 318).

¹⁶¹ Pezdevî, *Ma'rife*, s. 164-166; Sem'ânî, *Kavâtı'*, II, 169.

¹⁶² Pezdevî, *Ma'rife*, s. 166-167.

¹⁶³ İletin tahsisini müstakil bir başlıkta ele alan Cessâs, İmam Mâlik'in de illetin tahsisini kabul ettiğini, Şâfiî ve Bîşr b. Ğıyas'ın ise bunu kabul etmediğini aktarır. Cessâs, illetin tahsisinin Hanefî mezhebinin yerleşik görüşü olduğunu, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarını görmüş olan hocalarının onlardan bunun caiz olduğu görüşünü aktardığını,

yin el-Basrî'nin illetin tahsisini kabul etmediği yönündeki ifadesi belirsizlik arz etmektedir.¹⁶⁴ Serahsî ve Pezdevî, bu hususta Cessâs ve Debûsî'yi takip etmemiş ve illetin tahsisine karşı çıkmışlardır. Serahsî, illetin tahsisinin caiz olmadığına dair müstakil bir fasıl açar ve “asha-bımızdan biri bu görüşün selevin görüşüne aykırı olmadığını iddia etmiştir ki bu çok büyük bir hatadır... Kim şer'î illetlerin tahsisine cevaz verirse, o Ehl-i sünnet'e muhalefet etmiş ve Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmiş olur” der. Ayrıca kendilerinin illetin sıhhatini tespit yollarından biri olarak tardı kabul etmemelerinin, illetin tahsisini kabul ettikleri anlamına gelmediğini vurgular¹⁶⁵ ve böylece Debûsî'yi illetin tahsisine cevaz vermeye götüren gerekçeyi çürütmeye çalışır.

Görüldüğü gibi Serahsî, Mu'tezile'nin bazı görüşlerini kabul etmeyi beraberinde getireceği endişesiyle, bu ihtimalin önünü baştan kapatmak için illetin tahsisini reddetmeyi tercih etmiştir. Ancak Debûsî illetin sıhhatini tespit için tard gibi belirsiz ve öngörülemez bir metod yerine, illetin müessir olmasını şart koşmanın daha objektif ve tutarlı sonuçlara götüreceğini düşünmekte ve illetin tahsisi meselesini de herhangi bir kelâmî bağlamda değil, tamamıyla teknik/usûlî bağlamda ele almaktadır. Serahsî ve Pezdevî'nin ise 'ehlisünnetleşme' sürecinin bir parçası olarak ve teknik değil ideolojik sebeplerle illetin tahsisine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Zira Serahsî ve Pezdevî, hatta Semerkandî bunu kabulden vazgeçmiş olsa dahi, ismen illet olup manen illet olmayan vasıfların varlığını kabul etmekle aslında onlar da illetin tahsisini kabul etmiş olmaktadır.¹⁶⁶ Dolayısıyla, sonraki eserlerde belirtildiği üzere aslında lafzî bir tartışma olan illetin tahsisi meselesi, tartışıldığı dönemin ideolojik bağlamı ile sembolik bir anlam kazanmış ve Mu'tezile'nin alâmet-i fârikası haline gelmiş; Debûsî de mezhebin başlangıcından itibaren büyük oranda savunulan ve mezhebin fûrû birikimini izah için kullanılan bir meseleyi, “Mu'tezile karşıtlığının yoğun olduğu bir dönemde savunmaya devam edecek kadar dikkatsiz olduğu için” eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

2.16. İctihadda hata ve isabet

Bir önceki tartışmayla ilişkili olan bu tartışmada her müçtehidin isabet ettiği ve ictihadî konularda Allah katında tek bir doğru olmadığı görüşü Mu'tezile'ye, Allah katında tek bir

kendi döneminde Bağdat'ta yaşayan, fikhî becerisine güvenilemeyecek birinin ise bunun caiz olmadığı görüşünü ortaya attığını iddia eder. Cessâs'a göre bu tartışmanın temelinde şer'î illetlerin akli illetlerden farklı olarak, hükmü gerektirmediği fakat hükme emare olduğu ilkesi bulunmaktadır. Bu sebeple akli illetlerde tahsis mümkün olmasa da şer'î illetlerde mümkündür. Cessâs'a göre aslında kıyası kabul eden herkes, illetin tahsisini lafzen kabul etmese bile mânen kabul etmekte ve uygulamaktadır. Cessâs burada (genel kural anlamındaki) kıyasın terk edildiği hükümlerden örnekler verir ve konuyu istihsanla ilişkilendirir (*Fusûl*, II, 356-366).

¹⁶⁴ Basrî, *Mu'temed*, II, 284. Basrî'nin *Mu'temed*'deki üslûbu bütün olarak değerlendirildiğinde, illetin tahsisinin caiz olmadığı yönündeki ifadesinin fazla kısa ve net olduğu, bu yüzden ibare hatası ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiği söylenebilir (*Mu'temed*, II, 283-293).

¹⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, s. 441-442.

¹⁶⁶ Debûsî, *Takvim*, s. 382; Serahsî, *Usûl*, s. 517-522; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 259-279. Hükmen değil, ismen ve ma'nen illeti kabul etmenin, illetin tahsisini kabul anlamına gelebileceği hakkındaki açıklamaları için bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 262-263.

doğru olduğu, müçtehidin elinden gelen ictihâdî çabayı gösterdikten sonra hata etmesi halinde yine de çabasından dolayı sevap kazanacağı görüşü ise Ehl-i sünnete nispet edilir. Ancak bu konuda Eş'ariler de Mu'tezile ile aynı görüştedir.¹⁶⁷ Debûsî bu hususta Ebû Hanîfe'nin "Her müçtehid musîbdir. Allah katında doğru tektir" sözünü aktarır ve doğru tek olduğu halde müçtehidin -bu doğruya isabet ettiremese dahi- mazur görüleceğini ve çabasından dolayı sevap kazanacağını söyler. Ancak doğruyu gösteren deliller apaçık ortada ise müçtehidin buna ulaşmaması kendi çabasının eksikliğinden kaynaklandığı için müçtehid hataya nispet edilir ve kınanır. Yalnız Allah'ın sıfatları konusundaki ictihad bu kapsamda değildir; bu husustaki deliller yakîni bilgiye ulaştırarak şekilde açık olduğundan, bu konularda doğruya ulaşmayan müçtehid dalalet ve bid'atla suçlanır.¹⁶⁸ Cessâs, amelî konularda her müçtehidin musib olduğu görüşünü Hanefî imamlarına nispet eder ve Kerhî'nin de bu görüşte olduğunu aktarır.¹⁶⁹ Basrî, her müçtehidin içtihadında ve bu ictihadla ulaştığı hükümde (ibtidâen ve intihâen) isabetli olduğu görüşünü Ebû Ali, Ebû Hâşim gibi Mu'tezilî imamlara nispet eder.¹⁷⁰ Semerkandî'nin aktardığına göre Mâtürîdî, müçtehid isabet ederse ecir alacağını, yanlış sonuca ulaşırsa ibtidâen ve intihâen hataya nispet edileceğini savunmuştur.¹⁷¹ Bu görüşü aktaran Semerkandî, kendisi Debûsî'nin de savunduğu görüşü benimser ve bunun Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu söyler.¹⁷²

Musavvibe-muhattie tartışmasında her müçtehidin isabet ettiği görüşü, aralarında ufak farklar olmakla birlikte, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye tarafından genel hatları ile savunulmuştur. Asıl ihtilaf noktası ise doğrunun tek ya da birden fazla oluşu hakkındadır. Her iki tartışmada da Debûsî, mezhep âlimleri tarafından tekrarlanan ve benimsenen Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas almış ve tipik Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımı benimsemiştir.

3. Değerlendirme

İlk başlıkta ele aldığımız kelâmî tartışmalarda Debûsî'nin görüşünün bazı hususlarda belirsizleştiği, görüşünün tespit edilebildiği noktalarda ise Mâtürîdîlikle paralel bir tutum takındığı anlaşılmaktadır. Mukayeseli olarak incelediğimiz usûl meselelerinin objektif bir değerlendirmesi de Debûsî'nin Mu'tezile'ye mensup olarak kabul edilmesi için yeterli veri olmadığını göstermektedir. Zira Debûsî'nin her konuda belli bir tarafta yer almak için özel bir çaba sarf etmediği, bazı konularda Mâtürîdî ile aynı görüşü benimserken, bazı konularda da Mu'tezile'den bir grupla aynı görüşü paylaştığı görülmektedir. Bunun yanında, Semerkand ulemâsını temsil ve Mâtürîdî'yi takip eden Semerkandî de bazı konularda Mu'tezile ile aynı

¹⁶⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 1051-1052.

¹⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 307-314; a.mlf., *Esrâr*, I, 201.

¹⁶⁹ Cessâs, *Fusûl*, II, 378-379.

¹⁷⁰ Basrî, *Mu'temed*, II, 370-371.

¹⁷¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 1050-1051.

¹⁷² Semerkandî, *Mizân*, II, 1052-1056.

görüşü benimseyebilmektedir. Dolayısıyla bazı usûl tartışmalarında Mu'tezile ile aynı görüşü savunmuş olması, Debûsî'nin Mu'tezile'ye nispet edilebilmesi için yeterli bir veri değildir. O halde Debûsî'nin Mu'tezile ile ilişkilendirilerek eleştirilmesinin, onu takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin dahi onun adını eserlerinde ısrarla zikretmemesinin, sadece *Takvîm*'deki Mu'tezile ile paralel bazı görüşleri ile izah edilemeyeceği açıktır. Bu bağlamda Debûsî'nin kelâmî yönelişinin tespit edilmesi de zikrettiğimiz durumun izahına bağlıdır.

Debûsî'nin ilmî hayatı, Maverâünnehir'de Hanefî mezhebinin kelâmî kimliğinin ortaya çıkmaya başladığı bir döneme tekabül eder. Teşekkül döneminde kendilerini fıkıh dışındaki alanlarda belli bir ekole nispet etme ihtiyacı duymayan, bu sebeple de kelâmda farklı temayüller sergileyebilen Hanefî âlimler, hicrî V. asrın başlarından itibaren kelâmî pozisyonlarını netleştirme ve fikhî mesâillerini kelâmî yönelişleri ile tutarlı olarak ortaya koyma ihtiyacı duymuşlardır. Bu doğrultuda Ebû'l-Muîn en-Nesefî ve özellikle Semerkandî gibi Mâverâünnehirli Hanefî âlimlerin, Ebû Hanîfe'den nakledilen kelâmî görüşlerle uyumlu bir Hanefî kelâm anlayışı inşa etmeyi hedeflediği ve bunun için de Hanefî mezhebinin Irak bölgesindeki teşekkül döneminde mezhebe giren bazı Mu'tezilî görüşleri ayıklama çabası içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Özellikle Semerkandî'nin Hanefî mezhebinin sonraki anlamda "ehli-sünnetleşme" yönünde bir projesi olduğunu ve bu proje çerçevesinde mezhebin usûlünü yeniden yorumlayarak usûl eserini yazdığını söylemek mümkündür. Bunun için zikrettiğimiz âlimler, o döneme kadar çok fazla tanınmayan Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin eser ve görüşlerinin bu kimlik inşasında uygun olacağını düşünerek onun kelâmî görüşleri ile uyumlu bir mezhep usûlü ortaya koymaya çalıştılar.¹⁷³

Aslında hicrî V. asrın başında Mu'tezilî görüşlerin mezhep usûlünden çıkarılması girişimlerinin belirsiz de olsa Debûsî ile başladığı söylenebilir. Nitekim Debûsî'nin bazı konularda Mu'tezilî görüşü benimsemediği ya da yumuşatmaya çalıştığı, pek çok konuda da Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaştığı yukarıdaki örneklerle gösterilmiştir.¹⁷⁴ Debûsî'den sonra gelen Serahsî ve Pezdevî'de belirgin işaretleri bulunan Mu'tezile'den soyutlanma girişiminin¹⁷⁵ Semerkandî'de çok daha açık ve bilinçli bir çabaya dönüştüğü ve Semerkandî'nin usûl literatürünü bu açıdan yeni bir okumaya tabi tuttuğu iddia edilebilir. Öte yandan, Semerkandî'nin -ideolojik gerekçelerle- mezhebin kökenindeki Mu'tezilî eğilimi söküp atma çabası, onun Debûsî hakkındaki eleştirilerinin tarafsızlığını sorgulanır hale getirmektedir. Semerkandî ve Nesefî'nin Kerhî ve Cessâs gibi, Mu'tezile ile ilişkileri bariz olan Hanefî âlimler hakkında bir şey söylemedikleri halde, Mu'tezile'ye nispet edilmesi çok daha zor olan Debûsî'yi Mu'tezile'ye meyletmekle itham etmelerinin ardında başka sebepler de olmalıdır.¹⁷⁶

¹⁷³ Bu izahın detayları için bk. Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 78-80.

¹⁷⁴ Debûsî, Mâtürîdî ile aynı görüşleri paylaştığı durumlar da dahil olmak üzere, eserinin hiçbir yerinde Mâtürîdî'nin ismini zikretmez.

¹⁷⁵ Meselâ Pezdevî'nin eserine Ebû Hanîfe'nin Mu'tezile'den olmadığı izah ederek başlaması, Serahsî'nin illetin tahsisini kabul etmenin mezhepten sapma ve Mu'tezile'ye meyletme anlamına geldiğini söylemesi, bu işaretlerden bazılarıdır (Serahsî, *Usûl*, s. 441-442; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 19-25).

¹⁷⁶ Semerkandî'nin tavrı, Serahsî ve Pezdevî'de görülür; bu iki usûlcü, Mu'tezile ile yakın ilişki içinde olan ve usûlde

Debûsî'nin eserinin bölgedeki etkisi ve başarısı, bu tavrın sebeplerinden biri olarak görülebilir. Neseî ve Semerkandî, Iraklı Hanefileri entelektüel açıdan rakip olarak görmedikleri halde, kendileri ile aynı bölgede yaşamış ve kendilerine kadar yazılmış en başarılı ve en etkili usûl eserinin sahibi olan Debûsî'nin görüşlerini hedefleri açısından bir tehlike olarak görmüş olmalıydılar. Hakikaten Debûsî'nin *Takvîm*'i Hanefî usûl literatürüne kısa sürede damgasını vurmuş, kendisinden hemen sonra gelen Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerinin de temel kaynağını oluşturmuştur.¹⁷⁷ Debûsî'nin çeşitli konularda Iraklı Hanefilerin ve Mu'tezile'nin görüşlerinden ayrılmış olmasına ve bu manada "ehlisünnetleşme" yönünde bir girişimi kısmen başlatmasına rağmen, görünüşe göre Neseî ve Semerkandî, Debûsî'nin bu çabasını yeterli bulmamışlar ve onu Mu'tezilî görüşleri farkında olmadan benimsemekle suçlamışlardır. Bu doğrultuda özellikle umûmun kat'iliği ve illetin tahsisi gibi konular, Hanefîlikle Mu'tezile arasına mesafe koymak ve Hanefîlere müstakil bir kelâmî kimlik kazandırmak isteyen Semerkandî ve Neseî tarafından, sahip olduğundan daha derin anlamlar yüklenerek sembolik bir mahiyete büründürülmüştür.

Hakikatte Debûsî'nin kelâmî konulardaki tavrı, usûl ve fıkıh açısından kelâmî konulara karşı kayıtsız bir görüntü çizme ve usûlün kelâmî ile irtibatlı konularının kelâmî imalarını göz ardı etme şeklinde tezahür etmektedir. Ancak kanaatimizce bu durumu, Semerkandî'nin iddia ettiği gibi, onun bu husustaki bilinçsizliğine ve yaşadığı bölgede kendisinden önce ve kısmen kendi döneminde var olan Mu'tezile karşıtı çabadan haberdar olmayışına bağlamaktan ziyade, söz konusu çabaya kendisinin yaptığı ya da belli sebeplerle yapmaktan kaçındığı katkıyı bilinçli olarak gizleme arzusuna bağlamak daha isabetli olur. Zira Debûsî, Hanefî usûlünün temellerinin atıldığı Bağdat'ta mezhebe bazı Mu'tezilî görüşlerin sirayet etmiş olduğunu ve bu görüşlerin, kelâm sahasında Mu'tezilenin ciddî eleştiriler aldığı hicrî V. asır Mâverâünnehir'inde savunulmasının gittikçe zorlaştığını fark etmiş olmalıdır. Ancak o, kendi ifadesiyle "kişilere değil delillere olan inancı"¹⁷⁸ sebebiyle, bu görüşlerin bir kısmını onaylamış ve bunların mezhepten temizlenmesinin mezhebin özüne müdahale anlamına geleceğini düşünmüş; bu doğrultuda, bu konuları mümkün olduğunca çalışmalarının dışında tutmaya ve temel ilgi alanı olan fıkıh ve usûle kelâm konularının girmesini önlemeye çalışmış olabilir.

Debûsî'yi böyle bir hassasiyete sürükleyen konjonktürel durum üzerinde de düşünmek gerekir. Mâverâünnehir bölgesi, Hanefî mezhebinin ve Hanefî anlayışla paralellik arz eden ve sonrasında Mâtürîdîlik adını alacak olan Mâverâünnehir sünnî ekolünün kalesi

bazı konularda Mu'tezile ile paralel görüşleri savunan Cessâs'tan saygı ile söz etmişler; ancak Debûsî'nin adını ne onun görüşlerini aktarırken, ne de eleştirirken anmışlardır.

¹⁷⁷ Hicrî 489 yılında Bağdat'a giden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, burada Debûsî'nin kitaplarını aldığını söylemesi, Debûsî'nin vefatından hemen sonra eserlerinin İslâm ilim merkezlerine yayıldığını gösterir (Hamîdullah, "Usûl al-Fıhın Tarihi", s. 9; Baltacı, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *DİA*, XX, 488-491, 488). Debûsî'nin vefatının üzerinden bir asır dahi geçmeden, Sem'ânî ve Gazzâlî'nin doğrudan Debûsî'nin görüşlerini hedef alan eserler yazmaları da *Takvîm*'in ne derece etkili olduğunun göstergesidir (Sem'ânî: *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*; Gazzâlî: *Şifâü'l-ğalil fi beyâniş-şebeh ve'l-muhîl ve mesâlikî't-talîl*).

¹⁷⁸ Debûsî *el-Esrâr* adlı eserinin girişinde kişileri değil hüccetleri kendisine imam edindiğini söyler (I, 1). Bunun yanında *Takvîm*'de delillerin terk edilip bunun yerine mezhep taassubunun yaygınlaşmasını eleştirir (s. 399).

durumundaydı. Debûsî'nin gençlik yıllarına kadar bölgeyi idare etmiş olan Sâmânîler Hanefî mezhebine mensuptu.¹⁷⁹ Makdisî de bölge halkının “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mensubu” olduğunu aktarır.¹⁸⁰ Sonuç olarak hicrî IV. ve V. asırda bölgede güçlü bir Mu'tezilî varlığından söz edilmemektedir. Bununla birlikte, Mâtürîdî başta olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinin Mu'tezile karşıtı eserler yazmış olmaları ve Mu'tezile karşıtlığını gösteren kimi vâkıaların kaynaklara yansımış olması, Semerkand ve Buhâra'da Mu'tezile karşıtı bir atmosferin varlığını ortaya koymaktadır. Söz konusu muhalefeti gösteren anekdotları derlediği çalışmasında Özen, Mu'tezile mezhebinin Mâverâünnehir'de ciddi bir yayılma göstermemesine rağmen bölge âlimlerinin Mu'tezile'yi hedef haline getirmesini, Mu'tezile ile ilişkili olan Iraklı Hanefîlerle aralarındaki rekabet ve Mu'tezile metot ve görüşlerinin Mâverâünnehir'de yaygınlık kazanmasını -güçlü bir muhalefet sergilemek suretiyle- önleme çabası ile izah eder.¹⁸¹ Hicrî V. asrın ortalarında ise Mu'tezile'ye karşı muhalefet tekrar alevlenerek o derece artmıştı ki, Mu'tezile'ye karşı olduğunu açıkça ilan etmemek dahi bir kişinin Mu'tezile'den yana olmakla itham edilmesine yol açabilirdi. Nitekim Abbâsî halifesi Kâdir-billâh'ın 408/1017 yılında Hanefî fakihlerden, Mu'tezilî görüşlerden uzak olduklarını beyân etmelerini istemesi ve Mu'tezile'nin görüşlerinden bahsetmeyi ve bu konularda ders vermeyi onlara yasaklaması; aynı tavrın Gazneli Mahmud tarafından sert bir şekilde Horasan bölgesinde de uygulanması, İslâm dünyasının merkezinde ve doğusunda Mu'tezile'ye karşı oluşan güçlü muhalefetin tezahürleridir.¹⁸² Debûsî'nin kelâmî konularda görüşlerini ifade ederken çoğunlukla kanaatini gizleyişini de zikredilen Mu'tezile karşıtı havanın etkisine bağlamak mümkündür.

İşte Debûsî'nin yaşadığı dönem, Hanefî mezhebinin kelâm anlayışını belirginleştirme yönündeki çabaların sonuç vermeye başladığı, bölgenin Hanefî âlimlerinin Mu'tezile'yi geride bırakarak Hanefî mezhebinin Mu'tezile'den bağımsız bir kelâmî kimliği benimsemesi yolunda ilerlediği bir döneme rastlar. Debûsî'nin kelâmı ilişkisi böyle bir tarihî bağlam içerisinde ele alınmalıdır. *Takvîm* ve *Esrâr*'da muhaliflerine karşı -kelâmî kimliğinden bağımsız olarak- mezhebini hararetle savunmasından açıkça anlaşıldığı üzere kuvvetli bir Hanefî

¹⁷⁹ Şu anekdot, Debûsî'nin Sünnî-Hanefî anlayışın baskın olduğu bir döneme doğduğunu gösterir: Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed (279-295/892-907) bölge âlimlerini toplayarak, bid'at ve sapkınlığın toplumda yaygınlaşmasını önlemek için Sünnî akideyi ortaya koymalarını istedi. Bu iş için Hanefî âlim Hâkim es-Semerkandî görevlendirildi. Hâkim es-Semerkandî'nin yazdığı *es-Sevâdü'l-a'zam* adlı eser, Sâmânîlerin resmî ilmihali oldu (Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, s. 247).

¹⁸⁰ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 278.

¹⁸¹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Sâmânîlerin son yıllarında Buhâra'da Kaderiyye ve Mu'tezile'nin hakim durumda, Ehl-i sünnet ve'l-cemaatin ise baskı altında olduğunu, Sâmânî vezirinin de Mu'tezilî eğilimlere sahip olduğunu, ancak emirin sünnî bir hocasının çabası ile Mu'tezile'nin Buhâra'dan uzaklaştırıldığını ve böylece bölgede ‘Hanefî’ olmayan kimse kalmadığını aktarır (*Usûl*, s. 197). Ancak bu bilgiler, Sâmânîlerin son yıllarında bölgeyi ziyaret etmiş olan Makdisî'nin ifadeleri ile çelişmektedir. Ayrıca Madelung'un tespitine göre, bölgede Mâtürîdîliğin tebarüz etmesinden önce, amelin imandan bir cüz olmadığı, zâlim de olsa mümin idareciye baş kaldırılamayacağı gibi Mürcii prensipler yaygın idi (“Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie”, s. 247). Bilhassa fukaha Mürciiliğinin Mâtürîdî mezhebine yakın bir anlayış olduğu bilinmektedir. Bu durumda Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin ifadelerini ihtiyatla karşılamak gerekir. Hicrî IV. asrın başlarında Mâverâünnehir'de Mu'tezilî varlığın ipuçları için bk. Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnamesi”, s. 49-85, 52-53.

¹⁸² Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 186.

olan Debûsî'nin, yaşadığı dönemdeki Hanefî mezhebinin bu gidişatına kayıtsız kalması düşünülemezdi.

Öte yandan böyle bir ortamda Debûsî'nin, ilim anlayışının bir gereği olarak kimi görüşlerini benimsediği Mu'tezile'den yana açıkça tavır alması, onun asıl ilgi alanı olan fıkıh ve usûl alanındaki görüşlerinin güvenilirliğini Mâverâünnehir bölgesi Hanefîleri tarafından sorgulanır hale getirebilirdi. Bunun için, ideolojik yönü ağır basan kelâm tartışmalarını, usûl ve fıkıhtan uzak tutmak için azamî gayret göstermiş, bu sayede kelâmî kimliğe dayalı ithamlardan usûl ve fıkha dair görüşlerini korumayı hedeflemiş olduğu da düşünülebilir. Onun fûrû fikhî esas alan bir usûl yazım metodunu benimsemesinin altında da aynı saikin bulunduğu söylemek mümkündür.¹⁸³ Ancak bazı meselelerdeki görüşlerini, Mu'tezilî görüşlerden bağımsız olarak temellendirmek yönündeki tüm çabasına rağmen Neseî, Semerkandî ve hatta kendisini büyük oranda takip eden Serahsî ve Pezdevî'nin eleştirilerinden yine de nasibini almıştır. Dolayısıyla her ne kadar hicrî IV. ve V. asırda Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezile karşıtı güçlü bir muhalefetin varlığı, bu konuda belirli bir bilinç düzeyine ulaşıldığını gösterse de, Ehl-i sünnet'in temel prensiplerinin henüz kesin olarak yerleşmediği bir dönemde, Debûsî'nin bazı görüşlerinin Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi, Semerkandî ve Neseî'nin bilinçli müdahalesine bağlanmalıdır.

Debûsî'nin tartışmalı usûl konularındaki görüşleri ve üslûbu -çerçevesini Semerkandî'nin çizdiği bir Ehl-i sünnet anlayışının etkisinde kalmadan- tahlil edildiğinde görülür ki aslında o, Mu'tezilî eğilimlere sahip Irak Hanefîliği ile, ona rakip olarak ortaya çıkan Mâverâünnehir Hanefîliği arasındaki rekabette arabuluculuk görevini ifa etmiş ve Hanefîliğin özünde var olduğu halde Mu'tezile ile ilişkilendirilen görüşlerin -yukarıda örnekleri görüldüğü üzere- te'vili ve kimi zaman yumuşatılması suretiyle, sünnî muhafazakâr Hanefîler tarafından benimsemesini kolaylaştırmıştır.

Bu anlamda Debûsî'nin Mâverâünnehir bölgesinde Mu'tezilî eğilimler gösteren son Hanefî değil, -mezhepte yaygınlık kazanamayan Mâtürîdî'nin çabalarını saymazsak- Hanefîliğin klasik anlamıyla "ehlisünnetleşme" sürecini başlatan ilk Hanefî olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu süreç, Debûsî'den sonra Serahsî ve Pezdevî tarafından da sürdürülmüş ve Hanefî mezhebinin bu üç büyük usûl âlimi, Semerkandî ve onun ihya ettiği Mâtürîdilik ortaya çıkmadan önce, Ehl-i sünnet çizgisine yakın bir kelâm anlayışını benimsemişlerdir. Sonuç olarak, Debûsî'nin kelâmda, Mu'tezile'ye eğilimli olmaktan ziyade, henüz Mâtürîdilik tarafından şekillendirilmemiş bir Sünnî-Hanefîliği benimsediğini söylemek daha isabetli görünmektedir.

¹⁸³ Bedir, Debûsî'nin usûl görüşlerini fûrû ile açıklayarak Mu'tezilî görüşlerini bir nevi gizlemeyi başardığı tespitini yapar (*Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 38-39). Bu durumda fukahâ metodu ile fıkıh usulü yazımının ortaya çıkışının sebeplerinden birinin de spekülâtif kelâm tartışmalarından uzak kalma arzusu olduğu düşünülebilir.

Kaynaklar

- Aruçi, Muhammed, "Sümâme b. Eşres", *DİA*, XXXVIII, 130-131.
- Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Baltacı, Ahmet, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *DİA*, XX, 488-491.
- el-Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil el-Meys), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (doktora tezi, 2001), Marmara Üniversitesi SBE.
- Bedir, Murteza, *The Early Development of Hanafi Usul al-Fıkh* (doktora tezi, 1999), University of Manchester. -----, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî* (nşr. Nâci es-Süveyd), I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî), I-V, Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî ve Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1992.
- , *el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Muhammed Muhammed Tamir), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, 2. Baskı.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli Abdümelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Salah b. Muhammed), I-II (birlikte), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *el-Emedü'l-aksâ* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- , *el-Esrâr* (nşr. Salim Özer, doktora tezi, 1997), I-V, Erciyes Üniversitesi SBE.
- , *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007, 2. Baskı.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, 2. Baskı.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Şifâü'l-ğâlib fî beyânî's-şebih ve'l-muhil ve mesâlikî't-ta'lîl* (nşr. Hamd el-Kebîsî), Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- , *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar), I-II, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- , *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)* (trc. Yunus Apaydın), I-II, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, X, 84-85.
- Hacak, Hasan, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V, Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 18-19 Ocak 2014)*, İstanbul, 2014, s. 511-545.
- Hamîdullah, Muhammed, "Usûl al-Fıqhın Tarihi" (trc. M. Fuad Sezgin), *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1957, II, sy. 1., s. 1-18.
- Haniyeh, Mazin, "İletin Tahsisi" (trc. Mehmet Erdem), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, X, sy. 2, s. 105-136.
- İbn Hallikân, Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah. *Tehzîbü müstemerî'l-evhâm alâ zevi'l-ma'rife ve ulü'l-efhâm* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I- XII, Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, ts.
- İltaş, Davut, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2009, VII, sy. 17, s. 65-95.
- , *Fıkıh Usûlünde Müttekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kaya, Eyyüb Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikihî İstidlal* (doktora tezi, 2001), Marmara Üniversitesi SBE.
- el-Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, 9+419 vr., Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no. 690.
- el-Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefîyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), I-V, Cize: Hicr İ't-Tibaa ve'n-neşr ve't-tevzi' ve'l-i'lân, 1993, 2. Baskı.
- Madelung, Wilfred, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı" (trc. Sönmez Kutlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, XXXIII, s. 239-247.
- el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, Leiden: Brill, 1877.
- Molla Hüsrev Mehmet Efendi, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1312 baskısından tıpkıbasım).
- en-Neseî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), I-II, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Özen, Şükrü, *İmam Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (doçentlik tezi, 2001).
- , "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyânnameesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 9, s. 49-85.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Ma'rifetü hüceciş-şer'iyye* (nşr. Abdülkadir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatib), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- , *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss; tlk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ), Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye İ't-Türâs, 2003.
- Sarıtaş, Murat, *Irak ve Semerkand Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (yüksek lisans tezi, 2013), Marmara Üniversitesi SBE.
- es-Saymerî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali, *Kitâbü Mesâili'l-hilâf fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdelouahad Jahdani, doktora tezi, 1991) Université de Provence.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî, *el-Ensâb* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), I-V, Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, *el-İstîlâm fî'l-hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe* (nşr. Nâyif b. Nâfi el-Ömerî), I-II, Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- , *Kavâti'ü'l-edille fî'l-usûl* (nşr. Naci es-Süveyd), I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- es-Semerkandî, Alâüddin Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), I-II, Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf ve Şu'ni'd-Diniyye, 1987.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *el-Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- eş-Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkh* (nşr. Muhammed Hasan Heyto), Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1983, 2. Baskı.
- Türker, Ömer, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 20, s. 39-58.

- Türkgülü, Mustafa, “Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar,” *Diyânet İlmî Dergi*, 2000, XXXVI, sy. 4, s. 63-88.
- Yığın, Adem, “Fukaha Metodunun Genel Yapısı Üzerine,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 24, s. 65-105.
- Yılmaz, Ayşegül, “Teşrîden Önce Fiillerin Hükmü Meselesinin Teorik Temelleri,” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, III, sy. 5, s. 194-218.
- ez-Zehabî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî), I-LIII, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993, 2. Baskı.



XVII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrıs'nda “Evliliğin Sona Ermesi”

Ümit GÜLER*

Öz: Bu araştırmada, Osmanlı Kıbrıs'ndaki evliliğin sona ermesi olgusu, vuku bulan hukuki uygulamalar zemininde incelenmeye çalışılmıştır. Evliliğin sona ermesi mevzuu, İslâm aile hukukunun en tafsilatlı ve ehemmiyetli bahislerinden olup onun muhtelif zaman ve yerlerde tatbikata ne şekilde yansıdığına ortaya çıkarılması İslâm hukuk tarihi açısından son derece mühimdir. Keza 1571 yılında Osmanlı'nın fethiyle beraber İslâm-Osmanlı hukukunun yürürlük kazandığı Kıbrıs adasında, evliliğin sona ermesi olgusunun tarihsel boyutuna ışık tutulması da adanın geçmişinin aydınlatılmasına katkı sağlayacaktır. Müslüman ve gayrimüslim halklarıyla Kıbrıs toplumunun müşterek hafızası niteliğindeki kadı sicilleri, Osmanlı döneminde itinayla tutulmuş ve bunların önemli bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bu noktalardan hareketle araştırmamızda, 17. yüzyıl Kıbrıs kadı sicillerinde yer alan evliliğin sonlandırılmasına dair tüm belgeler, dönemin pozitif hukukunu oluşturan Hanefî mezhebi çerçevesinde incelenmiş; mevzuun tarihi veçhesiyle ilgili hususlar, tespit ve değerlendirmeler de yer geldikçe paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs Tarihi, Evliliğin Sona Ermesi, Boşanma, İslâm-Osmanlı Hukuku

The End of Marriage in Ottoman Cyprus in the Light of 17th Century Kadi Registers

Abstract: This article investigates the case of the end of marriage in Ottoman Cyprus based on 17th century judicial records. The end of marriage is one of the most elaborate and important discussions in Islamic family law. Therefore, to determine how it was put into practice at various times and places is crucial for the history of Islamic law. After the Ottomans conquered the Island in 1571, Islamic-Ottoman law entered into effect in Cyprus. Hence, shedding light on the case of the end of marriage will make a significant contribution to clarify the history of Cyprus as well. The Kadi registers, which serve as collective memory of the Muslim and non-Muslim peoples of Cyprus, had been carefully recorded in the Ottoman period and a significant part of them have reached us today. From this point forth, all of the relevant documents found in the 17th century Kadi Registers are examined based upon the Hanafi school of law, which constituted the positive law of the period. In addition to this, the points related to the historical aspect of the case are circumstantially discussed and clarified in the paper.

Keywords: History of Cyprus, The end of Marriage (Marital Breakdown), Divorce, Islamic-Ottoman Law

* Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi
E-posta: umit.guler@batman.edu.tr

Giriş

Evliliğin sona ermesi mevzuu, İslâm aile hukukunun en tafsilatlı ve ehemmiyetli bahislerinden olup onun muhtelif zaman ve yerlerde tatbikata ne şekilde yansıdığına ortaya çıkarılması İslâm hukuk tarihi açısından son derece mühimdir. Osmanlı Devleti'nde aile hukuku hem teorik hem de pratik açıdan en fazla üzerinde durulan ve çalışılan hukuk sahalarından biri olmuş ve yaklaşık altı asır boyunca oldukça titiz bir şekilde tatbik edilmiştir.¹ Bu sebeple Osmanlı'da İslâm hukuk tatbikatının açık bir şekilde gözlemlenebileceği alanlardan biri de boşama ve boşanma ya da daha genel bir ifadeyle evliliğin sona ermesi ile ilgi mahkeme kayıtları olduğu söylenebilir. Mevzu hukuki açıdan ehemmiyet arz ettiği gibi, tarihi açıdan da büyük bir önemi haizdir. Zira evliliğin sona ermesi konusu, adanın Osmanlı hâkimiyetinde geçirdiği ilk yüzyıldaki aile kurumunun evsafının anlaşılmasına mühim bir katkı sağlayacaktır. Bu sebeple araştırmada, evliliğin sona ermesi ile ilgili 17. yüzyıl Kıbrıs kadı sicillerine² yansıyan uygulamaların hukuki tahlillerinin yanı sıra, yeri geldikçe tarihi açıdan ehemmiyet arz eden hususlara, tespit ve değerlendirmelere de yer verilecektir.

Allah Resûlü talâkı "Allah nezdindeki en sevimsiz helal olarak" veciz bir şekilde tarif etmektedir.³ Bu hem evlilik müessesesinin korunarak ömür boyu devam ettirilmesinin esas oluşuna, hem de insan realitesini dikkate alarak gerekli görülen hâllerde sonlandırılabilirliğine işaret etmektedir. Osmanlı toplumunda bugünkü duruma nazaran oldukça nadir bir şekilde boşama ve boşanma vakalarının meydana geldiği ifade edilmektedir. Bu vakianın sebepleri olarak da o dönemdeki toplumsal dokunun sağlamlığı, sebepsiz boşanmaların hoş karşılanmayışı, hukuken serbest olmakla birlikte kocanın dinen aynı serbesti içerisinde olmayışı ve boşanmanın getirdiği küçümsenemeyecek mali yükümlülükler sayılır.⁴

Araştırmamızda ortaya çıkan veriler nitelik ve nicelik yönünden tahlile tâbi tutulacaktır. Yukarıdaki paragrafta zikredilen yargıyı destekler mahiyetteki birtakım bulgular bu noktada paylaşılabilir. Zira 17. yüzyıla ait Kıbrıs kadı sicillerinde 2504 adet hukuki kayıt bulunmakla beraber bunlar içerisinde evliliğin sona ermesine dair belge sayısı 79'dur. Söz konusu dönemde boşama ve boşanma vakalarının mahkemece kayıt altına alınma zorunluluğu olmaması hasebiyle bunların toplum içerisinde ne oranda meydana geldiği hususunda net bir yargıda bulunmamak gerekir.⁵ Ancak döneme ait incelenen belgelerin miktarı ve çalışmada

¹ Günümüz İslâm ülkelerince de en geniş sahada kanunlaştırılan ve tatbikatta yer bulan hukuk sahası İslâm aile hukukudur. Hukuk-ı Âile Kararnâmesi uygulamaları için bk. Aydın, "Hukuk-ı Âile Kararnâmesi", *DİA*, XVIII, 318. Kıbrıs'ta 1950 yılına kadar İslâm aile hukuku önemli ölçüde yürürlükte kalmıştır (Ateşin, *Kıbrıslı Müslümanlar*, s. 72).

² 1-B, 2, 3, 4, 5 ve 6 no'lu defterler 17. yüzyıla ait mevcut Kıbrıs kadı sicillerinin tamamını oluşturmaktadır.

³ Ebû Dâvud, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1.

⁴ Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, s. 114; Kurt, *Osmanlı Ailesi*, s. 56-57.

⁵ Maydaer, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma", s. 302; Osmanlı hukuk tatbikatı üzerine değerli araştırmaları olan Jennings, kadı sicillerindeki boşanma vakalarının istatistiğini tespit etmenin zor olduğunu, buna mukabil hul' akidlerinin genellikle kayda geçirildiğini ifade etmektedir (Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 128).

yeri geldikçe temas edilecek bazı saikler nazarı itibara alınınca bu 79 adet belge, toplum içerisinde boşanma vakalarının pek de yaygın olmadığına dair önemli bir gösterge olarak yorumlanabilir. Çalışmada bunun haricinde, evliliğin sona ermesine dair kayıtların ezici bir çoğunluğunu dava kayıtlarının değil, tespit ve tescil işlemlerinin oluşturduğu ortaya çıkmıştır. Bu da boşanmaya sebep olan ailevi problemlerin yoğun, karmaşık ve mahkemeye taşınacak ciddiyette olmadığına; karı-kocayı karşı karşıya getiren sorunların da büyük oranda ifşa edilmediğine dair önemli bir göstergedir.

Araştırmamızın veri tabanını 17. yüzyıla ait Kıbrıs kadı sicilleri oluşturmaktadır. Araştırma bölgesi olarak Kıbrıs'ın seçilmesinin birtakım hususi sebepleri vardır. 307 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kıbrıs adasında Müslümanlar ve gayrimüslimler (zimmîler) bir arada yaşamakta ve nüfus bakımından da zimmîler, zaman zaman dalgalanmalar olsa da yaklaşık üçte iki oranında Müslümanlardan fazlaydılar. Bu da söz konusu grupların sosyal ve hukuki ilişkilerinin niteliğini inceleme bakımından elverişli bir zemin hazırlamaktadır. Bununla beraber Kıbrıs kadı sicillerindeki evliliğin sona ermesine yönelik uygulamalar bugüne kadar müstakil olarak İslâm-Osmanlı hukuku açısından tahlile konu edilmemiştir. Hâlbuki bu sahadaki belgeler hem İslâm hukuk teorisinin Kıbrıs adasında tatbikata nasıl yansıdığına ışık tutacak, hem de uygulamada karşılaşılan sıkıntı, eksiklik ya da aksaklıkların olup olmadığı tespit edilebilecek; toplumu oluşturan bireylerin etkileşim ve ilişkisine dair de önemli veriler sunacaktır.

Belgelerin tahlili yapılırken mevzuya dair İslâm hukukundaki tüm görüşleri zikretmek yerine muhtasar biçimde Hanefî mezhebi içerisindeki hâkim görüşler (*esahh-ı akvâl*) belirtilecek ve böylece bilinen hususları tekrar etmek yerine geniş ölçüde araştırma konusu tasvir ve tahlil edilmeye çalışılacaktır. Zira Kıbrıs'ta görevli olan kadıların Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere göre hüküm verme ya da bu mezhep içerisindeki hâkim görüşleri terk etme gibi bir salahiyetleri bulunmamakla beraber mükellefiyetleri, Hanefî mezhebindeki en sahih görüşleri tatbik etmektedir.⁶

"Boşama ve boşanma" anlamlarını içeren talâk, kocanın tek taraflı irade beyanıyla yaptığı boşamayı karşıladığı gibi, bir bedel karşılığı gerçekleştirilen muhâlea akdini ve hâkim kararıyla meydana gelen adlî/kazâî boşanmayı da kapsamaktadır. Esas itibarıyla boşanmanın kimin iradesiyle, ne zaman ve hangi şartlar altında gerçekleşeceği noktasında aralarında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte, her üç boşama türü de ortak hükümleri haizdir. Bununla birlikte çağdaş İslâm hukukçuları kocanın tek taraflı iradesiyle meydana gelen boşamayı talâk başlığı altında ele almakta, diğer iki boşanma türünü de muhâlea ve tefrik başlıkları altında değerlendirmektedirler.⁷ Buradan hareketle daha uygun olacağı düşünülerek çalışmada da söz konusu tasnif temel alınacaktır.

⁶ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 97.

⁷ Aydın, *Aile Hukuku*, s. 36; Ayrıca bk. Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 458, 473.

1. Talâk (Boşama)

Sözlükte “serbest kalmak/serbest bırakmak, bağından kurtulmak/bağını çözmek” gibi anlamlara gelen talâk kelimesi; bir İslâm hukuk terimi olarak belli lafızlarla nikâh akdinin bozulmasını ifade etmekte olup Türkçe karşılığı boşama ve boşanmadır.⁸ Talâk kelimesi, giriş bölümünde ifade edildiği gibi genel olarak hem kocanın tek taraflı irade beyanıyla yaptığı boşamayı, hem bir bedel karşılığı gerçekleştirilen muhâlea akdini, hem de hâkim kararıyla vuku bulan adli/kazâî boşanmayı kapsamaktadır.⁹ Burada kocanın tek taraflı irade beyanıyla meydana gelen talâk/boşama işlemleri ele alınacaktır.

İlgili döneme ait evliliğin sona ermesine dair kadı sicilleri içerisinde, talâk/boşama başlığı altında toplanabilecek çok sayıda kayda rastlanmıştır. Bu belgeler talâk yoluyla boşanan tarafların söz konusu hukuki işlemleri resmi olarak kayıt altına almasıyla meydana gelmiştir. Bir başka ifadeyle bu kapsamdaki işlemler dava kaydı değil tescil işlemleridir. Bunların 12 adedi vuku bulan talâkın kaydıyla beraber talâk neticesinde hasıl olan mehir, iddet nafakası gibi koca üzerindeki çeşitli borçların ifasının ya da bu borçlar üzerindeki uzlaşının tescili amacını taşımaktayken 5 adedi salt olarak talâkın kayda geçirilmesine dairdir. Salt olarak talâk tesciline dair kayıtların bazılarında talâkın bizzat kadı huzurunda gerçekleştirildiği de vaki olmuştur.¹⁰ Her ne kadar Osmanlı'nın son dönemlerinde boşama ve boşanmaların mahkemece kayda geçirilmesi zorunlu hâle getirilecek olsa da¹¹ incelenen dönemde bu işlemlerin mahkemece kayda geçirilmesinin hukuki bir zorunluluğu yoktur. Ancak ilgili belgelerde çokça gözlemlendiği üzere genellikle koca, boşama ile vadesi gelen veya ortaya çıkan mehir, iddet nafakası gibi borçların ifasını ya da bu hususa dair tarafların uzlaşısını, ileride ortaya çıkabilecek ihtilafların önünü almak için mahkemeye taşımış ve kayıt altına aldırmıştır. İncelenen belgelerde bu amaçlarla meydana gelen tescil kayıtlarının tamamının koca tarafından talep edildiği gözlenmiştir. Osmanlı toplumunda boşanmış kadınların da boşanma durumlarını mahkemece tespit ve tescil ettirdikleri bilinmekte; bu işlemin yeni bir evlilik için elde hüccet bulundurma mülâhazasıyla gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir.¹² Zira ilgili belgeler Kıbrıs'ta da boşanma durumunun tespit ve tescili için mahkemeye müracaat eden bir kadına dair bilgi vermektedir. Bu vakaya ileride temas edilecektir.

Talâk tescili, boşamadan kaynaklanan mehir ve iddet nafakası gibi borçların ifası ya da bunlar üzerindeki uzlaşılara dair kayıtların 14'ü Müslümanlar arasındayken, 1'i Müslüman

⁸ Acar, “Talâk”, *DİA*, XXXIX, 496.

⁹ Aydın, *Aile Hukuku*, s. 36.

¹⁰ Kıbrıs Şer'îyye Sicilleri (KŞS)-3-64/419; KŞS-3-137/847; KŞS-3-154/970.

¹¹ “Zevcesini tatlik eden zevc keyfiyyeti hâkime beyan etmeğe mecburdur” (Hukuk-ı Âile Kararnâmesi, md. 110); mevâdd-ı sâlife mücebince tefrika dair sâdir olan hüküm talâk-ı bâini tazammun eder ve keyfiyyet ale'l-usul tescil edilir (Hukuk-ı Âile Kararnâmesi, md. 131).

¹² Aydın, *Aile Hukuku*, s. 109-110. İslâm-Osmanlı hukukunda boşanmış kadınların bir başka kişiyle evlenmek isterlerse iddetlerinin bittiğini ispat ederek kadından izin almaları gerektiği ifade edilmektedir (bk. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 123; Acar, “İddet”, *DİA*, XXI, 469). Fakat araştırma konumuza ait belgelerde böyle bir izin talebine rastlanmamıştır.

koca ve zimmî kadın arasında gerçekleşmektedir.¹³ Söz konusu çerçevede taraflarını zimmîlerin oluşturduğu kayıt sayısı ise yine 1 adettir.¹⁴ Bilindiği üzere İslâm hukukunda Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evliliği caiz değildir.¹⁵ Nitekim belgeler içerisinde böyle bir evliliğin vuku bulduğuna dair herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Ancak aksi durum, yani Müslüman erkekle gayrimüslim (ehl-i kitap) kadının evliliği caizdir¹⁶ ve incelenen belgeler arasında da birçok örneği bulunmaktadır.¹⁷ Müslümanlar arasında olduğu gibi, kocanın Müslüman kadının gayrimüslim olduğu boşanma davalarında da İslâm hukuk esasları geçerlidir ve müracaat mercii şer'î mahkemelerdir.¹⁸ Ancak zimmîlerin kendi aralarında meydana gelen boşanma vakalarında onların kendi cemaat mahkemeleri yetkilidir.¹⁹ Bununla beraber birkaç örnekte de görüldüğü gibi zimmîler didikleri takdirde şer'î mahkemeye müracaat ederek İslâm hukukuna tâbi olabilir ya da ayrıca şer'î mahkemece de boşama tescil işlemini yaptırabilirler.²⁰ Ne var ki bu hususta genelde kendi hukuklarını tercih ederek şer'î mahkemeye çok az müracaat etmişlerdir. Bunun önemli bir sebebi, evlilik boşanma gibi uygulamaların kilise hukukuna göre dinî bir mahiyet arz etmesidir.²¹ Nitekim İslâm hukukunca evliliğin başlangıcı olan nikâh her ne kadar dinî bir akid olmasa da Müslüman toplumlarda da bu işlem geçmişten günümüze dinî olarak telakki edilegelmiş ve nikâhların bir din görevlisi tarafından akdedilmesinde özel bir hassasiyet gösterilmiştir.

¹³ Belge şöyledir: "Oldur ki; Mahmiyye-i Lefkoşa sâkinlerinden Yusuf bin Mehmed nâm kimesne meclis-i şer'îde zevcesi Meryem bint-i Elyasi nâm zimmiye muvâhesinde takrîr-i kelâm ve ta'bîr-i anî'l-merâm edüp zevcesi mezbûre Meryem kâfire olup din-i İslâm'a da'vet eyledükde râziye olmadığı ecilden talâk-ı selâse ile itlâk eyledim ba'de'l-yevm benden boş olsun dedükde mezbûre Meryem Hâtûn mutallaka olmağın vâkı'ül-hâl bi't-taleb kayd olundu" (KŞS-3-137/847).

¹⁴ Belgelerden biri şöyledir: "Mahrûse-i Lefkoşa kazâsına tâbî' Balciayazması nâm karye sâkinelerinden Lino bint-i Luizu nâm nâsraniyye meclis-i şer'î hatîr-i lâzîmü't-tevkîrde zevc-i mutallık olan işbu bâ'isü's-sifr Nikolo veled-i Lui nâm zimmi muvâhesinde ikrâr ve i'tirâf idüp mezbûr Nikolo bundan akdem zevcim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu'âşeretimiz olmamağla beni talâk-ı bâyin ile tatlik etmeğın her birimiz âharın zimmetini hukûk-ı zevciyyete ve gayra müte'allıka âmme-i de'âviden ibrâ vü iskat eyledik min-ba'd birbirimizden vechen mine'l-vücûhi's-şer'iyye ve sebeben mine'l-esbâb'l-mer'iyye da'vâ ve husûmetimiz yokdur zuhûr dahi ederse lede'l-hükkâmî'l-kirâm mesmû'a ve makbûle olmasun dedükde gibbe't-tasdîkî's-şer'î mâ-hüve'l-vâkı' bi't-taleb ketb olundu" (KŞS-6-4/14).

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 45; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, III, 465; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 178. Hıristiyanlıkta genel olarak farklı bir din mensubuyla evlenmek meşru olmamakla beraber bu yasaklama hem kadın hem de erkek için geçerlidir (bk. Macmillan, *What Is Christian Marriage?*, s. 96 vd.). Yahudilik'te de bu yasaklama olmakla beraber bazı reformcu hahamlar Katolik mezhebinde olduğu gibi doğacak çocukların kendi dinlerine tâbi olması şartıyla buna izin verirler (bk. Örs, *Musa ve Yahudilik*, s. 376; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 178).

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, s. 210; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, III, 458, Meydânî, *el-Lübâb*, II, 8.

¹⁷ KŞS-3-137/847; Muhâlele türü boşanma kayıtlarında da Müslüman-zimmî evliliklerine şahit olunmaktadır. Örnekler için bk. KŞS-3-48/310; KŞS-4-95/227; KŞS-6-58/173. Müslüman-zimmî evliliklerine dair daha geniş bilgi için bk. Güler, "Müslüman-Zimmî İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme", s. 59 vd.

¹⁸ Osmanlı'da farklı dinlere mensup gayrimüslimler arasında meydana gelen nikâh ve boşanma davalarının görüleceği yer de yine şer'î mahkemelerdir (bk. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 249-250).

¹⁹ Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 245; Çiçek, *Zimmis*, s. 71.

²⁰ Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, s. 572. Zimmîler arasında meydana gelen bir boşama tescil kaydında şu ibare geçmektedir: "...Hristotofî nâm râhib âyin-i bâtilamız üzre bizi tefrik idüp..." (KŞS-4-52/141).

²¹ Pantazopoulos, *Church and Law*, s. 102.

Sicillerde meydana gelen boşama tescil kayıtlarına talâk çeşidi açısından bakıldığında bunların 6'sında, "beni tatlık eyledi"²², "beni tatlık etmeğin"²³ veya "tatlık idüp"²⁴ gibi ifadelerle talâkın; 5'inde "talâk-ı selâse"²⁵ nin yani üç talâkın; yine 5'inde "bâyin talâkı"²⁵ ya da "talâk-ı bâyin"²⁶ beyanıyla bâin talâkın gerçekleştiği görülmektedir. Dolayısıyla meydana gelen boşamaların çoğunun bâin talâk ile meydana geldiği ortaya çıkmaktadır. Bu talâk çeşitlerinin izahı ileride yapılacaktır.

Şimdi vuku bulan talâk tescillerine dair bazı belgeler incelenecektir. Zikredilecek 1685/1097 tarihli ilk örnekte talâk işlemine şahit olan kişilerin mahkeme huzurunda şahitliklerini ikrar etmeleriyle meydana gelen boşama işlemi kayıt altına aldırılmaktadır. Belge şöyledir:

Oldur ki; Mahrûse-i Larende²⁷ sükkâmından Yusuf b. Yakut ve Halil b. Hüseyin nâm kimesneler mahfil-i şer'-i şerîfde mahmiyye-i Lefkoşa sâkinelerinden Fâtıma bint Nasûh nâm hâtûn muvâcehesinde takrîr-i kelâm edüp mezbûre Fâtıma'nın zevci olup hâlâ Larendede olan İsa bin Tâlib nâm kimesne bizim huzûrumuzda mezbûre Fâtıma'yı talâk-ı selâse ile tatlık eyledi bu husûsa şahidiz şehâdet dahi ederez dediklerinde bâde't-ta'dil şehâdetleri hayyiz-i kabûlde vâki' olup hâzihi'l-vesika bi't-taleb ketb olundu.²⁸

Zikredilen kayıtta, kocanın tek taraflı irade beyanıyla gerçekleştirdiği talâk/boşama işleminin şahitlerin şهادetiyle kayıt altına aldırıldığı görülmektedir. Hanefî hukukçularına göre talâk/boşama koca tarafından gerçekleştirilen tek taraflı bir hukuki işlemidir. Dolayısıyla işlemin geçerli olabilmesi için karının rızası aranmamaktadır.²⁹ Zikredilen belgede de karının gıyabında vuku bulan bir boşama söz konusudur ve şahitlerin şهادetiyle mahkeme huzurunda tespit ve tescil ettirilmektedir. Karının boşanma durumunu kayıt altına aldırması yeni bir evlilik gerçekleştirebilmesi için şart olmasa da iddetinin bittiğini ispat edebilmesi ve eski kocasının karısını boşamadığı yönünde ileride ortaya atabileceği bir iddiaya karşı hüccet teşkil etmesi bakımından önemlidir. Bununla beraber boşama işleminin tespit ve tescil edilmesiyle şayet koca henüz ifa etmemişse mehir ve iddet nafakası gibi borçların mahkeme kanalıyla ödettilmesi de sağlanabilir.

Belgede dikkat çeken bir diğer husus da boşamanın talâk-ı selâse, yani üç talâkla yapılmış olmasıdır. Hanefî hukukçularına göre bir mecliste üç talâkın birden kullanılması

²² KŞS-5-56/159.

²³ KŞS-6-111/324.

²⁴ KŞS-5-107/286.

²⁵ KŞS-5-105/282.

²⁶ KŞS-6-4/14.

²⁷ Lârende, Anadolu'da yer alan Karaman ilinin eski adıdır.

²⁸ KŞS-3-175/1097.

²⁹ Serahsî, *el-Mebûsût*, VI, 197; Şa'bân, *el-Ahkâmü-ş-şer'iyye*, s. 452; Hallâf, *Ahkâm*, s. 149.

geçerlidir.³⁰ Bu talâk neticesinde bâin talâk meydana gelir. Talâk evliliği derhâl sona erdirip erdirmeme açısından bâin ve ric'î olmak üzere ikiye ayrılır. Bâin talâk, evliliği kesin olarak sona erdirmekle beraber kocaya yeni bir nikâh ve mehir tespiti olmadıkça boşadığı eşine dönme imkânı vermez. Bâin talâktan bahsedilebilmesi için boşama, ya yukarıdaki örnekte olduğu gibi üç boşama hakkının bir defada kullanıldığı şekilde (ayrı ayrı da kullanılabilir), ya nikâhtan sonra fakat zifaktan önce, ya da kinayeli veya şiddet ve mübalağa ifade eden sözlerle meydana gelmiş olmalıdır. Bunun yanında bir bedel karşılığında yapılan boşanmalar (*muhâ-lea*) da bâindir.³¹ Ric'î talâk ise, yeni bir evlilik akdine ve yeniden mehir vermeye gerek olmaksızın kocaya, iddet süresi içinde boşadığı eşine dönme imkânı verir.³² Bir ric'î talâkın meydana gelebilmesi için tarafların fiilen karı koca hayatı yaşamaları ve bu talâkın bir bedel karşılığında veya üçüncü boşama olmaması gerekmektedir. Bunun yanında talâkın sarîh ya da sarîhe yakın belli lafızlarla yapılması da gerekli görülmüştür; sarîhe yakın bazı istisnalar dışında kinayeli lafızların kullanılmasının talâkı bâin kılacağı kabul edilir.³³

Bazı yönleri itibariyle yukarıdaki vakaya benzemekle beraber yıllarca kocasından ayrı düşen bir kadının hukuki durumunu daha açık bir şekilde yansıtan başka bir mahkeme kaydı daha vardır. Talâkın tescili amacıyla oluşturulan 1111/1699 tarihli bu belge şöyledir:

Mahrûse-i Lefkoşa mahallâtından Ayasofya Mahallesi sâkinelerinden işbu râfi'âtü'l-vesîka Emine bint Mustafa nâm hâtûn meclis-i şerî'at-i şerîfede takrîr-i kelâm ve ifâde-i merâm idüp zevcim es-Seyyid Yusuf b. Hasan yedi senedir beni bırakup diyâr-ı âhara gitmişidi hâlâ vilâyet-i Trablus'dan bana boş haberi gönderüp bana dahi yakîn gelmeğîn husûs-ı merkûmeye vukûf ve ş'ûru olan müslimînden su'âl olunup haberleri tahrîr olunmak matlûbumdur dedikde udûl-i ricâlden Yusuf b. Cafer ve el-Hâc Mustafa b. Abdurrahman nâm kimesneler li-eclî'l-ihbâr meclis-i şer'â hâzîrân olup isrû'l-istihbâr fi'l-hakîka merkûme Emine'nin zevci mezbûr es-Seyyid Yusuf Trablusşam'da zevcem merkûme Emine'yi tatlik eyledim kime dilerse varsın kendüye bu minvâl üzre haber eyleyin deyü bizi işhâd eyledi bu minvâl üzre şâhidleriz deyü alâ-tarîkîş-şehâde her biri ihbâr etmeğîn mâ-hüve'l-vâkî bi't-taleb ketb olundu.³⁴

Belgede meydana gelen işleme bakıldığında kadın, kocasının kendisini boşadığının tespit ve tescili için mahkemeye müracaat etmesi üzerine şahitler kocanın karısını boşadığına şahitlik ederler ve bu da mahkemece kayıt altına alınır. Böylece kadın, yeni bir evlilik için elinde hüccet bulundurabileceği gibi kocası üzerindeki mehr-i müccel ya da iddet nafakası

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 57; Merginânî, *el-Hidâye*, III, 152; Hallâf, *Ahkâm*, s. 143.

³¹ Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 416-417; Acar, "Talâk", XXXIX, 499. Geniş bilgi için bk. Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 416 vd.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 19; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 417-418.

³³ Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 418-419; Acar, "Talâk", XXXIX, 498. Sarîh ve kinayeli lafızlar hakkında bilgi için bk. Şa'bân, *a.g.e.*, s. 412 vd.

³⁴ KŞS-6-124/375.

gibi alacaklarını doğrudan mahkeme aracılığıyla talep etme imkânına kavuşur. Ancak incelenen belgeler arasında ne bu ne de bir önceki tescilin sonrasında söz konusu alacakların talep edildiğine dair bir belgeye rastlanmamıştır. Daha başka ihtimaller de olabileceği gibi, muhtemelen adayı terk edip giden koca geride kendisinden bu borçların ödenebileceği herhangi bir mal bırakmamış veya kadınlar da bu alacaklarının peşine düşmemişlerdir.

Meydana gelen boşamanın da bir önceki kayıttaki gibi talâk-ı selâse ile olmadığı kocanın “tatlık eyledim” ifadesinden anlaşılmaktadır. Ancak burada boşama esnasında kullanılan ifadelerle bakılacak olursa bâin talâkın meydana geldiği görülür. Çünkü koca “Emine’yi tatlık eyledim kime dilerse varsın kendüye bu minvâl üzre haber eyleyin” şeklinde talâkı gerçekleştirmesiyle, Hanefî hukukçularına göre bâin talâk şartlarından biri gerçekleşmiş olur. Zira Hanefîlere göre şiddet, mübalağa ifade eden veya kinayeli anlam taşıyan sözlerle meydana gelen boşamalar da bâin talâk hükmündedir.³⁵ Burada koca “kendisini boşadım, istediği kişiyle evlensin” diyerek normal boşama sözcüğüne ilavede bulunmuş ve anlamı güçlendirmiş olduğundan, temelde ric’î olan boşamayı bâine dönüştürmüştür.³⁶ Bu durumda koca karısına dönmek isterse yeni bir nikâh ve mehir tespiti gerekli olur.³⁷

Belgede dikkati çeken bir diğer husus da kocanın 7 yıl önce karısını terk edip Trablus’a yerleşmiş olmasıdır. Kadının 7 yıl boyunca kocasından nafaka yardımı görmediği ve kendisine şahitler vasıtasıyla boşama haberi gelmediğinden de resmi olarak boşanma tespit ve tescil işlemi yapamamış olma durumu kuvvetle muhtemeldir. İslâm hukukunda kayıplık iki kısma ayrılır: Kendisine dair haber alınmayıp hayatta olup olmadığı bilinmeyen kişiye mefkûd; evini terk edip giderek hayatta olduğu hâlde evine dönmeyen kişiye ise gâip denir.³⁸ Yukarıdaki örnekte de gâiplik durumu olduğu açıktır. Hanefî mezhebine göre ise gâiplik mahkemeye başvurarak tefrik yani adlî boşanma talebinde bulunmak için geçerli bir sebep değildir.³⁹ Fakat zaman geçtikçe bilhassa sosyal şartlarda meydana gelen değişikliklere binaen kadınlar açısından yaşanan bu sıkıntılı durum, şeyhülislâmlığı yaşanan sorunlara çare bulmaya zorlamıştır. 1914 Temmuz’unda başlanan açılımla zaman içerisinde tedrici olarak farklı mezheplerin görüşlerinden istifade edilmiş ve en son 25 Ekim 1917’de yürürlüğe giren Hukuk-ı Âile Kararnâmesi’nin 126. maddesiyle⁴⁰ kayıplık hâli nafaka hakkının elde edilmesini imkânsız kıldığı takdirde tefrike cevaz verilmiş, ayrılıktan kadının zarar görüp görmemesine itibar etmemiştir.⁴¹ Bu düzenlemelerle gâiplik ve mefkûdlük gibi

³⁵ Şa’bân, *el-Ahkâmü’ş-şer’iyye*, s. 416-417; Acar, “Talâk”, XXXIX, 499.

³⁶ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 399.

³⁷ Şa’bân, *el-Ahkâmü’ş-şer’iyye*, s. 416-417.

³⁸ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 370.

³⁹ Şa’bân, *el-Ahkâmü’ş-şer’iyye*, s. 496.

⁴⁰ “Bir kadının zevci ihtifâ veyahut müddet-i sefer veya daha karib bir mahalle giderek teğayyüb edip veya mefkûd olup nafaka tahsili müteazzir olur ve zevcesi tefriki talep ederse hâkim tahkikat-ı lâzıma icrâsından sonra beyinlerini tefrika hükmeder” (Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md. 126).

⁴¹ Aydın, *Aile Hukuku*, s. 146-147.

hâllerden kaynaklanan nafaka sıkıntısının dikkate alınarak kadınlara tefrik hakkının tanındığı anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili zikredilecek bir diğer örnek de talâkın vuku bulmasıyla ortaya çıkan veya vadesi gelen mehir, iddet nafakası gibi borçların koca tarafından ifa edilmesiyle karının herhangi bir sebepten alacak ya da vereceğinin kalmadığını beyan etmesini göstermektedir.⁴² Talâk tesciliyle ilgili kayıtların ezici çoğunluğunu bu tarz belgeler oluşturmaktadır. Söz konusu kayıtlardan biri şöyledir:

Mahrûse-i Lefkoşa mahallâtından Debbâğhâne Mahallesi sâkinelerinden Hatice bint Hamza nâm hâtûn meclis-i şer'î-i hatîr-i lâzımü't-tevkîrde zevc-i mutallık olan işbu bâ'isü'l-vesîka Şaban Çavuş b. Mehmed nâm kimesne mahzarında ikrâr ve itirâf idüp mezbûr Şaban Çavuş bundan akdem zevcim olup beni tatlık etmeğin zimmetinde mütekarrer ve ma'kûdün-'aleyh olan seksen gurus mehr-i mü'ccelimi ve altı gurus nafaka-i iddet-i mefrûzamı tamâmen yedinden ahz u kabz idüp hukûk-ı zevciyyete ve gayra müte'allıka âmm-i de'âvîden zimmetini ibrâ-yı âmm-ı kâtü'û'n-nizâ'la ibrâ vü ıskat eyledim min-ba'd mezbûr Şaban Çavuşdan vechen mine'l-vücûhiş-şer'îyye da'vâ ve husûmetim yokdur dedikde gibbe't-tasdîkiş-şer'î mâ-hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu.⁴³

Belgede ifade edildiği üzere kayıt talebinde bulunan kişi "bâ'isü'l-vesîka" kocadır. İncelediğimiz belgeler içerisinde tarafların boşama (talâk) işlemiyle beraber mehir ve iddet nafakası gibi borçların ifasını kayıt altına aldırıldığı belgelerin tamamı koca tarafından talep edilmektedir. Bunun sebebi boşama sonrasında borçların ifa edilip edilmediğine dair taraflar arasında çıkabilecek herhangi bir ihtilaf durumunda, kocanın hüccet olarak bir belgeye sahip olma arzusudur. Şayet böyle bir ihtilaf vuku bulur ve koca üzerindeki bu borçları ifa ettiğini ispat edemezse söz konusu meblağı yeniden ödeme durumunda kalabilir.

Zikrolunan kayıta kadının "beni boşaması (tatlık) sebebiyle" ifadesinden bir boşama hakkı kullanılarak, boşamanın ric'î talâk ile meydana geldiği anlaşılmaktadır. Zira ilgili kayıtlarda boşama veya boşanmanın nasıl meydana geldiğinin titizlikle ifade edildiği gözlenmiştir. Ele alınan belgede boşamanın ric'î talâk çeşidine girmesi şu açıdan önemlidir: Ric'î talâk, yeni bir evlilik akdine ve yeniden mehir vermeye gerek olmaksızın kocaya iddet süresi içinde boşadığı eşine dönme imkânı verir.⁴⁴ Fakat daha önce de ifade edildiği gibi bir ric'î talâktan bahsedebilmek için tarafların fiilen karı koca hayatı yaşamış olmaları ve bu talâkın bir bedel karşılığında veya üçüncü boşama ile meydana gelmemesi gerekir. Bunlarla beraber

⁴² Bazı kayıtlarda her iki tarafın da birbirlerinde alacak-vereceklerinin kalmadığını beyan ettiği vakidir. Örnekler için bk. KŞS-5-97/257; KŞS-6-4/14; KŞS-6-9/24; KŞS-6-2/6.

⁴³ KŞS-6-111/320.

⁴⁴ Serahsi, *el-Mebsût*, VI, 19; Şa'bân, *el-Ahkâmü'ş-şer'îyye*, s. 417-418.

talâkın sarîh ya da sarîhe yakın belli lafızlarla yapılması icap eder. Sarîhe yakın bazı istisnalar dışında kinâyeli lafızların kullanılması Hanefî hukukçularına göre talâkı bâin hâle getirir.⁴⁵

İncelenen kayıtlarda taraflar talâk sebebine ya hiç değinmemekte ya da kalıplaşmış bazı genel ifadelerle durumu arz etmektedirler; bu ifadeler umumiyetle “beynimizde hüsn-i mu‘âşeretimiz olmamağla”⁴⁶ (aramızda iyi geçim olmamasından), “adem-i imtizâcımız olmağla”⁴⁷ (birbirimizle uyumumuz olmamasından) veya “beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla”⁴⁸ (aramızda iyi geçim olmamasından) gibi şekillerdedir.

Mahkeme kayıtları vuku bulan talâk işlemini ve varılan uzlaşıları kayıt altına alma amacıyla oluşturulmuş olduklarından, talâka sebep olan hususları ya da geçimsizlik sebeplerini açıkça zikretmeyip görüldüğü gibi kalıplaşmış genel ifadelerle bu hususa değinmektedir.⁴⁹ Evliliğin sona ermesi ile ilgili incelenen diğer belgelerde de aynı durum söz konusudur. Kayıtların ezici çoğunluğunda evliliği sona erdiren sebeplere ya değinilmemekte ya da genel ifadeler kullanılarak detaylı bilgi verilmediğine şahit olunmaktadır. Bu durumun oluşmasında mahkeme kayıtlarının tutulma usulünün etkisi olduğu gibi muhtemelen toplumun mahremiyet algısının da önemli bir etkisi vardır. Zira taraflar arasındaki evlilikler her ne kadar son buluyor olsa da ahlaki ve manevi değerlerin aile içerisinde yaşanılan mahrem durumları ifşa ederek birbirlerini toplum içerisinde mahcup etmekten alıkoyduğu izlenimi edinilmektedir. Nitekim mahkemeler halka açık bir şekilde hizmet yürütmekte ve mutlaka görülen her davaya ve her tescil işlemine resmi olarak birçok kişi şahitlik etmektedir. Evliliğin sona ermesiyle ilgili kayıtların oldukça az ve ezici çoğunluğunun da taraflar arasında meydana gelen ihtilafları, çekişmeleri ele alan dava kayıtları değil de tescil kaydı olması, yine bu olgunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Görünen odur ki, taraflar sorunlarını genellikle mahkemeye yansıtmaksızın kendi aralarında gidermeye çalışmış ve resmi tescil prosedürünü yerine getirmek için de mahkemeye müracaat etmişlerdir. Yani bir anlamda taraflar mümkün olduğunca boşanma hususundaki ailevi meselelerini mahkemeye yansıtmamaya gayret etmişlerdir de denebilir.

Talâk tescili ile ilgili kayıtlarda dikkati celp eden bir diğer husus da talâk neticesinde terettüp eden mehir, iddet nafakası gibi kocanın zimmetinde sabit olan borçların taraflar arasında uzlaşarak kayıt altına aldırılmasına karşın yine koca üzerindeki diğer mükellefiyet olan mesken nafakasından hiç söz edilmemiş olmasıdır. Doktrinde bu konu her ne kadar ihtilaflı olsa da Hanefî mezhebine göre mesken masrafları ayrıca zikredilmese de iddet nafakası kapsamına dâhildir.⁵⁰ Muhtemelen buradan hareketle taraflar bunun ayrıca zikredilmesine gerek duymamışlardır. Ancak kimi belgelerde ayrıca zikrettikleri de olmuştur.

⁴⁵ Şa‘bân, *el-Ahkâmüş-şer‘iyye*, s. 418-419; Acar, “Talâk”, XXXIX, 498.

⁴⁶ KŞS-6-4/14; KŞS-6-9/24.

⁴⁷ KŞS-4-52/141.

⁴⁸ KŞS-5-105/282.

⁴⁹ Kayıtlar arasında Müslüman bir kocanın zimmi olan karısını İslâm dinine geçmemekte diretmesi sebebiyle boşadığını gösteren bir belgeye de rastlanmıştır (bk. KŞS-3-137/847).

⁵⁰ Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 297.

Konuyla ilgili kayıtların ne kadarının mahkeme huzuruna çıkmaksızın vekâlet yoluyla yapıldığına bakıldığında kadınların 6, erkeklerin ise sadece 1 yerde vekâleten temsil edildikleri görülür. Bu da kadınların mahkeme huzuruna çıkma noktasında daha çekimser oldukları izlenimi verir. Nitekim evliliğin sona ermesiyle ilgili diğer kayıtlarda da benzer bir durum söz konusudur. Kadınların mahkemede asaleten temsil edilmelerinin önünde hiçbir hukuki engel bulunmamakla beraber mahkeme huzuruna çıkma konusunda erkeklere nazaran daha geri planda durmalarının bazı sebepleri olsa gerektir. Muhtemelen bu sebeplerden biri dönemin şartları itibarıyla kadının mahkemenin bulunduğu yere yolculuk imkân ve kolaylığının erkeklere nispetle daha sınırlı olmasıdır. Zira incelenen kayıtlar Lefkoşa kadılığına ait olmasına rağmen adanın hemen her bölgesinden bu mahkemeye müracaatların yapıldığı gözlenmektedir. Ayrıca çoğunlukla erkeklerden müteşekkil kadı, şahitler ve diğer mahkeme görevlilerinin huzuruna çıkmak istememeleri de bu durumun bir sebebi olabilir.

2. Şartlı Talâk

Kocanın tek taraflı irade beyanıyla meydana gelen talâkın, kayıtsız şartsız olabileceği gibi geciktirici (ta'likî) bir şarta veya vadeye bağlanması da mümkündür.⁵¹ Talâkı ifade eden irade beyanı şayet kayıtsız şartsız ise münecciz; geciktirici (ta'likî) bir şarta bağlanmışsa muallak; vadeye bağlanmışsa muzâf talâk olarak adlandırılır.⁵² Adı geçen talâk çeşitlerinden vadeye bağlanan talâk ile ilgili her hangi bir örnek uygulamayla karşılaşmamıştır. Kayıtsız şartsız gerçekleşen talâkların ise yukarıda örnekleri verilip incelenmesi yapılmıştır. Şimdi belgeler arasında tespit edilen şartlı talâk uygulamalarına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Araştırma kapsamındaki belgeler içerisinde şartlı talâk ile ilgili kayıtlar oldukça azdır. Bu kapsama giren belge sayısı 6 olup bunların 3'ü aynı davanın şahit talebiyle farklı tarihlerde tekrar görülmesiyle oluşmuştur. Dolayısıyla ilgili dönemde şartlı talâk ile ilgili dava sayısı 4 adettir ve bu davaların tamamı Müslümanlar arasında vuku bulmuştur. Burada örnek olarak zikredilecek 1018/1609 tarihli davada, kocanın eve bir daha cârîye getirdiği takdirde karısının kendisinden üç talâkla boş olmasını söylediği ve bu şartlı talâk sonrasında eve tekrar cârîye getirdiği kadın tarafından iddia edilmektedir. Kocanın iddiayı reddetmesi üzerine kadından şahit talep edilmekteyse de bunu sağlayamamaktadır.⁵³ Belge şöyledir:

Oldur ki; Mehmed Efendi b. Mustafa nâm kimesnenin zevcesi Yasemin bint Yusuf Kethüdânın vekil-i şer'isi Abdurrahman b. İbrahim nâm kimesne meclis-i şer'inde mezbûr Mehmed Efendi muvâcehesinde bast-ı merâm edüp: 'Mezbûr Mehmed

⁵¹ Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 297; Hallâf, *Ahkâm*, s. 138.

⁵² Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, s. 297; Hallâf, *Ahkâm*, s. 138.

⁵³ KŞS-3-25/161. Ayrıca bk. KŞS-3-26/162; KŞS-3-27/177. Şartlı talâka dair diğer vakada da koca karısının bulunduğu eve girdiği takdirde karısının kendisinden boş olmasını şart koştuğu karısı tarafından iddia edilmekte ve şahitler vasıtasıyla bunu ispat etmektedir (bk. KŞS-3-113/683; Kalan diğer iki davada da yine benzer iddialar mahkemeye yansımaktadır (bk. KŞS-6-57/169; KŞS-5-52/145).

Efendi müvekkilem mezbûre Yasemin'e eğer bir dahi ebniyene câriyelerden getirirsem mezbûre Yasemin üç talâk boş olsun deyü şart eylemişdir şer'le su'âl olunmak taleb ederin' dedikde gibbe's-su'âl mezbûr Mehmed Efendi inkâr edüp mezbûr Abdurrahman'dan beyine taleb olundukda bu husûsa Mustafa Subaşı şâhiddir deyü şehâdet teklîf olundukda merkûm Mustafa Subaşı ben ol husûsa şâhid değılim değı Hüseyin Bey b. Abdullah ve Sünbül Ağa b. Abdullah ve Anber Ağa b. Abdullah nâm kimesneler ihbârlarıyla kayd olundu.⁵⁴

Hukuk terimi olarak şart, "Bir hukuki muamelenin hüküm ifade etmesinin veya ortadan kalkmasının gelecekte vukuu muhtemel bir hadisenin tahakkukuna tâbi tutulmasıdır." şeklinde tarif edilmektedir.⁵⁵ Dolayısıyla böyle bir olayın tahakkukuna tâbi kılınan boşama, zikredilen dava kaydında da gerçekleştiği gibi şarta bağlanmış olur. Şart kocanın ya da karının iradesiyle meydana gelecek bir hadise olabileceği gibi bunların dışında meydana gelecek bir olay da olabilir.⁵⁶ Her ne kadar verilen örnekte iddia ispat edilememişse de doğru kabul edildiği takdirde şartın kocanın iradesine bağlanmış olduğu ve şart kılınan eylem gerçekleştiği anda boşamanın tüm hüküm ve neticelerini doğuracağı söylenebilir.

Şartlı talâka dair kayıtlar, bu uygulamanın hem toplum içerisinde yaygın olmadığı izlenimi vermekte hem de vaki olan örneklerin de daha çok, eve câriye getirmeme,⁵⁷ evde bulunan câriyeyi satma sözü⁵⁸ ya da başka bir kadınla evlenmeme vaatleri⁵⁹ ve bunlara bağlanan şartlar olduğu gözlenmektedir.⁶⁰ Kayıtlarda şart kılınan ya da kılındığı iddia edilen hususlar çoğunlukla böyledir. Zira bu örnekler zikredilen dört davanın üçünü oluşturmaktadır.

Mahkeme defterlerine yansıyan söz konusu 6 adet davanın 5'inde kadınların vekilleri aracılığıyla temsil edildikleri, sadece birinde asaleten buldukları da dikkati çeken bir diğer husustur. Mahkemede kadınların vekâleten temsil edilmeleri hususuna daha önce değinildiğinden burada tekrar edilmeyecektir.

3. Talâk İddiası

Döneme ait belgeler içerisinde tamamı Müslümanlar arasında cereyan eden ve yine tamamı kadınlar tarafından mahkemeye taşınan 4 adet talâk iddiasına dair dava kaydı

⁵⁴ KŞS-3-25/161.

⁵⁵ Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, s. 59.

⁵⁶ Bilmen, *Kamus*, II, 242 vd.; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, s. 59.

⁵⁷ KŞS-3-25/161.

⁵⁸ KŞS-6-57/169.

⁵⁹ KŞS-5-52/145.

⁶⁰ Kocanın karısına kötü muamele yaptığı gerekçesiyle kadın tarafından mahkemeye taşınan kimi davalarda hâkimin kocaya bir daha karısına şiddet uyguladığı takdirde karısının boş olmasını söyleterek şartlı talâk meydana getirdiği ifade edilmektedir (bk. Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 130-131).

bulunmaktadır. Bu davaların kiminde yeterli şahit gösterilemediğinden dava düşmüş,⁶¹ kiminde ise şahitler vasıtasıyla ispatlanmıştır.⁶² Burada örnek olarak zikredilecek 1019/1610 tarihli mahkeme kaydında ise Müslüman bir kadın kocasının kendisini boşadığını şahitler vasıtasıyla ispat etmektedir. Belge şöyledir:

Oldur ki; Maksud nâm kimesne mahfil-i şer'â hâzır olup Yusuf b. el-Hâs nâm kimesnenin zevcesi Hatice nâm hâtûn, beni müslümânlar yanında tatlık etdi dedikde udûl-i müsliminden Ahmed b. Hacı Ali nâm kimesne bizim huzûrumuzda tatlık eyledi deyü şehâdet edüp ol dürlü nâm kimesneler şehâdet edüp şehâdetleri hayyiz-i kabûlde vâki' olmağın bi't-taleb kayd olundu.⁶³

Belgede meydana gelen işlem, gayet sade ve açık bir biçimde kadının kocası tarafından boşandığı iddiasına şahitler göstererek bunu kayıt altına aldırmasıyla meydana gelmiştir. Kadınların boşanma durumlarını ne gibi saiklerle kayıt altına aldırması olabileceklerine daha önceden değinilmişti. Burada temas edilecek bir başka husus, boşama ve boşanma vakalarına tutulan şahitlerdir. Her ne kadar İslâm hukukunda ihtilaflı bir konu olsa da hukukçuların çoğunluğuna ve Hanefî mezhebine göre şahit tutulmadan gerçekleştirilen boşama ve boşanma işlemleri muteberdir. Dolayısıyla bu işlemlere şahit tutmanın bir zorunluluğu söz konusu değildir.⁶⁴ Nitekim kadı sicillerinde de bunun aksi yönünde bir uygulamaya şahit olunmamaktadır. Ancak talâk, talâk iddiası ve hul' gibi, konumuzla ilgili kayıtlarda dikkati çeken husus boşama ve boşanma işlemlerine sıklıkla şahit tutulmuş olduğudur. Örneğin yukarıdaki kayıtta şahitler "bizim huzûrumuzda tatlık eyledi" ifadesini kullanarak bu duruma bir örneklik teşkil etmektedir ve bu sadece tek bir örnekte geçen nadir bir uygulama değildir. Zira yine boşama iddiasına dair bir başka kayıtta "...gibbe'l-istişâdi's-şer'î fi'l-hakika mezbur Mehmed Beşe târih-i kitâb günü benim huzûrumda zevcesi mezbûre Ayşe bint Ömer nâm hâtûnu zimmetimde mehr-i mü'ecceli olan iki bin akçe hakkını alup benden boş olsun deyüp beni işhâd etdi ben bu husûsa bu vech üzre şahidim ve şehâdet dahi ederim..."⁶⁵ şeklinde bir beyanda bulunmaktadır. Benzer birçok kayıtta şahitler "...bizim huzurumuzda..." ifadesini kullanarak talâk, hul' gibi işlemlere şahitlik etmektedirler.⁶⁶ Buradan da edinilen izlenim şudur ki, insanlar her ne kadar hukuki bir zorunluluğu olmasa da gelişen ve değişen sosyal hayatın gerekliliklerini dikkate alarak yaptıkları boşama ve boşanma işlemlerine şahit

⁶¹ "Oldur ki; Ayşe bint-i Hasan nâm hâtûn zevci Sefer bin Kasım nâm kimesne meclis-i şer'â ihzâr ve mahzarında takrîr-i merâm edüp zevcim mezbûr Kasım beni talâk-ı selâse ile tatlık etmişdir su'âl olunsun dedikde gibbe's-su'âl mezbûr Kasım münkir olup mezbûre Ayşe'den kelâmının mîsdâkı beyyine taleb olundukda beyyineden âciz olmağla merkûm Kasım'a yemin teklif olunup yemin bi'llâhi'l-aliyyi'l-a'lâ etdikde gibbe't-taleb ketb olundu" (KŞS-3-45/290). Kimi zaman iddiasını ispat etmesi için kadına süre verildiği de olmuştur (bk. KŞS-3-138/853).

⁶² KŞS-4-150/357.

⁶³ KŞS-3-109/657.

⁶⁴ Acar, *Evliliğin Sona Ermesi*, s. 249 vd.

⁶⁵ KŞS-4-150/357.

⁶⁶ Örnekler için bk. KŞS-6-14/36; KŞS-5-44/125; KŞS-4-20/62; KŞS-3-25/158; KŞS-3-175/1097; KŞS-3-113/683; KŞS-3-27/177.

tutmakta ve bu konuda bir hassasiyet göstermektedirler. Zira taraflar bu işlemin, boşama veya boşanma sonrasında yaşanacak bir ihtilaf ve çekişme durumuna karşı hüccet olarak bulunmasını istemeleri takdir edilecek bir sebeptir. Ancak söz konusu dönemde her boşama veya boşanma vakasının mahkemeye yansımadağı ve yansıma zorunluluğı da olmadığı için yapılan bu işlemlere ne oranda şahit tutulduğunu tam olarak kestirebilmek mümkün değildir. Ancak incelenen belgelerden hareketle bu konuda bir hassasiyetin olduğu ve meydana gelen işlemlere sıklıkla şahit tutulduğı ifade edilebilir. Bununla beraber değışen zamanın ve şartların da zorlamasıyla olsa gerek Osmanlı'nın son dönemlerinde söz konusu alanda birtakım hukuki değışikliklere gidilmiştir. Nitekim Osmanlı Ceza Kanunu'nun 200. Maddesi, "Zevcesini tatlık ettiğini on beş gün zarfında hâkime ihbar etmeyen bir kimse bir haftadan bir aya kadar hapsolünür" hükmünü düzenlemiştir.⁶⁷

4. Muhâlea

Muhâlea lafzı hal' veya hulû' köklerinden alınmış olup "Nikâh bağıını hususi lafızlardan biriyle gidermek, karı-kocalık bağıını yok etmek." anlamına gelir.⁶⁸ Bir bedel mukabilinde olup olmamak bakımından ikiye ayrılrsa da⁶⁹ Hanefî mezhebine göre bir bedel karşılığı olması gerekir.⁷⁰ Bir başka tanıma göre de, kadının kocasına belli bir bedel vererek onu ayrılmaya razı etmesiyle evlilik bağıından kurtulmasını ifade eder.⁷¹ Bu tür boşanmayla Hanefî mezhebine göre bir bâin talâk gerçekleşir.⁷²

Araştırma konusu çerçevesinde incelenen ve çeşitli başlıklar altında tasnif edilen diğerkayıtlara nispetle en fazla belge muhâlea konusuna dairdir. Zira bu mevzuyla ilgili 49 adet belgeye ulaşılmıştır. Bu da araştırma konusuyla ilgili tüm kayıtların (79) %62'sinin muhâlea akdine dair olduğunu göstermektedir.⁷³ İslâm-Osmanlı hukukunda adlî boşanma imkânlarının oldukça sınırlı olması hasebiyle evlilik bağıından kurtulmak isteyen kadınların

⁶⁷ Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de tefrik ile meydana gelen boşanmaların tescil usulünden bahsedilmektedir (bk. md. 131).

⁶⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, III, 280; Bilmen, *Kamus*, II, 268.

⁶⁹ Bilmen, *Kamus*, II, s. 268. Kimi mezheplere göre muhâlea bedelsiz de yapılabilir. Geniş bilgi için bk. Bilmen, *a.g.e.*, II, 279 vd.

⁷⁰ Bilmen, *Kamus*, II, 275.

⁷¹ Atar, "Muhâlea", *DİA*, XXX, 399.

⁷² Merginânî, *el-Hidâye*, III, 280; Bilmen, *Kamus*, II, 280; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'îyye*, s. 468.

⁷³ 1673/1084, 1676/1087 tarihli Kayseri mahkeme defterlerinde de boşanmaların çoğunluğunun muhâlea yoluyla meydana geldiğı belirtilmektedir (bk. Aslan, *Kayseri Şer'îyye Sicilleri*, s. 547. 18. yüzyıl Bursa sicillerine göre Müslüman ve zimmîler arasında meydana gelen 34 boşanma vakasının 27'si (%79.4) muhâlea yoluyla meydana gelmiştir (bk. Karataş, *Bursa'da Gayrimüslimler*, s. 57). Yine Bursa şehrinin 1839-1876 yılları arasındaki sicillerinde kayıtlı olan 428 boşanmadan 348'i (%81.3) muhâlea yoluyla gerçekleşmiştir (bk. Kurt, *Osmanlı Ailesi*, s. 57). Görüleceğı üzere mahkeme sicillerinde genellikle muhâlea kayıtları diğerk boşanma çeşitlerine nazaran daha çok bulunmaktadır. Bu durumun kocanın muhâlea yapıldığını tescil ettirerek ileride eski karısının mehir ve iddet nafakası ve bazı durumlarda birikmiş evlilik nafakasını talep etmesine mâni olmak istemesinden kaynaklandığı ifade edilmektedir (bk. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 115).

muhâlea akdine yöneldikleri ifade edilebilir.⁷⁴ Zira bu durum Kıbrıs'a has olmayıp söz konusu dönemdeki Anadolu için de geçerlidir.⁷⁵ Ancak hul' akdinin vuku bulan tüm boşama ve boşanmalar içerisindeki oranın ne olduğunu kestirebilmek zordur.⁷⁶ Çünkü daha öncede ifade edildiği gibi ilgili dönemde boşama ve boşanmaların mahkeme huzurunda kayıt altına aldırılması gibi bir zorunluluk bulunmamaktaydı. Bunlarla beraber ilgili mahkeme kayıtlarının 43'ü Müslümanlar, 5'i Müslüman koca ve zimmî kadın, 1'i ise zimmîler arasında meydana gelmiştir.

Araştırma konusu çerçevesinde incelen muhâlea akdiyle ilgili mahkeme kayıtları genel olarak iki başlık altında tasnif edilebilir. Bunlardan ilki muhâlea akdinin tescili amacıyla oluşturulmuş kayıtlar iken ikincisi muhâlea akdine dair taraflar arasında yaşanan ihtilafları konu edinir. Burada öncelikle tescil ile ilgili belgeler ele alınacak olup daha sonra muhâlea akdi üzerine meydana gelerek kayıtlara yansıyan ihtilaflara temas edilecektir.

Muhâlea tescili kayıtlarına bakıldığında 2'si hariç kayıtların tamamının erkekler tarafından mahkemeye taşınarak kayıt altına aldırıldığı gözlenmektedir. Muhâlea kayıtlarının kayda geçirilmesinde erkeklerin kadınlara nispetle bu denli titiz olması, muhtemelen boşanma sonrasında yaşanabilecek hak iddialarının önünü alma gerekçesiyledir. Zira muhâlea, tanımında da ifade edildiği gibi kadın tarafından kocaya bir bedel ödenerek gerçekleşir ve belgelere yansıdığı kadarıyla bu bedeller, genellikle mehr-i müccel ve iddet nafakasından oluşmaktadır. Boşanma hul' ile değil de örneğin talâk ile olursa bu sözü edilen masraflar koca üzerinde bir borç olarak sabit olur ve ödenmesi gerekir. Dolayısıyla muhâlea akdi kayıt altına aldırılmadığı takdirde kadın tarafından mehir talebi ya da iddet nafakası gibi talepler ileride dava konusu edilebilir. Öyle ki incelenen kayıtlarda böylesi vakalara rastlanmış, kadınlar birçok vakada boşamanın talâkla gerçekleştiğini iddia ederek mehir gibi bazı taleplerde bulunmuşlardır. Bu noktada hul' akdine şahit tutma bir tür tedbir olarak düşünülebilse de resmi belgenin yerini tutamayacağı açıktır. Hul' akidlerinin kayda geçirilmesi kadınlar açısından da ehemmiyet arz ettiği söylenebilir. Zira boşanma sonrasında erkekler evlilik hayatına devam etmek istedikleri, bazen de boşama işlemi inkâr ettikleri vaki olabilmekteydi. Özellikle bu son durum kadınlar yeni bir evlilik gerçekleştirirlerse ciddi sıkıntılara yol açabilirdi.

İlgili döneme ait muhâlea akdinin tesciline dair belgeler genel olarak iki gruba ayrılabilir. Bunlardan ilki karının kocadan hiçbir şey almaksızın mehri, iddet nafakası, mesken masrafları gibi kocası üzerindeki tüm mali haklarından feragat ederek gerçekleştirdiği; ikincisi ise kocadan belli bir miktar para ya da mal alıp geri kalan haklarından vazgeçerek meydana getirdiği muhâlea akidleridir. Bu bakımdan toplam 40 adet olan tescil kaydının sadece 8'inde

⁷⁴ Adli boşanma noktasında var olan bu sınırlılık İslâm hukukundaki diğer mezhepler de dikkate alınarak evlilikten madden ya da manen zarar gördüğü birçok durumda kadının adli yolla boşanma imkânına sahip olduğu belirtilmelidir. Geniş bilgi için bk. Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 473 vd.

⁷⁵ Aydın, *Aile Hukuku*, s. 114 vd.; Mısır, Suriye ve Filistin kadı sicillerinde de beklenmedik sıklıkta hul' davalarının var olduğunu ifade edilir (Zilfi, "Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul", s. 269).

⁷⁶ Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 167.

karı belli bir miktar para ya da mal alırken,⁷⁷ geriye kalan 32 adet kayda göre hiçbir şey almamaktadır.⁷⁸

Birinci gruba örnek olarak 1665/1076 tarihli şu mahkeme kaydı zikredilebilir:

Medîne-i Lefkoşa mahallâtından Karababa Mahallesi sâkinelerinden Fâtıma bint Hasan nâm hatun mahfil-i kazâda zevc-i muhâlı'ı işbu râfi'u'l-kitâb Mehmed b. Abdullah muvâcehesinde bi-tav'ihâ ikrâr u i'tirâf edip zevcim mezbûr Mehmed'in zimmetinde olan bin beş yüz akçe mehr-i mü'eccelim ve nafaka-i iddetimden fâriğa olmak [üzere] muhâla'a-i sahiha-i şer'iyye ile muhâla'a olup zevciyyete müte'allik de'âvi ve muhâsamâtdan her birimiz âharın zimmetini ibrâ'-i âmm-ı kâtî'u'n-nizâ'la ibrâ vü iskat eyledik dedikde mukırra-i mezbûre Fâtıma'nın ikrârın el-mukarru-le-hü'l-merkûm Mehmed vicâhen tasdik ve şifâhen tahkik edicek mâ-hüve'l-vâkı' bi't-taleb ketb olundu.⁷⁹

Konuya başlarken de temas edildiği gibi özü itibariyle muhâlea akdi, kadının kocaya vereceği bir bedel karşılığında evlilik bağından kurtulmasını ifade etmektedir.⁸⁰ Bununla beraber boşama yetkisi tefvîz-i talâk yoluyla evlilik akdinde ya da sonrasında kadına da verilmişse, bu yetki esas itibariyle kocaya aittir.⁸¹ Hâl böyleyken kadın istemediği bir evlilikten kurtulmak için iki alternatifte sahiptir. Bunlardan birincisi kadının belirli şartlarda mahkemeye başvurarak adli boşanma talebinde bulunması;⁸² ikincisi ise kadının kocasıyla belli bir bedel üzerinde anlaşarak muhâlea yoluyla boşanmasıdır.⁸³ Ayrıca evlilikte mehir olarak belirlenebilen her şey muhâlea akdinde bedel olabilir.⁸⁴ Dolayısıyla alım-satımı meşru olan ve ekonomik bir değer taşıyan menkul-gayrimenkul mallar ve bazı menfaatlerle, vadeye bağlanmış mehir ve iddet nafakası bedel olarak akde konu olabilir.⁸⁵ Bu bilgilerin ışığında söz konusu akde bakıldığında 1500 akçe mehr-i müccel ve iddet nafakası mukabilinde muhâleanın yapılmış olduğu görülür. Ayrıca kaydın sonunda taraflar birbirleri üzerindeki zevciyyete dair tüm haklarından zimmetlerini ibrâ ve iskat ettikleri de görülmektedir ki, bu işlemin oldukça sık bir biçimde muhâlea akitleriyle beraber kayda geçirildiği söylenebilir.⁸⁶ Amacı da muhtemelen tarafların ileride ortaya çıkabilecek birbirleri üzerindeki hak iddialarını

⁷⁷ KŞS-6-122/366; KŞS-4-95/227; KŞS-3-48/310; KŞS-4-152/360; KŞS-4-148/352; KŞS-4-139/326; KŞS-4-194/450; KŞS-5-63/176.

⁷⁸ Örnek belgeler için bk. KŞS-6-131/399; KŞS-3-29/192; KŞS-3-45/291; KŞS-3-56/359; KŞS-4-27/80; KŞS-5-35/98; KŞS-6-55/165; KŞS-6-47/134; KŞS-6-107/304.

⁷⁹ KŞS-1-53/93.

⁸⁰ Merginâni, *el-Hidâye*, III, s. 280 vd.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 197; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 452; Hallâf, *Ahkâm*, s. 149.

⁸² Aydın, *Aile Hukuku*, s. 116.

⁸³ Merginâni, *el-Hidâye*, III, s. 280; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, s. 171.

⁸⁴ Merginâni, *el-Hidâye*, III, s. 284.

⁸⁵ Bilmen, *Kamus*, II, 275; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 465.

⁸⁶ Bazı örnek belgeler için bk. KŞS-1-53/93; KŞS-1-42/58; KŞS-4-27/80; KŞS-4-10/34; KŞS-4-96/231; KŞS-4-152/360; KŞS-5-35/98; KŞS-5-63/176; KŞS-6-28/71; KŞS-6-54/159; KŞS-6-75/220.

engellemektir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tam tersini düşünüyor olsa da Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre hul' akdiyle eşlerin birbirlerinin zimmetindeki haklar ve borçlar düşürüleceği açıkça zikredilmedikçe düşmez.⁸⁷ Dolayısıyla uygulamada Şeybânî'nin görüşünün tatbik edildiği düşünülebilir. Çünkü hul' akdiyle bu hakların ve borçların kendiliğinden düşeceği içtihadı kabul edilmiş olsaydı, ayrıca ibrâ ve ıskat işlemine gerek kalmazdı. Anlaşılan odur ki taraflar bu hak ve borçların zimmette sabit kalacağı düşüncesiyle bunları ayrıca ibrâ ve ıskat işlemine tâbi tutmaktadırlar.

İkinci grup tesciller için de 1678/1089 tarihli şu belge örnek olarak verilebilir:

...zevcim mezbûr Hüseyin Çelebi ile beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla otuz bin akçe mehr-i mü'ccelimden on beş bin akçesin alıp onbeş bin akçesinden ve bi'l-külliyeye nafaka-i iddetimden fâriğa olmak üzere beni hal' eyledikde ben dahi minvâl-i muharrer üzere hal' -i merkûmu kabûl idüp zevciyyete ve mehr ve nafakaya müte'allika âmme-i [de]âviden zimmetini ibrâ-i âmme ve kâtı'u'n-nizâ'la ibrâ ve ıskat eyledim...⁸⁸

Konuya başlarken de ifade edildiği gibi muhâlea akdinin özü, kadının bir bedel mukabilince kocasını boşamaya razı etmesidir. Dolayısıyla kocanın razı olacağı herhangi bir bedel, hul' akdini sağlamaya yeterlidir. Yukarıdaki tescil işleminde de koca, karının hakkı olan mehrin bir kısmını kendisine vererek geri kalan kısmı ve iddet nafakasının tamamı karşılığında hul' akdine razı olmakta ve mahkeme huzurunda bunu kayıt altına aldırılmaktadır. Söz konusu belgede ayrılık sebebinin de "beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla" şeklinde ifade edildiği görülür. Bugünkü anlamda "aramızda iyi geçim olmamasından" ya da bir başka ifadeyle "şiddetli geçimsizlik" sebebiyle olduğu anlaşılır. Zira daha önce de temas edildiği gibi incelenen boşama ve boşanmaya dair kayıtlarda bu ve bu meyandaki ifadeler oldukça sık bir biçimde kullanılmakta ve aile içerisinde meydana gelen ayrılık sebebinin ne olduğuna dair açık bilgi neredeyse hiç verilmemektedir.

Döneme ait sicil kayıtları içerisinde zimmîler arasında meydana gelip kayıt altına al-dırılan bir muhâlea tesciline de rastlanmıştır. Osmanlı Kıbrıs'ında zimmîler arasında da

⁸⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 106.

⁸⁸ "Mahmiyye-i Lefkoşa mahallâtından Ömeriye mahallesi sâkinelerinden Fâtıma bint Ali Beg nâm hâtûn tarafından vekil olan vekâleti [ber-]nehc-i şer'î Mehmed Çavuş ve Yusuf Çavuş nâm kimesneler şehâdetleriyle sâbite olan Süleyman Odabaşı nâm kimesne meclis-i şer'-i hatîr-i lâzîmü't-tevkîrde işbu bâ'isü'l-vesika merkûme Fâtıma'nın zevci Hüseyin Çelebi nâm kimesne mahzarında bi'l-vekâle ikrâr-ı tâmm ve ta'bîr-i anî'l-merâm idüp müvekkilem merkûme zevcim mezbûr Hüseyin Çelebi ile beynimizde hüsn-i zindegânemiz olmamağla otuz bin akçe mehr-i mü'ccelimden on beş bin akçesin alıp onbeş bin akçesinden ve bi'l-külliyeye nafaka-i iddetimden fâriğa olmak üzere beni hal' eyledikde ben dahi minvâl-i muharrer üzere hal' -i merkûmu kabûl idüp zevciyyete ve mehr ve nafakaya müte'allika âmme-i [de]âviden zimmetini ibrâ-i âmme ve kâtı'u'n-nizâ'la ibrâ ve ıskat eyledim ba'de'l-veym benden asâleten ve vekâleten husûs-ı mezbûr için da'vâ ve nizâ' zuhûr iderse lede'l-hukkâmî'l-kirâm mesmû'a ve maktûle olmasın dedi dedikde mukurr-ı merkûmun minvâl-i muharrer üzere cârî ve sâdir olan bi'l-vekâle ikrârını el-mukarru lehü'l-mezbûr vicâhen tasdik ve şifâhen tahkîk idicek mâ-hüve'l-vâkı' bi't-taleb ketb olundu" (KŞS-5-63/176).

muhâlea akdinin uygulandığını göstermesi bakımından bu örnek ehemmiyet arz etmektedir. 1110/1698 tarihli söz konusu kayıt şöyledir:

Mahrûse-i Lefkoşa kazâsına tâbî İncirli nâm karye sâkinelerinden Lino bint-i Çirkako nâm nasrâniyye meclis-i şer‘-i hatîr-i lâzîmü’t-tevkîrde zevc-i mahâlî’i olan işbu râfî‘u’s-sifr Karabet veled-i Bogoz nâm Ermeni muvâcehesinde ikrâr ve itirâf idüp mezbûr Karabet zevcim olup lâkin beynimizde hüsn-i mu‘âşeretimiz olma-
mağla zimmetinde mütekarrer ve ma‘kûdün-aleyh olan beş yüz akçe mehr-i müec-
celimden ve nafaka-i iddetimden geçüp me‘ûnet-i süknâm kendi üzerime olduğun-
dan mâ‘adâ işbu hâzîrân-ı bi’l-meclis firâşından hâsıl sağîr oğlum Çirkako’yu üç
sene ve sağîre kızım Marya’yı iki sene kendi mâlımından infâk eylemek üzre mez-
bûr Karabet ile muhâla‘a-i sahiha-i şer‘iyye ile muhâla‘a eyleyüp ol dahi ber-vech-i
muarrer hal‘-ı merkûmu kabûl eyledikden sonra her birimiz âharın zimmetini
hukûk-ı zevciyyete müte‘allika âmme-i de‘âviden ibrâ vü iskat eyledik dediklerinde
gıbbe’t-tasdikîş-şer‘î mâ-hüve’l-vâki‘ bi’t-taleb ketb olundu.⁸⁹

Yukarıdaki belge zimmîlerin de boşanma konusunda şer‘î mahkemeye müracaat ettik-
leri ve İslâmî bir boşanma türü olan muhâlea akdini icra ettiklerini göstermesi bakımından
önemlidir. Zira Osmanlı genelinde olduğu gibi⁹⁰ Kıbrıs’ta da evlenme ve boşanmaya dair
meseleleri görme hususunda kilise ya da daha genel anlamda cemaat mahkemeleri yetkili-
dir.⁹¹ Bu noktada zimmîlerin neden kendi mahkemelerini değil de şer‘î mahkemeleri tercih
ettiği sorusu akla gelmektedir. Osmanlı Devleti’ndeki zimmîlerin yargı tercihi üzerine genel
olarak şunlar ifade edilebilir:

a) Kadının kararlarının nihai olması sebebiyle cemaat mahkemeleri için de bağlayıcı
olması; b) Osmanlı hukuk sistemi içerisinde cemaat mahkemelerinin statü olarak bir tür
“hakem heyetleri” olmaktan öteye gidememeleri; c) statüleri gereği cemaat mahkemeleri-
nin adli/kazâî yetkilerinin çok sınırlı olması, yani kararlarının uygulanmasının tamamen
tarafın rızalarına bağlı olması hasebiyle taraflardan birisi karara uymak istemediği tak-
dirde mahkeme kararının uygulanma imkânının bulunmaması⁹² olarak açıklanabilir. Bun-
ların yanında cemaat mahkemesinin hükmüne razı olmayan bir zimmînin şer‘î mahkemeye
başvurmasında İslâm hukuku açısından bir engel bulunmadığı gibi, Hanefî mezhebine göre
kadının başvuruyu kabul etmesi de gerekli görülmektedir.⁹³ Nitekim Osmanlı Devleti’nde
de uygulama bu yönde gerçekleşmiştir.⁹⁴ Bütün bunların cemaat mahkemelerinin zimmî-
ler arasındaki etkisini azaltarak onların şer‘î mahkemeleri kullanmaları için uygun bir zemin

⁸⁹ KŞS-6-28/71.

⁹⁰ Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 249-250.

⁹¹ Çiçek, *Zimmis*, s. 69.

⁹² Çiçek, “Yargı Tercihi”, s. 47-48.

⁹³ Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn*, s. 572.

⁹⁴ Çiçek, “Yargı Tercihi”, s. 47-48.

hazırladığı söylenebilir.⁹⁵ Özel olarak boşanma hususu çerçevesinde düşünülecek olursa; boşanma için kadı mahkemesinde alınan harç miktarının daha az olması; formalitelerin basitliği ve azlığı; boşanmada aranan şartların kilise hukukuna göre daha makul olması gibi sebeplerin boşanmayı sağlamak için zaman zaman zimmileri şer'î mahkemeye yönlendirmiş olabileceği ifade edilebilir.⁹⁶

Muhâlea bahsi açıldığında bu mevzu kapsamına giren belgelerin genel olarak iki başlık altında toplanabileceğini, birincisinin muhâlea akdinin tescili amacıyla oluşturulan kayıtlardan; ikincisinin ise muhâlea akdine dair taraflar arasında yaşanan ihtilaflardan meydana geldiği belirtilmişti. Şimdi bu ikinci başlık ile ilgili belgelere temas edilecektir.

İlgili belgeler tetkik edildiğinde bu çerçevede yaşanan ihtilafların 8 belgeye yansıdığı ve bunların tamamına yakınının (7) muhâleanın varlığı ve bedeli üzerinde meydana geldiği görülmektedir.⁹⁷ Diğer kayıt ise akdin koca için gerekliliklerini⁹⁸ konu edinmektedir. Muhâleanın varlığı ve bedeli üzerinde meydana gelen ihtilaflar için 1019/1610 tarihli şu belge örnek olarak zikredilebilir.

Oldur ki; Fâtıma bint Abdullah nâm hâtûn mahfil-i şer'-i şerîfe gelüp sâbıkâ zevci olan Abdullah muvâcehesinde bast-ı merâm edüp mezbûr Abdullah beni tatlık etdikde yedi yüz akçesi benim[dir] taleb ederim dedikde gibbe's-su'âl mezbûr Abdullah ben muhâla'a eyledim idi deyü cevâb verdikde mezbûre Fâtıma muhâla'ayı inkâr etmeğin takrîrine muvâfık beyyine taleb olundukda udûl-i müsliminden Çavuş b. Mahmud nâm kimesne benim huzûrumda muhâla'a etmişdir deyü şehâdet etmeğin ve şâhid-i âharı târih-i kitâbdan üç güne dek getirmesin mehl verilmeğin bi't-taleb kayd olundu.⁹⁹

Zikrolunan belgede görüldüğü üzere kadın ile koca arasındaki ihtilaf muhâlea akdinin varlığı ve bedeli üzerindedir. Kadının iddiasına göre kocası, kendisini talâk ile boşamış olup zimmetinde 700 akçe alacağı kalmıştır. Koca da boşanmanın muhâleayla meydana geldiğini ve bedelinin de bu 700 akçe olduğunu savunmaktadır. İspatın iddia makamına ait olması sebebiyle kadından hüccet talep edilmiş ve o da bir şahit göstermiştir. Ancak iddiasını ispat edecek ikinci şahidi göstermemesinden dolayı şahit getirebilmesi için kendisine üç gün süre tanınmıştır. Ancak bu kayıt sonrasındaki belgeler içerisinde bu davayla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Muhtemelen davayı ispat edecek ikinci şahit bulunamamıştır.

⁹⁵ Çiçek, "Yargı Tercihi", s. 48. Geniş bilgi için bk. Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 411; Çiğdem, *The Register of the Law Court of Istanbul 1612-1613*, s. 39; Gradeva, *Rumeli Under the Ottomans*, s. 169; Erkan, *Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri*, s. 24 vd.

⁹⁶ Çiçek, "Yargı Tercihi" s. 39-41.

⁹⁷ KŞS-3-5/354; KŞS-3-134/819; KŞS-5-44/125; KŞS-6-14/36; KŞS-6-58/173; KŞS-3-108/653; KŞS-3-62/405.

⁹⁸ KŞS-4-20/62.

⁹⁹ KŞS-3-108/653.

Kayıtlar arasında İslâm-Osmanlı hukukunda bilinen ve yaygın olarak uygulanan boşama ve boşanma usullerinin dışında bir boşama tarzına da rastlanmıştır. 1609/1018 tarihli söz konusu kayıta bir baba kızını boşaması için damadına belli bir meblağ para vererek bunu sağlar; fakat koca boşama sonrasında kadınla tekrar evlilik hayatına devam etmek ister. Bunun üzerine kadının babası mahkemeye müracaat ederek olayın aslının mahkemece tespit ve tescil edilmesini ister. Kaydın aslı şöyledir:

Oldur ki; Emîr Ali b. Ali nâm kimesne meclis-i şer' de Abdülkadir b. el-Hâc Ali nâm kimesne muvâcehesinde takrîr-i da'vâ edüp 'Mezbûr Abdülkadir'in bundan akdem zevcesi olup benim sulbiye kızım olan Zeyneb nâm hâtûnu merkûm Abdülkadir benim yedimden on guruş alup talâk-ı selâse ile tatlık etmiş iken el-hâletü hâzihî zevciyyet da'vâsı eder su'âl olunsun' dedikde gibbe's-su'âl mezbûr Abdülkadir on guruş alup talâk-ı selâse ile tatlık eylediğini münkir olucak Hüseyin Fakih ibn-i Ali ve Mustafa bin İsmail ve Muhzır Hüseyin b. Çelebi nâm kimesneler edâ-yı şehâdet-i şer' iyye edüp mezbûr Abdülkadir zevcesi mezbûre Zeyneb'i bizim huzûrumuzda talâk-ı selâse ile tatlık edüp ve babası mezbûr Emîr Ali yedinden mukâbelede ol guruşu almış idi dediklerinde bi't-taleb kayd olundu. ¹⁰⁰

Zikredilen belgede meydana gelen hukuki işlem bir dava kaydı değil, tespit ve tescil işlemidir. Zira mahkemeye müracaat eden şahsın da talebi bir dava değil, olayın resmi olarak aydınlatılarak tescil edilmesidir. Zira oluşturulan bu belge ile kocanın talâk etmediği yönündeki inkârına karşı hüccet elde edilmiş olur. Taraflar arasında belli bir meblağ paradan bahsedilmesi sebebiyle yapılan işlemin hul' akdi olabileceği ihtimali akla gelse de hem kayıta açık bir şekilde yapılan işlemin talâk-ı selâse ile boşama olduğu hem iddia makamınca, hem de şahitler tarafından beyan edilmektedir. Ayrıca incelenen belgeler, taraflar arasında hul' akdiyle ilgili bir mesele üzerinde ihtilaf yaşanırsa bunun muhakkak mahkeme kaydında belirtildiğini göstermektedir. Bununla beraber tarafların tercih ettiği bu işlemin de İslâm hukuku açısından bir mahzuru yoktur. Daha önce de ifade edildiği gibi boşama kocanın tek taraflı irade beyanıyla meydana gelen bir işlemdir. ¹⁰¹ Kocanın boşama karşılığında herhangi bir ücret almasının bu noktada boşama işlemi ile herhangi bir bağı yoktur. Bunun haricinde tarafların hul' akdine değil de böyle bir yola başvurmalarının sebebini mahkeme kaydından tam olarak kestirebilmek mümkün olmasa da, söz konusu işlemler sonuçları itibariyle düşünüldüğünde talâk-ı selâse ile yapılan bir boşamanın hul' akdine göre daha kuvvetli bir ayrılmayı gerektirdiği söylenebilir. Zira talâk-ı selâse ile boşanan bir kadın bir başka kişiyle evlenip karı koca hayatı yaşamadığı ve ondan ayrılıp iddet süresini tamamlamadığı müddetçe eski kocasıyla tekrar evlenmesi mümkün olmaz. Fakat hul' akdinde böyle bir durum yoktur. Taraflar akid sonrasında yeni bir nikâh akdiyle bir araya gelmeleri mümkündür. Yani hul' akdinde beynûnet-i suğrâ, talâk-ı selâse ile beynûnet-i kubrâ meydana gelir ve her ikisine göre farklı hukuki neticeler doğar. ¹⁰²

¹⁰⁰ KŞS-3-25/158.

¹⁰¹ Serahî, *el-Mebsût*, VI, s. 197; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 452; Hallâf, *Ahkâm*, s. 149.

¹⁰² Geniş bilgi için bk. Hallâf, *Ahkâm*, s. 146; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 416-417; Acar, "Talâk", XXXIX, 499.

Yukarıda ve diğer birçok belgede gözlemlendiği üzere toplum "mahkeme haricinde" meydana gelen boşama ve boşanma işlemlerine sıklıkla şahit tutmaktadır.¹⁰³ Bu tespit zamanın ihtiyaçlarının ve toplumsal şartların hukuk uygulamalarına etkisini göstermesi bakımından dikkati celp etmektedir. Zira boşama ve boşanma işlemlerine şahit tutmanın hukuki bir zorunluluğu bulunmasa da insanlar muhtemelen hüccet olması amacıyla bu konuda bir hassasiyet göstermişlerdir.

Dönem içerisindeki muhâlea akidlerinde bedeli nelerin oluşturduğuna dair yapılan incelemeye göre kadınlar mehir ve iddet nafakasını zikrederek, mesken masraflarını ise çoğunlukla zikretmeden bunlara dâhil etmiş ve bunlardan umumi ifadeler kullanarak feragat etmiştir. Örneğin muhâlea bedelinin zikredildiği kayıtlarda "mehr-i mü'eccel ve nafaka-i iddetim ve sâ'ir zevciyyete müte'allık olan cemî' de'âvî ve mutâlebâtдан fâriğ oldum"¹⁰⁴ veya "mehr-i mü'ecceli ve nafaka-i iddetinden fâriğa olmak üzere muhâla'â idüp birbirinin zimmetini zevciyyete müte'allık de'âvî ve mutâlebâtдан ibrâ vü iskat eyleyüp"¹⁰⁵ gibi ifadelerle sıklıkla rastlanmaktadır. Burada bilhassa kadının kocası üzerindeki birtakım mali haklarından külliyen vaz geçtiğine dikkat edilmelidir. Bedelin zikredildiği 42 adet hul' akdinin 29'unda (%69) kadın kocadan para ya da mal almadan, mehir ve iddet nafakası gibi zevciyyete dâhil tüm haklarından vaz geçmiştir. Bununla beraber 5 kayıta da evliliklerinden hâsıl olan çocukların bakımını da belli bir süreliğine üstlendikleri gözlenmiştir.¹⁰⁶ Bazı hul' akidlerinde kadınların yine tüm mali haklarından vaz geçmelerinin yanı sıra, bu haklarına ya da onlar üzerindeki herhangi bir alacaklarına mukabil bir miktar para ya da mal aldıkları da vaki olmuştur. Bu vakaların sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla 5 adettir.¹⁰⁷

Kayıtlarda hul' bedeli olarak zikredilen hususlara bakıldığında 1 yerde sadece mehirден; 13 yerde mehir ve iddet nafakasından; 11 yerde mehir, iddet nafakası ve mesken masraflarından; 4 yerde ise zevciyyete dair tüm haklardan vaz geçildiği anlaşılmaktadır.

Muhâlea akitlerinde İslâm hukukunun kadına mali bir hak¹⁰⁸ ve güvence olarak verdiği mehir,¹⁰⁹ iddet nafakası ve mesken masrafları gibi imkânlardan koca lehine vaz geçildiği vakalarda dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Osmanlı hukuk pratiğinin ilgili

¹⁰³ KŞS-3-108/653; KŞS-4-20/62; KŞS-5-44/125; KŞS-6-14/36; Muhtelif talâk işlemlerine şahitlik için bk. KŞS-3-109/657; KŞS-3-27/177; KŞS-3-113/683; KŞS-3-175/1097; KŞS-4-150/357; KŞS-5-52/145; KŞS-6-124/375. Tefviz-i talâk için bk. KŞS-6-108/310.

¹⁰⁴ KŞS-4-95/227.

¹⁰⁵ KŞS-4-27/80. 0

¹⁰⁶ KŞS-3-52/334; KŞS-6-28/71; KŞS-6-107/304; KŞS-6-87/253; KŞS-6-122/366.

¹⁰⁷ KŞS-4-95/227; KŞS-4-152/360; KŞS-4-148/352; KŞS-4-139/326; KŞS-5-44/125.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bk. H. İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Mali Haklar*.

¹⁰⁹ Osmanlı hukuku üzerine değerli araştırmaları olan Colin Imber, mehrin dulluk ya da boşanma durumlarında kadınlar için bir sigorta vazifesi gördüğünü ifade eder (*Osmanlı'da İslâmi Hukuk*, s. 175). Hz. Peygamber'in eş ve kızları için en çok 480 dirhem, sahâbilerin de 350-400 dirheme kadar mehir uyguladığı bilinmektedir. Bu meblağın 80-100 arası koyun bedeli olup günümüzde orta büyüklükte bir daire değerinde olduğu dikkate alınırsa kadının bilhassa boşanmadan doğacak mağduriyetine karşı mehrin bir sigorta fonksiyonu görebileceği düşünülebilir. Geniş bilgi için bk. Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 224, 441.

dönemdeki temel kaynaklarından olan *Hidâye*, muhâleaya yol açan geçimsizlik kadından kaynaklanıyorsa erkeğin verdiği mehirden fazlasını alması mekruh, erkekten kaynaklanıyorsa kadından herhangi bir fidyeye alması tahrimen mekruhtur demektir.¹¹⁰ Bununla birlikte Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin de bu hususta fetvası vardır ve verilen mehirden fazlasının hul' bedeli olarak kadından talep edilmesinin uygun olmadığını belirtmektedir.¹¹¹ Fakat bu hususlara riayet edilmeden gerçekleştirilen bir muhâlea, dinen hoş karşılanmamış olsa da erkek her hâlükârda boşamaya yetkili olduğundan boşamanın hükmen geçerli olduğu kabul edilmektedir.¹¹² Nitekim Ebussuud Efendi'nin de böyle düşünmüş olduğu vermiş olduğu fetvasından anlaşılmaktadır. Örnek olarak zikredilen vakalarda da görüldüğü üzere şer'î mahkeme kayıtlarının yapısı gereği boşanmaya sebep olan geçimsizliğin tam olarak neden ve kimden kaynaklandığını, kimin haklı kimin haksız olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Ancak her hâlükârda erkeğin vermiş olduğu mehirden fazlasını muhâlea bedeli olarak almasının, dinen hoş karşılanan bir durum olmadığı ifade edilebilir.¹¹³ Muhâlea türü boşanmada görülen bu sıkıntının İstanbul, Manisa, Bursa, Kayseri ve diğer Anadolu coğrafyası için de geçerli olduğu yapılan çalışmaların ortaya çıkardığı verilerden anlaşılmaktadır.¹¹⁴

Anadolu'da 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar kademeli olarak hul' vakalarında artış meydana geldiği ve bu artışla kadınların mali güçlerinin artması arasında bir ilişkinin var olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.¹¹⁵ Bu ilişkinin Kıbrıs adasında da vaki olduğu düşünülebilir. Zira genel itibarıyla 17. yüzyıla nazaran 18. yüzyıl kadı sicillerinde hul' vakaları bir hayli artış göstermiştir¹¹⁶ ve kadınlar iktisadi hayat içerisinde etkin bir rol üstlenmişlerdir.¹¹⁷ Fakat bu süreçte hul' akitlerini etkilemiş ekonomik ve sosyal başka etmenlerin varlığının da söz konusu olabileceği göz ardı edilmemelidir. Nitekim adada 18. yüzyılın ilk yarısı ile ikinci yarısı arasında hul' akitlerinde ciddi dalgalanmaların meydana geldiği bilinmektedir.¹¹⁸

¹¹⁰ Merginâni, *el-Hidâye*, III, 281. Ayrıca bk. Serahsi, *el-Mebsût*, VI, s. 183. Muhammed eş-Şeybânî'nin bu görüşe katılmadığı ve ona göre geçimsizlik kimden kaynaklanırsa kaynaklansın tarafların anlaşması durumunda erkeğin verdiği mehirden fazlasını alabileceği ifade edilmektedir (bk. Serahsi, *el-Mebsût*, VI, 183; Merginâni, III, *el-Hidâye*, 281).

¹¹¹ Mes'ele: Zeyd Hind'e verdiğiinden sonra ziyâde bedel-i hul' almak câiz olur mu? el-Cevâb: Lâyık olmaz, etmemek gerektir (Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 48).

¹¹² Serahsi, *el-Mebsût*, VI, 183; Merginâni, *el-Hidâye*, III, 281.

¹¹³ Kimi dava kayıtlarında muhtemelen mali sıkıntı sebebiyle boşanma sonrasında kadınların mehir ve iddet nafakalarını talep ettikleri fakat hul' akdine bedel kıldıklarının ortaya çıkmasından alamadıkları vaki olmuştur (bk. KŞS-3-134/819; KŞS-5-44/125; KŞS-6-14/36; KŞS-6-58/173).

¹¹⁴ Aslan, *Kayseri Şer'iyye Sicilleri*, s. 547; Aydın, *Aile Hukuku*, s. 114-122; Karataş, *Bursa'da Gayrimüslimler*, s. 57; Kurt, *Osmanlı Ailesi*, s. 57; Sofuoğlu, *Manisa Şer'iyeye Sicilleri*, s. 121.

¹¹⁵ Erdoğan, "On Altı ve On Yedinci Yüzyıllarda İstanbul'da Hul Yöntemiyle Boşanma", s. 276.

¹¹⁶ Özkul, "Kıbrıs'ta Meydana Gelen Boşanma Olayları", s. 128-129.

¹¹⁷ Çevikel, *Kıbrıs Eyaleti*, s. 193.

¹¹⁸ 1700-1750 arasında 414; 1757-1800 arasında ise sadece 7 adet hul' kaydının bulunduğu belirtilmektedir (bk. Özkul, "Kıbrıs'ta Meydana Gelen Boşanma Olayları", s. 128-129).

Topyekûn olarak muhâlea ile ilgili tescil ve davaların ne kadarında tarafların vekâleten bulunduğu bakıldığında, 7 kayıta kadınların 1 kayıta ise erkeklerin bu şekilde temsil edildikleri ortaya çıkmıştır. Görüldüğü üzere kadınların vekâleten mahkemede bulunmaları erkeklere nispetle daha fazladır. Bu konunun izahına daha önce temas edilmiş olması hasebiyle burada tekrar edilmeyecektir.

Burada açıklık getirilmesi gereken bir diğer husus da Jennings'in Kıbrıs sicillerindeki hul' akidlerine yönelik vermiş olduğu bir bilgidir. Jennings'e göre özellikle önceleri nadir olsa da 1044/1635'ten sonra meydana gelen hul' akidlerinde taraflar boşanma öncesinde sık bir biçimde ayrı yaşamaya başlamışlar ve bu süreçte nafaka haklarını kaybeden kadınlar özellikle mali açıdan sıkıntı içerisine düşmüşlerdir.¹¹⁹ Jennings bu tespitine mesnet teşkil eden argümanlarının neler olduğunu zikretmediğinden neye dayanarak böyle bir değerlendirme bulunduğu anlaşılamamaktadır. Ancak yapmış olduğumuz incelemede böyle bir uygulamaya rastlanmadığı gibi boşama öncesinde nafaka hakkının kaybedildiği vakalar da söz konusu olmamıştır.

5. Tefrik

Tefrik, sözlükte "iki şeyi birbirinden ayırmak" anlamına gelir ve İslâm hukukunda kadının mahkemeye başvurması üzerine hâkim kararıyla evliliğe son verilmesini yani adli/kazâî boşanmayı ifade eder.¹²⁰ İlgili belgeler içerisinde tefrik başlığı altında zikredilebilecek 1 adet mahkeme kaydına rastlanmıştır. Bu kayıt, kadının din değiştirerek Müslüman olması üzerine kocanın Müslüman olmayı reddetmesiyle vuku bulmaktadır. Daha önce de zikredildiği gibi Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evliliği caiz görülmemiştir.¹²¹ Dolayısıyla bu durum nikâh akdi esnasında mevcut olursa nikâha, evlilik hayatı içerisinde vuku bulursa evliliğin devamına mâni olur.¹²² 1018/1676 tarihli konuyla ilgili mahkeme kaydı şöyledir:

Budur ki; Hasne bint Murad nâm mütezevvice Ermeniye mahfil-i şer'a gelüp zevci olan Merkiri veled-i Külel nâm Ermeni muvâcehesinde bast-ı merâm edüp: 'Mezbûr Merkeri bana dâimâ cefâ ve ezâ eder kendiyi istemem' dedikde mezbûr Merkeri münkir olucak merkûme Hasne şeref-i İslâmla müşerrefe olmağa râğibe olmağa îmân arz olunup zulmet-i dalâletden halâs olmağla Ayşe ismiyle tesmiye olunduktan sonra mezbûr Merkeri'ye îmân arz olunduktan kabûl etmemek ile mezbûre Ayşe'nin tefrikine hükm birle kayd olundu.¹²³

¹¹⁹ Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 522.

¹²⁰ Acar, "Tefrik", *DİA*, XXXX, 277.

¹²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 45; Kâsânî, III, 465; Hallâf, *Ahkâm*, s. 121.

¹²² İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, II, 505.

¹²³ KŞS-3-25/159.

Söz konusu kayıta kadının esasen kocanın kendisine kötü muamele yapması sebebiyle boşanma talebiyle mahkemeye başvurduğu görülmektedir. Fakat kocanın bu iddiayı reddetmesi üzerine kadın, Müslüman olmayı arzu ettiğini mahkemeye arz eder ve Müslüman olur. Hukuki açıdan kocanın gayrimüslim olarak Müslüman bir kadınla evlilik hayatına devam edemeyeceğinden kendisine Müslüman olması teklif edilir. Kocanın bunu reddetmesiyle de hâkim aralarını ayırır. Hanefî mezhebine göre eğer gayrimüslim eşlerden kadın ihtida edip kocası gayrimüslim olarak kalırsa, öncelikle kocaya Müslüman olması teklif edilir.¹²⁴ Koca teklife olumlu cevap verip İslâm'a girerse, eski nikâhları üzere aile hayatına devam ederler; şayet Müslüman olmayı reddederse hâkim aralarını ayırır. Hanefilere göre bu ayırma bir bâin talâk sayılır.¹²⁵ Görüldüğü üzere dava İslâm hukukuna muvafık bir şekilde cereyan etmiştir. Ancak zimmî kadının boşanma talebiyle mahkemeye müracaat edip dava sürecinde Müslüman olması dikkat çekmektedir. Kadının Hanefî mezhebindeki adli boşanma imkânının kısıtlılığından haberdar olup İslâm'ı seçerek ve kocasının da din değiştirmeyi kabul etmeyeceğini düşünerek İslâm'a geçmiş olması ihtimali akla gelmektedir. Elbette kadının salt dinî gerekçelerle samimi bir şekilde Müslümanlığı tercih etmesi gibi daha başka ihtimaller de söz konusu olabilir. Bu açıdan net bir yargıda bulunma hususunda temkinli olmakta fayda vardır.

İlgili döneme ait incelenen kadı sicillerinde tefrike hükmedildiğini gösteren yukarıdaki belgenin haricinde bir kayda rastlanmamıştır. Bu durum dikkate değerdir. Çünkü İslâm hukukuna göre kadın bazı gerekçelere istinaden mahkeme aracılığıyla boşanmayı gerçekleştirebilmektedir. Hâkim kararıyla meydana gelen bu tür boşanmalar tefrik ya da bir diğer ifadeyle adli/kazâi boşanma olarak adlandırılır. Adli boşanma imkânı Hanefî mezhebine göre oldukça sınırlıdır. Buna mukabil diğer mezhepler içerisinde kadın, kocasının belirli hastalıklara yakalanmış olması, evinin ihtiyaçlarını karşılamaması, gâib ya da hapis olması, şiddetli geçimsizlik hâli gibi gerekçelerin herhangi biri ile mahkemeye müracaat ederek boşanma talep edebilir.¹²⁶ Ancak İslâm hukukundaki bu genişlik Osmanlı hukuk tatbikatına yansımamıştır. Öyle ki 16. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı şer'î mahkemelerinde Hanefî mezhebinin dışındaki bir mezhep görüşüyle hüküm vermek yasaklanmıştır.¹²⁷ Hanefî mezhebine göre kadının kendisiyle adli boşanma talebinde bulunabileceği sadece bir

¹²⁴ Böyle bir teklifin yapıldığı fakat hükmün yer almadığı başka bir mahkeme kaydı daha vardır; "Musa Beşe meclis-i şer' de Karçıra veled-i Filipo nâm zimmiye meclis-i şer' de zevcesi Çako müslime olduğunda sana İslâm arz olundu mu deyü su'âl etdikde mezbûr Karçıra bana zamân-ı merkûmda İslâm arz olunup ben dahi ibâ etdim dediği kayd olundu" (bk. KŞS-3-10/72).

¹²⁵ Merginâni, *el-Hidâye*, III, 128; Mevdâni, II, 25.

¹²⁶ Şa'bân, *el-Ahkâmü-ş-şer'iyye*, s. 473 vd.; Acar, "Tefrik", XXXX, 277-278.

¹²⁷ Aydın, *Aile Hukuku*, s. 116-117. Aydın bu yasaklamanın Ebussuûd Efendi'nin öncesinde de var olabileceği ihtimalini belirtmekle beraber onun döneminde ve sonrasında kesin olarak var olduğunu ifade etmektedir (*Aile Hukuku*, s. 117). Bu döneme dair bir kadı beratı örneği şöyledir: "Eimme-i Hanefiyyeden muhtelefun fihâ olan mesâili kemâ yenbeği tettebbu edüp esahh-ı akvâli bulup anınla amel eyleye..." (bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, s. 86, 113). Ayrıca bk. "Mesele: Esahh-ı akvâl ile amel eylesen deyu beratında mukayyed olan kadı kavli-i zaif ile amel eylese hükmü nâfiz olur mu? el-Cevâb: Gayet zaif olunca olmaz" (Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvâları*, s. 370).

sebeptir; o da kocada bulunan cinsî rahatsızlıktır. Hanefî hukukçularından Muhammed eş-Şeybânî buna akıl hastalığı, cüzzam, baras (alaca hastalığı) gibi hastalıkları eklese de bu görüş, fetva ve kazâda 1916 yılına kadar uygulanmamış, sadece kocada bulunan cinsî rahatsızlıkları boşanma sebebi kabul eden Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) görüşü tatbik edilmiştir.¹²⁸ Bunların dışında kocanın karısıyla cinsel ilişkide bulunmamaya yemini, ona zina isnat edip bunu gerekli şahitlerle ispat edememesi ve bir organını aralarında ebedî evlenme engeli olan bir kadının mahrem bir organına benzeterek onu kendisine haram kılması (zıhar) özel hükümlere bağlanmıştır ve bu durumlarda gerekli şartlar oluşuyorsa hâkim eşlerin arasını ayırabilmektedir.¹²⁹

6. Tefviz-i Talâk

İslâm hukukuna göre tefviz-i talâk, kocanın talâk yetkisini karısına temlik ve havale etmesi; talâkı vekiline, elçisine veya karısının velisine tevdi etmesi olarak tarif edilir. Daha sade bir ifadeyle kadının da boşamaya yetkili kılınmasıdır da denebilir. Tefviz-i talâk üç kısma ayrılmaktadır: İlki, bir vakitle kayıtlı olmayan tefviz-i mutlaktır. Örneğin kocanın karısına "kendini boşa demesi" mutlak bir tefvizdir. İkincisi bir zamanla kayıtlanmış tefviz-i mukayyettir. Kocanın karısına "kendini yarın boşa" demesi buna bir örnektir. Son olarak da tefviz-i âmm sayılabilir. Bu da bütün zamanları kapsayan bir zarfı içerir biçimde yapılan tefvizdir. Örneğin "ne zaman istersen kendini boşa" denmesi umumi olması hasebiyle bu kısma dâhil bir tefvizdir.¹³⁰

İlgili döneme ait kadı sicillerinde tefviz-i talâka dair sadece bir uygulamaya rastlanmıştır. 1111/1699 tarihli söz konusu kayıta Müslüman bir kadın mahkemeye müracaat ederek kocasının yurt dışına çıkmadan önce kendisine, "bir yıla kadar dönmezsem kendini boşayabilirsin" dediğini beyan etmekte ve bu hukuki işleme şahitlik edenlerin ifadelerinin alınarak kayda geçirilmesini talep etmektedir. Bunun üzerine şahitlikleri makbul olan dört şahıs kadının ifadesini tasdik ettiklerini mahkeme huzurunda beyan etmiş ve kocanın bir yıl sonra dönmemesi üzerine kadının zikredilen boşama yetkisiyle kendisini boşadığına da şahitlik etmişlerdir. Şöyle ki:

Mahrûse-i Lefkoşa mahallâtından Ömeriyye mahallesi sâkinelerinden işbu râfî'atü'l-vesîka Ayşe bint Ali nâm hâtûn meclis-i şerî'at-i şerîfede takrîr-i kelâm idüp zevcim Ahmed bin Abdullah nâm kimesne diyâr-ı âhara gitdikde bir sene tamâmında ihtiyârın elinde olsun kime dilersem var deyü ihtiyârımı elime vermekle sene tamâmında gelmeyecek nefsimi ihtiyâr ve tatlik eylemişdir husûs-ı merkûmeye vukûf ve şu'ûru olan müsliminden su'âl olunup haberleri tahrîr olunmak matlûbumdur dedikde udûl-i ricâlden Hasan b. Yusuf ve Süleyman bin Ali ve el-Hâc Nurullah b. Receb ve el-Hâc İbrahim b. Kasım nâm kimesneler li-eclî'l-ihbâr meclis-i şer'a hâzırûn olup isrû'l-istihbâr fi'l-hakîka merkûme Ayşe'nin zevci mezbûr

¹²⁸ Aydın, *Aile Hukuku*, s. 116.

¹²⁹ Acar, "Tefrik", XXXX, 277-278.

¹³⁰ Bilmen, *Kamus*, II, 177; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, s. 323; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 558.

Ahmed diyâr-ı âhara gitdikde zevcesi merkûme Ayşe'ye bir seneye deĝin gelmezsem sene tamâmında ihtiyârın elinde olsun her kime dilersen var deyü ihtiyârını eline vermekle sene tamâmında gelmeyecek merkûme Ayşe dahi bizim huzûrumuzda nefsinin ihtiyâr ve tatlik eyledi hâlâ mezbûr Ahmed'den mutallakadır deyü her biri alâ-tarikiş-şehâde ihbâr etmeĝin mâ-hüve'l-vâki' bi't-taleb ketb olundu.¹³¹

İslâm hukukunda prensip olarak boşama yetkisi kocaya ait olmakla beraber tefviz-i talâk yoluyla bu yetki hanıma da verilebilir.¹³² Zira yukarıdaki belgede de görüldüğü üzere koca, bir yıla kadar gelmezsem kendini boşayabilirsin demekle, talâk yetkisini karısına da tanımıştır. Kadın da kocanın bir yıl sonra dönmemesi üzerine şahitler huzurunda yetkisini kullanarak mahkeme kararına ihtiyaç duymaksızın kendisini boşamış ve daha sonra mahkeme huzurunda bu işlemi kayıt altına almıştır. Söz konusu tefviz-i talâk zamanla takyit edilerek kadına tanındığı gözlenmektedir. Zira “bir sene sonra gelmezsem seçimin sana kalmıştır, dilediğinle evlen” ifadesiyle bir sene tamamlanınca yetki kullanılabilirliğinden söz konusu talâk mukayettir. Bununla beraber tefviz-i talâk yetkisinin bir seneye kadar dönmeme şartına bağlanmış olduğu da dikkat çekmekte ve bunun hukuki açıdan herhangi bir mahzuru bulunmamaktadır. Zikredilen belgede kocanın nereye ve neden gittiğine dair herhangi bir bilgi yer almasa da yapılan işlemde kadının maslahatının düşünüldüğü ve müşkül duruma düşmesinin istenilmediği anlaşılmaktadır. Zira birtakım şartları olmakla beraber koca gittiği yerden dönmeyecek olursa ve karısına da giderken tefviz-i talâk yetkisi vermemişse boşanma gerçekleşmeyeceğinden kadının yeni bir evliliği mümkün olmaz ve bu sebeple özellikle ekonomik açıdan sıkıntılı bir duruma düşebilir.¹³³ Nitekim yukarıda zikredilen işlemin mahkeme huzurunda kayıt altına alınması da yeni bir evlilik için hukuki bir dayanak oluşturmaya dönük olduğu düşünülebilir. Zira söz konusu vakada günün birinde eski koca döner ve evlilik iddiasında bulunursa kadının boşanmanın gerçekleştiğini şahitlerle veya belgeyle ispatlayabilmesi gerekmektedir.

7. Fâsid evlilik

Hanefî mezhebine göre nikâh akdinin sıhhat şartlarında herhangi bir eksiklik bulunursa fâsid evlilik meydana gelmiş olur. Şahitler olmaksızın evlilik, muvakkat evlilik ya da kadını halası, teyzesi ile aynı nikâh altında tutma fâsid evlilik örnekleridir. Bunlar Ebû Hanîfe'ye

¹³¹ KŞS-6-108/310.

¹³² Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 197; Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 452; Hallâf, *Ahkâm*, s. 149.

¹³³ Esasen 16. asrın ortalarına kadar özellikle nafaka bırakmadan kaybolan kadınların, diğer mezheplerin kabul ettikleri adli (tefrik) boşanma imkânından dolayı olarak faydalandıkları ifade edilmektedir. Zira kocası kaybolup nafakasız kalan kadın için kendi mezhebine göre boşanmaya hükmedemeyen Hanefî kadısı, Şafii bir nâib tayin ederek ve onun kendi mezhebine göre verdiği boşanma kararını uygulayarak bu gibi durumlardaki kadınların boşanmalarına imkân sağlamıştır. Ancak dolaylı yolla sağlanan bu imkânın ancak 16. asrın ortalarına kadar kullanıldığı, bu tarihten sonra “Bu diyarda Şafii kavliyle amel etmek memnudur.” denerek farklı mezheplerden istifade yolunun kapatıldığı belirtilmektedir (bk. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 116-117). Osmanlı Devleti'ndeki adli (tefrik) boşanmalarına dair geniş bilgi için bk. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 115 vd.

göre fâsid iken Muhammed eş-Şeybânî ve Ebû Yusuf'a göre batıldılar.¹³⁴ Döneme ait belgeler içerisinde bir adet fâsid evlilik vakasına rastlanmıştır. 1676/1087 tarihli bu belgede taraflar fâsid bir nikâhla evlilik hayatı yaşadıkları sonradan bu evliliği bitirdiklerini, kadının mehrini ve evdeki eşyalarını teslim aldığını beyan etmektedirler. Belge şöyledir:

Kızılkule mahallesinden Hatice bint Hüseyin mahfil-i kazâda Şaban mahzarında biz nikâh-ı fâsid ile nikâh idüp vaty etmekle nikâhın fesâdına binâen bin akçe mihrimi ve hânesinde olan eşyâmı ahz ü kabz eyledim dedikde gıbbe't-tasdik kayd-şod.¹³⁵

Zikredilen belgede nikâhı fâsid kılan sebebe değinilmese de diğer bazı önemli hususlara dair bilgi verilmektedir. Örneğin belgede zifafın meydana geldiği (vaty) ifade edilir ki bu husus, fâsid evliliğin doğuracağı sonuçlarda belirleyici olmaktadır. Zira bununla terettüp eden sonuçlardan biri de mehirdir ve kadın mehrini aldığını beyan etmektedir. Evliliğin sonlandırılması ise mahkeme aracılığıyla değil, tarafların kendi iradesiyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Fâsid bir evlilikte eşlerin evliliğe devam etmeleri caiz olmayıp derhâl ayrılmaları gerekmektedir. Ayrılmadıkları takdirde hâkim durumdan haberdar olunca re'sen aralarını ayırır. Taraflar arasında birleşme/zifaf olmamışsa evlilik hiçbir netice doğurmaz. Şayet yukarıda zikredilen vakada olduğu gibi zifaf meydana gelmişse evlilik şu neticeleri ortaya çıkarır: Mehr-i misil ile mehr-i müsemâdan az olanı terettüp eder; evlilikten çocuk meydana gelirse nesebi sabit olur; kadının iddet beklemesi gerekir ve evlilik ile oluşan hısımlık münasebetiyle haramlık (hürmet-i müsâhere) sabit olur.¹³⁶

Sonuç

17. asra ait 6 adet mahkeme defterinde İslâm hukukuyla ilgili 2504 adet kaydın bulunduğu, bunun 770 adedinin (%31) aile hukuku çerçevesinde yer aldığı; aile hukukuna dair bu belgelerin 79 adedinin (%10) de evliliğin sonlandırılması kapsamına girdiği tespit edilmiştir. Evliliğin sonlandırılmasına dair belgelerin 17 adedi (%21) talak tesciline; 4 adedi (%5) boşanma iddiasına; 7 adedi (%9) şartlı talaka; 49 adedi (%62) muhâleaya; ve son olarak 1'er adedi de tefrik ve evliliğin fesadına dairdir. Bu verilerden hareketle ilgili defterlerdeki evliliğin sonlandırılmasına dair belgelerin ezici bir çoğunluğunun %62'lik bir oranla muhâleaya ait olduğu; talak tescili kayıtlarının da bunu takip ettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra da sırasıyla şartlı talak ve boşanma iddiası gelmektedir. Tefrik ve fâsid evliliğe dair kayıtlar da birer adettirler.

Kayıtların ezici çoğunluğunda evliliği sona erdiren sebeplere ya değinilmemekte ya da genel ifadelerle temas edilmektedir. Bu durumda mahkeme kayıtlarının tutulma usulünün

¹³⁴ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 109.

¹³⁵ KŞS-5-13/32.

¹³⁶ Şa'bân, *el-Ahkâmü's-şer'iyye*, s. 134-135; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VII, 110-111.

etkisi olduğu gibi toplumun ahlaki ve manevi değerlerinin etkisi olduğu da düşünülebilir. Zira boşanma vakaları oldukça az olmakla beraber nitelik bakımından da sadedir. Neredeyse hiçbir mahkeme kaydında bir tarafın diğeri aleyhinde tahkir, zem ya da mahcup edici bir iddiada, beyanda bulunduğu rastlanmamış; taraflar arasındaki ihtilaf ve çekişme hâlleri oldukça az vuku bulmuştur.

Konuyla ilgili kayıtlarda çoğunlukla kadınların vekil tayin ederek işlem yaptırdığı görülmüştür. Bu da kadınların mahkeme huzuruna çıkma noktasında daha çekimser oldukları izlenimini verir. Kadınların mahkemede asaleten temsil edilmelerinin önünde hiçbir hukuki engel bulunmamakla beraber dönemin şartları itibariyle kadının mahkemenin bulunduğu yere yolculuk imkân ve kolaylığının erkeklere nispetle daha sınırlı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Zira incelenen kayıtlar Lefkoşa kadılığına ait olmasına rağmen adanın hemen her bölgesinden bu mahkemeye müracaatların yapıldığı gözlenmiştir. Ayrıca çoğunlukla erkeklerden müteşekkil kadı, şahitler ve diğeri mahkeme görevlilerinin huzuruna kadınların çıkmak istememeleri de bu durumun bir sebebi olabilir.

Her ne kadar hukuki bir zorunluluğu olmasa da muhtemelen gelişen ve değişen sosyal hayatın gerekliliklerini dikkate alarak mahkeme haricinde yapılan boşama ve boşanma, tefviz-i talâk gibi işlemlere sıklıkla şahit tutulmuştur. Zira taraflar bu işlemin, ayrılma sonrasında yaşanacak bir ihtilaf ve çekişme durumuna karşı hüccet olarak bulunmasını istemiş olmaları takdir edilecek bir sebeptir.

Boşama ve boşanma vakaları çoğunlukla mahkemeye yansıtılmaksızın tarafların kendi arasında gerçekleşmiş, genelde tespit ve tescil için mahkemeye müracaat edilmiştir.

Kayıtlara yansıdığı kadarıyla toplumda ric'î talaka nispeten bâin talakla boşanmanın çok daha yaygın olduğu ve üçlü talaka (talâk-ı selâse) da sıklıkla müracaat edildiği gözlenmiştir.

Talâk yoluyla meydana gelen boşama kayıtlarının çoğu talâk beyanı ve bunun neticesinde hasıl olan mehir, iddet nafakası gibi koca üzerindeki çeşitli borçların ifa edildiğinin ya da bunlar üzerinde uzlaşıldığının tescili amacını taşımaktayken bir kısmı da sadece talâkın kayda geçirilmesine dairdir. Talâkın genelde mahkeme haricinde meydana geldiği gözlenmekle beraber kadı huzurunda gerçekleştiği de vaki olmuştur.

Araştırma konusu çerçevesinde incelenen ve çeşitli başlıklar altında tasnif edilen diğeri kayıtlara nispetle en fazla belge muhâlea konusuyla ilgilidir. Zira bu mevzuyla ilgili 49 adet belgeye ulaşılmıştır. Bu da araştırma konusuyla ilgili tüm kayıtların %62'sinin muhâlea akdine dair olduğunu göstermektedir. Ancak boşama ve boşanmaların mahkeme huzurunda kayıt altına aldırılması gibi bir zorunluluk bulunmadığından hul' akdinin vuku bulan tüm ayrılmalar içerisindeki oranın ne olduğunu kestirebilmek zordur.

Muhâlea akidlerinde İslâm hukukunun kadına mali bir hak ve güvence olarak verdiği mehir, iddet nafakası ve mesken masrafları gibi imkânlardan koca lehine vaz geçildiğinden kadınlar açısından olumsuz bir durum gözlenmiştir. Ne var ki, örnek olarak zikredilen

vakalarda da görüldüğü üzere şer'î mahkeme kayıtlarının yapısı gereği boşanmaya sebep olan geçimsizliğin tam olarak neden ve kimden kaynaklandığını, kimin haklı kimin haksız olduğunu tespit etmek de oldukça güçtür. Ancak her hâlükârda erkeğin vermiş olduğu mehirден fazlasını muhâlea bedeli olarak almasının, dinen hoş karşılanan bir durum olmadığı ifade edilebilir. Muhâlea türü boşanmada görülen bu sıkıntı Kıbrıs'a özgü olmayıp Anadolu coğrafyasında da tecrübe edilmiştir.

İncelenen kadı sicillerinde tefrike hükmedildiğini gösteren sadece bir kayda rastlanmış olması Hanefî mezhebindeki adlî boşanma imkânının kısıtlılığının pratiğe de yansımış olduğunu göstermektedir. Zira adlî boşanmayı gerçekleştirecek kişi hâkimdir ve kadı sicillerine bu tür boşanmaların yansımamış olması ne oranda vaki olduğunun bir göstergesidir. Bununla beraber adlî boşanma imkânlarının kısıtlılığının evlilik bağından kurtulmak isteyen kadınları muhalea akdine yönlendirdiği ifade edilebilir.

Müslüman bir kadının gayrimüslim bir erkekle evliliğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamakla beraber Müslüman erkekle gayrimüslim (Ehl-i kitâb) kadının evliliğini gösteren belgeler vardır.

Taraflarını zimmîlerin oluşturduğu mahkeme kaydı sayısı sadece 4 olduğundan zimmîlerin genelde kendi hukuklarını tercih ederek şer'î mahkemeye çok az müracaat ettikleri ortaya çıkmaktadır. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri muhtemelen evlilik boşanma gibi uygulamaların kilise hukukuna göre dinî bir mahiyet arz etmesidir. Bu durumda halk manevi hassasiyetlerle kendi hukuklarına tâbi olmuşlardır. Bununla beraber kilisenin aksi yöndeki çabasına rağmen boşanma hususunda zimmîlerin de şer'î mahkemeye müracaat ederek İslâm hukukuna tâbi oldukları ya da şer'î mahkemede tescil işlemi yaptıkları vaki olmuştur.

Son olarak gerek halk arasında gerçekleşip mahkemeye yansıyan, gerekse mahkeme de cereyan eden hukuki uygulamaların İslâm hukukuna muvafık olarak gerçekleştiği ve Hanefî mezhebinin tatbikinde olukça titiz davranıldığı ifade edilebilir.

Kaynaklar

- Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri (KŞS): 1B, 2, 3, 4, 5, 6, numaralı defterler.
- Acar, H. İbrahim, *İslâm Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Malî Haklar* (doktora tezi, 1994), Erzurum Atatürk Üniversitesi SBE.
- , *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum: Ekev Yayınları, 2000.
- , "İddet", *DİA*, XXI, 466-71.
- , "Talâk", *DİA*, XXXIX, 496-500.
- , "Tefrik", *DİA*, XXXX, 275-77.
- Aslan, Nâsi, *Kayseri Şer'iyye Sicillerindeki Hicrî 1084, 1087 Tarihli 81 ve 84 Numaralı Defterler ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili* (doktora tezi, 1995), Kayseri Erciyes Üniversitesi SBE.
- Ateşin, Hüseyin Mehmet, *Kıbrıslı Müslümanların Türkleşme ve Laikleşme Serüveni (1925-1975)*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Aydın, M. Âkif, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: İFAV, 1985.
- , *Türk Hukuk Tarihi*, 5. Baskı, İstanbul: Hars Yay., 2005.
- , "Aile", *DİA*, II, 196-200.
- , "Hukuk-ı Âile Kararnâmesi", *DİA*, XVIII, 314-318.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1970.
- Cin, Halil, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, Konya: Selçuk Üniv. Hukuk Fak. Yayınları, 1988.
- Çevikel, Nuri, *Kıbrıs Eyaleti*, Gazi Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi, 2000.
- Çiçek, Kemal, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in The Sharia Court 1110/39 A.H. / 1698-1726 A.D.* (doktora tezi, 1992), University of Birmingham.
- , "İslâm-Osmanlı Hukukunda Zimmiler", *TALİD*, 2005, III, sy. 5, s. 553-74.
- , "Cemaat Mahkemesinden Kadı Mahkemesine Zimmilerin Yargı Tercihi", *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç* (ed. Kemal Çiçek), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001.
- Çiğdem, Recep, *The Register of the Law Court of Istanbul 1612-1613: A Legal Analysis* (doktora tezi, 2001), University of Manchester.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Düzdağ, Mehmed Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ebü Dâvud, Süleymân b. el-Eşâs, *Sünen*, I-IV, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebü Zehrâ, Muhammed, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğru, M. Akif: "On Altı ve On Yedinci Yüzyıllarda İstanbul'da Hul Yöntemiyle Boşanma", *1. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri: 29 Mayıs-1 Haziran 2013*, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2013.
- Erkan, Nevzat, *18. yy'ın İlk Yarısında Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri-Şer'iyye Sicilleri ve Müdevvel Kaynaklar Işığında-* (doktora tezi, 2012), Marmara Üniversitesi SBE.
- Düzenli, Pehlül, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2012.
- Gerber, Haim, "Position of Women in Ottoman Bursa, 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, 1980, XII, sy. 3, s. 231-244.
- Güler, Ümit, "XVII. ve XVIII. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicilleri Işığında İslâm Aile Hukuku Açısından Müslüman-Zimmî İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2015, I, sy. 1, s. 59-87.

- Hallâf, Abdülvehhâb, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye*, Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, I-VIII, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315/1898.
- Imber, Colin, *Şeriatın Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk* (trc. Murteza Bedir), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İpçioğlu, Mehmet, *Konya Şer'iyye Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Jennings, Ronald, C., *Christians and Muslims in The Ottoman Cyprus and The Mediterranean World 1571-1640*, New York: New York University Press, 1993.
- , *Studies on Ottoman social history in The Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, İstanbul: The Isis Press, 1999.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Karataş, Ali İhsan, *Mahkeme Sicillerine Göre 18. Yüzyılda Bursa'da Gayrimüslimler* (doktora tezi, 2005), Bursa Uludağ Üniversitesi SBE.
- el-Kâsânî, Ebû Bekir Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi-şerâi'* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcüd), I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kenanoğlu, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi: 1839-1876*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998.
- Macmillan, Arthur Tarleton, *What Is Christian Marriage?*, London: Macmillan, 1944.
- Maydaer, Saadet, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Boşanma (Bursa Şer'iyye Sicillerine Göre)", 2007, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI, sy.1, s. 299-320.
- el-Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebû Bekir, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (nşr. Naîm Eşref Nur Ahmed), I-VIII, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulümü'l-İslâmiyye, 1417.
- el-Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde ed-Dımaşki el-Hanefî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (nşr. Abdülmecîd Tu'me Halebî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1998.
- Örs, Hayrullah, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1966.
- Özkul, Ali Efdal, "18. Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ta Meydana Gelen Boşanma Olayları", *Belleten*, 2015, LXXIX, sy. 284, s. 126-61.
- Pantazopoulos, N. J., *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule*, Selânik: Institute for Balkan Studies, 1967.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, I-X, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1403/1983.
- Sofuoğlu, Hâdi, *İslâm Hukukunun Uygulanması Açısından Manisa Şer'îye Sicilleri (1625-1650)* (doktora tezi, 2010), İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi SBE.
- Şa'bân, Zekiyyüddin, *el-Ahkâmü's-şer'iyye li'l-ahvâlî's-şahsiyye*, Bingazi: Câmîatu Karyunus, 1989.
- Uzunçarşılı, İsmail H., *Osmanlı Devletinin Adliye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Zeydân, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fi dâri'l-İslâm*, Bağdat: Mektebetü'l-Kudüs, 1982.
- Zilfi, Madeline C., "Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul", *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* (ed. Madeline C. Zilfi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Zuhaylı, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, I-VIII, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.

Ek: İstatistiksel Veriler

Tablo-1: Talak Tesciline Dair Belgelerin Sayı ve Oranları

15		1		1	Belge Sayısı
17		17		17	Toplam Belge Sayısı
88%		6%		6%	Oran
M-M		Z-Z		M-Z	Gnl. Oran 22%
M-M: Müslüman-Müslüman, Z-Z: Zimmî-Zimmî, M-Z: Müslüman-Zimmî					

Tablo-2: Boşanma İddiasına Dair Belgelerin Sayı ve Oranları

4		0		0	Belge Sayısı
4		4		4	Toplam Belge Sayısı
100%		0%		0%	Oran
M-M		Z-Z		M-Z	Gnl. Oran 5%
M-M: Müslüman-Müslüman, Z-Z: Zimmî-Zimmî, M-Z: Müslüman-Zimmî					

Tablo-3: Şartlı Talaka Dair Belgelerin Sayı ve Oranları

7		0		0	Belge Sayısı
7		7		7	Toplam Belge Sayısı
100%		0%		0%	Oran
M-M		Z-Z		M-Z	Gnl. Oran 9%
M-M: Müslüman-Müslüman, Z-Z: Zimmî-Zimmî, M-Z: Müslüman-Zimmî					

Tablo-4: Muhaleaya Dair Belgelerin Sayı ve Oranları

43		1		5	Belge Sayısı
49		49		49	Toplam Belge Sayısı
88%		2%		10%	Oran
M-M		Z-Z		M-Z	Gnl. Oran 62%
M-M: Müslüman-Müslüman, Z-Z: Zimmî-Zimmî, M-Z: Müslüman-Zimmî					

Not: Tefrik kaydı 1 adet olup zimmîler arasında; evliliğin fesadına dair kayıt sayısı ise 1 adet olup Müslümanlar arasında gerçekleşmiştir.



İslâm Öncesi Medine

Mahmut KELPETİN*

Öz: Bu makale, İslâm öncesi Medine şehrinin fizikî ve coğrafi durumu ile burada Yaşayan Yahudi ve Arap kabileler hakkında bilgiler vermeyi hedeflemektedir. Medine'de yerleşimin ne zaman başladığı ya da kimlerin öncelikle buraya yerleştiği konusunda kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hicreti sırasında şehirde başta Kaynukâ', Nadîr ve Kurayza Yahudileri olmak üzere Evs ve Hazrec gibi Arap kabileleri yaşamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yesrib, Yahudi, Evs, Hazrec, Amâlika, Kaynukâ', Nadîr ve Kurayza, Hz. Musa, Hz. Muhammed, Medine

Madina before Islam

Abstract: The aim of this article is to provide information about the physical and the geographical condition of pre-Islamic Madina which includes material on the Jewish and the Arabian tribes that resided in the city. In historical resources there are various reports regarding the first settlers and data about the first time they established themselves in Madina, which at that time was called Yathrib. Furthermore, this study will also demonstrate the settlement of Madina during the time of Prophet Muhammad's hijrah to Madina. The study will attempt to give detailed information about the people that were known to have lived in the city of Madina at that time. These people were mostly part of tribes such as the Jewish tribes of Banû Qaynuqâ', Banû Nadîr, and Banû Qurayza as well as the Arabian tribes such as Aws and Khazraj.

Keywords: Yathrib, Jews, Aws, Khazraj, 'Amâliqa, Qaynuqâ', Nadîr and Qurayza, Prophet Moses, Prophet Muhammad, Madina

Tarihteki ilk İslâm devletinin başkenti olan Medine, Arap yarımadasının batısında, Hicaz bölgesinde yer almaktadır. Medine, Mekke'den sonra İslâm'ın ikinci kutsal şehri kabul edilmektedir. Mekke'nin yaklaşık 450 km. kuzeydoğusunda ve Kızıldeniz'in yaklaşık 160 km. doğusunda yer alan Medine,¹ kuzeye doğru meyilli geniş bir düzlükte kurulmuştur.² Şehrin kuzey kısmında denizden yüksekliği yaklaşık 1.000 metreye ulaşan Uhud dağları, gününde aynı yükseklikteki 'Ayr dağları, doğusunda siyah volkanik lav akıntılarıyla kaplanan Vâkım harresi³ ve batı kısmında Vebere harresi⁴ yer almaktadır.⁵ Medine çevresinde çok

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim öğretim üyesi.

E-posta: mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr

¹ Watt, "al-Madina", *EI*², V, 994; al-Rashid, "Medina", *Encyclopedia of Archaeology*, III, 459.

² Buhl, "Medine", *IA*, VII, 459.

³ Amâlika kabilesinden Vâkım'a nisbetle bu adın verildiği rivayet edilir. bk. Yâkût, *Mu'cem*, II, 249.

⁴ Medine'nin batısında bulunur. bk. Yâkût, *Mu'cem*, II, 250.

⁵ Burrû, *Târih*, s. 184.

yaygın olan⁶ harrelerin⁷ zamanla verimli topraklara dönüştüğü ve ziraata uygun hale geldiği bilinmektedir.⁸



Resim 1: Medine'de harre örneği (© KURAMER)

Arap yarımadasında İslâm öncesi dâhil çeşitli volkanik patlamaları meydana geldiği bilinmektedir. Câhiliye şiiirinde de buna işaret edilmektedir.⁹ Hz. Ömer zamanında Harretü Leylâda¹⁰ ve Harretü'n-Nâr'da¹¹ gerçekleşen patlamalar bunlardandır (19/640). Aynı şekilde Hz. Osman döneminde Medine yakınındaki bir takım volkanik dağlardan dumanlar yükselmiştir. Hicaz bölgesinde vuku bulduğu tespit edilen en son volkanik patlama 654/1256'da Medine'nin doğusunda meydana gelmiş ve birkaç hafta sürmüştü.¹² "Hicaz ateşi" olarak tarihe geçen¹³ bu patlama sırasında sık sık yer sarsıntıları olduğu; kıyamet vaktinin geldiğini düşünen Medine halkının Allah'a dua etmeye başladığı¹⁴ ve lav akıntılarının Medine'nin çok yakınlarına kadar ulaştığı rivayet edilmektedir.¹⁵

⁶ Geniş bilgi için bk. Yâkût, *Mu'cem*, II, 245-250.

⁷ Arapçada ateşte yanmış gibi görünen, siyah bazalt kütleleri veya parçaları ile örtülü düzlük ve tepeliklerden meydana gelen volkanik alanlara harre (sıcak, kızgın) denilmektedir; lâbe de (lâva, lav) harre ile eş anlamlıdır. Özellikle Hicâz ve Yemen bölgesinde yaygındır (Burrû, *Târih*, s. 28.) Yanardağların püskürmesi sırasında dışarı çıkan lavların soğuyarak katılaşması sonucunda meydana gelmektedir. Harre alanları, uzun zaman geçtikten sonra ortaya çıkmaktadır. Patlama sürecinde dağların tepelerinden kopan parçacıklar uzun mesafeler boyunca akıp aşağı kısımlarda birikmeye başlar. Daha sonra bu kısımlar herhangi bir harekete mâruz kalmazsa zamanla çöle dönüşmeye başlar (bk. Küçükaşçı, "Harre", *DİA*, XVI, 244; Yâkût, *Mu'cem*, III, 356).

⁸ Burrû, *Târih*, s. 184.

⁹ Geniş bilgi için bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 147.

¹⁰ Taberî, *Târih*, IV, 102; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IV, 281; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 382. Yeri tam olarak belli değildir. Farklı rivayetler için bk. Yâkût, *Mu'cem*, II, 247-248.

¹¹ İbnü'l-Kelbi, *Neseb*, II, 728-729; İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere*, II, 753; Belâzürî, *Ensâb*, X, 313. Yeri tam olarak belli değildir. Farklı rivayetler için bk. Yâkût, *Mu'cem*, II, 248-249; V, 18.

¹² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 147; Tevfik Burrû, *Târih*, s. 29.

¹³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVII, 339.

¹⁴ Diyârbekrî, *Târih*, II, 372.

¹⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 147; Buhl, "Medine", *İA*, VII, 467.



Resim 2: Medine’de bazalt taşı örneği (©Daniel Ventura)

Lav akıntılarının soğuması sonucunda oluşan ve dağınık taşlıklardan meydana gelen harrelerde yaşam şartları bazı zorluklar ihtiva etmektedir. Bununla birlikte eski dönemden itibaren pek çok kimsenin buralarda yaşamaya devam ettiği bilinmektedir. Bu bazalt lav akıntılarının altında zengin su rezervlerinin bulunduğu söylenir. Nitekim günümüzde Medine’deki zengin su kaynaklarının çoğunun harre bölgelerinde yer alması da bunu teyit etmektedir. Yine Benî Kurayza¹⁶ ve Benî Nadîr Yahudileri ile Evsê mensup bazı kabilelerin Medine yakınlarındaki Harretü Vâkım’da oturması bunu desteklemektedir.¹⁷

Medine, zengin su kaynaklarının yanında fazla yağış alan bir bölgeydi. Şiddetli yağışlardan sonra zaman zaman sel baskınlarının yaşandığı ve el-Münaha’nın ortasının sular altında kaldığı ve göle dönüştüğü; bu durumun şehrin güneyinde kalan binalar için büyük tehdit oluşturduğu bilinmekteydi. Nitekim Hz. Osman döneminde, şehri ve Mescid-i Nebevî’yi Mezhûr vadisinden gelen sel sularının neden olacağı baskınlardan koruyabilmek için bir sed yapılmıştır.¹⁸ 116/734 ve 140/757-758 yıllarında da şehirde ciddi sel baskınlarının yaşandığı rivayet edilmektedir.¹⁹ Nitekim Abbasî Halifesi Mansûr döneminde 156/763 yılında yağın şiddetli yağmurdan sonra Medine vadileri suyla dolmuş; bu durum şehri ve Mescid-i Nebevî’yi tehdit eder hale gelmişti. Bunu önleyebilmek için kanallar açılmış ve suyun farklı yerlere dağılması sağlanmıştı.²⁰ Diğer yandan şehirde suların bolluğuna rağmen bunların önemli bir kısmının tuzlu ve içilemez olduğu; içme sularının daha ziyade güneyde bulunan tatlı su kaynaklarından sağlandığı ve bunun için su kemerleri inşa edildiği söylenir.²¹

¹⁶ Semhûdî, *Vefâ*, IV, 58.

¹⁷ Küçükaşçı, “Harre”, *DİA*, XVI, 244.

¹⁸ İbn Şebbe, *Târih*, I, 169; Belâzürî, *Fütûh*, s. 20; Yâkût, *Mu’cem*, V, 234.

¹⁹ Semhûdî, *Vefâ*, III, 212; Watt, “al-Madîna”, *EP*², V, 994; Bozkurt-Küçükaşçı, “Medine”, *DİA*, XXVIII, 305.

²⁰ İbn Şebbe, *Târih*, I, 169.

²¹ Watt, “al-Madîna”, *EP*², V, 994.

Medine'deki toprağın yapısına gelince bunun tuzlu bir toprak çeşidi olup kum, kalker ve kilden meydana geldiği söylenmektedir. Genel olarak topraklarının verimli olduğu bilinen Medine'nin doğal halinin "Ekin bitmez bir vadi"²² olarak tavsif edilen Mekke'ye kıyasla oldukça farklı olduğu; özellikle güney bölgesinde daha verimli ve münbit arazilerin yer aldığı bilinmektedir.²³ Bu nedenle Medine, havası ve tarıma elverişli arazileri, topraklarında yetişen mahsulün kalitesi sayesinde Arap yarımadasındaki en önemli ziraat merkezlerinden biri kabul edilmektedir.²⁴ Özellikle hurma yetiştiriciliğinde çok önemli bir merkezdir. Hz. Peygamber'in risâletinden önce şehirde "hâit" olarak adlandırılan çok sayıda hurma bahçesi bulunuyordu. Aynı zamanda hububat da yetiştirilmekteydi. Daha sonraki dönemlerde ise portakal, limon, nar, muz, şeftali, kayısı, incir ve üzüm de yetiştirilmiştir. Kurak bir iklime sahip olan Medine'de kış mevsimi, serin ve genellikle yağışlı geçerken yazları sıcak ve çoğunlukla nem oranı düşük olarak seyrederek.²⁵ Yaz aylarında ortalama sıcaklık değeri 30° ile 45°; kış aylarında 10° ile 25° arasındadır. Nem oranı ise oldukça düşük olup en düşük %22, en yüksek %35'e ulaşmaktadır. Yaz aylarında bu oran %14'e kadar gerilemektedir. Bununla birlikte şehirde güneybatı yönünden esen rüzgarlar, havanın sıcaklığının yükselmesine neden olur.²⁶ Medine'de önceki dönemlerde sıcaklığın daha mutedil olduğu ancak daha sonrasında arttırdığından bahsedilmektedir. Mekke'ye göre daha serin olan havasından dolayı şehre alışık olmayan ve dışarıdan gelenlerin Medine'de rahatsızlandığı ve hummaya yakalandığı bilinmektedir.²⁷ Nitekim Mekke'den hicret eden bazı sahâbiler, ilk zamanlarda rahatsızlanmışlardır.²⁸

Tablo 1. Medine İklim Bilgileri²⁹

Aylar	Ocak	Şubat	Mart	Nisan	Mayıs	Haziran	Temmuz	Ağustos	Eylül	Ekim	Kasım	Aralık	Yıllık
En Yüksek °C	32.0	35.5	40.0	41.4	46.0	47.0	47.5	46.5	46.4	41.5	36.0	32.2	47.5
Ort. En Yüksek °C	23.6	26.1	30.2	33.9	38.9	41.7	39.3	42.2	41.0	36.4	29.7	25.0	34
Günlük Ortalama °C	17.7	19.9	23.8	27.6	32.2	35.8	36.0	35.9	34.4	29.4	23.4	19.0	27.92
Ortalama En Düşük °C	11.6	13.3	17.4	20.8	24.9	27.9	28.4	28.7	27.1	21.9	17.2	12.9	21.01
En Düşük °C	1.0	5.0	7.0	11.5	14.0	21.7	22.0	23.0	18.2	11.6	9.0	3.0	1
Yağış mm	8.0	1.2	8.3	11.9	4.6	0.4	0.2	0.3	0.1	1.1	9.2	3.8	49.1
Ort. Çökme gün	0.9	0.6	1.2	2.5	1.1	0.2	0.1	0.4	0.1	0.6	2.1	1.1	10.9
% Nem	38	34	28	26	17	13	16	17	17	21	36	40	25.3

²² İbrahim 14/37.

²³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 132.

²⁴ Mehrân, *Dirâsât*, s. 383.

²⁵ Gadbân, *Medîne*, s. 33.

²⁶ <ftp://ftp.atdd.noaa.gov/pub/GCOS/WMO-Normals/RA-II/SD/40430.TXT> (erişim tarihi: 05.06.2017).

²⁷ Buhl, "Medine", *İA*, VII, 460.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 588.

²⁹ Apaydın, "Siyer Coğrafyası'nın İklimi, Bitki Örtüsü ve Hayvanları", s. 29.

Medine'nin bilinen en eski adının Yesrib olduğu rivayet edilir.³⁰ Şehrin isminin bu-
raya ilk yerleşen Yesrib b. Kâniye (Kâ'id)³¹ b. Mehlil (Mehlâlî)'in adından geldiği kayde-
dilmektedir.³² Yesrib'le ilgili en eski bilgilere, son Babil kralı Nabonidus'un (M.Ö. 556-
539) Harran'da 1956 yılında ortaya çıkarılan bir yazıtında rastlanmaktadır. Nabonidus'un
Arabistan'ın Suriye ve Güney Arabistan arasındaki ticaret yoluna hâkim olmak ve Arap-
lar'ı Bâbil'in diğer bölgeleriyle uyumlu hale getirmek için Hicâz seferine çıktığı; Yesrib,
Hayber ve Teymâ'yı kontrol altına aldığı anlaşılmaktadır.³³ Diğer yandan Batlamyus ve
Bizanslı coğrafya yazarı Stephanus'da "Iathrippa" (Yesrippa), Ma'in kitâbelerinde "Ythrb"
olarak geçmektedir.³⁴ "ترب" kelimesinden türemiş olan Yesrib kelimesi,³⁵ sözlükte "kına-
mak, azarlamak, başa kakmak ve kötülemek" gibi anlamlara gelmektedir.³⁶ Aramî dilinde
şehir anlamına gelen "medinta" sözcüğünün karşılığı olan "Medine" kelimesi,³⁷ önceleri
"mahkeme yeri" ya da "kasaba" anlamında kullanılmaktaydı. Kur'an'da on yerde³⁸ geçen
"Medine" kelimesi, genelde "şehir" manasında kullanılır. Yine bu kelimenin çoğulu olan
"medâ'in" kelimesi üç yerde geçer.³⁹ Dört yerde⁴⁰ ise Allah Resûlü'nün hicret ettiği şeh-
rin özel adı olarak zikredilmiştir.⁴¹ "Medine" şehir adı olarak sadece Ahzâb sûresinde geç-
mektedir.⁴² Benzer şekilde Medine anayasasında "Yesrib" adı⁴³ ile birlikte "Medine" adına
da yer verilmiştir.⁴⁴ "Medine" ismi önceleri, kuzeyde ilk yerleşmenin gerçekleştiği tahmin

³⁰ Medine İslâm kaynaklarında et-Taybe, et-Tâbe, et-Tayyibe, el-Miskine, el-'Azrâ, el-Câbire (Cebâr), el-Mecbûre (Mahbûre), el-Muhabbebe, el-Mahbûbe, Yended ve Yesrib olarak anılır (bk. İbn Şebbe, *Târih*, I, 161-162).

³¹ İbn Haldûn, *el-İber*, II, 342.

³² Yâkût, *Mu'cem*, V, 430; Makrizî, *İmtâ' u'l-esmâ'*, XIV, 365; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 128.

³³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, II, 265-269; Mehrân, *Dirâsat*, s. 384.

³⁴ Yesrib, Ma'in topluluklarından bazılarının ikamet ettiği yerler arasında zikredilir. Nitekim neseb âlimleri de Yesribîler'in kökenlerini Yemen'e dayandırmaktadırlar (bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 128).

³⁵ "ترب" kelimesinden geldiği de söylenir. Geniş bilgi için bk. el-Bekrî, *Mu'cem*, III, 900; IV, 1389; Yâkût, *Mu'cem*, V, 430.

³⁶ Yâkût, *Mu'cem*, V, 430.

³⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 130; Mehrân, *Dirâsat*, s. 387.

³⁸ el-Arâf 7/123; Yusuf 12/30; el-Hicr 15/67; el-Kehf 18/19, 82; en-Neml 27/48; el-Kasas 28/15, 18, 20; Yâsin 36/20.

³⁹ el-Arâf 7/111; eş-Şuarâ 26/36, 53.

⁴⁰ "Çevrenizdeki bedevilerden birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin..." (et-Tevbe 9/101); "Medine halkı ve onların çevresinde bulunan bedevilere, Allah'ın Resûlünden geri kalmak, kendi canlarını onun canından üstün tutmak yaraşmaz..." (et-Tevbe 9/120); "And olsun, eğer münafıklar, kalplerinde bir hastalık bulunurlar ve Medine'de kötü haberler yayıp ortalığı karıştıranlar (tuttukları yoldan) vazgeçmezlerse, elbette seni onların üzerine gitmeye teşvik edeceğiz..." (el-Ahzâb 33/60); "Onlar, 'And olsun, Medine'ye dönersek, üstün olan, zayıf olam oradan mutlaka çıkaracaktır' diyorlardı..." (el-Münâfikûn 63/8).

⁴¹ Watt, "al-Madîna", *EI*², V, 994; Bozkurt-Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, XXVIII, 305-306.

⁴² O sıra münafıklardan bir grup "Ey Yesrib (Medine) halkı! Sizin burada durmak imkânınız yok. Haydi geri dönün" demişti. Onlardan bir başka grup da "Evlerimiz açık (korumasız)" diyerek Peygamberden izin istiyorlardı. Oysa evleri açık (korumasız) değildi. Onlar sadece kaçmak istiyorlardı" (el-Ahzâb 33/13).

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 501.

⁴⁴ Câhiliye döneminde doğan Medineli şair Kays b. Hatîm'in şiirlerinde Yesrib kelimesini kullandığı; diğer yandan Hz. Peygamber'in meşhur üç şairinden olan Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik'in hem Medine hem Yesrib kelimesini kullandığı dikkati çeker (bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 84; Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 375; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 144, 287).

edilen Curf ile Kanât vadileri arasında kalan yeri⁴⁵ ifade etmesine rağmen daha sonra şehrin tamamı için kullanılmıştır.⁴⁶

Hız. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesinden sonra "kınamak, azarlamak" gibi olumsuz anlamlar taşıyan "Yesrib" ismi yerine,⁴⁷ "hoş" ve "güzel" manalarına gelen "Tâbe" veya "Taybe" gibi adlar verdiği, Yesrib denmesini istigfarı gerektiren bir günah olarak nitelediği rivayet edilmektedir.⁴⁸ Ayrıca Kur'an'da zikri geçen "ed-Dâr"⁴⁹ kelimesinden hareketle⁵⁰ Medine'ye hicret yurdu manasında "Dârü'l-hicre", imanın ve İslâmiyet'in merkezi anlamında "Dârü'l-îmân", Allah Resûlü'nün sünnetinin yaşandığı yer olarak "Dârü's-sünne", orada yaşayanlara nispetle "Dârü'l-ibrâr",⁵¹ Hız. Peygamber'e nisbetle "Medînetü'r-Resûl"⁵² (Medînetü'n-Nebî) ve "nurlu şehir" manasında "el-Medînetü'l-münevvere" gibi farklı isimler verilmiştir.⁵³ Emevîler döneminde halkın yönetime destek vermemesinden dolayı şehre "kirli" ve "kötü" anlamında "el-habîse" de demişlerdir.⁵⁴

Medine'ye ilk yerleşimin ne zaman olduğu hususunda kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Bununla birlikte şehrin verimli arazilere sahip olması⁵⁵ ve Yemen'i kuzey bölgelerine bağlayan ticaret yolu üzerinde bulunması nedeniyle yerleşimin eski dönemlere kadar uzanması mümkündür. Medine'ye yerleşen topluluklar arasında Amâlika,⁵⁶ Yahudiler, Evs ve Hazrec kabileleri sayılmaktadır. Ancak bunlardan hangilerinin daha önce şehre gelip yerleştiği bilinmemektedir. Konu hakkında kaynaklarda ileri sürülen görüşler özetle şöyledir: 1) Yesrib'e ilk olarak Ubeyl kabilesinin mensupları yerleşti. Daha sonra Amâlikalılar buraya geldi ve onları Yesrib'ten çıkardı.⁵⁷ 2) Amâlika kabilesinden Amelâk b. Erfahşed b. Sâm b. Nüh⁵⁸ ve

⁴⁵ Yâkût, *Mu'cem*, V, 430; Semhûdî, *Vefâ*, I, 13.

⁴⁶ Bozkurt-Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, XXVIII, 305.

⁴⁷ Yesrib'in diğer isimleri için bk. Semhûdî, *Vefâ*, I, 13-32.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXX, 483.

⁴⁹ "Onlardan (muhaçirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler" (bk. el-Haşr 59/9).

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4842.

⁵¹ Semhûdî, *Vefâ*, I, 18.

⁵² Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, VII, 461, VIII, 153.

⁵³ Bozkurt-Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, XXVIII, 305.

⁵⁴ Belâzürî, *Ensâb*, II, 49; Watt, "al-Madîna", *EP*, V, 994.

⁵⁵ Watt, "al-Madîna", *EP*, V, 994.

⁵⁶ Amâlika kabilesi, Tevrat'a göre dünyanın en eski millettir (Sayılar, 24/20) ve anayurtları Akabe körfezi ile Lût gölü arasında yer alan Edom bölgesidir. İslâmî kaynaklarda kavim hakkındaki bilgiler ihtilafıdır ve rivayetlerin önemli ölçüde Tevrat'tan geçtiği kabul edilmektedir. Tevrat'a göre kabilenin atası Hız. İshak'ın torunu, Elifaz'ın câriyesi ve Timna'dan doğan oğlu Amalek'tir (Tekvîn, 36/12; I. Tarihler, 1/36). İslâmî kaynaklarda ise durum biraz daha farklıdır. Kavmin atası Amlâk (İmlâk, Umlûk) b. Lâvez (Lâvuz, Levd, Lud) bazan Hız. Nüh'un oğlu Sâm'a (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 26; Taberî, *Târîh*, I, 207), bazan da diğer oğlu Hâm'a bağlanmaktadır (Taberî, *Târîh*, I, 207). Bu farklılığın sebebi Hız. İshak'ın torununu Elifaz ile Sâm'ın oğlu ve Hâm'ın da torununun adı olan Lâvez'in aralarındaki ses benzerliğinden dolayı (İfz, İvz.) birbirine karıştırılmış olmalıdır (bk. Erdem, "Amâlika", *DİA*, II, 556-557).

⁵⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 28; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 385; Belâzürî, *Ensâb*, I, 6.

⁵⁸ Yâkût, *Mu'cem*, V, 84.

beraberindekiler ilk olarak Yesrib'e yerleşmiş ve buraları yurt edinmiştir.⁵⁹ 3) Amâlika kabilesi mensupları Mekke, Tâif ve Yesrib'e yerleşti.⁶⁰ Bir süre sonra kibirlenmeye ve zorbalık yapmaya başladıkları için Hz. Mûsâ, Erkam b. Ebû'l-Erkam'ın liderliğindeki Amâlika mensuplarına karşı bir ordu gönderdi. İsrailoğulları'ndan oluşan bu ordu, onları ağır bir hezimetle uğrattı⁶¹ ve Erkam'ın oğlu dışındaki Amâlika mensuplarını öldürdü. Daha sonra askerler geriye döndüler ve Hz. Mûsâ'nın vefat ettiğini öğrendiler. Bölge halkı ise askerlerin Hz. Mûsâ'nın emrine aykırı davranıp Amâlikalılar'ın tamamını öldürmemelerine kızdı ve onları Filistin'den çıkardı. Bunun üzerine askerler Yesrib'e yerleştiler.⁶² İslâmî kaynaklarda yer alan bu rivayetin muhteva itibarıyla bir benzeri Tevrat'ta da bulunmaktadır: Rivayete göre Hz. Mûsâ'nın emri üzerine Medyenliler ile mücadele eden Benî İsrail ordusu, savaşta tüm erkekleri öldürmüştü; kadın ve çocukları esir almış; hayvanları, eşyaları yağmalamış ve şehirleri ateşe vermişti. Daha sonra onlar, ganimet olarak aldıkları mallar ve esirlerle birlikte Mûsâ'nın huzuruna çıkmışlardı. Ancak Mûsâ, kadınları öldürmeyip sağ bıraktıkları için onlara kızmış ve verilen emri yerine getirmelerini istemişti.⁶³ 4) Hz. Mûsâ, İsrailoğulları'ndan bir grup ile birlikte Mekke'de ifa ettiği hac vazifesinden sonra Yesrib'e uğradı ve burasının Tevrat'ta geleceği müjdelenen son peygamberin yaşayacağı coğrafyaya uygun olduğunu bildirdi. Bunun üzerine İsrailoğulları'nın bir kısmı, bu şehirde kalmaya karar verdi. Daha sonra onlar Benî Kaynukâ' kabilesinin yaşadığı yere yerleşti.⁶⁴ 5) Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn, Yahudilerden korktuğu için Medine'ye geldi. Bu sırada Hz. Mûsâ, hasta olan kardeşinin öleceğini anladı ve ondan kabre girmesini söyledi. Hz. Hârûn da ağabeyinin isteğini yerine getirdi ve Uhud'da bulunan kabre uzandı. Hz. Mûsâ da üzerine toprak atıp mezarı kapattı.⁶⁵ 6) Bazı tarihçiler eski zamanlarda Sa'ul ve Fâlic ismi verilen kabilelerin Yesrib'te yaşadığını, Hz. Dâvûd'un onlarla mücadele ettiğini ve çok sayıda kimseyi esir aldığını⁶⁶ daha sonra bu kimselerin yok olup gittiğini ve kabirlerinin/mezarlarının Curf'ta olduğunu söyler.⁶⁷ 7) Babil kralı Buhtunnasr (Nebukadrezzar)'ın⁶⁸ Kudüs'ü işgal edip (M.Ö. 587) Süleyman mabedini

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 28; İbn Habib, *el-Muhabber*, s. 385; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, III, 82, XXII, 343; Yâkût, *Mu'cem*, V, 84; İbn Haldûn, *el-İber*, I, 444; Semhûdî, *Vefâ*, I, 125.

⁶⁰ Amâlikalılar'ın önce Mekke'ye yerleştiği daha sonra Yesrib'e geldiği de rivayet edilir (bk. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, I, 243). Diğer yandan kaynakların Amâlika kavminin yaşadığı yerlerle ilgili farklı rivayetlere yer verdiği unutulmamalıdır. Onların Umân, Hicâz, Suriye ve Mısır bölgelerinde yaşadıklarının söylenmesi buna en iyi örnektir. Karşılaştırma için bk. Taberî, *Târih*, I, 203.

⁶¹ İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 60-61.

⁶² Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XXII, 343; el-Bekrî, *el-Mesâlik*, I, 413-414; Süheylî, *er-Ravdü'l-ünîf*, IV, 172.

⁶³ Sayılar, 31/7-18. Değerlendirme için bk. Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 72.

⁶⁴ Yâkût, *Mu'cem*, V, 84; Semhûdî, *Vefâ*, I, 128; Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, s. 251. Ancak mübalağa ve efsane unsurlarıyla süslenen bu rivayet, tarihi hakikatlerle uyuşmamaktadır.

⁶⁵ Semhûdî, *Vefâ*, I, 129.

⁶⁶ Rivayette 100.000 bákirenin esir alındığından ve Medineliler'in Allah Teâlâ'nın gönderdiği ve halka musallat olan kurtlar nedeniyle insanların yok olduğundan bahsedilir (geniş bilgi için bk. İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 59; Semhûdî, *Vefâ*, I, 126). Ancak mübalağa ve efsane unsurlarıyla süslenen bu rivayetin tarihi gerçeklerle çeliştiği ve mantık açısından da tutarsız olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁷ İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 59-60.

⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Harman, "Buhtunnasr", *DİA*, VI, 380-381.

yıkmasından sonra Yahudilerin buradan çıkarıldıkları⁶⁹ ve Arabistan yarımadasının Hicâz, Vâdi'l-kurâ, Hayber, Teymâ, Yesrib ve Eyle gibi çeşitli bölgelerine gittikleri rivayet edilmektedir. Bunlardan Yesrib'e gelenler başlangıçta şehrin kenar kısımlarına yerleşmişler, zamanla güçlenerek burada oturan Amâlika ve Cürhümlüler'i dışarı çıkarmışlar. Böylece şehrin hâkimiyetini ellerine geçirmişlerdir.⁷⁰ 8) Milâttan sonra 70 yılında Titus kumandasındaki Roma askerleri Kudüs'ü ele geçirmişti. Bu sırada mâbed ve neredeyse bütün şehir yanmıştı. Bunun üzerine Yahudilerden bir grup şehirden ayrılmış ve Yesrib'e yerleşmişti.⁷¹ İmparator Hadrianus (117-138) zamanında ise Romalılar, Kudüs harabeleri üzerine yeni bir putperest şehir kurmak istediler. Buna tepki gösteren Yahudiler, Romalılar'a karşı ayaklandı. İsyanın bastırılmasından sonra (135) mâbedin yerine putperest tapınağı inşa edildi ve Yahudiler de buradan sürüldü. Bunun üzerine onların bir kısmı Yesrib'e gitti⁷² ve şehrin dışına yerleştiler. Daha sonra burada oturan Amâlika ve Cürhümlüler'i dışarı çıkardılar ve şehrin hâkimiyetini ellerine geçirdiler.⁷³ Bununla birlikte bunlardan hangisinin şehre daha önce yerleştiği hususu belli değildir. Bu konuda müslüman tarihçilerin verdiği bilgilerin genel olarak bir varsayımına dayalı olduğu görülmektedir. Diğer yandan şehrin ilk sakinlerinin Araplar olduğu söylenebilir. Ancak bunların hangi kabileye mensup oldukları ya da nereden geldikleri hususundaki haberlerin mevsukiyeti tartışmalıdır. Bu hususun aydınlatılabilmesi için bazı yeni bilgilerin ortaya çıkmasını beklemek gerekir.⁷⁴

Yahudilerin Yesrib'e gelişi ve yerleşmesiyle ilgili rivayetler incelendiğinde şu hususlar öne çıkmaktadır:

- ⁶⁹ Rivayete göre Buhtunnaş'ın sürgününden sonra Kudüs'ten ayrılan Yahudilerin bir kısmı Suriye ve Yemen bölgeleri arasında Tevat'ta geleceği müjdelenen peygamberin yaşayacağı yeri bulmak için yola çıkıp bunun için en uygun yerin Yesrib olduğuna kanaat getirerek buraya yerleştiler (bk. İbn Asâkir, *Târih*, III, 416).
- ⁷⁰ Belâzürî, *Fütûh*, s. 25; Taberî, *Târih*, I, 539; İbnü'l-Verdi, *Târih*, I, 84; Semhûdî, *Vefâ*, I, 128; Buhl, "Medine", *İA*, VII, 460; Watt, "al-Madîna", *EP*², V, 994; Bozkurt-Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, XXVIII, 306; Avcı, "Kaynukâ", *DİA*, XXV, 88.
- ⁷¹ Yahudiler'in Kudüs'ten ayrılmasıyla ilgili bir başka rivayet ise şöyledir: Romalılar, Filistin bölgesini ele geçirdikten sonra Suriye valisi, Hârûnoğulları'ndan biriyle evlenmek istedi. Ancak Yahudi hukuku, bu tür evliliklere izin vermediği için onlar bu teklife şiddetli tepki gösterdi. Daha sonra da ziyafet bahanesiyle çağırıldıkları valiye suikast düzenlediler ve onu öldürdüler. Ardından da çölün içlerine doğru kaçtılar. Romalılar da Hicâz'a doğru kaçan Yahudileri takip ettiler, ancak yakalayamadılar. Çölde aç ve susuz kalan Roma askerleri, Suriye-Medine yolu üzerinde bulunan Semed'e geldiklerinde (Yâkût, *Mu'cem*, II, 84) Yahudilerden hurma istediler. Ancak onlar, bunu vermedikleri gibi askerlerin hepsini öldürdüler. Bu yer, daha sonra "Semedü'r-Rûm" olarak anıldı (Yâkût, *Mu'cem*, II, 84, V, 84; Semhûdî, *Vefâ*, I, 128). Bu olayın Yahudilerle Araplar arasında yaşandığını söyleyen Moshe Gil'e göre Hârûnoğulları'dan çöle doğru kaçan yaklaşık 80.000 kişi, bedevî İsmaililer'den (Araplar) su istedi. Bedeviler ise Yahudilere bol tuzlu yemek ile su ihtiyaçlarını gidermeleri için hava ile şişirilmiş kurbalar verdi. Araplar kurbalardan su içmek isteyen Yahudileri, içi hava dolu bu kurbaları onların ağızlarına dayamak suretiyle boğup öldürmek istediler. Gil, Talmud'daki "İşte amcazadelerinin onlara karşı muamelesi böyleydi" ifadesinin de bu olayla ilgili olduğunu söyler (bu bilgi için bk. Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 74).
- ⁷² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XII, 98; Gil, "The Origin of the Jews of Yathrib", s. 209; Mehrân, *Dirâsât*, s. 401; Harman, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 325; Güç, "Yahudilik", *DİA*, XLIII, 209.
- ⁷³ Belâzürî, *Fütûh*, s. 25; Taberî, *Târih*, I, 539; İbnü'l-Verdi, *Târih*, I, 84; Semhûdî, *Vefâ*, I, 128; Buhl, "Medine", *İA*, VII, 460; Watt, "al-Madîna", *EP*², V, 994; Bozkurt-Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, XXVIII, 306; Avcı, "Kaynukâ", *DİA*, XXV, 88.
- ⁷⁴ Watt, "al-Madîna", *EP*², V, 994.

a) Yahudilerin Hz. Mûsâ döneminde Yesrib'e gelmesiyle ilgili rivayetler, dinî ve tarihî metinler ile desteklenmediği gibi muhteva açısından da bazı şüpheler ihtiva etmektedir. Meselâ insanlığa örnek olarak gönderilen Hz. Mûsâ'nın, vazifesinin dışına çıkıp suçlu-suçsuz ayrımı yapmaksızın herkesin öldürülmesini istemesi; buna rağmen askerlerin emre aykırı davranmaları ve Amâlika kralının oğlu dışındaki kimseleri öldürmeleri, daha sonrasında pişmanlık duymaları vb. hususlar tarihî hakikatlerle uyuşmadığı gibi nübüvvet açısından da izah edilmesi zordur. Ayrıca soykırım ya da katliamı çağrıştıran bu ifadeler, Kur'an'daki bazı âyetlerle⁷⁵ de çelişmektedir.

b) Hz. Mûsâ'nın hem İsrailoğulları ile beraber Medine'ye gelmesini hem de Yahudilerden korktuğu için Hz. Hârûn ile birlikte bu seyahati yaptığını söylemek de çelişkidir. Yine Hz. Mûsâ döneminde bazı Yahudi kabilelerin Yesrib'e yerleştikleri söylenmesine rağmen Hz. Peygamber zamanında Medine'de yaşayan diğer Yahudi kabilelerin ataları ile irtibatlarının kurulamaması bir diğer problemdir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın ziyaret esnasında kardeşinin öleceğini anlaması, vefatından önce Uhud'da olduğu söylenen kabre sokması ve üstüne toprak atması da hakikatten oldukça uzaktır. Üstelik yaygın olan geneleğe göre Hz. Hârûn'un kabrinin Petrâ'nın batısındaki Cebel-i Hârûn denilen Hor dağında olduğu da unutulmamalıdır.⁷⁶

c) İslâm kaynaklarda aynı konuya yer veren rivayetler arasındaki bu çelişki ya da farklılığın en önemli nedenlerinden biri de onların bu haberleri tahrif edilmiş Tevrat'tan almış olmalarıdır. Nitekim Medyen olayı hakkında Tevrat'ta geçen rivayetin muhteva itibarıyla İslâm kaynaklarında da yer alması bunu teyid etmektedir. Hz. Dâvûd zamanında gerçekleştiği söylenen rivayetleri de bu çerçevede düşünmek gereklidir. Özellikle M.Ö. X. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Hz. Dâvûd'un savaştıktan sonra 100.000 bakireyi esir alması, rivayetteki tahrifatı, aşırılık ve mübalağayı açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan esir alınanların sayısı bu kadar çoksa savaşanların kaç kişi olduğunu tahmin edebilmek ve bunların küçük bir mekanda savaştığını söylemek de imkansızdır. Yine esir alındığı söylenenlerin cezaya çarptırıldığı ifade edilmesine rağmen işledikleri suçlardan hiç bahsedilmemesi de gariptir. Dolayısıyla rivayetlerdeki bu ifade ve tasvirlerin doğruluktan uzak ve hayalî unsurlar olduğu söylenebilir.⁷⁷

d) Yahudilerin Yesrib'e milattan önce yerleşmesiyle ilgili rivayetlerdeki bir diğer sorun, bu bilgileri teyit edecek tarihî kayıtların ya da vesikaların bulunmamasıdır. Yahudilerin

⁷⁵ "Kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin. Sakın ardınıza dönmeyin. Yoksa ziyana uğrayanlar olursunuz. Dediler ki: 'Mûsâ! O (dediğin) topraklarda gayet güçlü, zorba bir millet var. Onlar oradan çıkmadıkça, biz oraya asla giremeyiz. Eğer oradan çıkarlarsa, biz de gireriz.' Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: 'Onların üzerine kapıdan girin. Oraya girdiniz mi artık siz kuşkusuz galiplersiniz. Eğer müminler iseniz, yalnızca Allah'a tevekkül edin.' Dediler ki: 'Mûsâ! Onlar orada bulundukça, biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin, onlarla savaşın. Biz burada oturacağız.' Mûsâ, 'Rabbim! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebilirim. Artık bizimle, o yoldan çıkmışların arasını ayır' dedi. Allah, 'O hâlde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme' buyurdu" (el-Mâide 5/21-26).

⁷⁶ Harman, "Hârûn", *DİA*, XVI, 255.

⁷⁷ Daha geniş bir değerlendirme için bk. Mehrân, *Dirâsat*, s. 389-398.

Yesrib'e yerleşmelerinden önce Yemen ve Mısır gibi bölgelerdeki hayatları hakkında kaynaklarda çok miktarda bilgi olmasına rağmen Yesrib'teki faaliyetlerine hiç yer verilmemesi de makul değildir. Yine tarihi vesikalarda Babil kralı Nabonidus'un (M.Ö. 556-539) bu bölgeye düzenlediği seferlerden ya da Yahudilerden bahsedilmemesi de garipsenecek bir durumdur. Diğer yandan Nabatiler döneminde ortaya çıkarılan kitâbelerdeki bilgilerde Yahudilerin varlığının milattan sonraki ilk zamanlara işaret etmesi de dikkate alınması gereken önemli bir delildir. Son olarak Buhtunnasr'ın Kudüs'ü işgalinden sonra Yahudilerin Keldâniler'den korktukları ve hayatta kalabilmek için önlerinde tek kurtuluş yolu olan Mısır'a gittikleri söylenebilir.⁷⁸ Bununla birlikte içlerinden bir kısmının farklı yerlere seyahat etmesi de mümkündür. Ancak bu Müslüman tarih kaynaklarının da bahsettiği gibi onların Yesrib'e toplu yerleşme tezini doğrulamamaktadır. Bütün bu tartışmalardan sonra Yahudilerin Yesrib'e yerleşmesinin Titus'un 70 yılında Kudüs'ü işgali sonrasındaki bir zamana denk geldiği söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber zamanında yaşayan Yahudi kabilelerinin soy kütükleri de bunu teyit etmektedir.

Hz. Peygamber'in hicreti sırasında Medine'de yirmiden fazla Yahudi kabilesinin yaşadığı rivayet edilmektedir.⁷⁹ Benî Kurayza, Nadîr ve Kaynukâ' bunların en meşhurlarıydı.⁸⁰ Şehirde yaşayan bu kabilelerin bir kısmının kökeni Yahudi olmasına rağmen Arap soyu ile de anılmaktadır.⁸¹ Bu kabilelerin soyları konusunda kaynaklarda iki farklı görüş vardır: Tartışma özellikle iki kardeş kabile olan Benî Nadîr ve Kurayza üzerinden yapılmaktadır. Birinci görüşe göre Yesrib'e yerleşen Yahudi kabilelerinin soyları, İsrailoğulları'na dayanır. Bunlardan Benî Nadîr ve Kurayza'nın soyu Hz. Hârûn'a,⁸² Benî Kaynukâ' kabilesinin kökeni ise Hz. Yusuf'a dayanmaktadır.⁸³ Konu hakkında öne sürülen bazı iddialar şöyledir: 1) Medine'de yaşayan Yahudiler için Kur'an'da "Ey İsrailoğulları!"⁸⁴ hitabının kullanılması. 2) Hz. Peygamber'in Kurayza kabilesini kuşattığında onlara "maymunların kardeşleri" diyerek⁸⁵ Allah'ın geçmişte verdiği cezayı⁸⁶ hatırlatması. 3) Hz. Peygamber, Hayber fethi sonrası evlendiği Safiyye bint Huyey b. Ahtab'ın soyuyla ilgili Hz. Âişe ile arasında yaşadığı kıskançlık sonrası üzüldüğünü görünce ona "Babam Hârûn, amcam Mûsâ, eşim de Hz. Muhammed!

⁷⁸ Bunun üzerine büyük küçük bütün halk ordu komutanlarıyla birlikte Mısır'a kaçtı. Çünkü Keldâniler'den korkuyorlardı (II. Krallar, 25/26).

⁷⁹ Semhûdi, *Vefâ*, I, 132.

⁸⁰ Medine'de bu sırada bulûğ çağına ermiş iki binden fazla Yahudinin olduğu söylenir (Mehran, *Dirâsat*, s. 402; Burrû, *Târîh*, s. 186).

⁸¹ Watt, "al-Madîna", *EP*, V, 995.

⁸² Bu soydan geldikleri için el-Kâhinân olarak isimlendirilmişlerdir (bk. Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 441; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 420; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 458).

⁸³ İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 228.

⁸⁴ el-Bakara 2/40, 47, 122.

⁸⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 234; Taberî, *Târîh*, II, 582.

⁸⁶ "Şüphesiz siz, içinizden Cumartesi yaşağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, 'Aşağılık maymunlar olun' demiştik" (el-Bakara 2/65); "Yasaklandıkları şeylerden vazgeçmeye yanaşmayınca da onlara 'aşağılık maymunlar olun' dedik" (el-A'raf 7/166).

Benden nasıl hayırlı olursun deseydin ya!” diyerek teskin etmesi.⁸⁷ 4) Bazı Yahudilerin isimleri Arapça olmasına rağmen onların baba ya da önceki kuşaktaki temsilcilerinin isimlerinin İbranice olması. 5) Neseb âlimlerinin Medine’de yaşayan Arap kabileleri arasında Yahudi kabilelerine yer vermemesi.⁸⁸ 6) Yahudilerin bedevî Araplar gibi bir yerden diğerine göç etmemesi ve yerleşik hayatı benimsemeleri.⁸⁹ 7) Kuzey Arabistan ve bu arada Yesrib’teki Yahudilerin düşünce, ahlâk, gelenek ve göreneklerinde Araplar’dan ziyâde Yahudilere yakın tutum sergilemesi.⁹⁰ Yahudilerin köken olarak Araplar’dan geldiğini savunanlara göre Benî Nadîr ve Kurayza, Arap asıllı olup Cüzâm kabilesine mensuptur. Onlar Amâlika’nın bağlı olduğu dini ve putlara ibadeti terk edip Hz. Mûsâ’nın dinine girmişlerdir. Daha sonra da Suriye’den göç edip Yesrib’e yerleşmişlerdir.⁹¹ Bunların delilleri ise şu şekildedir: 1) Yahudiler İbranice isimlerden daha ziyade Arapça adlar kullanmışlardır.⁹² 2) Avrupalı göçmenler, Amerika’da birlikte yaşadıkları ve alt kültüre mensup Kızılderililer’in kültürünü benimsemediler. Yahudiler ise sosyo-kültürel açıdan kendilerinden alt seviye olan Arap kültürüne uyum sağlamışlardır.⁹³

Yesrib’e yerleşen Yahudilerin soyu konusunda mevcut rivayetler dikkate alındığında Arap yarımadasındaki Yahudilerin tamamının soyunun İsrailoğulları’na dayandığı ya da Arap olduğu söylenemez. Dolayısıyla birbirinden farklı bu iki görüşü tevil edebilmek ve birini diğerine tercih edebilmek oldukça zordur. Tartışmanın özellikle Nadîr ve Kurayza kabileleri özelinde devam ettiği unutulmamalıdır. Ayrıca Yahudi kabilelerinden bazılarının Araplarla evlenmesi⁹⁴ ya da bazı Arap kabilelerinin Yahudiliği benimsemesi⁹⁵ de işin iza-hını oldukça zorlaştırmaktadır.

Medine’ye yerleşen Yahudiler, şehrin savunması için kaleye benzeyen konaklar (utum) inşa etmişler;⁹⁶ su kuyuları açarak⁹⁷ sahip oldukları verimli arazileri işlemişler,⁹⁸ değişik

⁸⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, X, 123; Belâzürî, *Ensâb*, I, 444; İbn ‘Abdülber, *el-İsti’âb*, IV, 1872. Bu konudaki görüşlerin değerlendirilmesi için bk. Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 90-91.

⁸⁸ Burrû, *Târîh*, s. 186.

⁸⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XII, 98.

⁹⁰ Welfenson, *Târîhu’l-yehûd*, s. 16.

⁹¹ Ya’kûbî, *Târîh*, I, 122, 123; Mes’ûdî, *et-Tenbîh*, s. 213.

⁹² Hitti, *İslam Tarihi*, I, 96.

⁹³ Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 95.

⁹⁴ Ka’b b. Eşref’in babası Tay kabilesinden, annesi ise Benî Nadîr kabilesindendi (bk. İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 317; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 514).

⁹⁵ Hâris b. Kâ’b, Gassân, Cüzâm, Belî, Evs ve Hazrec kabilelerinden bazı kimselerin Yahudiliği benimsediği rivayet edilmiştir (bk. Ya’kûbî, *Târîh*, I, 101).

⁹⁶ Semhûdî, *Vefâ*, I, 125.

⁹⁷ el-Bekrî, *Mu’cem*, I, 43.

⁹⁸ Medine, çevresinde tarla ve hurma bahçelerinin yer aldığı; dağınık yerleşimin bulunduğu bir kasaba görüntüsündeydi. Bu sebeple sayıları yaklaşık iki yüze ulaşan ve şehre saldırdığında halkın içine sığındıkları savunma amaçlı kale ve utumlar inşa edilmişti. Utumların inşasında Yemen’deki mimariden istifade edilmiş olmalıdır (bk. Watt, “al-Madîna”, *EP*, V, 994; Sâlim, *Dirâsât*, s. 341; ayrıca bk. Buhl, “Medine”, *İA*, VII, 460).

meyve aşılama yöntemlerini kullanmışlar,⁹⁹ özellikle hurma ve hububat üretiminin gelişmesinde aktif rol üstlenmişlerdir.¹⁰⁰ Onlar daha önce yaşadıkları yerlerde ziraat alanlarında başarılı işler gerçekleştirdikleri ve bu konuda özel bir tecrübeye sahip oldukları için mesleki yeterliliklerini Yesrib'e taşımışlardır.¹⁰¹ Böylece şehrin hem iskânı hem de tarımsal faaliyetlerinin ilerlemesine katkı sağlamışlardır.¹⁰²

Medine'de yaşayan Yahudilerden Kurayza ve Nadîr kabileleri ilk olarak şehrin alt kısmına yerleşmişti. Ancak buldukları yerdeki iklim şartları onları rahatsız ettiği için yeni bir yer arayışına girdiler. Çevreyi keşfetmesi için gönderdikleri elçi, Buthân ve Mehzûr vadilerinde tatlı su kaynaklarının olduğunu haber verdi. Bunun üzerine Benî Kurayza¹⁰³ ve Hedl kabilesi¹⁰⁴ bölgenin en verimli arazilerinden şehrin güneydoğusundaki Mehzûr vadisine, Benî Nadîr ve beraberindekiler ise Buthân vadisine¹⁰⁵ yerleşti.¹⁰⁶ Benî Kurayza ve Nadîr mensupları geçimlerini tarım ve ticaretten sağlamaktaydı. Nitekim Nadîr kabilesinin ilk defa kuyular açtıkları rivayet edilmektedir.¹⁰⁷

Benî Kaynukâ' kabilesi, Medine'nin güneybatısındaki Musallâ yakınında Vâdibuthân üzerindeki köprünün yanına yerleşmişti. Cesaret ve savaşçılığıyla meşhur olan Benî Kaynukâ' mensupları, diğer Yahudi kabileleri gibi ne arazilere sahipti ne de tarım işleriyle ilgilenmekteydiler.¹⁰⁸ Onlar geçimlerini ticaret, silah imalatı ve kuyumculukla sağlıyordu.¹⁰⁹ Ayrıca Buthân köprüsünün yanında Sûk-u Benî Kaynukâ' adı verilen çarşısı ve iki kaleleri¹¹⁰ vardı.¹¹¹ Benî Kaynukâ' mensuplarının diğer iki Yahudi kabilesine nazaran daha zengin olduğu bilinmektedir.¹¹²

Medine'nin diğer sakinleri, anavatanları Güney Arabistan olan Evs ve Hazrec kabileleridir. Kardeş olan bu kabilelerin Me'rib seddinin yıkılmasından sonra Medine ve civarına yerleştiği tahmin edilmektedir. Ancak bunun tarihini tam olarak tespit edebilmek mümkün değildir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi de seddin tarihî süreç içinde çok defa yıkılması ve tamir görmesidir. Konuya eserlerinde yer veren İslâm kaynakları özellikle yıkılışın

⁹⁹ Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 89.

¹⁰⁰ el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 43; Semhûdî, *Vefâ*, I, 130.

¹⁰¹ Welfenson, *Târîhu'l-yehûd*, s. 10.

¹⁰² Buhl, "Medine", *İA*, VII, 460; Bozkurt-Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, XXVIII, 306.

¹⁰³ Benî Kurayza diğer Yahudi kabileleri gibi İbrânce yazıyor ve Arapça konuşuyordu. Ayrıca çocuklarına kendi isimlerinin yanında Arap isimleri de veriyordu (bk. Avcı, "Kurayza", *DİA*, XXVI, 431).

¹⁰⁴ Benî Hedl'in Kurayza kabilesi ile yakın ilişkisi bulunmaktadır (bk. Semhûdî, *Vefâ*, I, 129).

¹⁰⁵ Müzeynib olduğu da söylenmiştir (bk. el-Bekrî, *el-Mesâlik*, I, 414. Ayrıca Benî Nadîr mensuplarının el-Gars bölgesinde de evleri vardı (bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 53; Mes'ûdî, *et-Tenbih*, s. 213).

¹⁰⁶ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, XXII, 344; Yâkût, *Mu'cem*, V, 234.

¹⁰⁷ Semhûdî, *Vefâ*, I, 129.

¹⁰⁸ eş-Şerîf, *Mekke ve'l-Medine*, s. 267.

¹⁰⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 266.

¹¹⁰ Semhûdî, *Vefâ*, IV, 53.

¹¹¹ Beyhakî, *Dela'il*, III, 173.

¹¹² Avcı, "Kaynukâ'", *DİA*, XXV, 88.

sebepleri ve zamanı üzerinde durmuşlardır.¹¹³ Bu konuda kaynakların genel kanaati, bölgede yaşayan Ezd¹¹⁴ ve Gassân kabilelerinin seddin yıkılmasından sonra topraklarının verimsiz hale geleceğini düşündükleri için Kuzey Arabistan'a göç ettikleri şeklindedir.¹¹⁵ Hatta Mes'ûdî, Gassân kabilesinin bu olayı “‘âmû's-seyl” olarak adlandırarak takvim başlangıcı kabul ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁶ Ancak bu bilgi doğru kabul edildiği takdirde seddin yıkılış tarihi, biraz daha öne alınmış olur (M.Ö. III-I. yüzyıl). Bu da seddin sonraki dönemlerde yıkıldığını belgeleyen kitâbelere (M.S. 542) ters düşmektedir. Nitekim Güney Arabistan hababeleri üzerinde özel çalışmaları bulunan Avusturyalı kâşif Eduard Glaser'in bu konudaki tercihi önemlidir. O, kitâbelerden de istifade ederek seddin en erken 542 yılında yıkılmış olabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Me'rib Seddi'nin muhtemelen 542-570 yılları arasındaki bir tarihte yıkıldığını söylemek daha isabetlidir. Bu bakımdan Kur'ân'da belirtilen sel ve barajın son yıkılışına sebep olan su baskını, bu tarihlere de uygun düşer. Ancak bu durumda Kur'ân'da belirtilen “seylü'l-'arim”in¹¹⁷, göçlerin sebebi olarak gösterilmesi doğru olmamalıdır. Çünkü göçler, son baskından en az iki yüzyıl önce gerçekleşmiştir. Bu farklılık, sel baskınlarının muhtelif zamanlarda tekrarlanmış olmasıyla da izah edilebilir.¹¹⁸

Me'rib seddi'nin yıkılışı etrafında devam eden tartışmalar Evs ve Hazrec kabilelerinin şehre gelişleriyle doğrudan bağlantılı olduğu için bu konuda varılacak sonuçlar oldukça önemlidir. Ahmed İbrahim eş-Şerîf, Hazrec kabilesine mensup Sa'd b. Ubâde'nin nesebinde¹¹⁹ hareketle onların miladî IV. asra doğru Yesrib'e gelmeye başladığını söylemiştir. eş-Şerîf'e göre Sa'd b. Ubâde ile kabileye adını veren Hazrec b. Hârise arasında on bir nesil vardır. Her bir kuşak arasında da yaklaşık yirmi beş yıl olabileceğinden Hazrec b. Hârise ile Sa'd b. Ubâde arasında 275 yıllık bir zaman dilimi ortaya çıkar. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Medine'ye geliş tarihi olan 622 yılından 275 yılı çıkartıldığında 347 tarihi bulunmaktadır. Bu ise

¹¹³ Me'rib Seddi'nin yıkılması hakkında kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Bazıları tarih vermeksizin seddin Ezd kabilesinden 'Amr b. 'Âmir'in veya kardeşi İmrân'ın hükümdarlığı zamanında yıkıldığını (İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 13-14; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, II, 167); Hamza el-İsfahânî, seddin yıkılışının İslâm'dan dört asır önce olduğunu (*Târîh*, s. 90), Yâkût ise Yemen'deki Habeş hâkimiyeti zamanında gerçekleştiğini söylemişlerdir (*Mu'cem*, V, 35; Makrîzî, *İmtâ' u'l-esmâ'*, IX, 171). Bazı araştırmacılar da yeni tarihler belirtmiştir. Onlardan bir kısmı yıkılışın milattan önceki bir zamanda olduğunu, bazıları da milattan sonra 170 ve 210'lu yıllarda vuku bulduğunu ileri sürmüştür (bk. Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, s. 46).

¹¹⁴ İlk zamanlarda Yemen'de yaşayan Ezdliler, Me'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra çeşitli yerlere dağıldılar. Bunlardan Evs ve Hazrec kolu Yesrib'e göç etti (bk. Algül, “Ezd”, *DİA*, XII, 46).

¹¹⁵ Belâzürî, *Fütûh*, s. 25; Ya'kûbî, *Târîh*, I, 79; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, I, 61.

¹¹⁶ Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 173.

¹¹⁷ “And olsun, Sebe halkı için kendi yurtlarında bir ibret vardı: Biri sağda, biri solda iki bahçe bulunuyordu. Onlara şöyle denilmişti: “Rabbimizin rızından yiyin ve O'na şükredin. Beldeniz güzel bir belde, Rabbiniz de çok bağışlayıcı bir Rabdir.” Fakat onlar yüz çevirdiler. Biz de onlara 'Arim selini gönderdik. Onların bahçelerini ekşi meyveli ağaçlar, acı ilgin ve biraz da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik. Nimetlere karşı nankörlük etmeleri sebebiyle onları işte böyle cezalandırdık. Biz (bu şekilde) ancak nankörleri cezalandırırız” (Sebe' 34/15-17).

¹¹⁸ Harman, “Arim”, *DİA*, III, 374.

¹¹⁹ Sa'd b. Ubâde b. Düleym b. Hârise b. Ebû Huzeyme b. Sa'lebe b. Tarîf b. Hazrec b. Sâ'ide b. Ka'b b. Hazrec b. Hârise (bk. Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 166).

Evs ve Hazrec'in Yesrib'e yerleşmesine denk gelmektedir.¹²⁰ eş-Şerif'in yaş ve neseb esaslarına dayalı bu iddiasını mutlak bir bilgi olarak değerlendirmemek gerekir.¹²¹ Bununla birlikte Güney Arabistan'dan Yesrib'e göçün başlangıcına ilişkin önemli bilgiler ihtiva etmesi, Evs ve Hazrec kabilelerinin şehre yerleşmesi hakkında yaklaşık bir tarih vermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Güney Arabistan'dan diğer bölgelere yapılan göçü, tek başına Me'rib Seddi'nin yıkılması ile ilişkilendirmek de doğru değildir. Bölgedeki siyasî istikrarın bozulması, onun neden olduğu Hıristiyan-Yahudi çatışması, ticaret güzergâhının değişmesi, Habeş ve Sâsânîler'in siyasete müdahalesi gibi hususlarla da yakından ilgilidir.¹²²

Evs ve Hazrec kabileleri Yesrib'e ilk geldiklerinde şehrin ekonomik ve siyasî gücü Yahudilerin kontrolündeydi. Bununla birlikte Yahudiler, onların Yemen'deki ziraat ve ticaret tecrübesinden istifade etmek istedikleri için şehre yerleşmelerine izin vermişti. Ancak Evs ve Hazrec kabileleri siyasî ve ekonomik açıdan bağımsızlığını kazanmadığı için Yahudilere tabi olarak¹²³ varlıklarını devam ettirmişlerdi. Onlar yeni yerleştikleri bu şehirde siyasî varlıklarını koruyabilmek ve ekonomik açıdan rahata kavuşabilmek için Yahudilerin desteklerine ihtiyaç duymaktaydılar. Nitekim uzun bir süre onların ziraî işlerini görmüşlerdi. Evs ve Hazrec mensupları bir süre sonra güçlenmeye ve ekonomik açıdan rahata ulaşmaya başlayınca da Kaynukâ' ve Nadir kabileleri şehirde elde ettikleri imtiyazları kaybedeceklerini düşündüler. Bunun üzerine Arap kabileleri ile yaptıkları anlaşmayı bozdular ve onlara karşı her türlü baskıyı uygulamaya başladılar.¹²⁴ Hatta Arap kabileleri bazan onur kırıcı davranışlara da maruz kalmışlardı: Rivayete göre Benî Sa'lebe kabilesine mensup¹²⁵ Yahudi "kralı" Fityevn, şehirde Evs ve Hazrec kabilelerinden evlenecek kızların ilk geceyi kendi yanında geçirmelerini şart koşmuştu. Bu kabileler, kararı beğenmeseler de korktukları için buna bir süre boyun eğdiler. Buna tahammül edemeyen Hazrec kabilesinin liderlerinden Mâlik b. Aclân, kız kardeşinin düğün gecesinde gelinle birlikte kadın kılığına büründü ve Fityevn'in konağına girdikten sonra onu öldürdü.¹²⁶ Arkasından ailesini de yanına alarak Ebû Cübeyle olarak

¹²⁰ eş-Şerif, *Mekke ve'l-Medine*, s. 260.

¹²¹ Louis Amélie Sédillot, göçün 300 yılında gerçekleştiğini söyler. bk. *Târîhu'l-Arabi'l-'âm*, s. 51.

¹²² Mehrân, *Dirâsat*, s. 409.

¹²³ Evs ve Hazrec kabileleri ekonomik ve siyasî açıdan giderek güçlenmeye başlayınca Yahudi kabileleriyle civâr (Câhiliye devrinde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde son derece yaygın olan eman ve himaye müessesesini ifade etmektedir [Önkâl, "Civâr", *DİA*, VIII, 34]) ve hilf (Câhiliye döneminde kabilelerin veya şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade etmektedir. Hilf yapan kimselere de halif denilmektedir [Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, XVIII, 29]) adı verilen ittifaklar kurmuşlardı (bk. Semhûdi, *Vefâ*, I, 142; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 129).

¹²⁴ Semhûdi, *Vefâ*, I, 142.

¹²⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 514.

¹²⁶ Rivayetin sıhhati konusunda bazı eleştiriler getirilmiştir. Bunlar özetle şöyle sıralanabilir: 1) Câhiliye dönemindeki Arap kabilelerinin hayatı hakkında bilgilerin azlığına, Evs ve Hazrec kabilelerinin İslâm öncesi Yesrib'deki durumlarıyla ilgili bilgilerin sınırlı olmasına rağmen rivayette çok fazla ayrıntının bulunması. 2) İlahi dinlerden biri olan Yahudilikte ahlaksızlık kötülenmekle birlikte burada buna aykırı işlere yer verilmesi. 3) Medine'de yaşayan Yahudilerde "krallık" sisteminin varlığıyla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilginin olmaması. 4) Kaynaklarda Fityevn isminde Yahudi kralı bulunmamaktadır. Ayrıca Fityevn'in kökeninin Arap ya da Yahudi olmasıyla ilgili kaynaklarda farklı bilgiler yer alır. 4) Bazı kaynaklarda (İbnü'l-Kelbî, *Neseb*, I, 419; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 461; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 356.) Ebû Cübeyle, Gassânî emiri olarak zikredilmesine rağmen bu doğru değildir. Gassânîler arasında bu

bilinen Gassâni ileri gelenlerinden birinin yanına sığındı. Yahudiler'in bu uygulamasından rahatsızlık duyan Gassâniler, onlarla savaştı ve Yahudilerden pek çok kimseyi öldürdü.¹²⁷ Bu gelişme üzerine Evs ve Hazrec kabileleri maruz kaldıkları baskı ve zulümden kurtuldu (492). Onlara karşı üstünlüklerini kaybeden Yahudilerden, Benî Kurayza ve Nadîr, Evsliler ile; Benî Kaynukâ' ise Hazreciler ile anlaşarak yaşamlarını sürdürmeye çalıştılar.¹²⁸ Böylece şehrin idaresi Evs ve Hazrec kabilelerinin kontrolüne geçti.¹²⁹

Evs ve Hazrec kabilelerinin liderliğinde Medine'de oluşan bu yeni durum, çok uzun sürmedi. Yahudilerin kışkırtmalarından sonra bu iki Arap kabilesi, kısa süre sonra birbirlerine düştü. Onların yaklaşık 120 yıl boyunca birbirleriyle savaştıkları ve iki kabile arasında bu kadar uzun süren başka bir çarpışmanın bilinmediği söylenir.¹³⁰ Onlar arasındaki ilk mücadele, Sümeyr savaşıdır. Rivayete göre Evs kabilesinden Sümeyr isimli bir kimse Hazrec kabilesinden Mâlik b. Aclân'ın himâyesine giren ve onun halifi olan Ka'b b. Aclân'ı öldürdü. Bunun üzerine Mâlik de Ka'b'in kâtilinin teslim edilmesini istedi. Ancak onlar katilin bilinmediğini söylediler ve talebi geri çevirdiler. Ardından maktulün diyetini ödemeye karar verdiler. İki taraf arasındaki anlaşma hükümlerine göre halif olana hür şahsa göre yarı diyet ödenmekteydi. Ancak Mâlik bunu kabul etmedi. Böylece taraflar arasında savaş kaçınılmaz oldu. Mücadele sonunda Evs kabilesi, Hazrec'e üstünlük sağladı. Ancak bu savaş, sorunu çözmediği gibi iki kardeş kabile arasında uzun yıllar devam edecek olan kin ve nefret tohumlarının ekilmesine sebep oldu ve yeni savaşlara yol açtı. İki taraf arasında yıllar içinde cereyan eden belli başlı savaşlar şunlardır: Kâ'b b. Amr, Serâre, Dîk,¹³¹ Mu'abbis, Mudarris, Hâtıb, Fârî', Birinci Ficâr, İkinci Ficâr, Rubey' ve Buâs.¹³² Bunların içinde en şiddetli olan Buâs harbi olmuştur.¹³³ Buâs harbi Medine'nin güneydoğusunda Benî Kurazyâ topraklarındaki bir vahada gerçekleşmiştir. Kaynaklarda "Yevmü Buâs" diye zikredilen bu savaş, Evs kabilesinden bir kimsenin Hazrec'e sığınan bir yabancıyı öldürmesi üzerine başlamıştır. Buâs savaşında Evs kabilesinin liderliğini Hudayr el-Ketâib, Hazrec'in kumandanlığını ise Amr b. Nu'mân el-Beyâzi üstlenmişti. İki tarafın da ağır kayıplar verdiği mücadele sonunda başta

isimle bilinen bir yönetici yoktur (bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 585. 5). Yine Mâlik b. Aclân'ın Yahudilerden korunmak için sığındığı söylenen kimsenin ismi, bazan Gassâni emiri Ebû Cübeyle olarak bazen de Yemenli Tübbâ'a b. Hassân ve Es'ad Ebû Kerib şeklinde rivayet edilmesidir. 6) Rivayetin muhteva itibarıyla tıpkı Yemâme bölgesinde yaşayan Cedîs ile Tasm kabileleri arasında efsânevi bir mahiyet ihtiva eden nakillere benzemesi (geniş bilgi için bk. Mehrân, *Dirâsat*, s. 419-423).

127 Mâlik b. Aclân, bu olaydan dolayı Yahudilerin büyük lanet ve nefretini kazanmıştır. Yahudilerin ona karşı besledikleri kinin bir ifadesi olarak Mâlik'in resmini ibadethanelerine astıkları ve her fırsatta Mâlik'e lanet ettikleri rivayet edilir (bk. İbn Haldûn, *el-İber*, II, 344; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 134).

128 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XII, 109.

129 Yâkût, *Mu'cem*, V, 85; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 584-585; Semhûdî, *Vefâ*, I, 142-145; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 133-135; Ahmet Önkâl, "Hazrec", *DİA*, XVII, 143.

130 Semhûdî, *Vefâ*, I, 170.

131 Semhûdî, *Vefâ*, I, 170.

132 Ya'kûbî, *Târih*, I, 118 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 587-601.

133 Benî Nadîr ve Benî Kurayza kabileleri Evs'e destek olmuş ve Benî Kaynukâ'nın yardım ettiği Hazrec kabilesinin yenilgiye uğratılmasında rol oynamıştı (bk. Özkuyumcu, "Nadîr", *DİA*, XXXII, 275).

Hazrec kabilesinin lideri ‘ Amr olmak üzere pek çok kimse öldü (617).¹³⁴ Buâs savaşının Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki en kanlı savaşlardan biri olmasına rağmen Medine’de İslâm’ın yayılmasında ve müslümanların hicretinde çok önemli bir yeri vardır. Çünkü bu savaş sonunda Hazrec kabilesinden altı kişilik bir grup Mekkeliler’in desteğini alabilmek ve onlarla anlaşma yapabilmek için şehre geldi. Ancak Ebû Cehil’in Hazrecliler’in bu talebini geri çevirmesi üzerine onlar da nübüvvetin on birinci yılında Hz. Peygamber ile Akabe’de görüşerek müslüman oldular.¹³⁵ Daha sonra bu altı kişi, Medine’ye döndüler ve kabilelerinin İslâmiyet’i kabulüne vesile oldular. Onlar girdikleri bu yeni din sayesinde iki kardeş kabile arasında düşmanlığın sona erebileceğini düşünmekteydiler.¹³⁶ Nitekim Hz. Âişe’nin, “Buâs, Allah’ın Allah Resûlü için hazırlamış olduğu bir gündü” hadisi¹³⁷ bunu teyit etmektedir.

¹³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 555-556; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 601-602; İbn Haldûn, *el-İber*, II, 346; Makrizî, *İmtâ’ u’l-esmâ’*, IX, 187; Çubukçu, “Buâs”, *DİA*, VI, 340.

¹³⁵ Ya’kûbî, *Târih*, I, 118; Semhûdî, *Vefâ*, I, 170.

¹³⁶ Önkâl, “Hazrec”, *DİA*, XVII, 144.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XL, 376.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *el-Müsned* (nşr. Şu'ayb el-Arnaût-v.dğr.), I-L, Beyrut 1416-1421/1995-2001.
- Algül, Hüseyin, "Ezd", *DİA*, XII, 46-47.
- Apaydın, Mehmet, "Siyer Coğrafyası'nın İklimi, Bitki Örtüsü ve Hayvanları", *2014-2015 Ders Yılı Siyer Mektebi Müfredatı Hz. Peygamber (sas) Dönemi Siyer Coğrafyası*, İstanbul 2014.
- Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul 2016.
- Avcı, Casim, "Kaynukâ", *DİA*, XXV, 88.
- , "Kurayza", *DİA*, XXVI, 431.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbü'l-Eşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Zirikli), I-XIII, Beyrut 1417/1996.
- , *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut 1988.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Delâ' ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmü'ti Kal'acı), I-VII, Beyrut 1408/1988.
- Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Medine", *DİA*, XXVIII, 305-311.
- Buhl, Fr., "Medine", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, VII, 459-471.
- Burrû, Tevfik, *Târîhu'l-'Arabi'l-kadîm*, Beyrut 1422/2001.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-XX, Beyrut 1422/2001.
- Çubukçu, Asri, "Buâs", *DİA*, VI, 340.
- ed-Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed, *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis*, I-II, Beyrut ts.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. A. P. van Leeuwen ve A. Ferre), I-II, Tunus 1992.
- , *Mu'cem me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'* (nşr. Mustafâ es-Sakkâ), I-IV, Beyrut ts.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Egâni*, I-XXV, Beyrut 1415/1995.
- Erdem, Sargon, "Amâlika", *DİA*, II, 556-557.
- Gadbân, Yâsin, *Medînetü Yesrib kable'l-İslâm*, Amman 1993.
- Gil, Moshe, "The Origin of the Jews of Yathrib", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 4 (1984), s. 205-209.
- Güç, Ahmet, "Yahudilik", *DİA*, XLIII, 207-212.
- Günaltay, M. Şemsettin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (haz. M. Mahfuz Söylemez), Ankara 2013.
- Halife b. Hayyât, *Kitâbü't-tabakât* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1414/1993.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahman, *Kitâbü'l-'Ayn* (nşr. Mehdi Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâi), I-VIII, Beyrut 1408/1988.
- Hamza el-İsfahânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu sinî mülûki'l-ard ve'l-enbiyâ'*, Beyrut 1961.
- Harman, Ömer Faruk, "Arim", *DİA*, III, 374.
- , "Buhtunnasr", *DİA*, VI, 380-381.
- , "Hârûn", *DİA*, XVI, 255.
- , "Kudüs", *DİA*, XXVI, 325.
- Hitti, Philip K., *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1995.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-'Ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1413/1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Ömer b. Garâme el-'Amrî), I-LXXX, Beyrut 1415-1421/1995-2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan, *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1411/1991.

- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber* (nşr. Ilse Lichtenstädter), Beyrut ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Kitâbü'l-İber* (nşr. Halil Şehhâde-Süheyl Zekkâr), I-VIII, Beyrut 1401-1403/1981-1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*, Beyrut 1403/1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *es-Sikât* (nşr. Muhammed Abdürreşîd), I-IX, Haydarâbâd 1393-1403/1973-1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), I-II, Mısır 1375/1955.
- İbn İshâk, Muhammed, *Kitâbü'l-Megâzi (Siretü İbn İshâk, el-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzi)* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Konya 1401/1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), I-XXI, Cize 1417-1420/1997-1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *el-Ma'ârif* (nşr. Servet 'Ukkâşe), Kahire 1413/1992.
- İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer, *el-A'lâku'n-nefise* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1892.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), I-X, Kahire 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer, *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere* (nşr. Fehîm M. Şeltût), I-IV, Cidde 1399/1979.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-XIX, Beyrut 1412/1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzüddîn, *el-Kâmil fî't-târih* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmüri), I-X, Beyrut 1417/1997.
- İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir* (nşr. Nâci Hasan), I-II, Beyrut 1408/1988.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn, *Târihu İbni'l-Verdî*, I-II, Beyrut 1417/1996.
- Kelpetin, Mahmut, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, İstanbul 2016.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Harre", *DİA*, XVI, 244-245.
- el-Makrizî, Ebû Muhammed, *İmtâ'u'l-esmâ* (nşr. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysi), I-XV, Beyrut 1420/1999.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî, *Dirâsât fî târihi'l-'Arabi'l-kadîm*, Riyad 1400/1980.
- el-Mes'ûdî, Hüseyin b. Ali, *et-Tenbih ve'l-İşrâf* (nşr. Abdullah es-Sâvî), Kahire 1357/1938.
- Önkâl, Ahmet, "Civâr", *DİA*, VIII, 34.
- , "Hazrec", *DİA*, XVII, 143-144.
- Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", *DİA*, XVIII, 29.
- , "Nadîr", *DİA*, XXXII, 275.
- al-Rashîd, Sa'ad Abdul Aziz, "Medina", *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, III, 459.
- Sâlim, Seyyid Abdülazîz, *Dirâsât fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, İskenderiye ts.
- Sédillot, Louis Amélie, *Târihu'l-Arabi'l-'âm* (trc. Âdil Zuaytir), Kahire 1948.
- es-Semhûdî, Ahmed b. Ali el-Hasenî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* (nşr. Hâlid Abdülganî Mahfûz), I-IV, Beyrut 1427/2006.
- es-Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *er-Ravdu'l-ünüf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyye* (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), I-VII, Kahire 1410/1990.
- eş-Şerîf, Ahmed İbrahim, *Mekke ve'l-Medine fi'l-câhiliyye ve ahdi'r-resûl sallahu aleyhi ve sellem*, Kahire ts.

- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut 1387/1967.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Megâzi* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrût 1409/1989.
- Watt, W. M., "al-Madîna", *EI*², V, 994-995.
- Welfenson, Israil, *Târihu'l-yehûd fi bilâdi'l-'Arab fi'l-câhiliyye ve sadri'l-İslâm*, Mısır 1927.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Vâdih, *Târihu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut ts.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn, *Mu'cemü'l-büldân*, I-V, Beyrut 1397/1977.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir*, I-X, İstanbul 1979.
- <ftp://ftp.atdd.noaa.gov/pub/GCOS/WMO-Normals/RA-II/SD/40430.TXT> (erişim tarihi: 05.06.2017).



Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya

Tolga Savaş ALTINEL*

Öz: Haşmoni Krallığı, M.Ö. 140-M.Ö. 37 yılları arasında Yahudilerin kurmuş olduğu ender bağımsız devletlerden biridir. Ancak bu hanedanlık soyları sebep gösterilerek siyasi ve dini erki kullanmada bir takım sınırlamalara maruz kalmıştır. Onlara geleneksel Yahudi otoriteleri tarafından muhalefet edilmiştir. Bunun asıl sebebi Haşmonilerin Hellenleşmeye eğilimli olmalarıdır. Ancak bu muhalefet soylarının üstünlüğüne yönelik iddiaları üzerinde yapılmıştır. Bu çerçevede siyasi ve dini kurum ve unvanlar revize edilmiş, Haşmonilerin Davut soyundan olmadıkları öne sürülerek krallıklarının meşruiyetinin halk tarafından tanınması engellenmiş, iç savaşlarla uğraşmak durumunda kalınca da krallıkları tarih sahnesinde ancak yüz yıl kalabilmiştir. Bu yazı soy üstünlüğü argümanının her iki tarafça siyasi bir retorikle ne şekilde kullanıldığını ortaya koymaya çalışacaktır. Bu bağlamda Yahudi dini otoritesini temsil eden Büyük Kurul (Sanhedrin) üzerinde yapılan değişiklikler, Haşmonilerin soyu, Haşmonilerin Kohenliğin gerektirdiği kan saflığını kaybettikleri iddiası ele alınacaktır. Ayrıca Herod ile Vaftizci Yahya'nın soy üstünlüğü konusundaki tavırları karşılaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Haşmoni, Seçilmiş Soy, Kohen, Herod, Vaftizci Yahya, Sanhedrin.

The Kingship Experience of Cohens in the Context of Genealogical Superiority: The Kingdom of Hasmoneans

Abstract: Hasmonean Kingdom (140-37 BCE) was one of the few Jewish independent states in history. However, Hasmoneans were not able to exercise their religious and political authority fully because of their genealogy; for the Jewish authorities claimed that their genealogy was not sufficiently pure to do so. The claim of this study is that the real reason for the opposition of the Jewish authorities against the dynasty was due to their Hellenistic tendencies, which surfaced as a rhetorical ploy using genealogy. For this reason, when the Hasmoneans claimed High Priesthood, the opposition created new boundary markers so as to limit their ability of achieving religious authority. On the other end of the spectrum, they denied the Hasmonean claim of kingship because they were not from Davidic lineage. This opposition created an unstable political situation, which eventually led to civil wars. Consequently, the kingdom was able to only survive for a short period of time. In this study the research elaborates on how the two sides utilized the argument of genealogical superiority to construct their respected political arguments. The cases through which the notion of genealogical superiority is discussed includes the administrative revisions on the structure of “*Keneset ha-Gedolah*”, the genealogy of the Hasmoneans, and the claim that the Hasmoneans lost the purity of blood necessary for high priesthood. Furthermore, the diverse stands of Herod the Great and John the Baptist on the issue of genealogical superiority are also discussed.

Keywords: Hasmoneans, Chosen Genealogy, Cohen, Herod the Great, John the Baptist, Sanhedrin.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.
E-posta: tolgaaltinel@marun.edu.tr

Giriş

İsrailoğulları arasında soyun büyük bir gücü ve önemi vardır. Tanrı'nın seçimi soya dayalı olduğu gibi İsrailoğullarının kendi toplumları içindeki misyonlarını da soy belirlemektedir. Mabette kurban ayininde görev alabilmek veya Kutsallar Kutsalı (Kudsü'l-ekdes/kodeş ha-Kodaşim) bölümüne girebilmek Harun soyundan gelen bir Kohen¹ olmakla mümkündür. Yine krallığın Tanrı tarafından kutsanması Davut soyundan gelen bir kral olmaktan geçmektedir.²

Haşmoni Krallık tarihi, İsrailoğulları arasında soyun önemini dolayısıyla gücünü göstermesi ve soyun sınırlarını belirlemesi açısından önemli örneklerle doludur. Öyle ki rahip olmak için soylarını Harun peygamberin soyuna dayandıran Haşmonilerin zamanla krallaşmaları, onların görev sınırları dışına çıkmaları olarak yorumlanmıştır. Yine Haşmonilerin, siyasi güçlerini etkinleştirmek için geleneğin dışına çıkarak ilk defa zorla Yahudileştirme politikası uygulamaları, Yahudi toplumundaki sosyal sınıflara yeni bir katman katmıştır. Haşmoni Krallığı'nı yıkan Büyük Herod'un dahi krallığının meşruiyetini Haşmoni soyu üzerine bina etmeye çalışması soyun bu dönemde kazanmış olduğu önemi göstermektedir.

Haşmoni Hanedanlığının son üyeleriyle çağdaş olan Vaftizci Yahya'nın Kur'an ve İncilere konu olan isimlendirilmesi³ yine kanaatimizce bu devirdeki soy anlayışına yapılmış bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Bu doğrultuda bir soylu olmasına rağmen Yahya'nın ismiyle ve söylemiyle soyun ayrıcalığına meydan okuyan bir kişi olup olmadığı sorusu elinizdeki çalışmada ele alınacaktır.

Makalemizde Yahudi kültüründeki soy anlayışının bir krallığı nasıl şekillendirdiği ve bu dönemdeki yöneticilerin bu güç karşısında ve onu elde etmek için neler yaptıkları örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır. İlk önce Haşmoni Krallığı'nın kısa bir tarihi sunulacak, daha sonra sırasıyla soyun gücünü ve önemini gösteren konular ele alınacaktır. Bunun bir örneği olarak da ne siyasi ne de dini erki tam olarak elde edememeleri ve dönemin soy üstünlüğü mücadelelerinde iki farklı tavır sergileyen Büyük Herod ile Vaftizci Yahya karşılaştırmasına yer verilecektir.

Haşmoni Krallığı tarihinin yazımındaki birincil kaynaklar, ilk iki kitabı Deuterokanonik⁴ olan Makkabiler kitapları⁵ ile Yahudi Tarihçi Josephus'un kitaplarıdır.⁶ Bu kaynakları analiz eden modern araştırmacıların düşüncelerine de yer verilecektir.

¹ Musa peygamberin kardeşi Harun'un soyundan gelen rahipler için kullanılan bir terimdir. II. Mabedin yıkılmasıyla önemlerini kaybetmişlerdir. Günümüz Yahudiliğinde sembolik görevleri vardır.

² "Soyun ve krallığın sonsuza dek önümde duracak; tahtın sonsuza dek sürecek" (I. Samuel 7:16) Öyle ki sürgünde olan Yahudi toplulukları Davut soyundan geldiklerine inanılan Re'sul Câlut (Arm. Reş Galuta) tarafından idare edilmişlerdir (bk. Arslantaş, "Re'sülcâlüt", *DİA*, XXXV, 5-6).

³ Meryem 19/7; Markos 6:17-29; Matta 14:3-11.

⁴ Roma Katolik Kilisesi, 1546 yılında Trent Konsülü'nde Kutsal Kitap listesine sonradan bazı kitaplar eklemiştir. Söz konusu kitaplardan "Deuterokanonik" diye söz edilmektedir. Protestanlar ise bu kitapları "Apokrifler" diye adlandırır. Bu kitaplar Tobit, Yudit, Ester (Eski Antlaşma'daki özgün metne bazı ekler içeren Grekçe çevirisi), Bilgelik, Sirak, Baruk, Yeremya'nın Mektubu, Azarya'nın Duası ve Üç Genç Adamın Ezgisi, Suzanna, Bel ve Ejderha, 1. Makkabiler, 2. Makkabiler, 3. Makkabiler, 1. Esdras, 4. Ezra, Manaşşe'nin Duası, 151, Mezmur ve 4. Makkabiler'dir.

⁵ I. Makkabiler kitabı Antiyokus Epifanes'ten (M.Ö. 175) Yuhanna Hirkanus'a (M.Ö. 134) kadar olan dönemi anlatmaktadır. II. Makkabiler, Başkohen III. Oniyas'ın (yaklaşık M.Ö. 180) zamanından Nikanor'un (M.Ö. 161) ölümüne dek Yahudi tarihindeki olayları anlatmaktadır. III. Makkabiler M.Ö. 217 yılında IV. Ptolemi'nin Mabedin Kutsallar Kutsalı olan bölümüne girmesini ve Yahudilere yaptığı baskıları anlatır. IV. Makkabiler iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm (4: 1-26) IV. Antiyokus'un baskısını; ikinci bölüm (5: 1-7:23) ise Kohen Elezar'ın katledilmesini anlatmaktadır.

⁶ Tarihçi Josephus'un, *The Antiquities of the Jews* adlı eseri yirmi kitaptan oluşan ve Âdem'den başlayan bir Yahudi Tarihidir. Diğer kitabı *Jewish War* ise Selevkos kralı IV. Antiyokus'tan Romalı İmparator Titus'a kadar sürede geçen

1. Haşmoni Krallığı'nın Kısa Tarihi

Haşmoni Krallığı, M.Ö. 140-M.Ö. 37 yılları arasında Kudüs başkent olmak üzere Filistin topraklarında Harun peygamberin soyundan gelen, Mabed'in ayrıcalıklı rahipleri Kohenlerin kurmuş olduğu Yahudi devletidir. M.Ö. 200'te "Büyük" lakaplı III. Antiyokus'un, Filistin'i ele geçirmesiyle Yehuda'da Selevkosların hâkimiyeti başlamıştır.⁷ IV. Antiyokus'un Mısır seferinde Kudüs'e girerek Mabed'i kirletmesi ve buraya Zeus heykeli dikmesi, siyasi ve malî olarak zor durumda olan Yahudilerin milli-dini duygularının yeniden uyanmasına sebep olmuştur. IV. Antiyokus, Mabed'de kurban kesmeyi, Şabat'ı ve sünneti de yasaklayınca⁸ geleneksel Yahudiler ve Helenleşmiş Yahudiler arasında süregelen çekişmeye müdahil olmuştur.⁹

Modinde Kohen Matatias, IV. Antiyokus'un izlemiş olduğu Helenleştirme siyasetine karşı durarak bir ayaklanma başlatır.¹⁰ Kralın buyruğu gereği sunakta yabancı ilahlara kurban kesmeyi reddeden Matatias, kurban kesmeye teşebbüs eden Helenist bir Yahudiyi ve kralın adamlarını da öldürünce isyan başlamış olur. Beş oğlu (Eleazar Avaran, Yehuda Makkabi, Simon Tasi, Yohannan Gaddi, ve Yonatan Apfus) tarafından devam ettirilen bu direniş "Makkabiler İsyanı" adını alacaktır.¹¹ Başkaldırığı Matatias başlatmasına rağmen onun ölümünden sonra oğlu Yehuda Makkabi'nin M.Ö. 165'te II. Mabed'i arındırma başarısı, isyanın onun lakabı ile anılmasını sağlamıştır. Yehuda Makkabi'nin ölümü üzerine kardeşleri¹²

Yahudi tarihindeki olayları anlatan yedi kitaplık bir koleksiyondur. Üçüncüsü olan *Against Apion* ise yedi kitaptan oluşan ve Yahudiliği savunan bir reddiye kitap koleksiyonudur.

⁷ Bickerman, *From Ezra to the Last to the Maccabees*, s. 54.

⁸ IV. Antiyokus'un niçin böyle bir tutum sergilediği tarihçiler arasında tartışma konusudur. Helenistik dünya dinlere özgürlük tanırken IV. Antiyokus'un Yehuda bölgesinde Yahudilerin dinlerini yaşamasını engellemeye çalışması tuhaf karşılanmaktadır. Bickerman, Helenleşmiş Yahudilerin bu dini kısıtlamaların arkasında olduğunu söylemektedir. Bir anlamda Bickerman, IV. Antiyokus'un baskıcı tutumunu Helenleşmiş Yahudilere yüklemektedir. Bickerman'ın görüşlerine katılmakla beraber Tcherikover'e göre 'Kudüs'teki Antakya' tabiriyle ifade ettiği siyasi şekillenme Kudüs'teki hizipleşmenin ana nedenidir. Ona göre hizipleşmenin nedeni dini ve etnik bir ayırmadan ziyade Kudüs'teki Hellenistik yapıdaki kültürel şehirleşmedir (polisleşme) (ayrıca bk. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 211). Rappaport bu dönemde Yahudi seçkinlerinin birçok gruba ayrıldığını söyler. Ona göre Oniaslar ve Tobiadlar, Helenleşmiş Yahudiler ve Haşmoniler, Selevkos taraftarları ve Ptolemi taraftarları şeklinde hizipleşmeler vardır. Helenistik Yahudiler bu dinî zulmün baş aktörleridir. Menelaus taraftarları bunu başlatmış, Mısır'daki yenilginin etkisinden kurtulamamış olan IV. Antiyokus da bütün bunlara katkı vermiştir ("Maccabean Revolt", s. 437-438).

⁹ Bu dönemde iki tür Yahudiliğin varlığından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki mabet kültü etrafında şekillenen ve Aramice konuşan Filistin Yahudiliği diğeri ise Helenistik geleneğin etkisinde, Grekçe konuşan Mısır, Antakya ve Ege havzasında yaşayan Diaspora Yahudiliğidir. Helenistik Yahudilik, İkinci Mabed döneminde Kudüs'te de mevcuttu. Burada, geleneksel Yahudilik taraftarları ile Helenistik Yahudilik taraftarları, çatışma halindeydiler. Helenleşmiş Yahudiler günlük hayatta bir Yunanlı gibi yaşamaya başlamış, gymnasiumda spor müsabakalarına katılırken Yahudiliğinin alameti olan sünnetin izlerini silebilmenin yollarını düşünmüştür.

¹⁰ Tcherikover ayaklanmanın bu olaydan bir yıl önce Hasidiyanlar (Tutucu Yahudiler) tarafından başlatıldığını söylemektedir. Modindeki bu hikâyeye ise şüpheyle yaklaşmaktadır. Ona göre, Makkabi harekâtı Hasidiyanlar ayaklanmasının devamıdır (*Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 204-206). Hasidiyanlar, Selevkos Kralı IV. Antiyokus zamanında Makkabi isyanına katılan Helenleşmeye karşı olan bir topluluktur (Mansoor, "Hassideans", *Encyclopedia Judaica*, VIII, 455).

¹¹ I. Makkabiler 2: 1-5.

¹² Yehuda Makkabi'nin kardeşlerinden Avaran Elezar, V. Antiyokus'un Lisis ile Yehuda bölgesine düzenlemiş olduğu bir seferde, kralı öldürmek için yaptığı bir saldırıda ordudaki fillerden birinin altında kalarak ölmüştür.

arasından Yonathan daha sonrada ¹³ Simon, Makkabilerin lideri olmuşlardır. Yehuda Makkabi'nin ağabeyi Simon'un II. Dimitros zamanında Etnark (Ulusun Önderi) ¹⁴ olarak ilan edilmesi Haşmoni hanedanlığı ¹⁵ için bağımsızlığa giden dönüm noktalarından biri olmuştur.

Makkabilerin üçüncü neslinden, Simon oğlu Yuhanna Hirkanus bölgedeki fetihleriyle etnarklığın sınırlarını Galile'nin kuzeyinden Masada'ya; Akdeniz'den Ürdün'e kadar genişletmiştir. ¹⁶ Samiriye bölgesini ele geçirmesi onun halk desteğini kazanmasını sağlamıştır. Şekem'i harabeye çevirmesi ve Gerizim dağındaki mabedi yıkması ¹⁷ Yahudiler için büyük bir zafer olarak algılanmıştır. Diğer taraftan Yuhanna Hirkanus, Yahudi tarihinde ilk defa rastlanacak bir uygulamayı hayata geçirerek Edomluları ¹⁸ zorla Yahudileştirmeye başlamıştır. ¹⁹ Askeri alandaki başarılarının etnarklığı tam bir bağımsızlığa dönüştürmeye başladığı sırada içeride bir takım yönetim sıkıntıları ortaya çıkmıştır. Josephus, Helenleşen Haşmoni krallığında ortaya çıkan iç sorunları Ferisi ²⁰ ve Sadükî ²¹ çekişmesi olarak görür. ²² Ömrünün son yıllarını iç sorunlarla geçiren Yuhanna Hirkanus'un vasiyetinde eşinin kraliçe; oğlu Aristobulus'un da Başkohen olmasını istemesine rağmen Aristobulus (M.Ö. 104-103) vasiyete karşı gelerek babasının ölümüyle annesi ²³ ve kardeşlerini hapse atmış ve babası gibi iki liderliği (Başkohenlik-Siyasi Liderlik) de üstlenerek kendini kral ilan etmiştir. Ancak krallığı bir yıl sürmüştür. Bir yıl sonra ölmesiyle hapisteki kardeşi Alexander Yanay (M.Ö. 103-76) tahta çıkmıştır. ²⁴ Alexander içeride Ferisilerin muhalefetiyle karşılaşmış ve her fırsatta bu

¹³ John Gaddi, Yonathan zamanındaki bir seferde öldürülmüştür (I. Makkabiler 9: 35-38).

¹⁴ Halk anlamına gelen ethnos (ἔθνος) ile yönetici, anlamına gelen archon (ἄρχων) Yunanca kelimelerin birleşmesiyle meydana gelen siyasi unvandır.

¹⁵ Makkabiler, Simon Tasi zamanında hanedanlık hüviyeti kazanmış ve kurmuş oldukları krallık Haşmoni Krallığı olarak anılmıştır.

¹⁶ Bickerman, *From Ezra to the Last to the Maccabees*, s. 151.

¹⁷ Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 63-66; Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 13. 255-257, 275-281. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 245-246.

¹⁸ Tanah'a göre Yakup peygamberin kardeşi Esav'ın soyundan geldiğine inanılan topluluk.

¹⁹ Bickerman, *From Ezra to the Last to the Maccabees*, s. 150; Dabrowa, *The Hasmoneans and Their State*, s. 77.

²⁰ Ferisi, ayrılanlar anlamında İbrani "ceperushim" kelimesinden türetilmiştir. Ancak ayrılmanın bir övgü mü yoksa yergi mi ifade ettiği tartışılmaktadır. Baumgarten, II. Mabet döneminde Ferisilerin bunu olumlu anlamda kullandığını daha sonra kanun konusunda 'uzman' anlamının bu kelimeye yüklendiğini düşünmektedir (bk. Baumgarten, "The Name of the Pharisees", s. 411-428). Ferisiler dini gevşeklik gösteren sıradan halktan kendilerini ayırdıkları için ayrılmışlar manasında veya Tevrat'ı yorumlamalarından dolayı 'yorumcular' anlamında isimlendirilen cemaattir. Tevrat öğretisini öne çıkaran ve ağırlıklı olarak Tevrat âlimlerinden oluşan bir gruptur (Gürkan, *Yahudilik*, s. 37).

²¹ Sadükiler, aristokrat bir Yahudi grubudur. Sadükiler hakkında bilgi kaynakları üç ana başlık altında toplanabilir: 1) Tarihi Josephus'un Kitapları 2) Yeni Ahit'in bütün külliyatı 3) Rabbani Literatür. Ancak bu kaynaklardaki bilgiler Sadükilerin doğrudan görüşlerini değil de muhalifleri tarafından ele alınışlarını ihtiva etmektedir. Abraham Geiger'in Sadükilerin I. Mabedin ilk Koheni Sadok soyundan geldikleri iddiası hala popülerliğini korumakla beraber araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır. Jonathan Klawans Sadok ve Sadükiler arasında soydan ziyade akılcılık konusunda bir ilişki kurmuş gözükmektedir ("Saducees, Zadokites and the Wisdom of Ben Sira", s. 261-276).

²² Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 13. 288-296.

²³ İsmi bilmediğimiz bu kraliçe hapishanede açlıktan ölmüştür (Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 71; a. mlf., *The Antiquities of the Jews*, 13. 302).

²⁴ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 13. 301 vd. ; a. mlf. , *The Wars of the Jews*, 1. 70.

muhalefeti şiddetle bastırmıştır. Son yıllarını Yahudi gruplarının mücadeleleri arasında kalarak geçiren Alexander Yanay, Ragaba Kalesi kuşatmasında ölmüş ve sefer sırasında yanında olan eşi Salome Alexandra tahta çıkmıştır.²⁵ Salome Alexandra, I. Alexander'ın ölümünden sonra dokuz yıllık bir süre içerisinde Yahudi tarihinin ikinci kraliçesi²⁶ olarak hüküm sürmüştür. Salome'nin kraliçe olmasıyla Sadûkîler lehine olan politik hava değişmeye başlamış ve Ferisîler Sanhedrin'de güçlenmişlerdir.

Salome'nin ölümüyle iki oğlu²⁷ arasında taht kavgası başlamıştır. II. Hirkanus, annesi gibi Ferisîlerin müttefiki olmuştur. Kardeşi II. Aristobulus ise babası gibi Sadûkîleri desteklemiştir. Ferisîlerin desteklediği II. Hirkanus yaklaşık üç ay elinde tutmuş olduğu krallığı, bir isyan başlatan kardeşi II. Aristobulus'a (M.Ö. 67-63) bırakmak zorunda kalmıştır.²⁸ Kudüs'e sığınan II. Hirkanus daha sonra bir antlaşma ile kardeşine teslim olmuş Mabel'in gelirlerinden faydalanmak şartıyla krallığı ve Başkohenliği kardeşine bırakmıştır.²⁹

II. Hirkanus, Edomlu Antipater'un ikna etmesiyle önce Nebati Kralı Arates'e iltica etmiş onun desteğini aldıktan sonra yeniden kardeşiyle taht kavgasına girmiştir.³⁰ Kudüs'ü kuşatan Nabatîler bölgeye Romalıların gelmesiyle çekilmek zorunda kalmıştır. Romalı General Pompey de kendi çıkarları açısından II. Hirkanus'un Başkohenliğini uygun gördüğü için II. Aristobulus'u esir alarak sürgüne göndermiştir.³¹ Pompey, Hirkanus'u Yahudilerin başına tenzili rütbe olmak üzere etnark olarak atamıştır. II. Hirkanus, Romalıların lütfuyla tahta geçen ve konumunu korumak için onların yardımına ve desteğine muhtaç bir yönetici olmuştur.

Büyük Herod'un babası Edomlu Antipater, II. Hirkanus'a muhalif Yahudi grupları etkisiz hale getirmiş ve kısa süre sonra da II. Hirkanus'u devre dışı bırakıp Yehuda bölgesinin³² denetimini ele geçirmiştir. Antipater, Julius Caesar'ın Mısır'daki düşmanlarını yenmesine

²⁵ Zeitlin, "Queen Salome and King Jannaeus Alexander", s. 22.

²⁶ İlk Kraliçe Atalya (M.Ö. 841-835).

²⁷ C. Saulnier II. Hirkanus ve II. Aristobulus'un soyları hakkında ilginç bir iddiada bulunur. Buna göre II. Hirkanus I. Aristobulus'un oğlu; II. Aristobulus ise Alexander Yanay'ın oğludur (Dabrowa, *The Hasmoneans and Their State*, s. 120).

²⁸ Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 123; a. mlf., *The Antiquities of the Jews*, 14. 11-14; Dabrowa, *The Hasmoneans and Their State*, s. 97.

²⁹ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14:4.

³⁰ Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 123; Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14:8-25; Dabrowa, *The Hasmoneans and Their State*, s. 97-98.

³¹ Bickerman, *From Ezra to the Last to the Maccabees*, s. 171; Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14:48-77. II. Aristobulus sürgüne götürüldüğü Roma'dan oğlu Alexander ile dönerken zehirlenerek ölmüş; oğlu da Romalı Scipio tarafından idam edilmiştir (Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14:140; Josephus, *The Wars of the Jews*, 1:84-85).

³² Yehuda bölgesi ismini Yakup'un dördüncü oğlu Yehuda soyundan gelenlerin Kenan topraklarında yerleştiği güneydeki geniş bölgeden almıştır. Birleşik krallık dağıldıktan sonra güneydeki krallığı ve son olarak Babil sürgününden dönenlerin yerleştiği bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Herod ve Roma hâkimiyetindeki Yahuda eyaleti (Yahudiye) ise daha geniş coğrafi bölgeleri ifade için kullanılmıştır. Herod Krallığı'nda Yahudiye Samiriye ve Edom'u da içine bir alan iken Roma Eyaleti olan Yahudiye, Galile, ve Samiriye'yi de içine alan idari bir bölge olmuştur.

yardımcı olunca³³ Romalılar onu doğrudan kendilerine bağlı bir idari konuma (procurator: vekil) yükseltmişlerdir.³⁴ Antipater de oğlu Phasael'i Kudüs'e ve diğer oğlu Herod'u Celile'ye yönetici olarak atamıştır.³⁵

M.Ö. 43'te Antipater'in düşmanları tarafından zehirlenerek³⁶ öldürülmesinin ardından oğlu Herod, Yehuda bölgesindeki en güçlü adam olmuştur. Fakat Kudüs'teki aristokratlar onun haksız yere bu konuma geldiğini düşündüklerinden Romalıların onu görevden almasını sağlamaya çalışmışlardır. M.Ö. 40 yılında II Aristobulus'un oğlu, Antigonus, Partlar'ı yanına çekerek kendini kral ilan etmiştir.³⁷ Pompey'in II. Hirkanus'u tahta geçirmesinden yirmi yıl sonra muhalif olarak Antigonus amcasına başkaldırmıştır. Bu ayaklanmada Herod Roma'ya kaçmıştır. Hirkanus, Babil'e götürülmüş ve dört yıl boyunca Babil Yahudileri arasında saygı görererek yaşamıştır.³⁸

Romalılar Partlılar'ın Yehuda bölgesinden uzaklaştırılmasını ve bölgeyi kendi seçtikleri bir yöneticiyle yeniden kontrol altına almak istedikleri için yeniden Herod'u görevlendirmiş ve Roma Senatosu onu Yahudilerin Kralı yapmıştır yapmıştır (M.Ö. 37)³⁹. Herod, Roma lejyonuyla Kudüs'e geri dönünce, muhaliflerinden acımasızca intikam almış ve Antigonus'u Markus Antonius'a teslim etmiştir.⁴⁰ Herod, Haşmoni Hanedanını kontrol altına almış, yönetiminden rahatsızlık duyan Yahudi aristokratlarını ortadan kaldırmıştır.⁴¹ Böylece Haşmoni Krallığı yıkılmış ve Kohenlerin krallık deneyimleri son bulmuştur.

2. Haşmonilerin Başkohenlik ve Krallık İle İlgili Meşruiyet Sorunları

2.1. Haşmoni İsmi ve Soylarının Kökeni Meselesi

Tanah'ın nüfus kütüklerini andırır bir görüntü içinde olmasının sebeplerinden biri, soyun görev sınırlarını belirleyici bir ölçüt olmasıdır. Bu anlayış İncillere de yansımıştır; bu sebeple İsa'nın Davut soyundan geldiğini ispatlamak için iki uzun şecereye yer verilmiştir. Mesih olabilmek Dâvûdî bir soydan gelmeye bağlıdır. İsa'nın bağluları bu durumu dikkate almış görünmektedir. Haşmoniler için de benzer bir durum geçerli olduğu için onlar da, görev meşruiyetini sağlayacak bir soy bilgisine ihtiyaç duymuşlardır. Ancak Haşmonilerin

³³ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14:127-137.

³⁴ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14:143.

³⁵ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14:158.

³⁶ Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 225.

³⁷ Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 248.

³⁸ M.Ö. 36'da Romalıların yardımıyla Antigonus'u yenen Herod, Hirkanus'un Partlardan yardım alıp tekrar tahta geçmek istemesinden korktuğu için onu Kudüs'teki başrahiplik görevine geri çağırdı. Teklifi kabul eden Hirkanus Herod tarafından saygıyla karşılanıp sofrasında baş makam verildi ve eyalet konseyinin başkanlığına atandı. Fakat M.Ö. 30'da Hirkanus, Nebatilerle birlik olup Herod'a tuzak kuracağı gerekçesiyle öldürüldü.

³⁹ Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 282.

⁴⁰ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 15. 5.

⁴¹ Hanedanlığın şeması için bkz. Tablo 1.

Başkohenlik makamına çıkışları uzun bir aradan sonra ve harici etkilerle gerçekleşince, soyları hakkındaki bilgiler (Hârûnî-Sadûkî) sorgulamayı gerektirmiştir. Makkabiler Kitabı'nda Haşmonilerin Kohen soyundan geldikleri şöyle belirtilmektedir:

O günlerde, Yoarib soyundan bir kâhin olan Şimon oğlu, Yuhanna oğlu Matatiyas Yeruşalim'den ayrılıp Modin'e yerleşti.⁴²

Diğer bir kaynak olan Josephus'un kitabında paralel bir soy bilgisi yer almaktadır. Bu bilgi aynı zamanda Haşmoni isminin kaynağını da göstermektedir:

O günlerde Matatiyas adında bir adam vardı. Modin'de ikamet ediyordu. O, Haşmona (Asamoneus) oğlu Simon oğlu John'un oğludur. Yoarib soyundan bir Kohendir. Ve Kudüs'in yerlisidir.⁴³

Modin'de yaşayan bir Kohen olan Haşmoni oğlu Matatiyas beş oğlu ile silahlandı...⁴⁴

Bu iki kaynağın birleştikleri noktalardan birisi hiç şüphesiz Haşmoniler'in soylarının Davut zamanındaki bir Kohen aile liderine dayanmış olmasıdır.⁴⁵ Bunun vurgulanmasının sebebi muhtemelen Haşmonilere Başkohenlik unvanı verilmesinin önünü açmaktır. Ancak kaynak itibarıyla bu soy kütüklerinin tarafsız oldukları söylenemez. Öncelikle Makkabiler kitabı Haşmoni propagandası yapan bir kitap olması hasebiyle bu tür bir soy bilgisine yer vermiş olabilir. Tarihçi Josephus'un kendi soyunu Haşmonilere dayandırması da onun rivayetinin güvenilirliğini azaltmaktadır. Ayrıca Yoarib soyundan gelen bir Kohen ailesinin süregelen Başkohenlik silsilesiyle bağlantısı bulunmamaktadır.⁴⁶ Davut zamanındaki bir Kohen aile liderinin Haşmoniler ailesine kadar uzanan soy zinciri elimizde mevcut değildir. Böyle olunca Haşmonilerin, meşruiyetlerini sağlamak için Yoarib'e dayalı bir soy bilgisi icat etmiş olabileceklerini düşünüyoruz.⁴⁷

Ancak Schofield-VanderKam "Were the Hasmoneans Zadokites" adlı makalelerinde eldeki kaynaklara ihtiyatla yaklaşmakla beraber Haşmonilerin Sadok soyundan geldiği

⁴² I. Makkabiler 2:1

⁴³ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 12. 265.

⁴⁴ Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 7.

⁴⁵ Birinci kura Yehoyariv'e (Yoarib) düştü, ikincisi Yedaya'ya, dördüncüsü Seorim'e, beşincisi Malkiya'ya, altıncısı Miyamin'e, yedincisi Hakkos'a sekizincisi Aviya'ya, dokuzuncusu Yeşu'ya, onuncusu Şekanya'ya, on birincisi Elyaşiv'e on ikincisi Yakim'e, on üçüncüsü Huppa'ya, on dördüncüsü Yeşevav'a, on beşincisi Bilga'ya on altıncısı İmmer'e, on yedincisi Hezir'e, on sekizincisi Happises'e, on dokuzuncusu Petahya'ya, yirminciye Hezekel'e yirmi birincisi Yakine, yirmi ikincisi Gamul'a, yirmi üçüncüsü Delaya'ya, yirmi dördüncüsü Maazy'a'ya düştü (I. Tarihler 24:7-18).

⁴⁶ Yoarib'in Sadok soyundan gelen bir Başkohen olduğu I. Tarihler 6:4-15 listesinde yer almaz. I. Tarihler 24. Bab'da onun sadece kohan aile başı olduğu aktarılır. Bu durumun tek istisnası Yoarib'i bir Başkohen olarak gören *Seder Olam Zuta* isimli Yahudi kronolojisidir (Bavli, *Dünyanın Kısa Tarihi*, s. 37-40).

⁴⁷ Nehemya kitabında antlaşmayı onaylayan aileler arasında Yoarib ismine ve soyuna rastlanmazken I. Tarihler 24. Bab'da Kohen isimlerine Yoarib ile başlanması oldukça dikkat çekicidir.

sonucuna ulaşmışlardır. Makale Haşmoniler ile Yoarib arasındaki soy zincirine dokunmaksızın ilk önce Yoarib'in Elezar soyundan geldiğini ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁸ Daha sonra bir adım daha atarak sürgün sonrası Kohen ailelerinden Yedaya ile dönemin Başkoheni Yeşu arasında bir ilişki kurarak Yeşu'nun Yedaya ailesinden olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁴⁹ Makalenin ikinci kısmı ise, Essenilerin⁵⁰ ve Ferisilerin itirazlarının Haşmonilerin soylarıyla ilişkili olmadığını açıklamak üzerine kuruludur. Buna göre Esseniler hakkında bilgi veren Kumran Yazmaları'nda Haşmoni Başkoheni için "Zalim Kohen" veya Alexander Yanay için "Kızgın Aslan" lakaplarının kullanılması, onların zulmüne karşı söylenmiş olmaktadır. Yine yazarlara göre Hirkanus veya Alexander Yanay'ın⁵¹ annelerinden ötürü Başkohenliği kaybettiğine dair Ferisilerin iddiası⁵² Haşmonilerin soyunun kökeninden ziyade kralın Başkohenlik için gerekli kan saflığını daha sonradan kaybettiği şeklinde anlaşılmalıdır.⁵³ Makalede Ferisiler ve Esseniler'den Haşmonilere gelen itirazların soyla ilgili olmadığı çıkarımı hiç şüphesiz Haşmonilerin, Sadok ve Elezar'ın soyundan geldiği çıkarımından daha başarılıdır. Yedaya ve Yoarib isimlerinin yan yana zikredilmesinden bu ikisi arasında bir bağ olduğu sonucuna ulaşmak sağlam bir zeminden yoksundur. Bu yüzden de tartışmaya açıktır.

Kanaatimizce Haşmonilerin Yoarib soyundan veya ötesinde Sadûkiler soyundan gelen Kohenler olduğu iddiasını şüpheye düşüren durum, Makkabilerin Başkohen olmadan önce bu makamı vekâleten idare ediyor gibi görünmeleridir. Yehuda Makkabi, siyasi olarak güçlü olduğu bir devirde Alkimus'a Başkohenliği bırakmaktadır. Yehuda Makkabi M.Ö. 165-162 yılları arasında yapmış olduğu düşünülen Başkohenlik görevini, Selevkos desteğinde Kudüş'e gelen Alkimus'a bırakmıştır.⁵⁴ Hasidiyanların Alkimus'u Başkohen olarak kabul etmeleri⁵⁵

⁴⁸ Buna göre I. Tarihler 24. Bab'da soyuna yirmi dört Kohen aile liderinin ismi vardır. İlk sırada Yoarib bulunmaktadır. Kohen ailelerini Elezar ve İtamar soyuna ayırırken- ister iki Elezar bir İtamar şeklinde ister tek tek ayırılım - Yoarib ilk sırada yer aldığı için Elezar soyundan olacaktır.

⁴⁹ Öyle ki Ezra kitabında yabancı evlilik yapan aileler sayılırken Yeşu, Yedaya ailesini temsil eder gibi İmmeroğulları, Harimoğulları ve Paşhuroğulları yanında zikredilmiştir. Daha sonra da Nehemya 11:3-19 ve I. Tarihler 9:2. 17'deki soy kütüklerini kıyaslayarak ve Nehemya 12:1-7 ve 12-21'de Kohenlerin isimleri sayılırken Yedaya ve Yoarib'in ardıl olmasından yola çıkarak ikisi arasında bir ilişki olabileceğini belirtmiştir.

⁵⁰ Münzevi ve apolitik bir grup olarak küçük bir kısmı Mabet yakınlarında konumlanan gezgin vaizlerdir. Büyük bir kısmı ise Kumran cemaatiyle özdeşleştirilen II. Mabet ve dini otoritenin meşruiyetini reddederek Ölü Deniz civarında toplumdun ayrı komün bir hayat yaşamışlardır (Gürkan, *Yahudilik*, s. 37).

⁵¹ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 13. 290-292. Talmud (Kiddushin, 66a) ve Josephus'un kitabında ele alınan bu hikaye genel olarak aynı gibi gözükse de bir takım farklılıklar vardır. Olayın hangi Haşmoni lideri yaşadığı ve Elezar'ın kim olduğu farklılık arz etmektedir (Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jew*, s. 255).

⁵² Hikâyeye göre Elezar isminde bir kişi Yuhanna Hirkanus'a Başkohenlikten el çekmesi gerektiğini söylemiştir. Annesinin IV. Antiyokus zamanında esir düştüğü için, Başkohenin sahip olması gereken saflığı kaybettiğini sonuçta Başkohen olamayacağını bildirmesiyle ortam bir anda gerilmiştir.

⁵³ Schofield-VanderKam, "Were the Hasmoneans Zadokites?"; s. 73-87.

⁵⁴ I. Makkabiler 2:42, Bickerman, *From Ezra to the Last to the Maccabees*, s. 128. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 229.

⁵⁵ Hasidiyanlar, Helenleşme karşıtı tutucu Yahudilerdir (bk. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 189). Kanaatimizce Yehuda'nın Alkimus'un Başkohenliğine itiraz etmemesi, babası Matatias zamanında Makkabi hareketini destekleyen Hasidiyanlarla yapılan ittifakı bozmamak amacıyla.

ve Haşmonilere de bunu benimsetmeleri, Alkimus'un bir Oniaslı⁵⁶ olduğu bilgisini kuvvetlendirmektedir.⁵⁷ Aksi takdirde Alkimus'un sade bir Kohen olarak Yoarib soyundan gelen Haşmonileri indirerek Başkohenlik makamına oturması bu kadar kolay olmamalıdır.

Yine Yehuda Makkabi'nin öldürülmesiyle yerine geçen kardeşi Yonathan Başkohen olabilmek için altı yıl beklemek zorunda kalmıştır. Bu dönem Başkohenlik makamının fetret devri⁵⁸ olarak anılmaktadır. Bu dönemde kimin Başkohenlik yaptığı bilinmemektedir. M.Ö. 152 yılında Yonathan'ın bu makama gelmesi siyasi başarısıyla eş zamanlıdır. Makkabilerin Başkohenliğinin Yahudi toplumu tarafından kabulü ancak kardeşi Simon'un liderliğinde şartlı olarak gerçekleşmektedir. Öyle ki Simon'un Başkohenliğe seçilmesi ilk defa bir konsey tarafından belirlenmiş ve Simon' bir peygamber gelinceye kadar' bu göreve atanmıştır.⁵⁹

Sonuç olarak Makkabiler siyasi erki elde etmelerine rağmen Başkohenlik makamına çıkmaları çok uzun sürmüştür. Makkabilerin bu makama çıkmalarının önündeki ilk engel muhtemelen onların Başkohenlik için gerekli asil bir soy kütüğüne sahip olmamalarıdır. Başkohenlik makamının gerçek sahibi Oniasların bu makama geçmesi beklenilmiş, Mısır'a kaçan Oniasların Başkohenlik makamına yeniden çıkma ihtimali ortadan kaldırılınca Makkabiler bu makamı işgal etmişlerdir.

2.2. Haşmoniler ve Çift Başlı Yönetim

Haşmoniler soylarından kaynaklı gecikmeli ve bir konsey muvafakatinden sonra başkohenlik makamına çıkmışlardır. Ancak Haşmoniler, hiçbir zaman bu yetki ile yetinmemiş hatta yönetici-rahip eş başkanlığı anlayışıyla da mücadele etmek zorunda kalmışlardır. İsrailoğulları Mısır'dan çıkarken başlarında lider olarak Musa ve Harun bulunmaktadır. Bu iki liderli yönetim modelini kıstas almak daha sonraki zamanlarda Kral Davut'la beraber Başkohen Sadok'u veya Babil Sürgününden dönerken Şeşbassar'la (veya Zerubbabel) beraber Başkohen Yaddua'yı zikretmeyi gerekli kılmıştır. Monarşi yıllarında Sadok'un sade bir saray memuru olduğunu veya Şeşbassar'ın ve akabinde Zerubbabel'in kaynaklardan gizemli kayıp oluşlarını görmezden gelmek de Musa zamanında var olan yönetim modeline dönme isteğinden kaynaklanmaktadır. Haşmoniler ise bu isteği reddeder bir şekilde Yaratılış kitabının

⁵⁶ Yaddua'dan sonra oğlu I. Onias'ın (M.Ö. 320-280) Başkohenliğe gelmesiyle "Oniaslar" adını verebileceğimiz bir Başkohenlik hanedanlığından bahsedebiliriz. Öyle ki I. Onias'ın soyundan gelen yedi nesil Başkohenler Harun soyundan geldiği şüpheli olan Menelaos'un (M.Ö. 172-162) Başkohenliğine kadar iktidarda kalmış, da ha sonra bu hanedanlık mensupları Mısır'a iltica etmiştir. Oniaslar ismi ilk kaynaklarda yer almaz. Modern tarihçiler, Oniaslar ismini Tobiadlar ve Haşmonilerin yanında kullanmaya başlamışlardır (Buechler, *Die Tobiaden und die Oniaden*, 1899).

⁵⁷ Josephus, Alkimus'un Onias ailesinden olmadığını ve Başkohenlikte bir hanedan değişikliği olduğunu söyler (bk. Josephus, *The Antiquities of Jews* 12:37; 20:235). II. Makkabiler kitabı ise Alkimus'u 14:7'den hareketle Oniaslardan görmektedir (Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 227).

⁵⁸ VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 244-251.

⁵⁹ I. Makkabiler 14:27. Burada Simon için kullanılan tabir Asaramel'dir. Ancak bu kelimenin kökeni tartışılmakla beraber genel anlamda Simon'un bir konsey tarafından 'Baskohen' olarak tanınması anlaşılmaktadır (Gafni, "Asaramel", *Encyclopedia Judaica*, II, 544).

gizemli kral-rahibi Melkisedek'i referans almış gözükmektedir. Yaratılış kitabında bir anda karşımıza çıkan Melkisedek, İbrahim'i kutsadıktan sonra kayıp olmuştur. Böylelikle Haşmoniler, iki liderli yönetim modeline büyük ataları İbrahim'i bile kutsayan bir kral-rahip bularak karşılık vermek istemişlerdir.⁶⁰

Melkisedek modeliyle iki liderli yönetim anlayışına alternatif getiren Haşmoniler pratikte de siyasi ve dini erki bir elde toplamaya çalışmışlardır. Ancak bunda başarılı olamamış hatta her iki liderliği başkalarıyla paylaşmak durumunda kalmışlardır. Siyasi erki "Büyük Kurul" ile paylaşmış kral olmaya kalkıştıklarında, Davut soyundan gelmemeleri sebep gösterilerek meşru kral olarak görülmeleri engellenmeye çalışılmıştır. Diğer taraftan Selevkosların ihsanıyla Başkohenlik makamına çıkmış olsalar da "Nasi" ve "Av beyt din" unvanlı din adamlarının varlığı Haşmonilerin dini otoriteyi tam olarak ele geçiremediklerini göstermektedir.

Son haliyle bir tür şeri Yahudi Konseyi hüviyeti kazanan Sanhedrin'in tarihsel kökeni ve yapısı net değildir.⁶¹ Sanhedrin'le ilgili olarak Helenistik kaynaklarda⁶² kurulun lideri "Başkohen" olarak sunulurken, Rabbanî Literatürde "Nasi" kurulun lideri, "Av beyt din" (Dini Mahkemenin Başkanı) ise kurulun ikinci adamı olarak gösterilmektedir. Araştırmacılar Başkohen, Nasi ve Av beyt din olmak üzere üç farklı unvanın ortaya çıkmasını Haşmonilerin Başkohen olmasıyla ilişkilendirmektedirler.

Solomon Zeitlin, Nasi ve High Priest (Başkohen) arasındaki ilişkiyi incelerken Sanhedrin tarihini de ele almaktadır.⁶³ Ona göre sürgün sonrasında Başkohenleri toplumun aynı zamanda siyasi liderleri oldukları için seküler anlamdaki "Nasi" ismini almışlardır. Bu dönemde yazılmış olan Hezekiel kitabının 40-48. bablarında "Başkohen" tabirinin geçmemesinin sebebi de budur. Bu babları yazan kişinin Başkohen tabirinden habersiz olması mümkün değildir. Zeitlin'e göre Nasi ve Başkohen tabirleri aynı kişi için kullanılmakta ve Haşmonilerden Simon'un seçimle Başkohen olması Sanhedrin'in kurulmasına sebep olmaktadır. Simon'un Sadok soyundan olmaması ve Başkohenliği babadan devir almamış olması bir yetkisizlik olarak algılanmış ve bu yetki Sanhedrin'le doldurulmaya çalışılmıştır. Böylelikle

⁶⁰ Regev, *The Hasmoneans Ideology, Archaeology, Identity*, s. 172-173.

⁶¹ Yunanca "sunédrión" kelimesinden türetildiği düşünülmektedir. Yunanca konuşan Yahudiler arasında Sanhedrin'in gerosía (İhtiyar Meclisi/The Assembly of the Ancients) ismi daha yaygındır. Beth-Din (Hüküm Evi/House of Judgment) kelimesi de sürgün sonrası dönemde belirginleşen diğer isimdir. Grekçe olan bu kelime oturum anlamına gelmektedir. Sanhedrin, Yahudi genel inancında dinsel yasama ve yargılamanın yapıldığı kurul veya mahkeme anlamında kullanılmaktadır. Yetmiş bir üyeden oluşan bu kurula Nasi (Prens) başkanlık etmekte olup ikinci makamda "Av beyt din" (Mahkeme Başkanı/Father of the Court) diyebileceğimiz ikinci bir başkan bulunur. Diğer üyelerine ise "Mufla" denir. Üyelik kalıcı olmakta yani ömür boyu bu üyeliğe atanmakta ve bu üyeler de Kohenler, aristokratlar ve din bilginlerinden meydana gelmektedir. Muhtemelen de alt mahkemelerin ileri gelenleri bu mahkemeye yükseltiliyordu. Bir üyenin ölmesi üzerine kurul yeni bir üye atamaktadır. Mabe'de toplanan kurulun almış olduğu kararlar yargılama konusundaki nüfuz alanı, Yehuda bölgesiyle sınırlı kalsa da ahlaki konulardaki kararları diğer bölge Yahudileri tarafından titizlikle yerine getiriliyordu. Mabe'de bayram için gelen Yahudiler buldukları bölge ile Sanhedrin arasında bir köprü kurmaktadır.

⁶² Mantel, "Sanhedrin", *Encyclopedia Judaica*, XVIII, 21.

⁶³ Zeitlin, "The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin", s. 1-5.

Başkohenin unvanı Nasi bu kurulun başkanına verilmiştir. Sonuç olarak Zeitlin'e göre Haşmoni Başkohenleri, Nasi unvanı alamadıkları için, Başkohenlik yanında Nasi ve Av beyt din önderliğinde üçlü bir dini yönetim sağlanmıştır.⁶⁴

Benzer şekilde Haşmonilerin Başkohen olmalarındaki meşruiyet sorunu, Sanhedrin'deki Nasi ve Av beyt din unvanları adı altında çift başlı yapının varlığının sebebi olarak gösterilmektedir. Buna göre Makkabiler zamanında Başkohenliğin sekülerleşmesi Sanhedrin'de ruhani bir lidere ihtiyaç duyulmasına sebep olmuş ve dini konulardaki sorunları çözmesi için bir tür hocalık/babalık anlamında Sanhedrin'de Av beyt din adında ikinci bir başkanlık ihdas edilmiştir.⁶⁵

Ayrıca Haşmonilerin dini alanda tek otorite olmadıklarının diğer bir göstergesi bugünkü Rabbilerin ilk modelleri olan Zugotlar'ın⁶⁶ Başkohenliğin yanında yer almaya başlamasıdır. Beşli bir silsile olan eş başkanlı Zugotlardan her biri Nasi ve Ab Beyt Din unvanını almıştır. Yuhanna Hirkanus, ikinci eş başkanlar Joshua b. Perahyah⁶⁷ ve Arbelli Nattai'ye baskı uygulamış, ancak Alexandra'nın kraliçe olmasıyla üçüncü eş başkanlardan itibaren Zugotlar yeniden Sanhedrin'de söz sahibi olmaya başlamışlardır.

Haşmoniler siyasi erki de bir takım sınırlamalarla elde etmişlerdir. Bu hanedan, başkaldırı lideri olmaktan sırasıyla etnarklığa daha sonra da krallığa⁶⁸ ulaşmıştır.⁶⁹ Ancak siyasi ve askeri başarılarına rağmen kendilerini kral ilan ettikleri zaman Davut soyundan gelmedikleri sebep gösterilerek yasal sınırlarına çekilmeye zorlanmışlardır. Haşmonilerin yönetimde Büyük Kurul'un⁷⁰ varlığı ve ondan bağımsızlaşma teşebbüsleri döneme ait nümizmatik delillerle desteklenebilir.

⁶⁴ Zugotların da Nasi ve Av beyt din unvanları aldığını söyleyen Zeitlin, daha sonraki din adamlarının unvanı olan Rabbi (Prens) kelimesinin de kökenini Nasi'ye bağlar. Zeitlin, "The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin", s.5.

⁶⁵ Jacobs-Kohler, "Nasi", *Jewish Encyclopedia*, IX, 171.

⁶⁶ Hazal denilen din adamları grubunun ilk halkasını eş başkanlar diyebileceğimiz Zugotlar oluşturur. Unvanları, çift anlamındaki İbranice Zugot kelimesinden gelir (*Encyclopedia Judaica*, "Zugot", XXI, 680). Beş nesilden oluşan bu ilmi silsile Jose ben Joezer ve Jose ben Jochanan ikilisinden başlamakta Hillel ve Şammai ikilisiyle son bulmaktadır. Mishnah Avot 1:4-1. Bu çiftin Sokho'lu Antigonus'un öğrencileri oldukları sanılmaktadır. Bu ilmi zincire göre Adil Simon'un ilmi veraseti öğrencisi Sokho'lu Antigonus'a geçmiştir. Zugotlar bu ilmi zincirde hocalarıyla Tannaimlerin meşhur âlimi Johannan b. Zakai arasındaki köprüyü oluşturmaktadır.

⁶⁷ Hatta Joshua, Hirkanus'un Ferisiler üzerine uyguladığı baskı döneminde İskenderiye'ye iltica etmiştir (Singer-Lauterbach, "Joshua b. Perahyah", *Jewish Encyclopedia*, VII, 295).

⁶⁸ Josephus'a göre Kral unvanını alan ilk Haşmoni I. Aristobulus iken Strabo'ya göre ise bu kişi onun oğlu Alexander Yanay'dır (*The Antiquities of the Jews*, 13. 301; a. mlf., *The Wars of the Jews*, 1. 70). Ayrıca bk. Schalit, "Aristobulus I", *Encyclopedia Judaica*, II, 457.

⁶⁹ Dabrowa, Haşmoni Krallığı için üç önemli olay sayar. Bunlardan ilki Yonathan'ın M.Ö. 152'de Alexander Balas tarafından Başkohen olarak tanınmasıdır. İkincisi ise Simon'un M.Ö. 140 yılında Büyük Kurul tarafından hem dini hem de seküler lider olarak tanınmasıdır. Üçüncüsü ise I. Aristobulus'un kendini kral ilan etmesidir (*The Hasmoneans and Their State*, s. 85).

⁷⁰ Yöneticinin yanında bir kurulun varlığı Yahudi toplumunun aşına olduğu bir durumdur. Musa zamanında Tanrı, Musa'dan 70 kişi seçerek onları Buluşma Çadırı'na çağırmıştır. Bunun amacı Musa'nın üzerindeki yükü hafifletmektir (Sayılar 11:16-17). Yine Kral Yehoşafat, Küdüs'te bazı davalara bakması için Levilileri, Kohenleri ve boy liderlerini atamıştır (II. Tarihler 19:8). Ezra ve Nehemya kitaplarında da bu iki yöneticinin yanında buna benzer bir kurulun varlığından söz edilmektedir (Ezra: 5:5, 9; 6:7, 14, 10:8; Nehemya 2:16; 4:13; 5:7). Bu kurula "Büyük Sinagog",

Yuhanna Hirkanus, Haşmoni paralarını ilk basan yöneticidir.⁷¹ Halk dili Aramice olmasına rağmen paraların İbranice basılması Haşmonilerin Davut Hanedanlığının yeni varisleri olduklarını ilan etme ve milliyetçi bir mesaj vermeye çalıştıkları şeklinde yorumlanmaktadır.⁷² Paraların bir yüzünde “Başkohen Yuhanna Hirkanus” ibaresi yer alırken diğer yüzünde “Büyük Kurul” veya “Büyük Kurul’un Başı” ibareleri yer almaktadır. Bu durum Haşmonilerin Yahudi toplumunun tek hâkimi olmadıklarını en büyük göstergesidir.

Alexander Yanay zamanında basılan paralardaki değişim onun krallığının açık bir ilanıdır. Çift dilli (Grekçe-İbranice) basılan bu paralarda “Başkohen” ibaresi yerini “Kral” unvanına bırakmıştır. Paraların üzerindeki “yıldız”, Sayılar 24:17’ye⁷³ bir referans olarak yorumlanmakta ve Haşmoni monarşisinin ilanı olarak görülmektedir.⁷⁴ Paralara da yansıyan bu yönetim değişikliğinin ilanı beraberinde Haşmoni Krallığında bir iç savaşa neden olmuştur. Haşmoni Krallığı, iç savaşlarla ve halktan gelen desteğin kayıp olmasıyla Alexander Yanay’ın oğullarının taht kavgasından sonra yıkılmıştır.

Amcası II. Hirkanus’a karşı savaşan II. Antigonus, paraların bir yüzüne yeniden Başkohen ve Büyük Kurul ibareleri bastırılmış⁷⁵ olsa da Haşmoniler tahtlarını zorla Yahudileştirdikleri Edomlu Herod’a bırakmak zorunda kalmıştır. Alexander Yanay’ın kendini kral ilan etmesi Helenleşmekte olan Haşmoni krallığına karşı muhalefetin dini söylemini belirlemiştir. Böylelikle muhalefetin Helenleşmekte olan krallığa karşı çıkması Levili olan Haşmonilerin, Davut’un varisi olamayacakları üzerine temellendirilmiştir.

Sonuç olarak Haşmoniler, lider ve rahip şeklindeki iki liderli yönetim anlayışını değiştirmek istemiş ama başarılı olamamışlardır. Bunun ötesinde Başkohenlik makamına gelişleri ve

İbranice “Keneset ha-Gedolah” denir. Bu kurulun peygamberlerden sonra ilmi bir zincir oluşturulduğu ve dini bilginin Musâdan itibaren aktarıldığı kabul edilir. Bu kurulun ilk şeklinin Ezra ve Nehemya zamanında ortaya çıktığı varsayılmaktadır. Nehemyâdan (Nehemya 8:1-18) hareketle 85 kişi olan bu kurul üyelerinin 120 sayısına çıkartmak için bazı yorumlar yapılmaktadır (Megilah 17b). Bu kurulun Haşmoni devrinde Simon’u Başkohen seçen kurul olduğu, Simon’un da bu bağlamda adı geçen “Adil Simon” olduğu veya yine II. Mabet döneminin ürünü olan Sanhedrin’in ilk halinin bu kurul olduğu iddia edilmektedir. Ancak bu iddialar bir takım kronolojik problemlerle karşı karşıyadır (Sperber, “Great Synagogue”, *Encyclopedia Judaica*, XIX, 382-383). Sanhedrin’in ilk şeklinin Musa veya Ezra’nın Büyük Kurul’a dayandırmak pek gerçekçi değildir (ayrıca bk. Kurt, *Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*, s. 212-213). Kanımızca Sanhedrin’in Büyük Kurul adı altında bir tür senato iken Yahudi Din Konseyi’ne dönüşmesi, Sanhedrin’e Musa ve Ezra zamanında tarihsel kökenler arama çabası veya bu kuruma sadece Ferisilerin gözünden bakılması onun gerçekte nasıl bir kurum olduğunu anlamamızı zorlaştırmaktadır.

71 Hendin, “Numismatic Expressions of Hasmonean Sovereignty”, s. 83.

72 Hendin, “Numismatic Expressions of Hasmonean Sovereignty”, s. 85.

73 “Onu görüyorum, ama şimdilik değil,
Ona bakıyorum, ama yakından değil,
Yakup’tan bir yıldız çıkacak,
İsrail’den bir önder yükselecek,
Moavlılar’ın alınlarını,
Şetoğulları’nın başlarını ezecek.”

74 Hendin, “Numismatic Expressions of Hasmonean Sovereignty”, s. 88.

75 Paraların üstündeki Mabet motifleri ve adaşı olduğu Makkabi isyanının başlatan Matatias ismine yer vermesi yıkılmakta olan krallığın özüne döndüğü mesajları taşır (Hendin, “Numismatic Expressions of Hasmonean Sovereignty”, s. 90).

krallığa talip oluşları Yahudi kültüründe var olan soy ayrıcalığı ve üstünlüğü kriterlerine uymadığı için bu erklerini paylaşmak durumunda kalmışlardır. Dini alandaki erki Nasi ve Av Beyt din ile paylaşmışlardır. Siyasi anlamda da Büyük Kurul'dan bağımsızlıklarını ilan ettiklerinde de soya dayalı bir muhalefet söylemi ile karşılaşmışlardır. Oniaslar'dan itibaren Başkohenlik makamının Haşmoniler tarafından doldurulması bir türlü sindirilememiş, kendilerini kral ilan ettikleri anda ise dini söylemler muhalefet aracı olarak kullanılmıştır. Krallık güçlü olduğu yıllarda muhalefeti şiddetle bastırılmış olsa da bu iç savaşlar krallığın sonunu hazırlamıştır.

3. Haşmoni Soyunun Saflığını Kaybettiği İddiası

Kohen, doğuştan gelen soyun saflığına sahip olmakla beraber bunu devam ettirmek durumundadır. Kohen, dul bir kadın ile evlenemez.⁷⁶ Aksi takdirde soyunun saflığı kaybolacaktır. Öyle ki artık o rahiplik yapamayacağı gibi soyundan gelenlerde rahiplikten azil edilmiş olacaktır. Yine esir düşmüş bir annenin çocuğu da Kohenlik için gerekli olan soy saflığını kaybetmiş olmaktadır. Yuhanna Hirkanus'un krallığa giden yolda izlemiş olduğu politikalar, ilk önce Helenizm karşısında yanında yer alan müttefiklerini rahatsız etmiştir. Neticede Ferisiler Haşmonilerin, bir Kohenin sahip olması gereken soy saflığını kaybetmekle suçlamışlardır. Talmud'da⁷⁷ ve Josephus'un kitabında bununla ilgili bir rivayet bulunmaktadır. Olayın hangi Haşmoni lideri zamanında yaşandığı ve Elezar'ın kim olduğu konularında rivayetler arasında farklılık olsa her iki rivayetin ortak noktası Haşmoni kralının böyle bir suçlamayla karşı karşıya kalmasıdır.⁷⁸ Josephus'taki rivayete göre Elezar isminde bir kişi Yuhanna Hirkanus'a Başkohenlikten el çekmesi gerektiğini söylemiştir. Zira annesinin IV. Antiyokus zamanında esir düştüğü dolayısıyla da Başkohenin sahip olması gereken saflığı kaybettiğini söylemiştir.

Yuhanna Hirkanus'un veya Alexander Yanay'in Ferisiler tarafından bu tür bir ithamla karşılaşmaları oldukça manidardır. Zira her iki Haşmoni liderinin uygulamaları, ataları Simon zamanında Yahudi grupları arasında sağlanmış olan konsensüsü bozmuş görünmektedir. Yuhanna Hirkanus Helen bir kral gibi davranmakta, paralı asker ihtiyacını karşılayabilmek için Davut'un kabrini yağmalamakta veya Edomluları zorla Yahudileştirmekte bir beis görmemektedir. Dolayısıyla Haşmoni kralına karşı yükselen bu muhalefet Yahudi toplumundaki soy ayrıcalığını üzerinden ifade edilmiştir. Ferisiler muhalefet söylemlerini Haşmonilerin övündükleri husus olan soyun ayrıcalığı üzerinden yaparak onları zayıflatmak istemişlerdir.

Kohenin soyunun saflığını koruması bağlamında ele alınması gereken oldukça karışık diğer bir husus I. Aristobulus'un bir yıllık krallığından sonra ölmesiyle dul eşi Salina

⁷⁶ Lamm, "Kohen Marriages".

⁷⁷ Kiddushin, 66a.

⁷⁸ Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, s. 255.

Alaksandıra ile hapisten çıkarttığı kardeşi Alexander Yanay'ın evlenmiş olduğunun tartışılmasıdır. Böyle bir evlilik gerçekleşmiş ise iki evlilik kuralı çatışmakta ve Levirate (Kayınbıradere-Yenge) evliliğinin, Kohenin dul bir kadın ile evlenemeyeceği sınırlanmasına tercih edilmiş olduğu görülmektedir. Modern tarihçiler, Salome Alexandra'nın, I. Aristobulus'un dul eşi Selina Alexandra olmadığını temellendirerek konuyu kısa yoldan bir çözüme kavuşturmuşlardır.⁷⁹ Ancak Alexander Yanay'ın, ölen kardeşinin dul eşiyle evlenmiş olduğunu varsayarsak Ferisilerin Alexander Yanay'ın bu evliliğine niçin itiraz etmemiş olduklarına bir yorum getirmek istiyoruz. Hâlbuki bu dönemde soyun saflığını korumaya ve görev liyakatini kaybetmemeye büyük önem verilmektedir. Öyle ki II. Antigonus'un, amcası II. Hirkanus'un Başkohenlik makamına liyakatini kaybetmesi için kulağını ısırarak kopardığı rivayet edilmektedir.⁸⁰ Çünkü fiziki kusur bir Kohenin bu makama gelmesi için engel teşkil etmektedir. Her fırsatta Haşmonilerin Başkohenliğinin meşruiyeti sorgulandığı bir ortamda niçin bu evlilik söz konusu edilmemektedir?⁸¹ Kanaatimizce böyle bir evliliğin Ferisilerin, Haşmonilerin aleyhinde kullanmamasının bir sebebi vardır. Zira Levirate evlilik, Helen dünyasının etkisinde⁸² kalan Sadûkilerin karşı çıktığı bir evlilik türüdür.⁸³ Alexander Yanay, böyle bir evlilik gerçekleştirmek suretiyle Sadûkiler karşısında yer almış ve Ferisileri desteklemiş olduğundan bu konu polemik konusu yapılmamıştır denilebilir.⁸⁴

Sonuç olarak Haşmonilere, Yuhanna Hirkanus ve Alexander Yanay zamanında Makkabi isyanındaki müttefikleri olan geleneksel Yahudiler tarafından yapılan ilk suçlama onların bir Kohenin taşınması gereken soy saflığını kaybettikleridir. Geleneksel Yahudilerin Simon'un Başkohenliğine rıza göstermeleri, Haşmonilerin ikinci ve üçüncü neslinde tersine dönmüş ve onlardan bu makamı bırakmaları istenmiştir.

3. Haşmonilerin Zorla Yahudileştirme Politikasının Teolojik Ve Siyasi Yansımaları

Haşmoni hanedanlığının krallaşma yolunda uyguladığı Yahudileştirme politikası yine soyla ilgili olarak teolojik ve siyasî yansımaları olan bir husustur. Bu yayılmacı politika Yahudi grupları arasındaki görüş farklılıklarına yeni bir konu başlığı kazandırmıştır. Yine

⁷⁹ Modern tarihçilerin hareket noktası Josephus'un bu iki kraliçenin aynı kişi olduğunu açıkça belirtmemesidir (Tal, "Queen Salammion Alexandra and Judas Aristobulus I's Widow", s. 181-90). Buna rağmen Salina Alexandra ile Salome Alexandra aynı kişi olduklarının varsayımın arkasında Ferisilerin hamisi Salome Alexandra'yi oldukça nüfuzlu bir kraliçe gösterme çabası olabilir.

⁸⁰ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 14. 330; a.m.f., *The Wars of the Jews*, 1. 248

⁸¹ Bu durumu izahata kavuşturmak için Alexander Yanay bu evliliği yaptıktan sonra Başkohen olmuştur veya Kohenin Levirate evliliğinden muaf olduğu daha sonra meşrulaştırılmış şekilde açıklamalar yapılmaktadır.

⁸² Atkinson, *Queen Salome*, s. 63.

⁸³ Ginzberg, "Alexander Jannæus (Jonathan)", *Jewish Encyclopedia*, I, 352.

⁸⁴ Ayrıca Ferisilerin bakirelik ve Levirate evlilik konusunda itidal ve akl-ı selimle hüküm vermeye çalıştığı bilinmektedir (Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 222). Dolayısıyla bu saikle de Ferisiler bu evliliği muhalefet konusu etmemiş olabilirler.

Haşmoni hanedanlığının sonunun Yahudileştirilmiş bir Edomlu olan Herod tarafından hazırlanması da ironik bir durumdur.

3.1. Zorla Yahudileşenlerin Durumu Hakkında Sadûkiler ve Ferisiler Arasındaki Fikir Ayrılığı

Haşmoni Krallığı, Sadûkiler, Ferisiler ve Esseniler gibi Yahudi gruplaşmalarının belirginleştiği bir dönemde tarih sahnesine çıkmıştır. Haşmoni Krallığının iktidarına sırayla ortak olan Sadûkiler ve Ferisiler arasındaki farklılığı ortaya çıkaran temel faktörün ne olduğu birçok araştırmacı tarafından ele alınmıştır.⁸⁵ Bu araştırmacılardan Zeitlin, Ferisilerin tarihini II. Mabed'in yapım zamanına kadar geri götürür.⁸⁶ Ona göre Ferisiler, Yahve'nin sadece İsrailoğullarının değil aynı zamanda bütün insanların tanrısı olduğunu iddia etmektedirler. İkinci olarak onlar Mabed'in "Tanrı'nın Evi" olarak isimlendirilmemesi gerektiğini zira Tanrı'nın her yerde olduğunu benimsemektedirler.⁸⁷ Yine Zeitlin'e göre "seçilmiş millet" düşüncesi Sadûkilere aitken; Ferisiler "seçilmiş din" anlayışını savunmaktadır. Ferisilerin bu etnik

⁸⁵ Abraham Geiger, Sadûkilerin muhafazakâr ve statükocu olup geleneksel kanadı temsil ettiğini, Ferisilerin ise bunun karşısında gelişmelere açık olup liberal kanadı temsil ettiğini söyler. Wellhausen ise Sadûkileri, içinde Haşmonilerin, Kohenlerin ve asillerin olduğu, Herod veya Roma gibi devletlerin hükümdarlığını istemeyen, bağımsızlığı ön plana alan politik bir grup olarak görür. Ona göre Ferisilere politik bir grup demek mümkün değildir. Ferisiler politik konulara girmeksizin Yahudi şeriatına ve toplumuna bağlı dini bir mezheptir. Ferisiler üzerine çalışmalarıyla tanınan Louis Finkelstein ise bu iki ana düşünceyi yansıttıktan sonra belki de döneminin etkisiyle Marksist bir yaklaşımla bu iki grup arasındaki farklılığın sebebini toplumsal farklılıklarda aramaktadır. Ona göre Sadûkiler toprak sahibi olan kırsal bölge halkı iken; Ferisiler kentli Yahudiler idi. Daha sonra Ferisiler ölümden sonraki hayat ve demokratik yaklaşımlarıyla kırsal kesimden birçok taraftar bulmuş, Sadûkiler ise zengin ve imtiyaz sahibi küçük bir grup olarak kalmıştır. Finkelstein'e göre Alexander Yanay'ın, Sukot bayramında suyu yere veya kurban üzerine dökmesinin bir anlamı vardır. Rivayete göre Alexander Yanay Sukot bayramında sunakta mezhepsel bir ayırmda taraf tutmuştur. Ferisilerce altara dökülmesi gereken suyu Sadûkileri desteklercesine ayaklarına dökmesi halk tarafından yuhalanmasına sebep olmuştur. Bu hareketini müteakiben halk, bayramda kullandıkları ağaç kavunlarını (İng. citron) onu protesto etmek için kullanmıştır. O da halkın üstüne askerlerini göndererek protesto gösterisine kan dökerek cevap vermiştir. Alexander üç bin Ferisiyi öldürmekten geri durmamıştır. Ona göre Sukot, Sadûkiler ve Ferisiler için farklı anlamlar yüklü bir bayramdır. Sadûkiler, Sukot'u sadece bir hasat bayramı olarak görmekteydiler. Ferisiler ise Sukot'u bir kurban ve su ritüeli olarak görmekteydiler. Onu bir su ritüeli görmelerinin sebebi, bu dönemde kentli Yahudi'nin suya olan gereksinimden kaynaklanmaktadır. Finkelstein herkesin aklına gelebilecek soruyu kendisi sormaktadır. Toprak sahibinin suya ihtiyacı daha fazla değil midir? Sadûkiler Tanrı'nın gelecek kaderini sadece 'Kefaret Günü'ne hasretmekte ve o günün kutsiyetine zarar vermeden Sukot'u sadece bir hasat bayramı olarak görmekteydi. Ferisiler ise bunun aksine Tanrı'nın takdirini Kefaret Günü, Fışih, Sukot ve Haftalar Bayramı şeklinde dört döneme çıkarmış bulunmaktadır. İşte Alexander Yanay suyu yere dökerek Ferisilerin Sukot'a yüklemiş oldukları Tanrı'nın su takdiri dönemi fikrine saldırmıştır. Yine Finkelstein göre Sadûkiler ulusçuluk fikrini savunurken Ferisilerde bireyselcilik hâkimdir. Ferisilerin Yahudi ulusunu bağımsız kılma gibi bir ülküleri bulunmamaktadır. Bağımsızlıklarını kaybetmiş olsalar da onların öncelik vermiş olduğu prensip Yahudi şeriatına bağlılıktır. Savaşmaksızın şehri düşmana teslim etmeleri veya Haşmoniler için Selevkoslardan yardım istemeleri anlayışının neticeleridir (Finkelstein, "The Pharisees", s. 185-187; Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 13. 372; Zeitlin, "Queen Salome and King Jannaeus Alexander", s. 14).

⁸⁶ Zeitlin, Ferisileri 'ayrılıkçılar' olarak niteler ve Ferisi kelimesini Sadûkiler karşısında yer alan grubun bir lakabı olduğunu düşünür. Ona göre Ferisiler, Davut soyundan gelen Zerubbabel'in liderliğinde sivil bir teşkilatlanma taraftarları iken; Sadûkiler Başkohen Yeşu'nun takipçileri ve dini temelleri olan yeni bir toplum yapısını arzulayanlardır. Zeitlin, "The Origin of the Pharisees Reaffirmed", s. 256.

⁸⁷ Zeitlin, "The Origin of the Pharisees Reaffirmed", s. 267; a.mlf., "The Pharisees: A Historical Study", s. 129.

yapıdan kurtularak evrenselliğe geçmeleri, diğer etnik tanrılarda olduğu gibi Yahve'yi tarih sayfalarında kaybolma akıbetinden kurtarmıştır.

Ferîsiler, yaptıkları yenilikler ile Yahudiliği seçkin bir zümre dini olmaktan kurtarıp onun halkın dini olmasını sağlamaya çalışmışlardır. Kohenlere has adetleri halka intikal ettirmiş,⁸⁸ Sinagoglardaki Tevrat öğretimiyle halka ulaşımlardır.⁸⁹ Yine Ferîsiler, Kohenlerin Mabed'deki imtiyazlarını sınırlandırmaya çalışarak halkı Mabed'e yakınlaştırma çabası içinde olmuşlardır.⁹⁰

Teolojik, politik konularda birbirinden farklı düşünen bu iki Yahudi grubunun arasındaki diğer bir fikir ayrılığı Yahudiliği kabul edenlerin durumu hususundadır. Seçilmiş Millet'i savunan Sadûkiler ve Seçilmiş Din anlayışını benimseyen Ferîsiler arasında fikir ayrılığının bir yansıması Haşmonilerin zorla Yahudileştirme politikasında kendini göstermektedir. "Kutsal Soy"⁹¹ anlayışı II. Mabet ve sonrasında Yahudi toplumunda sosyal statü belirleyicisi olmuştur. Mabet hizmetindeki ayrıcalıkları ve toplumun bu ayrıcalıklı sınıf tarafından yöneltilmesi elit bir Yahudi zümresinin oluşmasına sebep olmuştur. Bu seçkin zümre bazı ayrıcalıklarla kendini sıradan Yahudilerden ayırmaktadır. Dar milliyetçi anlayışta olan Sadûkiler, zorla Yahudileştirilen bu kavimlerin ikinci sınıf "Yarım Yahudi" olduğunu düşünmektedirler. Sadûkilerin aristokrat bir zümre oldukları ve sınıf ayrımı gözettikleri özellikle de Yahudileştirilenlere karşı ayrımcılık yaptıkları bilinmektedir.⁹² Diğer taraftan Ferîsiler ise zorla Yahudileştirme politikasına karşı çıkmakta ve bu politikanın Yahudiliği yozlaştırdığını düşünmektedirler. Ancak Ferîsiler, bu kavimlerin soylu Yahudilerden bir farkları olmadıklarını savunmaktadırlar. Ferîsilerin takipçileri olan Rabbinik Yahudiliğe miras kalan "Bilgili olan bir Mamzer (gayrı meşru çocuk) bilgisiz bir Başkohenden üstündür"⁹³ sözü bu durumu özetlemektedir.

Ferîsiler, Yahudiliği evrensel bir din olarak kabul ediyor ve yabancılara kapıları açıyorsa-lar da, Haşmoniler ile olan mücadelelerinde eleştirmiş oldukları dar milliyetçilik anlayışına kapılmış veya gelecek dönemin bu minvalde yol almasına sebep olmuşlardır. Ferîsilerin muhalefet ederken kullanmış oldukları "Kral Davut soyundan olmalıdır" söylemi daha sonraki dönemlerin tartışılmaz bir ilkesi olarak yerleşecektir. Öyle ki Mesih iddiasında olan herkesin Davudi bir şecere arama zorunda kalması, Ferîsi ve Sadûkî mücadelesinden Ferîsilerin

⁸⁸ Bir Ferîsi kendi günlük yiyeceklerinin koşerliğine tıpkı Mabed'deki Kohen kadar itina göstermekteydi. Diğerleri için bk. Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 220

⁸⁹ Kutluay, Ferîsi hareketinin halk arasında büyük ölçüde taraftar kazanmasını sinagogların tesisine bağlar (*İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 219).

⁹⁰ Sadûkilere bağlı Kohenlik, Mabed'i kendi malı gibi görürken Ferîsiler, halkın hazineye bağlıta bulunduğu için Mabed'in kimsenin öz malı olmayacağını savunmaktadır. Bu sebeple Ferîsiler mezbahta kesilen kurbanın halka verilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler (Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 221).

⁹¹ Sürgün döneminde ortaya çıkan 'Kutsal Soy (Holy Seed/Kutsal Döl)' kavramı ve Adem'den Kohenlere uzanan bu soyun Tanah'ın arka planına yerleştirilmesine bir diğer makalemizde yer vereceğiz.

⁹² Sadûkiler Yahudileştirilen bu zümreyi alt tabaka olarak görmektedir (Zeitlin, "Queen Salome and King Jannaeus Alexander", s. 26).

⁹³ Mişna, Horayoth 3:8,

galip çıkmasından kaynaklanmaktadır. Davut soyundan bir kurtarıcı beklentisinin Ferisiler tarafından yeniden alevlendirilmesi, etnik üstünlüğün önem kazandığı bu dönemde karşı bir hamle olarak görülebilir. Onlar, Haşmonilerin rahiplik sınırına çekilmelerini, krallığı Davut soyuna⁹⁴ bırakmaları gerektiğini söylemeye çalışmışlardır. Ferisilerin ve diğerlerinin Haşmonilerle sık sık soy münakaşasına girmelerinin arkasındaki sebeplerden bir tanesi, muhtemelen Haşmonilerin çok güvendikleri soy üstünlüğünü boşa çıkarmaya çalışmaktır. Ana sebep ise muhtemelen Haşmonilerin geleneksellikten uzaklaşarak gitgide Helenleşmiş olmalarıdır. Yoksa Haşmoni zamanında kazanılan topraklar Süleyman zamanındaki sınırlarla hemen hemen aynıdır. Haşmonilerin başarılarını sırf Davut soyundan gelmedikleri için görmemek, beklenen krallığı ileride Davut soyundan gelecek olan bir meçhul krala bırakmak düşüncesi anlaşılacak gibi değildir.

Sonuç olarak Ferisiler, evrensel bir din anlayışını benimsemiş olsalar bile İncilleri, Makabiler kitabından soy kütükleri açısından farklı kılan sadece kutsal soyun değişmesidir.

3.2. Soyun Ayrıcılığı Ekseninde Büyük Herod ve Vaftizci Yahya

Büyük Herod ve varisleri krallıklarının meşruiyeti konusunda Haşmoni kanını önemsemişlerdir. Yehuda bölgesinde iktidarı ele geçiren Edomlu Herod (Büyük), Haşmoni hanedanlığının mirasına konabilmek için bu soydan gelen I. Meryem'i ikinci eş olarak alır.⁹⁵ Herod, Mısır'ın siyasi desteğini alan kayınvalidesi Alexandra ve karısı I. Meryem'in baskısı sonucu kayınbiraderi on yedi yaşındaki III. Aristobulus'u Başkohen yapmak zorunda kalmıştır. Herod bir suikast ile III. Aristobulus'u öldürdükten sonra sırayla I. Meryem ve kayınvalidesi Alexandra'yı da infaz ettirmiştir (M.Ö. 29).⁹⁶ Herod, Mısır'dan gördüğü siyasi baskının acısını Haşmoni ailesine kanlarıyla ödetmiştir. III. Aristobulus'un ölmesiyle Haşmoni hanedanlığının son erkek üyesi de ortadan kaldırılmıştır. Herod'un taht bunalımlarından Haşmoni kanı taşıyan oğulları da kurtulamamıştır. Herod, I. Meryem'den olma oğulları, III. Alexander ve IV. Aristobulus'u M.Ö. 7 yılında öldürtmüştür.⁹⁷

Büyük Herod'un izinden giden oğulları da Haşmoni kanı taşıyan kadın üyelerle evlenmeyi adet haline getirmişlerdir. Haşmoni kanı taşıyan kadın üyelerle evlilik, Herod Krallığı'nın tahtına çıkış için bir liyakat olarak algılanmıştır. IV. Aristobulus'un kızı, III. Meryem

⁹⁴ Davut'un İsrailoğullarının tarihindeki rolü ve krallığı şüphesiz önemlidir. Ancak Davut soyu üzerinde krallığın koşulsuz ve ebedi kalacağı fikri hem Kitabı Mukaddes'te hem de vakıada net değildir. Yehuda soyunun Yakup'un vasiyetinde krallık esasına sahip olacağı bir kehanet olarak bildirilmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki İsrailoğullarının ilk kralı Bünyamin ailesinden Saul'dur. Davut soyunun ebedi olarak üstlendiği bu görev de zaman zaman kesintiye uğramıştır. Yeremya ise Davut soyunun bir kolunun bu meziyeti kaybettiğini vurgulamaktadır.

⁹⁵ Büyük Herod soy üstünlüğü kazanabilmek için birçok evlilik yapmıştır. Herod Samirilerin desteğini alabilmek için bir evliliğini Samiri Matthace ile yapmıştır (Josephus, *The Wars of the Jews*, 1. 240). Bir diğer evliliğini Haşmonilerin yerine getirdiği Başkohen Simon Boethus'un kızı II. Meryem ile yapmıştır.

⁹⁶ Makkabi Alexandra, kuzeni Yahudalı Alexander ile evlenmiştir. I. Meryem ve III. Aristobulus'un anneleridir. Damadı Büyük Herod tarafından öldürülmüştür (Milwitzky, "Alexandra", *Jewish Encyclopedia*, I, 358-359).

⁹⁷ Herod'un yine Haşmoni kanı taşıyan II. Meryem'den olan Salampsio ve Cypros isminde iki kızı vardır (Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 18. 130).

ilk önce üvey amcası II. Antipater'le nişanlanmış⁹⁸ daha sonra diğer üvey amcası Herod Archelaus (M.Ö. 23-M.S. 18) ile evlenmiştir.⁹⁹ II. Antipater de daha sonra Haşmonilerin son kralı Antigonus'un kızıyla evlenmişse de, bu kızın ismi bilinmemektedir.¹⁰⁰

Yine aynı şekilde iki üvey amcasıyla evlenen IV. Aristobulus'un bir diğer kızı Herodias'tır. Herodias ilk önce II. Herod'la daha sonra ise Herod Antipas ile evlenmiştir. Herodias'ın boşanmayı düşündüğü eşi, Büyük Herod'un, II. Meryem'den olan oğlu II. Herod'tur. Büyük Herod ölümüne yakın bir zamanda II. Meryem'i saraydan uzaklaştırmış ve babasını da Başkohenlikten azletmiştir. II. Herod da annesinin ölümü ve dedesinin azlinden sonra böyle bir boşanmayla veliahtlıktan uzaklaştırılmıştır. Bu minvalde Herodias da itibar kaybeden bu aileden diğer bir veliahta yönelmiş olmalıdır. Herodias'ın Antipas'la ikinci evliliğini yapması Sâmîrî anneden olan Antipaşa bölgesel yöneticiliğin kapısını açmıştır. Antipas Samiriye bölgesinin tetrarkı (ülkenin dört parçaya bölünmesi ile her bir parçanın yöneticisine verilen unvan) olmuştur.

Herod Antipas, Hristiyan tarihi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. İsa ve Vaftizci Yahya onun zamanında yargılanmıştır. Hatta Vaftizci Yahya'nın, Herod Antipas ile Herodias'un evliliğine karşı çıktığı için öldürüldüğü anlatılmaktadır.¹⁰¹ Haşmoni hanedanlığının son kız üyeleriyle evlenmenin Herod'un oğullarının tahta çıkışları için bir liyakat göstergesi gibi görüldüğü düşünülünce bu muhalefetin politik yansımaları böyle bir katlin sebebi olmalıdır. Vaftizci Yahya'nın politik bir mücadelenin ortasında yer alarak bu evliliğe karşı çıkması Haşmoni hanedanlığının son kadın üyesi Herodias'ın onu acımasızca öldürtmesine sebep olmuştur. Yahya'nın muhalefetine bu kadar sert bir şekilde tepki verilmesi Yahya'nın halk arasında önemli bir yeri olduğunu göstermektedir diyebiliriz. Bu olasılık babası Zekeriya'nın Başkohen olduğu rivayeti ile güç kazanmaktadır.¹⁰²

Herod ve varislerinin elde etmeye çalıştığı soy ayrıcalığı anlayışını, bir soylu olmasına rağmen Vaftizci Yahya, ismiyle söylemiyle reddetmektedir. Yahya'nın isimlendirilmesi İncil ve Kur'an'a konu olan bir hadisedir. İncil'de Zekeriya'nın, oğluna Yahya ismini vermesi ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.¹⁰³ Yahya ismi, annesi Elişa'ya Tanrı tarafından bildirilmiştir.

⁹⁸ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 17. 12.

⁹⁹ Josephus, *The Wars of the Jews*, 2. 114.

¹⁰⁰ Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 17. 89.

¹⁰¹ Markos 6:17-29; Matta 14:3-11.

¹⁰² Kanonik İncilerin dışında kalan Yakup İncili, Zekeriya'nın Başkohen olduğunu belirtmektedir (Yakup İncili 8:2). Sarıkçioğlu, Diğer İnciller, s. 53-54. Apokrif İncillerde göze çarpan diğer bir husus Herod'un İsa gibi Yahya'yı da çocukken öldürtmeye çalışmasıdır (Yakup İncili 23:1-2; Serapion'a Göre Yahya'nın Hayatından Kısımlar; Sarıkçioğlu, Diğer İnciller, s. 81). Her ne kadar Herod'un iki yaşından küçük her çocuğu öldürdüğü söylene de (Masumlar Katli: Matta 2:17) kanaatimizce bu takibatı Herod'un sadece tahti için tehlikeli gördüğü Haşmonilere ve Başkohen ailelerine uygulanmış olması daha makul görünmektedir.

¹⁰³ Elizabeth'in (Elisa) bir erkek bebeğini doğurmasının sekizinci gününde, Yahudi geleneğine göre sünnet edilip adı verilecekti. Yahudi geleneğine göre ilk erkek çocuğuna akrabalarından birinin adı (özellikle babasının adı) konuldu. Fakat Elisa Tanrı'nın iradesine uyarak Yahya adını seçmek istediğini söyledi. Akrabaları Zekeriya'nın fikrini sorduğunda konuşamayan Zekeriya ince tahtaya Yahya diye yazmıştı. O an Zekeriya'nın ağzı açıldı ve Yahya yüce Tanrı'nın peygamberidir dedikten sonra bayıldı (Luka 1:59). Kur'an, Yahya isminin Allah tarafından konulduğu konusunda İncil ile hem fikirdir.

Akrabaları bu isme itiraz etmiş, Zekeriya, bir tahtaya Yahya ismini yazmış daha sonra bu ismi söyleyerek bayılmıştır. Kur'ân'da Meryem sûresinin ilk âyetleri Zekeriya'nın oğlu Yahya'nın, babasına ve Âl-i Ya'kub'a varis olması¹⁰⁴ ve onun isimlendirilmesi konusuna ayrılmıştır. 7. âyeti Yahya isminin daha önce kullanılmadığı şeklinde yorumlanmış ve bu yorum Yahudi-Hıristiyan-Müslüman polemğine yeni bir madde katmıştır. Abraham Geiger, Yahya isminin Yuhanna'nın bir okunuşu olduğunu dolayısıyla Kur'an'ın yine bir bilgi hatası yaptığını söylemektedir.¹⁰⁵ Biz ise bu bağlamda Yahya ve Yuhanna isimlerinin birbirinin aynı olmadığını düşünmekle beraber başka bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz.¹⁰⁶ Yahya'nın isimlendirilmesi için bu kadar önemlidir? Bu isimlendirmenin altında devrin dinamiklerine bir meydan okuma mı vardır?

Bu sorulara cevap vermeden önce bir parantez açarak Yahya ismi iddia edildiği gibi Yuhanna ile aynı isimse isimlendirme konusunda başka bir eleştirinin daha olması gerekmektedir. Şöyle ki Yuhanna, Haşmoni ailesinin kullanmış olduğu bir isimdir. Mattatıyus'un oğullarından birinin ismi Yuhanna'dır. Bu isimle meşhur olan kişi ise hiç şüphesiz Yuhanna Hirkanus ve II. Hirkanus'tur.¹⁰⁷ Kanaatimizce II. Alexander'ın kayıtlara geçmeyen İbranice

¹⁰⁴ Kur'an Hz. Yakup'un soyundan gelenler için "Beni İsrail" ve "Âl-i Ya'kub" tabirlerini kullanır. Bu iki tabir arasında umumi ve hususi anlam ayrımı yapılmaktadır: "Hz. Ya'kub'un lakabı İsrâil olduğundan onun soyundan gelenlere Beni İsrâil de denilmektedir. Âl-i Ya'kub ve Beni İsrâil tabirleri muhteva farklılığına rağmen aynı kavmin insanlarını ifade etmektedir. Muhteva bakımından Beni İsrâil umumi, Âl-i Ya'kub ise hususidir. Beni İsrâil ile, Hz. Yakup'un soyundan, dininden olan veya olmayan milleti, Âl-i Ya'kub ile de onun aile fertleri, oğulları, torunları ve doğrudan onun soyundan, dininden olan ümmeti kastedilmektedir. Çünkü Kur'an'da gerek Âl-i Ya'kub tabirinin geçtiği âyetlerde, gerekse o sülâleden bahseden diğer âyetlerde onların Allah'ın emrine uydıkları, ibadet ettikleri, atalarının dinini benimsedikleri belirtilmekte ve onlar için bir kınama söz konusu edilmemektedir. Beni İsrâil tabirinin geçtiği âyetlerde ise onlara verilen nimetler anlatılmakta, Allah'tan başkasına kulluk etmeyeceklerine, anaya babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilikte bulunacaklarına, insanlara güzel söz söyleyeceklerine, namaz kılıp zekât vereceklerine, birbirinin kanını dökmeyeceklerine, birbirini yurtlarından çıkarmayacaklarına dair söz verdikleri hatırlatılmakta ve genellikle verdikleri sözden döndükleri belirtilmekte, bundan dolayı da kınanmaktadırlar. Böylece, bir kısmı hariç, Beni İsrâil tabiriyle doğru yoldan sapmış olan Yakuboğulları'nın kastedildiği ortaya çıkmaktadır" (Küçük, "Âl-i Ya'kub", *DİA*, II, 310). Âl-i Ya'kub ve Beni İsrail arasında yapılan umumi ve hususi ayırım, Zekeriya'nın için Âl-i Ya'kub ifadesini kullandığını açıklar. Ancak Zekeriya için Âl-i İbrahim değil de Âl-i Ya'kub ifadesini kullanmıştır? Kanaatimizce Zekeriya'nın duasında Âl-i Ya'kub tabirini seçmesinde Edomlulara ve İsmaili Araplara bir gönderme bulunmaktadır. Zira Edomlular İshak'ın oğlu Esav soyundan, İsmaililer, İbrahim'in İsmail soyundan gelmektedir. Dolayısıyla Zekeriya duasında Âl-i İbrahim değil de Âl-i Ya'kub diyerek en azından bu iki toplumdan farklı olan, kendi soyuna varis istemektedir. Zekeriya'nın bu şekilde dua ederek soyu önemsemesi İslâm'ın kan birliğinden ziyade din birliğine önem verdiği anlayışına da ters düşmeyecektir. Zira İslâmi anlayışta üstünlüğe ve seçilmişliği esas olan din birliği olmakla beraber onlar arasında kan birliği olmayacağı anlamına gelmemektedir. Öyle ki Kur'an Âl-i İbrahim ve Âl-i İmrân'nın âlemlere üstün kılındığını bildirir (Âl-i İmrân 3/33). Ayrıca İbrahim'den uzanan soy silsilesine de zaman zaman yer verir (el-Bakara 2/133, 136, 140; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisa 4/163). Neticede Zekeriya, Yusuf kıssasında Yakup'un Yusuf'a söylediğine benzer bir duada bulunur: "Anlaşılan böylece rabbin seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Yakup soyuna da nimetini tamamlayacaktır. Kuşkusuz rabbin çok iyi bilendir, hikmet sahibidir" (Yusuf 12/6).

¹⁰⁵ Geiger, *Judaism and Islam*, s. 19.

¹⁰⁶ bk. *Islamic Awareness*, "And No One Had The Name Yahya (= John?) Before".

¹⁰⁷ II. Hirkanus'un İbranice isminin Yuhanna olduğu söylenmekle beraber Yonatan ismi de kayıtlar arasındadır. Uzun bir süre hatalı olarak Yuhanna ve Yonatan ismi aynı isimler olarak kabul edilmişlerdir. Ancak bu isimlerden ilki "Yahve bağışlayıcıdır" anlamında İbranice, Yochanan'dan; ikincisi ise "Yahve verdi" anlamında İbranice Yehonatan'dan gelir.

ismi de Yuhanna'dır.¹⁰⁸ Bilindiği gibi Yahudi geleneğinde isim koyma oldukça önemli bir konu olup belirli kuralları ve adetleri barındırmaktadır. Bu adet, isim koymada öncelik hakkı, isim seçiminde harf sayısına dikkat etmeye kadar detaylarıyla ele alınmaktadır. Ayrıca verilen isim ile çocuk arasında bir irtibat kurulmaktadır.¹⁰⁹ Ancak bizim dikkatimizi çeken husus Yahya'nın Haşmoni hanedanlığının meşhur isimlerinden birini almasına yönelik hiçbir eleştirinin bulunmamasıdır. Ayrıca Yahya'ya, itibar kaybeden Haşmonilerin meşhur isimlerinden birinin verilmesi isim âdetine ters düşmektedir. Yahya'nın isimlendirilmesi konusunda bu tarz bir eleştirinin bulunmaması Yahya ile Yuhanna isminin birbirinden farklı isimler olduğunu akla getirmektedir.

Esas sorumuza dönecek olursak soylu bir aileden gelen -belki de bir Başkohen olan- Zekeriya'nın oğluna Yahya ismi verilmesinin her iki kutsal kitaba da konu olmasının sebebi kanaatimizce devrin isim adetlerine dolayısıyla soyun üstünlüğüne sert bir muhalefet içermesidir. Böylelikle Kur'anda belirtildiği üzere Yahya isminin daha önce duyulmamış olması ayrıntısının esas vurgulamak istediği nokta, Zekeriya'nın dönemin adetlerinin dışına çıkmış olmasıdır. Soylu bir aileden gelen Zekeriya, Allah'ın emriyle oğluna Yahya ismini vererek bu âdeti ayaklar altına almakla soyun üstünlüğü düşüncesine başkaldırmış olmaktadır. İncillerde ve Kur'anda Zekeriya'nın oğlunun isimlendirilmesini bu kadar önemli kılan husus -hatta Zekeriya'nın bayılmasına sebep olan durum- kanaatimizce Haşmoni Krallığı döneminde aşırı önem kazanan soy üstünlüğüne bir reddiye olmasıdır. Vaftizci Yahya ve ötesinde İsa'nın annesi Meryem¹¹⁰ soylu bir aileden gelmektedirler. Yahya'nın isminin, Mabe'deki bir ibadet esnasında Allah tarafından bildirilmesi, Meryem'in Mabe'de adanması ve Kohenlerin onun bakımı için kura çekmeleri alışlagelmiş olaylar olarak gözükmektedir. Bununla birlikte Yahya yaşantısıyla soyun sağladığı ayrıcalıkları reddeden bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Babasının soyu ve konumundan anlaşılacağı üzere Kohen olan Yahya, Mabe'de hizmetini üstlenmek yerine mensup bulunduğu sınıfı terk ederek züht hayatı sürmek için Ürdün nehrinin çevrelediği çöle çekilir ve bu nehirde insanları vaftiz eder. Vaftiz, Yahudilikte önceden var olan bir uygulama olmasına rağmen¹¹¹ Yahya'nın vaftizinin

¹⁰⁸ Babil sonrası çocuğa amca ve dedenin ismini verme âdetini en iyi uygulayan şüphesiz Haşmonilerdir. Bu adet Oniaslar'da da görülmektedir. Makkabi hareketinin kurucusu olan Matatias'dan başlamak üzere, son üye sanılan III. Aristobulus'a kadar amca ve dede isminin tekrarı vardır. Öyle ki bu isimlendirme âdetini Büyük Herod devam ettirmiş, I. Meryem'den olan iki oğlundan ilki olan Alexander'a anne dedesinin ismini, ikinci oğlu IV. Aristobulus'a da dayısının ismini vermiştir.

¹⁰⁹ Wilhelm, "What's in a Name?".

¹¹⁰ Kanaatimizce Meryem ve İsa'nın soyunu Kur'an'ın gizemli şahsı İmrân'ın kimliği belirleyecektir. Bu konuda detaylı ve çok yönlü bir araştırma yapılması gerekmektedir. Bu çalışmada İnciller'in İsa için sunduğu Davudi seçerinin kısıtlamasından kurtulmak ilk adım olacaktır. İkinci olarak İmrân'ın bir soy ismi olmasından ziyade Meryem'in gerçek babasının ismi olduğunu kabul ederek bu gizemli şahsın izlerini Büyük Herod döneminde aramak daha isabetli olacağı kanısındayız. İmrân'ın kimliği konusundaki yorumlar için bk. Harman, "İmrân", *DİA*, XXII, 232.

¹¹¹ Elişanın İlyas'ın eline su döktüğü ve Elişanın Neheman'a temizlenmesi için Ürdün nehrinde yedi kez yedi kez yıkanması gerektiğini söylediği II. Krallar 3:11 ve 5:10' da yer alır. Yahudiliğin erken dönemlerinde vaftiz Hasidiyanlar ve Esseniler tarafından uygulanmaktadır (Kohler-Krauss, "Baptism", *Jewish Encyclopedia*, II, 499). İkinci mabe'de Helenistik gizem dinlerinin etkisiyle suya girme âyinleri çoğalmış ve cemaate katılımın şartı olarak inisiyasyon vaftizi çeşitli yahudi grupları tarafından (Esseniler ve Kumran cemaati) uygulanmıştır (Gürkan, "Vaftiz", *DİA*, XLII, 425).

sembolik bir anlamı vardır. Buna göre vaftiz olan kişi her türlü kirden arınmakta ve Tanrı'nın affına mazhar olmaktadır. Vaftizin bu anlamı Mabe'deki aristokrat yapılanmaya bir meydan okumadır.¹¹² Aynı zamanda Yahya, İbrahim Peygamberin soyundan gelmenin kişiyi kurtuluşa ulaştırmadığını vurgulayarak bu meydan okumayı daha da derinleştirmektedir. Öyle ki Yahya vaftiz olmak için kendisine gelenlere şu şekilde seslenmektedir:

Ne var ki, Ferisilerle Sadükilerden birçok kişinin vaftiz olmak için kendisine geldiğini gören Yahya onlara şöyle seslendi: «Ey engerekler soyu! Gelecek olan gazaptan kaçmanız için sizi kim uyardı? ⁸ Bundan böyle tövbeye yaraşır meyveler verin.⁹ Kendi kendinize, 'Biz İbrahim'in soyunuz' diye düşünmeyin. Ben size şunu söyleyeyim: Tanrı, İbrahim'e şu taşlardan çocuk yaratacak güçtedir.¹¹³

Yahya, "Seçilmiş Din" ve "Seçilmiş Millet" arasındaki tercihini ilkinden yana kullanmış, seçkin millet anlayışına karşı çıkmış, Tanrı katında hiçbir kişinin veya milletin doğrudan kurtuluşu hak etmediğini, kurtuluşun ancak Tanrı'nın iradesine uygun bir yaşam sürmekle elde edilebileceğini söylemiştir.¹¹⁴

Haşmoni Krallığı'nın son günlerinde yaşamış olan iki önemli şahsiyet (Herod-Yahya) soy üstünlüğü konusunda tamamen farklı yollar izlemişlerdir. Büyük Herod soy asilliğini evlilik yaparak kazanmaya çalışırken; Yahya soy üstünlüğünde reddi miras yaparak kurtuluşu Tanrı'nın emirlerine uymaya bağlamıştır.

Sonuç

Makkabilerin bölgenin siyasi belirsizliğinden yararlanarak kurmuş olduğu Haşmoni Krallığı, soyları sebep gösterilerek siyasi ve dini erki kullanmada bir takım sınırlamalara maruz bırakılmıştır. Haşmoniler dini otoritelerini Sanhedrin ile paylaşmak durumunda kalmış; Davut soyundan olmadıkları öne sürülerek krallıklarının meşruiyetinin halk tarafından tanınması ve desteklenmesi engellenmiştir. Helenleşen Haşmoni Hanedanlığına karşı dini otoritelerin soy iddiaları üzerinden gerçekleştirdiği dolaylı muhalefet krallığın tarih sahnesinde ancak yüz yıl kalmasıyla sonuçlanmıştır.

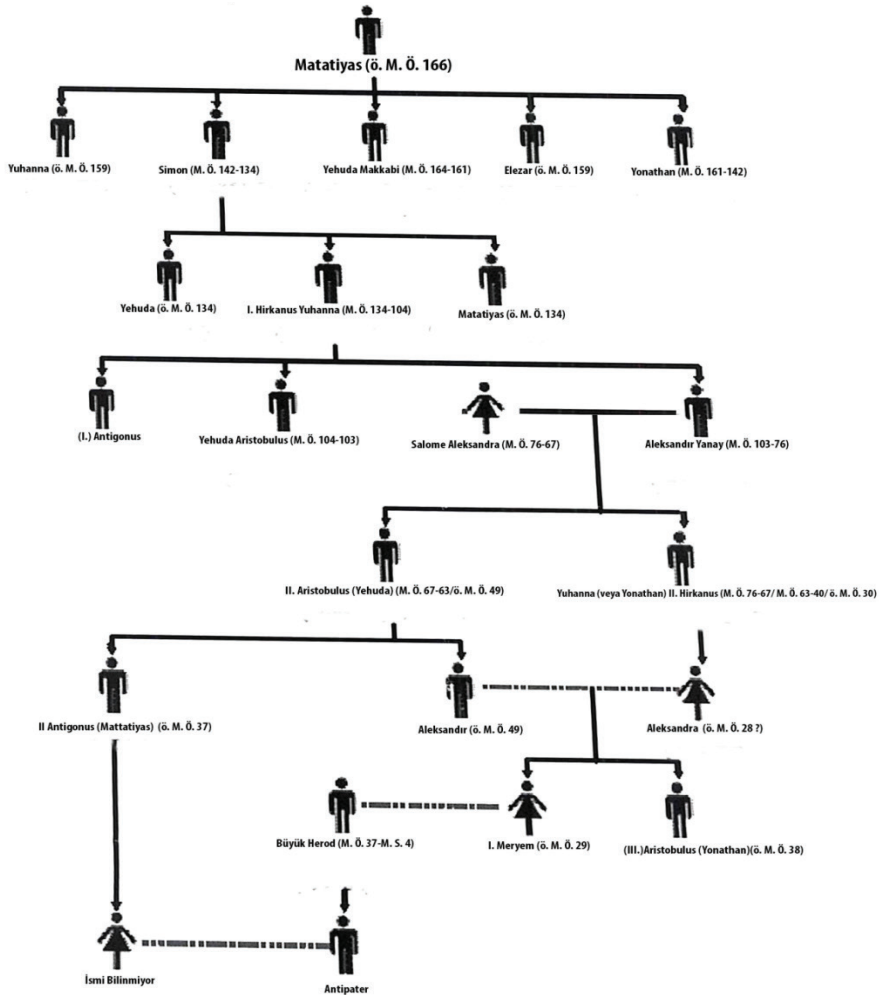
¹¹² Aydın, "Yahya", *DİA*, XLIII, 432.

¹¹³ Matta 3:9.

¹¹⁴ Kur'an'ın "Ey Yahya! Kitaba sınıksı sarılı!" emrinin de buna işaret ettiğini düşünmekteyiz (Meryem 19/12). Yahya'nın kurtuluşu dinin emir ve yasalarına sınıksı sarılmaya bağlı olduğunu düşünmesi, onu devrin hâkim sınıfı Sadükilerden uzaklaştırmaktadır. Bu açıdan Yahya peygamber Ferisilere daha yaklaşımaktadır. Zira Ferisiler İsrailoğulları'nın üstünlüğüne inanmakla beraber onlara göre zorunlu husus 'dinin muhafazasıdır' (Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 223). Bunun yanında Yahya peygamberi, Essenilere yaklaştıran husus ise onun kendini tarif edenlerken kullandığı tabirdir. Esseniler kendilerini "Çölde yol hazırlayanlar" diye tarif ederken Yahya peygamber de kendi vazifesini tarif ederken aynı tabiri kendisi için kullanmıştır (Yuhanna 1:23) (Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, s. 247).

Ayrıca Haşmonilerin, merkezi ve yayılcı siyasi anlayışının bir sonucu olarak Edomlular gibi toplulukları Yahudileştirme politikası dönemin Yahudi gruplarının arasındaki fikri ayrılıkları derinleştirmiştir. Soya dayalı sınıf farklarının olduğu bir ortamda bir soylu olmasına rağmen Vaftizci Yahya dönemin soy anlayışına karşı çıkmış olsa da bu muhalefet sınırlı kalmıştır. Bu dönemde Yahudilik “Seçilmiş Millet” anlayışını etnik unsurlardan arındırma da, tam anlamıyla evrensel bir din olmaya geçiş yapamamıştır. Yahudiliğin içinden çıkan Hristiyanlığın yayılcı özelliği bu dönemden esinlenmekle beraber İnciller’in İsa’nın Davut soyundan geldiğini ispatlamaya çalışan şecerelerle başlaması soyun sağlamış olduğu üstünlükten hala kopulamadığının en açık göstergesi olarak kabul edilebilir.

Şekil 1. Haşmonayim Hanedanlığı



Kaynaklar

- Arslantaş, Nuh, "Re'sülcâlût", *DİA*, XXXV, 5-6.
- Atkinson, Kenneth, *Queen Salome Jerusalem's Warrior Monarch of the First Century B. C. E.*, Jefferson, North Carolina : McFarland & Co, 2012.
- The Babylonian Talmud* (ed. Rabbi Epstein), London: The Soncino Press, 1978.
- Baumgarten, A. I., "The Name of the Pharisees", *Journal of Biblical Literature*, 1983, CII, sy. 3, s. 411-428.
- ha-Bavli, Natan , *Seder Olam Zuta: Dünyanın Kısa Tarihi* (trc. Nuh Aslantaş), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Bickerman, Elias, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, New York: Schocken Books, 1949.
- Dąbrowa, Edward, *The Hasmoneans and Their State*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Wydanie, 2010.
- Encyclopedia Judaica*, "Zugot", XXI, 680.
- Eyal, Regev, *The Hasmoneans Ideology, Archaeology, Identity*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2013.
- Finkelstein, Louis, "The Pharisees: Their Origin and Their Philosophy", *The Harvard Theological Review*, 1929, XII, sy. 3, s. 185-261.
- Geiger, Abraham, *Judaism and Islam* (trc. F. M. Young), Vepery: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Ginzberg, Louis, "Alexander Jannæus (Jonathan)", *Jewish Encyclopedia*, I, 352-354.
- Goldstein, Jonathan A., *I Maccabees*, New York: Doubleday, 1976.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İstanbul: İSAM, 2012.
- , "Vaftiz", *DİA*, XLII, 424-426
- Harman, Ömer Faruk, "İmrân", *DİA*, XXII, 232.
- Hendin, David, "Numismatic Expressions of Hasmonean Sovereignty", *Israel Numismatic Journal*, 2007-2008, sy. 16. s. 76-91.
- Ilan, Tal, "The Greek Names of the Hasmoneans", *The Jewish Quarterly Review*, 1987, LXXVIII, sy. 1-2, s. 1-20.
- , "Queen Salamzion Alexandra and Judas Aristobulus I's Widow: Did Jannaeus Alexander Contract a Levirate Marriage?", *Journal for the Study of Judaism*, 1993, sy. 24, s. 181-90.
- Islamic Awareness*, "And No One Had The Name Yahya (= John?) Before: A Linguistic & Exegetical Enquiry Into Qur'an 19:7" <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Contrad/External/yahya.html> (erişim tarihi: 29.05.2017).
- Joseph-Kohler: Jacobs, Joseph-Kaufmann Kohler, "Nasi", *Jewish Encyclopedia*, 9, s. 171-172
- Josephus, Flavius, *The Antiquities of the Jews* (trc. William Whiston), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0146> (erişim tarihi: 29.05.2017).
- , *The Wars of the Jews* (trc. William Whiston), <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0148> (erişim tarihi: 29.05.2017).
- Klawans, Jonathan, "Sadducees, Zadokites and the Wisdom of Ben Sira", David B. Capes vd. , *Israel's God Rebecca's Children*, Baylor University Press, 2008, s. 261-276.
- Kohler-Krauss: Kohler, Kaufmann-Samuel Krauss , "Baptism", *Jewish Encyclopedia*, II, 499-500.
- Kurt, Ali Osman, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması* (doktora tezi, 2006), Ankara Üniversitesi SBE.
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Kutsal Kitap*, <http://www.kutsal-kitap.net> (erişim tarihi: 29.05.2017).
- Küçük, Abdurrahman, "Al-i Ya'kub", *DİA*, II, 309-310.

- Lamm, Maurice, "Kohen Marriages", chabad. org http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/468267/jewish/Kohen-Marriages.htm (erişim tarihi: 29.05.2017).
- Main, Emmanuelle, "Yannai (Jannaeus) Alexander", *Encyclopedia Judaica*, XXI, 282-283.
- Mansoor, Menahem, "Hassideans", *Encyclopedia Judaica*, VIII, 455.
- Mantel, Hugo, "Sanhedrin", *Encyclopedia Judaica*, XVIII, 21-23
- Milwitzky, William, Alexandra, *Jewish Encyclopedia*, I, 358-359.
- Rappaport, Uriel, "Nicanor", *Encyclopedia Judaica*, XV, 247.
- , "Maccabean Revolt", *New Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, 434.
- , "Menelaos", *Encyclopedia Judaica*, XIV, 46.
- Rosenberg, Stephen G. , "Tobiads", *Encyclopedia Judaica*, XX, 9-11.
- , "Temple of Onians", *Encyclopedia Judaica*, XV, 432-433.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, Diğer İnciller (Apokrif İnciller), Isparta: Fakülte Kitapevi, 2005.
- Schofield-VanderKam: Schofield, Alison-VanderKam, James C., "Were the Hasmoneans Zadokites?", *Journal of Biblical Literature*, 2005, CXXIV, sy. 1, s. 73-87.
- Schürer, Emil, *A History of Jewish People in the time of Jesus Christ*, 3 (trc. Sophia Taylor-Rev. Peter Christe), Edinburgh: T&T Clark, 1886.
- Singer-Lauterbach: Singer, Isidore- Lauterbach, Jacob Zallel, "Joshua B. Perahyah", *Jewish Encyclopedia*, VII, 295.
- Tcherikover, Victor, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York: Atheneum, 1975.
- VanderKam, James C. , *From Joshua to Caiaphas*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Wilhelm, Zushe, "What's in a Name?", chabad. org http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/273280/jewish/Whats-in-a-Name.htm (erişim tarihi: 29.05.2017).
- Zeitlin, Solomon, "Queen Salome and King Jannaeus Alexander: A Chapter in the History of the Second Jewish Commonwealth", *The Jewish Quarterly Review*, 1960, LI, sy. 1, s. 1-33.
- , "The Origin of the Pharisees Reaffirmed", *The Jewish Quarterly Review*, 1969, LIX, sy. 4, s. 255-267.
- , "The Pharisees: A Historical Study", *The Jewish Quarterly Review*, 1961, LII, sy. 2, s. 97-129.
- , "The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin", *The Jewish Quarterly Review*, 1957, XLVIII, sy. 1, s. 1-5.



Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma*

Veysel UYSAL**

Ayşe Kaya GÖKTEPE***

Sema KARAGÖZ****

Melike İLERİSOY*****

Öz: Bu çalışma yetişkinlerde dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlık arasındaki ilişki ve etkileşimi incelemeyi amaçlayan bir alan araştırmasıdır. Ayrıca bu değişkenler ile cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, gelir durumu gibi faktörler arasındaki ilişkiler de incelenmiştir. Bu bağlamda değişkenler arası ilişkiler ve gruplar arasında karşılaştırmalar yoluyla ulaşılabilecek planlanan bilimsel ve nesnel bilgilerin ilgili alana katkı sağlaması amaçlanmıştır. Çalışma Şubat-Nisan 2016 tarihleri arasında uygulanan anket verilerine dayanmaktadır. Örneklem İstanbul'da ikamet eden 314 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada demografik bilgi formu ile dinî başa çıkma, umut, hayat memnuniyeti ve kısa psikolojik sağlık ölçekleri kullanılmıştır. Veriler SPSS 20 istatistik programı kullanılarak analiz edilmiştir. Demografik değişkenlerin dinî başa çıkma üzerindeki etkisi incelendiğinde, olumlu dinî başa çıkmada cinsiyetin kadınlar lehine anlamlı bir fark ortaya koyduğu, yaş ve eğitim düzeyi arttıkça başvuru dinî başa çıkma etkinliklerinin azaldığı görülmüştür. Hayat memnuniyeti, umut düzeyi ve psikolojik sağlamlığın olumlu dinî başa çıkma ile pozitif yönde ve anlamlı bir ilişkisinin olduğu; olumsuz dinî başa çıkma ile ise negatif yönde ve anlamlı bir ilişkisinin olduğu bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Başa Çıkma, Umut, Hayat Memnuniyeti, Psikolojik Sağlık

A Research about the Relationships and Interactions between Religious Coping, Hope, Life Satisfaction and Psychological Resilience

Abstract: The purpose of this research is to investigate the relationships and the interactions between religious coping and hope, life satisfaction, and psychological resilience. In addition to the relationships between demographic variables (gender, age, marital status, education level, perceived income level), the variables mentioned above were also examined. The study is based on a survey conducted between the months of February

* Bu makale, yazarların Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Bilim Dalı'nda hazırlanmış olduğu bilimsel araştırma ödevi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Öğretim Üyesi.
E-posta: vuysal@marmara.edu.tr

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.
E-posta: ayse.kaya@marun.edu.tr

**** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
E-posta: semakaragoz@marun.edu.tr

***** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
E-posta: melikeilerisoy@marun.edu.tr

until April in 2016. The sample consists of 314 people who reside in Istanbul. Demographic Information Form, Dispositional Hope, Life Satisfaction and Resilience Scales were used for data collection. The SPSS-20 Statistical software was used in this research. The results disclosed that women obtained significantly higher mean scores than their male counterparts on religious coping. As age and education level increased, religious coping decreased accordingly. It was found that there is a significant and positive relationship between life satisfaction, hope and psychological resilience and positive religious coping. There were also significant negative relationships between life satisfaction, hope, psychological resilience, and negative religious coping. The potential explanations and implications of these results are discussed.

Keywords: Religious Coping, Hope, Life Satisfaction, Psychological Resilience.

Giriş

İnsan kendisini zorda bırakan, üstesinden gelemediği ya da hayatında önemli bir kayıp yaşadığı zamanlarda sığınabileceği güvenli bir liman aramakta olup pek çok kişi bu güvenli limanı dinde bulmaktadır.¹ Karşı karşıya gelinen zorlayıcı bir olayda din başa çıkma yapılanmasının önemli bir parçasını temsil etmektedir. Din bir olayın karakterini, başa çıkma etkinliklerini ve olayın sonuçlarını yapılandırabileceği gibi başa çıkmanın sonucu da olabilir.² Dini başa çıkma zor durumlarda dini ve manevi kaynakların kullanılarak bilişsel ve davranışsal unsurlara başvurulmasıdır.³ Din ölüm, doğum, adaletsizlik gibi durumlara tatmin edici açıklamalar getirerek başa çıkmadaki etkililiği artırmaktadır.⁴ Dini başa çıkma süreci için mutlaka travmatik bir olayla karşılaşılması gerekmez; din kişinin hayata dair yönelim sisteminin ne kadar parçası ise başa çıkma sürecinde de o ölçüde yer alır.⁵

Dua, dinî başa çıkmanın başladığı an olarak kabul edilmekte olup insanın İlahi Güç'ten yardım talep etme isteğini içermektedir.⁶ Duadan sonra namaza başlama, cemaatle namaz kılma veya kilise faaliyetlerine katılma vb. diğer dinî faaliyetler de dinî başa çıkmada kullanılmaktadır.⁷ Dinî başa çıkmada kullanılan etkinliklerin her zaman olumlu olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Bu noktada olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma etkinliklerini ayırtmamız gerekmektedir. Olumlu dinî başa çıkma etkinlikleri, Allah ile kurulan güvenli ilişkiyi ve başkalarıyla olan manevi bağlanmışlığı içerirken; olumsuz dinî başa çıkma etkinlikleri ise din kardeşleri ve başkalarıyla olan uyumsuzluğu kapsamaktadır.⁸

¹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 65.

² Pargament-v.dgr., "God Help Me", s. 505.

³ Ekşi, *Başta Çıkma*, s.14.

⁴ Kula, *Bedensel Engellilik*, s. 60.

⁵ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 41.

⁶ Arıcı, *Ergenlerde Dinî Başta Çıkma Yöntemi Olarak Dua*, s. 84.

⁷ Kula, *Bedensel Engellilik*, s. 61.

⁸ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 69-70.

Dinin zorlayıcı yaşam olaylarıyla baş etme ve genel hayat felsefesi oluşturmada sağladığı yararları ek olarak, bireyin mutlu ve doyumlu yaşam sürmesinde de etkili olduğu söylenebilir. Ruh sağlığını tanımlamada temel kriter olarak kullanılan ölçütlerin başında kişinin hayattan zevk alması ve mutlu olması gelmektedir. Yaşadığı hayattan memnun ve mutlu olan kişilerin ruh sağlıklarının iyi olduğu genellikle kabul edilen bir husustur.⁹ Yaşamda anlam yoluyla mutluluğa ulaşma, farklı uğraşlara yer verme ve bu şekilde hayattan zevk alma gibi pek çok faktörün hayat memnuniyeti ile ilişkili olduğu görülmektedir.¹⁰ İnsanların hayata bakışları ve ondan beklentileri hayat memnuniyetinin özellikleri olup her birey için farklılık söz konusudur.¹¹ Diener ve arkadaşları¹² hayat memnuniyetini bireyin hayatıyla ilgili yapmış olduğu seçimlere dair bilişsel bir değerlendirme ve yargılama süreci olarak tanımlar.

Hayat memnuniyeti iyi olma halinin bilişsel boyutunu temsil eder ve olumlu/olumsuz duygulanımla ilişkilidir.¹³ Bireyin yaşadığı olaylar karşısında Yüce Kudret'e öfkelenerek varlığını ve gücünü sorgulama, ümitsizliğe kapılma ya da Yüce Kudret'in gücüne ve merhametine sığınma, ümit etme şeklinde sergileyebileceği dinî içerikli etkinlikler ya da seküler içerikli başa çıkma etkinlikleri onun kendi hayatı hakkında yaptığı öznel olumlu değerlendirmelerini oluşturan hayat doyumunu olumlu ya da olumsuz şekilde etkileyebilir.¹⁴

Nitekim Park ve arkadaşları,¹⁵ Koreli göçmenler üzerinde dindarlık, sosyal destek ve hayat memnuniyeti üzerine yaptıkları araştırmanın neticesinde dindarlığın hayat memnuniyeti üzerinde olumlu etkisinin olduğu sonucuna ulaşmıştır. Starks ve Hughey'in¹⁶ ise orta yaş dönemindeki Afro-Amerikalı kadınlar üzerinde maneviyat ve hayat memnuniyeti ilişkisini ölçmek için yaptıkları araştırmanın neticesinde de maneviyatın hayat memnuniyeti düzeyini yükselttiği ve derinleştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Ruh sağlığı alanında yapılan yakın dönem çalışmalar, ruhsal bozuklukları tedavi etmenin yanında birey, grup ve kurumların güçlü yönlerine odaklanmaktadır.¹⁷ Gelişmekte olan pozitif psikoloji yaklaşımı bireyin gelişimine imkân tanıyan olumlu ve güçlü yönlerini tanımayı ve işlevsel hale getirmeyi amaçlamaktadır. Pozitif psikoloji ruh sağlığı alanında indirgemeci ve problem odaklı yaklaşımın yerine bireyin olumlu ve güçlü yönlerini dikkate alan bir paradigma dönüşümüne neden olmuştur.¹⁸ Bu yönüyle ruhsal işleyişin selîm özelliklerine işaret eden kavramların artmasına neden olmuştur.

⁹ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 89.

¹⁰ Göcen, *Şükür*, s. 119.

¹¹ Akın-Yalnız, "Yaşam Memnuniyeti Ölçeği (YMÖ) Türkçe Formu", s. 96.

¹² Diener-v.dgr., "The Satisfaction with Life Scale", s. 71.

¹³ Ayten-v.dgr., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", s. 47.

¹⁴ Batan-Ayten, "Dini Başa Çıkma, Psikolojik Sağlamlık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", s. 68-69.

¹⁵ Park-v.dgr., "Religiosity, Social Support and Life Satisfaction among Elderly Korean Immigrants", s. 641-649.

¹⁶ Starks-Hughey, "African American Woman at Midlife", s.133.

¹⁷ Seligman, "Positive Psychology", s. 3-9.

¹⁸ Richardson, "The Metatheory of Resilience and Resiliency", s. 307-321.

Ruhsal işleyişin görece sağlıklı bileşenlerine atıf yapan kavramlardan hayat memnuniyetine ek olarak, yirmi yıldan bu yana geniş bir şekilde araştırılmakta olan (psikolojik) *iyi oluş kavramı* bireyin yaşam hedefleri, anlamlı bir yaşam arzusu, olumlu benlik algısı, kendisi ve çevresiyle olumlu ilişkiler geliştirebilmesi gibi güçlü yönlerine vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle iyi oluş, var olan potansiyelin bireysel gelişimi destekleyecek şekilde pozitif yönde kullanılabilmesidir.¹⁹

İyi oluş kavramıyla sıklıkla bir arada kullanılan psikolojik sağlamlık yalnızca psikoloji değil, sosyoloji ve biyoloji gibi farklı disiplinler tarafından da ele alınmış ve en geniş anlamıyla hayatın güçlükleri karşısında pozitif uyum süreci olarak tanımlanmıştır.²⁰

Kısa süreli travmatik yaşantılar sonrası baş etmeye yardımcı kişilik özelliği,²¹ stres, kayıp ve diğer zorlayıcı deneyimler karşısında baş etme becerisi,²² ruhsal işleyişte patolojinin yokluğu olmasından ziyade sorunlar karşısında mücadeleci ve adaptif becerilerin devreye sokulması,²³ gibi tanımlardan da anlaşılacağı üzere sağlamlık tek başına bir beceri olmaktan çok çeşitli faktörlerin etkileşimiyle ortaya çıkan bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Araştırmalar psikolojik sağlamlığın bireysel özellikler, aile ve toplum gibi diğer sosyal birimler²⁴ ile dindarlık ve maneviyat düzeyi tarafından da etkilendiğini göstermektedir.²⁵ Masten²⁶ göre dinî bağlılık, özellikle psikolojik ve sosyal açıdan risk ortamında yaşayan bireyler açısından psikolojik sağlamlığı destekleyen önemli bir kaynaktır. Benzer şekilde din ve maneviyatı psikolojik sağlamlık ile ilişkilendiren çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalarda din/maneviyat ve psikolojik sağlamlık arasında ilişki olduğu, din ve maneviyat zor durumlarda bireyin destek aldığı bir güç kaynağı olarak tanımlanmıştır.²⁷ Angel ve arkadaşları²⁸ ebeveyn kaybı yaşayan bireylerle yaptıkları yas terapisi araştırmasında, maneviyatın psikolojik sağlamlığın önemli bir bileşeni olduğunu ve yas süreciyle baş etmede önemli bir rol oynadığını ortaya koymuşlardır. Risk grubunda olan gençlerle yürütülen boylamsal bir diğer psikolojik sağlamlık çalışmasında, dinin umut verme, hayata anlam yükleme ve bireye güç sağlama açılarından önemli bir baş etme mekanizması olduğu bulgulanmıştır.²⁹ Müslüman askerî personellerin baş etme davranışlarını araştırmaya yönelik yapılan bir diğer nitel çalışmada da dindarlık ve maneviyatın zorlu deneyimlerle baş etmede önemli bir güç kaynağı olarak ifade edildiği ortaya konmuştur.³⁰

¹⁹ Ryff-Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited", s. 719-727.

²⁰ Masten, "Ordinary Magic: Resilience Processes in Development", s. 227-238.

²¹ Bonanno, "Loss, Trauma and Human Resilience", s. 20-28.

²² Begun, "Human Behavior and the Social Environment", s. 26-36.

²³ Kinard, "Depressive Symptoms in Maltreated Children from Mother, Teacher and Child Perspectives", s. 131-147.

²⁴ Masten-Coatsworth, "The Development of Competence in Favorable and Unfavorable Environments", s. 205-220.

²⁵ Connor-v.dgr., "Spirituality, Resilience, and Anger in Survivors of Violent Trauma", s. 487-494.

²⁶ Masten, "Ordinary Magic", s. 227-238.

²⁷ Greene-Conrad, "Basic Assumptions and Terms", s. 29-62.

²⁸ Angell-v.dgr., "Spirituality, Resilience, and Narrative: Coping with Parental Death", s. 615-630.

²⁹ Werner-Smith, *Journeys from Childhood to the Midlife*, s. 91-106.

³⁰ Wahiba-Shareada, "Understanding Resiliency through Vulnerability", s. 179-191.

Hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlığa ek olarak yine pozitif psikoloji alanı içinde ele alınan, bilişsel ve motivasyonel bir kavram olan umut; bireyin duygusal gerginlik karşısındaki toleransını, belirsizlikle baş edebilme gücünü, toplumsal sınırlardan bağımsız bir şekilde benlik algısı inşa edebilme kapasitesini ifade eder. Buna ek olarak amaca yönelik karar verme, bu amaca hizmet eden yollar planlama ve kendini motive ederek planladığı yolları kullanmaya ilişkin kişinin algıladığı kapasiteyi ifade eden bilişsel bir yapı olarak da tanımlanmaktadır.³¹ İnsanın içinden gelen ve rahatlatıcı bir etkisi olan umut bireyin dünyaya olan inancını, güvenini ve hayatın yaşamaya değer olduğu yönündeki düşüncesini içeren insana ait temel bir durumdur.³²

Umut kavramının alternatif yollar düşüncesi ve eyleyici yollar düşüncesi olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Alternatif yollar düşüncesi bireyin arzu ettiği hedefe ulaşma sürecinde başvurduğu farklı ve işlevsel yöntemler/problem çözme biçimleri üretme ve uygulama becerisidir. Amaca ulaşma sürecinde engellerle karşılaşıldığında, çaba göstermeyi bırakmak yerine, karar verilen ancak işe yaramayan yöntemlere alternatif oluşturabilecek yeni yollar bulmaya yönelik bireyin algısını ifade eder.³³ Eyleyici yollar düşüncesi ise bireyin amaca ulaşma sürecinde içinde yaşadığı, engellerle karşılaştığında alternatif stratejiler üretmek için kendisine güç ve umut veren motive edici bir zihinsel işleyiş biçimidir.³⁴ Literatürde umut kavramının, olumlu duygulanım ve hayat doyumu ile yakından ilişkili olduğu belirtilmektedir.³⁵ Nitekim Dilbaz-Seber³⁶ umudun gelecekteki amaçları gerçekleştirmede bir çıkış yolu olduğunu ve olumlu duygulanımı arttırdığını ifade etmişlerdir.

Umut son yirmi yıldır birçok bilimsel araştırmaya konu olmuştur. Bu araştırmalar umudun, iyi oluş, başarıma arzusu ve hedefi, öz düzenleme becerileri ve sağlıklı ruhsal işleyişle olumlu, duygusal stres ve ruhsal sorunlarla da olumsuz ilişkisini ortaya koymuşlardır.³⁷ Araştırmalara göre umut düzeyi yüksek olanların belirlenen bir hedefe ulaşmada kararlılık ve başarı gösterme eğilimine sahip olduğu görülmüştür.³⁸ Denise ve arkadaşları³⁹ tarafından yapılan bir diğer araştırmada ise kronik ağrıdan muzdarip kişilerin umut ve güç odaklı terapötik grup aktivitelerine katılım sonucunda kronik ağrıya karşı daha ümitvar bir bakış açısı geliştirdikleri ve yalnız duygusu yerine birlik duygusu yaşadıkları belirtilmiştir.

Umutsuzluk ise bireyin seçme özgürlüğünün bulunmadığı, seçeneklerinin sınırlı olduğunu gördüğü ve kendi adına enerjisini harekete geçiremediği öznel duygu durumu olarak

³¹ Sandage-Morgan, "Hope and Positive Religious Coping As Predictors of Social Justice Commitment", s. 557-567.

³² Tarhan-Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması", s. 1-14.

³³ Tarhan-Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması", s. 1-14.

³⁴ Tarhan-Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması", s. 1-14.

³⁵ Şahin-v.dgr., "Öznel İyi Oluşu Açıklamada Umut ve Yaşamda Anlamın Rolü", s. 828.

³⁶ Dilbaz-Seber, "Umutsuzluk Kavramı: Depresyon ve İntiharda Önemi", s. 134.

³⁷ Sandage-Morgan, "Hope and Positive Religious Coping As Predictors of Social Justice Commitment", s. 557-567.

³⁸ Nelissen, "The Motivational Properties of Hope in Goal Striving", s. 13.

³⁹ Larsen-v.dgr., "Hope in A Strengths-Based Group Activity for Individuals with Chronic Pain", s. 175-199.

tanımlanmaktadır.⁴⁰ Seligman⁴¹ umut kavramını aşkınlık erdemine bağlı bir kişilik özelliği olarak ele alır. Karakter gücü olarak umut kavramının iyimserlik, geleceğe dönük olumlu bir tavır almayı kapsadığını öne sürer.

Umut psikolojik danışmanlık sürecinde danışanın olumlu yönde değişim göstermesi konusunda anahtar bir faktördür.⁴² Morgan-Sandage⁴³ umut kavramı ve olumlu dinî başa çıkmanın sosyal adalete bağlılık üzerinde yordayıcı bir etkisi olduğunu bulgulamıştır.

Öte yandan Patricia⁴⁴ ise, maneviyat (*spirituality*) yönelimli müdahalelerin travma mağdurlarında umut ve psikolojik sağlamlığı yeniden canlandırmak ve bu bireylerin travmanın yıkıcı etkilerine rağmen kainatın evrensel anlamını yeniden yapılandırarak yeni bir hayata geçiş yapabilmeye olanağına sahip olabileceklerini belirtmektedir.

Bu güne dek çok sayıda araştırmada dini başa çıkma sağlık ve ruh sağlığı ile ilgili pek çok konuyla ilişkilendirilmiştir.⁴⁵ Bu araştırmanın içeriğini oluşturan dini başa çıkma konusu ruhsal işleyişin sağlıklı bileşenlerinden görülen hayat memnuniyeti, psikolojik dayanıklılık ve umut ile ilişkili olarak ele alınmıştır.

Amaç ve Hipotezler

Araştırmanın amacı dinî başa çıkma ile hayat memnuniyeti, psikolojik sağlamlık ve umut arasındaki ilişki ve etkileşimleri ortaya koymaktır. Ayrıca bu değişkenlerin demografik özelliklere göre nasıl farklılaştığı araştırılacaktır. Bu bağlamda değişkenler arası ilişkiler ve gruplar arasında karşılaştırmalar yoluyla ulaşılmaya planlanan verilerin ilgili alana katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın amacı ve sorular çerçevesinde belirlenen hipotezler aşağıda sıralanmıştır;

- 1- Bireylerin dinî başa çıkma tutumları demografik değişkenlere (cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, öznel gelir algısı) göre farklılaşmaktadır
- 2- Erkeklerin olumlu dinî başa çıkma düzeyleri kadınlardan daha düşüktür,
- 3- Dinî başa çıkma ile hayat memnuniyeti, psikolojik sağlamlık ve umut arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır.

Araştırmada kullanılan veri toplama araçlarının geçerli ve güvenilir olduğu ortaya konmuş, katılımcıların samimi cevaplar verdikleri kabul edilmiştir. Araştırmanın sınırlılıkları bağlamında verilerin ağırlıklı olarak ilk, orta ve geç yetişkinlik dönemindeki 314 kişiyi

⁴⁰ Sayar, *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzları*, s. 60.

⁴¹ Seligman, *Gerçek Mutluluk*, s. 173.

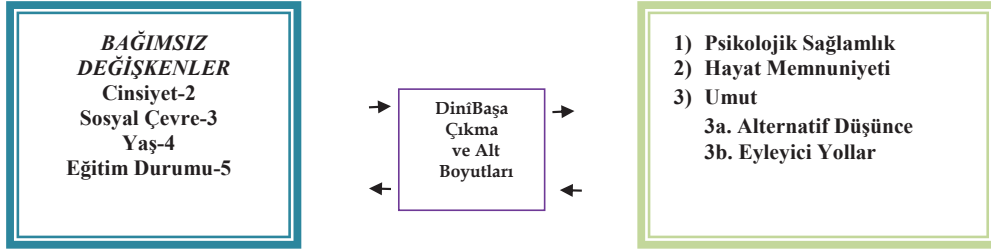
⁴² Larsen-Edey-Lemay, "Understanding the Role of Hope in Counseling", s. 401-416.

⁴³ Sandage-Morgan, "Hope and Positive Religious Coping As Predictors of Social Justice Commitment", s. 557-567.

⁴⁴ Burke, "Enhancing Hope and Resilience Through a Spiritually Sensitive Focus in the Treatment of Trauma and Addiction", s. 187-206.

⁴⁵ Sağır-Ayten, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi", s. 5-18.

kapsadığı ve verilerin katılımcıların ölçekler ve demografik özellikler ile ilgili sorulara verdikleri cevaplarla sınırlı olduğu söylenebilir. Ayrıca araştırma boylamsal değil kesitseldir. Zamanla katılımcıların inanç, düşünce ve tutumlarının değişebileceği dikkate alındığında, araştırmanın zaman sınırlı olduğu söylenebilir.



Yöntem

Araştırmanın anket çalışması 17 Mart- 17 Mayıs 2016 tarihleri arasında M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı doktora öğrencileri tarafından yapılmıştır. Uygulamada deneklerin gönüllü olmaları ön planda tutulmuş ve uygulamanın sağlıklı olması amacıyla uygulama esnasında etik hassasiyetler açısından gerekli açıklamalar yapılmıştır.

1. Araştırma Modeli

Bu çalışma, katılımcıların “dinî başa çıkma, psikolojik sağlamlık, hayat memnuniyeti ve umut” ile ilgili tutum ve davranışlarını belirlemeye yönelik bir araştırmadır. Bu çalışmada rastgele seçilmiş bir örneklem üzerinden tarama ve ilişkisel model deseni kullanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişki ve etkileşim bağlamında araştırmanın modeli aşağıdaki şekilde oluşturulmuştur.

2. Çalışma Evreni ve Örneklem

Araştırma grubu İstanbul’un çeşitli ilçelerinde ikamet eden 314 kişiden oluşmaktadır. Bu çalışmanın örnekleminde 104 (%33,1) erkek, 210 (%66,9) kadın yer almaktadır. Örneklemnin yaşı 17 ile 66 arasında değişirken tüm grubun yaş ortalaması 26.82’dir. Katılımcıların %18,25’i (58 kişi) 20 yaş ve altında olup, %39,8’i (125 kişi) 21-25 yaş aralığında yer almaktadır. Geri kalan katılımcıların %24,5’inin (77 kişi) 26-35 yaş grubunda ve %17,2’sinin (54 kişi) 36-61 yaş üstü gruba dâhil olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmaya katılanların %7,6’sı (24 kişi) kırsal çevrede yaşamlarını sürdürdükünü %91,1’i (286 kişi) ise kentsel çevrede yaşamlarını devam ettirmekte olduklarını

belirtmişlerdir. Katılımcılardan %1,3'ünün (4 kişi) ikamet yerinde diğer seçeneğini işaretledikleri görülmüştür.

Öznel gelir algısına göre dağılıma bakıldığında katılımcılardan %69,7'si (219 kişi) ailesinin "orta" gelir düzeyinde, %22'si (69 kişi) "orta üstü" gelir düzeyinde olduğunu belirtmiştir. Aile gelir düzeyi bakımından %3,8'lik (12 kişi) bir kesim ise ailesini "orta altı" gelir düzeyinde görmektedir. Ailesinin gelir seviyesini "düşük" olarak belirtenlerin oranı %0,6 (2 kişi) iken, "üst" olarak değerlendirenlerin oranı ise %3,5 (11 kişi) olarak tespit edilmiştir. Katılımcılardan %0,3'ünün bu soruyu cevapsız bıraktığı tespit edilmiştir.

Ayrıca katılımcıların %1,9'u (6 kişi) ilköğretim okulu mezunu iken; %8,3'ü (26 kişi) ortaöğretim mezunudur. Örneklemin %70,1'i (220 kişi) Yüksek öğretim (lisans) mezunudur. Geri kalan %0,3'ü (1 kişi) okur-yazar grubuna ve %19,4'ü (61 kişi) akademisyen (yüksek lisans veya doktora) grubuna girmektedir.

Dindarlık ve maneviyat algısına göre dağılıma bakıldığında kendini "hem dindar hem maneviyat sahibi" olarak değerlendirenler %74,8'lik oranla (235 kişi) birinci sırada gelirken, kendilerini "Dindar ama maneviyat sahibi değilim" olarak değerlendirenler %16,2'lik oranla (51 kişi) ikinci sırada gelmektedir. Üçüncü sırada %7,6'lık (24 kişi) oranla kendilerini 'maneviyat sahibi ama dindar değil' olarak tanımlayanlar kümelenmektedir. "Ne dindar, ne maneviyat sahibi" olmadığını belirtenlerin oranı %1,3 (4 kişi) olarak gözlenmiştir.

3. Veri Toplama Araçları

3.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacılar tarafından geliştirilen kişisel bilgi formu, katılımcıların cinsiyet, sosyal çevre, yaş, eğitim düzeyi, öznel gelir algısı, öznel dindarlık algısı ve maneviyat gibi konularda bilgiler toplamak amacıyla konulmuştur.

3.2. Dinî Başa Çıkma Ölçeği (DBCÖ)

Araştırmada dinî başa çıkma düzeyini ölçmek için 1998 yılında Pargament ve arkadaşları tarafından geliştirilen ölçek kullanılmıştır. Bu ölçeğin kısa formu üç farklı örneklem grubu üzerinde uygulanmıştır. Bu gruplardan elde edilen veriler sonucunda 14 maddelik dinî başa çıkma ölçeği geliştirilmiştir. Ölçeğin iki alt boyutu bulunmakta olup 7 madde olumlu dinî başa çıkma alt boyutuna, 7 madde ise olumsuz dinî başa çıkma alt boyutuna aittir.⁴⁶

Ölçeğin Türkçeye uyarlaması Ekşi⁴⁷ tarafından yapılmıştır. Olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma olmak üzere ölçeğin iki alt boyutu tespit edilerek olumlu dinî başa çıkma alt boyutu alfa değeri, 64; olumsuz dinî başa çıkma alfa değeri, 63; ölçeğin tamamının güvenilirliği

⁴⁶ Pargament-v.dgr., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", s. 710-712.

⁴⁷ Halil Ekşi, *Başta Çıkma, Dinî Başta Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (doktora tezi, 2001), Uludağ Üniversitesi SBE.

ise, 69'dur. Ölçek 4'lü likert tipinde olup düşük puanlar o dinî başa çıkma tarzının az; yüksek puanlar ise fazla kullanıldığını ifade etmektedir.⁴⁸ Bu çalışmada ise ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için yapılan faktör analizi sonucunda Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin 0,82 olduğu ve maddelerin üç alt boyuttan oluştuğu bulgulanmıştır. Bu boyutlar; Tanrı ile pozitif ilişki, işbirliği, yardım isteme gibi tutum ve davranışları kapsamakta olan 7 maddeden oluşan olumlu dinî başa çıkma boyutu, cezalandırılma, yalnız kalma, şeytanın etkisi gibi tutum ve davranışlardan oluşan olumsuz dinî başa çıkma boyutu ve Tanrı tarafından sevilme, terk edilme vb. oluşan şüphe boyutudur. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık analizi sonrasında ölçeğin iç tutarlılık katsayısını gösteren Cronbach Alpha Değeri 0,77 olarak bulgulanmıştır.

3.3. Sürekli Umut Ölçeği

Snyder ve arkadaşları⁴⁹ tarafından geliştirilen Sürekli Umut Ölçeği 8 madde ve iki alt boyuttan oluşan Likert tipi 8'li bir derecelendirme ölçeğidir. Alternatif düşünce ve eyleyici yollar olarak adlandırılan boyutlar dörder madde içermektedir. Bu dörder maddenin bir tanesi geçmişe, iki tanesi içinde bulunulan zamana, bir tanesi de geleceğe yönelik ifadelerden oluşmaktadır.

Tarhan ve Bacanlı⁵⁰ tarafından Türkiye standardizasyonu yapılan ölçeğin yapı geçerliği açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi ile incelenmiştir. Ölçeğin Türkçe formunun faktör yapısı bakımından orijinal ölçeğe benzerliğini belirlemek amacı ile yapılan faktör analizi sonucunda KMO değeri 0,86, Cronbach Alpha katsayısı 0,83 olarak bulunmuştur. Bartlett's test of Sphericity değeri ise 760,997 olarak hesaplanmıştır ($p < .01$).

Bu çalışmada ise her madde için 4 yanıt seçeneği oluşturulmuştur: 1: Hiç uygun değil 2: Uygun değil, 3: Uygun, 4: Tamamen uygun. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için yapılan faktör analizi sonucunda Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin 0,82 ve ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç tutarlılık analizi sonrasında Cronbach Alpha Değeri'nin ise 0,83 olduğu bulgulanmıştır.

Bu sonuçlar ölçeğin orijinali ile paralel olup geçerli ve güvenilirliğinin yüksek olduğunu göstermektedir.

3.4. Kısa Psikolojik Sağlık Ölçeği (KPSÖ)

Araştırmada psikolojik sağlamlığı ölçmek için kullanılan (KPSÖ), Smith ve arkadaşları⁵¹ tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin geliştirilmesi ve geçerlik-güvenirlik çalışmaları dört farklı çalışma grubu üzerinde gerçekleştirilerek güvenilirliği iç tutarlılık ve test tekrar test

⁴⁸ Şentepe, *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler*, s. 35-36.

⁴⁹ Snyder-v.dgr., "The Will and Ways", s. 570-585.

⁵⁰ Tarhan-Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması", s. 1-14.

⁵¹ Smith-v.dgr., "The Brief Resilience Scale: Assessing the Ability to Bounce Back", s. 194-200.

yöntemleriyle hesaplanmıştır. İç tutarlık güvenilirlik katsayısı 0.80 ile 0.91 arasında değişen değerlerde bulunurken test tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0.62 ile 0.69 arasında bulunmuştur.

Ölçeğin Türkçe'ye uyarlaması, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları Doğan (2015) tarafından yapılmıştır. Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi sonucu ölçeğin tek faktörlü bir yapıya sahip olduğu ve iç tutarlık katsayısı 0.83 olarak bulunmuştur. KPSÖ, 5'li likert tipinde, 6 maddelik öz bildirim şeklinde bir ölçektir. Ölçekte yer alan tersten kodlanan maddeler çevrildikten sonra alınan puanlar yüksek psikolojik sağlamlığı göstermektedir.⁵² Bu çalışmada ise ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için yapılan faktör analizi sonucunda Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin 0,86 ve ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç tutarlık analizi sonrasında Cronbach Alpha Değeri'nin ise 0,86 olduğu bulgulanmıştır.

3.5. Hayat Memnuniyeti Ölçeği (HMÖ)

Hayat memnuniyeti düzeyini ölçmek için kullanılan ölçeğin⁵³ Türkçe'ye uyarlaması, güvenilirlik ve geçerlik çalışmaları Ayten⁵⁴ tarafından yapılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için yapılan faktör analizi neticesinde Kaiser-Mayer-Olkin değeri 0.81 ve güvenilirliğini test etmek için yapılan iç tutarlık analizi sonucunda ise Cronbach Alpha Değeri 0.85 olarak bulunmuştur. HMÖ, 7'li Likert tipinde, 5 maddelik bir ölçek olup ortalamanın 7'ye yaklaşması hayat memnuniyetinin arttığına 1'e yaklaşması ise hayat memnuniyetinin düştüğüne işaret etmektedir.⁵⁵ Bu çalışmada ise ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için yapılan faktör analizi sonucunda Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerinin 0,86 ve ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç tutarlık analizi sonrasında Cronbach Alpha Değeri'nin ise 0,83 olduğu bulgulanmıştır. Bu sonuçlar ölçeğin orijinali ile paralellik göstermekte olup geçerlilik ve güvenilirliğinin yüksek olduğunu ifade etmektedir.

4. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Bu araştırmada kullanılan veriler 2016 yılı Şubat ve Nisan aylarında anket metoduyla toplanmıştır. Verilerin analizinde SPSS-20 istatistik programı kullanılmıştır.

Verilerin analizinde değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek ve gruplar arası karşılaştırmalar yapmak için iki grup için bağımsız grup t-testi (independent samples t-test); ikiden fazla grupların karşılaştırılmasında tek yönlü varyans analizi (Oneway ANOVA) kullanılmıştır. Farkların hangi gruplar arasında olduğunu ve anlamlılığın güvenilirliğini belirlemek için Scheffe testi uygulanmıştır. Dinî başa çıkmanın psikolojik sağlamlık, umut, hayat memnuniyeti üzerindeki etkileri ya da değişkenler arasındaki ilişkisel ve etkileşimsel yapıları ortaya koymak için çoklu regresyon analizleri kullanılmıştır.

⁵² Doğan, "Adaptation of the Brief Resilience Scale into Turkish", s. 93-102.

⁵³ Diener-v.dgr., "The Satisfaction with Life Scale", s. 71-75

⁵⁴ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 32-33.

⁵⁵ Ayten-v.dgr., "Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", s. 56.

Bulgular

Araştırmanın ana konusunu *dinî başa çıkma tutumları ile hayat memnuniyeti, umut ve psikolojik sağlamlık düzeyleri arasındaki ilişkiler* oluşturmaktadır. Ayrıca *dinî başa çıkmanın umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık düzeyi üzerinde etkili olup olmadığı* araştırılmıştır.

1. Dinî Başa Çıkma, Umut, Psikolojik Sağlamlık, Hayat memnuniyeti ve Alt Boyutlarına İlişkin Betimleyici İstatistikler

Örneklemin olumlu dinî başa çıkma puan ortalaması **3,35**, olumsuz dinî başa çıkma puan ortalaması **1.73**, dinî başa çıkma genel puan ortalaması ise **2,54** olarak bulgulanmıştır.

Katılımcılar değerlendirmelerini 4'lü Likert tipi ölçekler üzerinden yapmışlardır. Buna göre katılımcıların sürekli umut ve alt boyutları bağlamında "*alternatif düşünce*" boyutunda yüksek puan (**ort 3,29**) alırken "*eyleyici yollar*" boyutunda daha düşük puan (**ort. 2,93**) aldıkları gözlenmiştir. Ayrıca *Sürekli Umut Ölçeği* değerlendirme kriterlerine göre katılımcıların genel puan ortalamasının (**ort. 3,19**) yüksek olduğu görülmüştür.

Hayat Memnuniyeti Ölçeği 5 maddelik 7'li Likert tipinde bir ölçek olup ortalamanın 7'ye yaklaşması hayat memnuniyetinin arttığı, 1'e yaklaşması ise hayat memnuniyetinin azaldığı anlamına gelmektedir. Buna göre örneklemin ortalama düzeyde (**ort. 3,20**) hayat memnuniyetine sahip olduğu görülmüştür.

Psikolojik Sağlamlık Ölçeği ise 5'li Likert tipinde bir ölçektir ve yüksek puanlar psikolojik sağlamlık düzeyinin iyi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre örneklemin (**ort. 4,74**) yüksek düzeyde psikolojik sağlamlık düzeyine sahip oldukları görülmüştür.

2. Demografik Özelliklere Dinî Başa Çıkma Tutumlarına İlişkin Betimleyici İstatistikler

Bu bölümde araştırma sorularını cevaplamak ve hipotezleri test etmek amacıyla başvuru analizi sonuçları rapor edilecektir. Bağımsız değişkenlerin özelliklerine göre gruplar arasında karşılaştırmalar için *t-test* ve *tek yönlü ANOVA* teknikleri kullanılmıştır. Bu bölümde gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı fark bulunan sonuçlara yer verilmiştir.

Buna göre örneklemin "*cinsiyet, yaş, öğrenim düzeyi ve öznel gelir algısı*" gibi demografik değişkenler açısından dindarlık yönelimleri ve dinî başa çıkma puan ortalamalarındaki farklılaşmayı yansıtan bulgular tablolar halinde belirtilmiştir.

Cinsiyet değişkeninin *dinî başa çıkma üzerindeki etkisi* incelendiğinde, kadınların olumlu dinî başa çıkma alt boyutu puanlarının (**3,41**) erkeklerden (**3,21**) daha yüksek ve aralarındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür ($t_{(2,314)} = -2.977, p = .003$).

Erkeklerin olumsuz dinî başa çıkma bakımından daha yüksek puanlara sahip olduğu görülse de bu fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($t_{(2-314)}=791, p=.430$).

Yaş değişkenine göre dini başa çıkma biçimlerine yönelik ait analiz sonuçlarına göre Yaş değişkeni, gelişim dönemleri dikkate alınarak 1) ergenlik-gençlik (18-23 yaş arası) 2) ilk yetişkinlik (24-35 yaş), 3) orta yetişkinlik (35-60 yaş) olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Bununla birlikte olumlu dinî başa çıkma ($F_{(3-314)}=2.093, *p=.125$) ve olumsuz dinî başa çıkma ($F_{(3-314)}=2.707 *p=.065$) etkinlikleri bakımından manidar fark bulunmamıştır.

Eğitim düzeyine göre dinî başa çıkma ve alt boyutlarına ait analiz sonuçları aşağıda sunulmuştur (bkz. Tablo 1). Eğitim düzeyi farklı 2 grup arasında yapılan karşılaştırmalar söz konusudur. Aslında eğitim durumu bakımından katılımcılar 1) Okuryazar ve ilköğretim mezunları (7 kişi), 2) Lise ve dengi okul mezunları (26 kişi), 3) Y. okul ve Üniv. (220 kişi), 4) Y. lisans ve Doktora (61 kişi) olmak üzere 4 grupta toplanmıştır. ANOVA test tekniğini kullanmak için iki grubun (1. ve 4. Grup) sayısı yeterli olmaması nedeniyle sadece iki grup (lise ve üniversite mezunları) arasında karşılaştırma yapılmıştır.

Tablo 1. Eğitim Düzeyi Farklılaşmasının Dinî Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi (t-test)

Bağımlı Değişkenler	Eğitim düzeyi	N	M (SS)
Dini Başa Çıkma Genel Puanı ($t_{(2-281)}=2.904, p=.005$) anlamlı	Lisans	220	2.57 (.393)
	Lisansüstü	61	2.37 (.490)
Olumlu Dinî Başa Çıkma Alt Boyutu ($t_{(2-281)}=1.997, p=.049$) anlamlı	Lisans	220	3.38 (.496)
	Lisansüstü	61	3.18 (.723)
Olumsuz Dinî Başa Çıkma Alt Boyutu ($t_{(2-281)}=2.671, p=.009$) anlamlı	Lisans	220	1.75 (.531)
	Lisansüstü	61	1.55 (.509)

Tablo 1 incelendiğinde olumlu dinî başa çıkma ($t_{(2-281)}=1.997, p=.049$) ve olumsuz dinî başa çıkma ($t_{(2-281)}=2.671, p=.009$) bakımından lisans mezunlarının (**ort. 2,57**) lisansüstü mezunlarından (**ort. 2,37**) anlamlı düzeyde yüksek puan aldıkları görülmektedir.

3. Değişkenler Arası İlişki ve Etkileşim

3.a. Değişkenler Arası İlişkiler

Bu başlık altında araştırma örnekleminin dinî başa çıkma tutumları ile umut, psikolojik sağlık, hayat memnuniyeti düzeyleri arasındaki ilişki ve etkileşim incelenmiştir.

Bu çerçevede ilk olarak dini başa çıkma ile umut, psikolojik sağlık, ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişki yapıları ortaya koymak amaçlanmıştır (Tablo 5).

“Dini başa çıkma alt boyutları (olumlu-olumsuz dinî başa çıkma) ve hayat memnuniyeti, psikolojik sağlık ve umut (bağımlı değişkenler) arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Varsa hangi yöndedir?” sorularına cevap verebilmek ve araştırma hipotezlerini sınamak için gerçekleştirilen analizlerin sonuçlarına bakarak durum tespiti yapmak ve bir fikir edinmek mümkündür.

Tablo 2. Dini Başa Çıkma, Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkiler (Pearson Korrelasyon Analizi)* $p < .05$, ** $p < .01$

Bağımsız Değişkenler	Bağımlı Değişkenler				
	(Genel) Umut	Eyleyici Yollar	Alternatif Düşünce	Hayat Memnuniyeti	Psikolojik Sağlık
Olumlu Dinî Başa Çıkma	,189**	,142*	,177**	,196**	-
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	-	-	-	-,135*	-,128*
Dinî Başa Çıkma Genel	-	-	-	-	-

Tablo 2 incelendiğinde, dinî başa çıkma genel puanı ile hiçbir bağımlı değişken arasında anlamlı düzeyde bir ilişki görülmezken, olumlu dinî başa çıkma ile umut genel puanı, alternatif düşünce alt boyutu ve hayat memnuniyeti arasında $p < .01$ düzeyinde pozitif ilişki bulunmuş, eyleyici yollar alt boyutu arasında $p < .05$ düzeyinde anlamlı yönde pozitif ilişki bulunmuştur. Olumsuz dinî başa çıkma ile hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlık arasında negatif yönde $p < .05$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulgulanmıştır. Buna göre; “dinî başa çıkma ile hayat memnuniyeti, psikolojik sağlık ve umut, arasında anlamlı ve pozitif yönde bir ilişki vardır” hipotezi kısmi olarak desteklenmiştir.

3.b. Değişkenler Arası İlişki ve Etkileme Durumları

Bu çerçevede ilk olarak dinî başa çıkma ile umut, psikolojik sağlamlık ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişkisel yapıları tasvir ve tahlil etmek maksadıyla yapılan çoklu regresyon analizi (stepwise) metodu kullanılmıştır.

Tablo 3. Dinî Başa Çıkmanın Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki İlişkiler – (Çoklu Regresyon (Stepwise) Metot) (* $p < .05$, ** $p < .01$)

	Bağımlı Değişkenler				
	Umut (Genel) Adj. R ² =.050, F(2-312)=17.718, ** $p=.000(\beta)$	Umut Eyleyici Yollar Adj. R ² =.053, F(2-311)=9.782, ** $p=.000(\beta)$	Umut Alternatif Düşünce Adj. R ² =.040, F(2-312)=14.000, ** $p=.000(\beta)$	Hayat Memnuniyeti Adj. R ² =.087 F(2-311)=15.845, ** $p=.000(\beta)$	Psikolojik Sağlamlık Adj. R ² =.024 F(2-311)=4.883, ** $p=.008(\beta)$
Olumlu Dinî Başa Çıkma	-	-	-	-	-
Olumsuz Dinî Başa Çıkma	-	-	-	(β) =-.179 (t =-3.266, ** $p < .01$)	(β) =-.147 (t =-2.600 , ** $p < .01$)
Dinî Başa Çıkma Genel Puan	-	-	-	-	-

“Dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti, psikolojik sağlamlık ve umut (bağımlı değişkenler) arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Varsa hangi yöndedir?” ve “Dinî başa çıkma alt boyutları (olumlu-olumsuz dinî başa çıkma) ve hayat memnuniyeti, psikolojik sağlamlık ve umut (bağımlı değişkenler) arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Varsa hangi yöndedir?” sorularına cevap verebilmek ve araştırma hipotezlerini sınamak için gerçekleştirilen analizlerin sonuçlarına bakarak durum tespiti yapmak ve bir fikir edinmek mümkündür. Tablo 6’da blok halinde veya tek başına anlamlı ilişki ve etkileşim görülen adımlar (steps) rapor edilmiştir. Kontrol etmek istenen değişkenlerin (*dinî başa çıkma ve alt boyutları*) umut ve alt boyutları (eyleyici yollar, alternatif düşünce) üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu çoklu regresyon analiziyle incelenmiştir. Analiz sonuçlarına göre bağımsız değişkenler ile bağımlı değişken arasındaki ilişki durumunu ve açıklayıcılık gücünü yansıtan Std. Beta (β) değerleri incelendiğinde dinî başa çıkmanın *olumsuz dinî başa çıkma alt boyutu ile hayat memnuniyeti* ($\beta = -.179$, $t = 3.266$, $p < .01$) ve *psikolojik sağlamlık* ($\beta = -.147$, $t = 2.600$, $p < .01$) arasında negatif ve $p < .01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bir diğer ifadeyle, olumsuz dinî başa çıkma tutumları arttıkça, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık düzeylerinde azalma meydana gelmektedir. *Dinî başa çıkmaya* ilişkin bu alt boyuttaki tutum ve eğilimlerdeki

değişim *hayat memnuniyetindeki* değişimin %18'ini açıklayabiliyorken, *psikolojik sağlık-taki* değişimin %15'ini açıklayabilmektedir. Elde edilen bulgular “dinî başa çıkmanın hayat memnuniyeti, psikolojik sağlık ve umut düzeyleri üzerinde yordayıcı bir etkisi vardır” hipotezi kısmi olarak desteklemiştir.

Tartışma ve Sonuç

Dinî başa çıkma tutumları, umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlık ilişkisini inceleyen bu araştırmanın örnekleme yoğunluğu İstanbul çevresinden olmak üzere Türkiye'nin farklı illerinde yaşamlarını sürdüren ve rastlantısal olarak belirlenen 314 kişiden oluşmaktadır.

Lisans ve lisansüstü eğitim alanların çoğunlukta olduğu bir örneklemden elde edilen veriler ışığında, öncelikle *dinî başa çıkma tutumları*, *umut*, *hayat memnuniyeti* ve *psikolojik sağlık* ile ilgili tutumlar sorgulanmış ve aralarındaki ilişki ve etkileşim ağı araştırılmıştır. Dinî başa çıkma ve alt boyutlarına ilişkin bulgular değerlendirildiğinde en yüksek ortalamaların olumlu dinî başa çıkma (ort. 3,35) boyutuna ait olduğu görülmüştür. Daha sonra sırayla genel dinî başa çıkma (ort. 2,54) ve olumsuz dinî başa çıkma (ort. 1,73) ortalamaları gelmektedir. Buna göre örneklemdaki bireylerin dinî başa çıkma etkinliklerine ortalama düzeyde başvurduğu, olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine ise olumsuz dinî başa çıkma etkinliklerinden daha sık başvurdukları söylenebilir.

Örneklemin kendini daha çok “3= dindar” olarak tanımlayan ve iç güdümlü dinî yönetime sahip (ort. 4,31) katılımcılardan oluşması bireylerin sorgulayıcı bir din anlayışına sahip olması olumlu dinî başa çıkma boyutunun en yüksek ortalama (3,35) olarak karşımıza çıkmasına neden olmuş olabilir. Ayrıca bireyin olumlu dinî başa çıkma tutumuna sahip olması Tanrı ve diğer din kardeşleri ile olumlu bir ilişki içinde olduğuna işaret eder. Bir diğer ifadeyle katılımcıların olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine daha sık başvurmaları, Tanrıyla yapıcı bir ilişki biçimi kurmaları ve diğer din kardeşlerine yardım etme ve onların haklarına saygı gösterme eğilimleri prososyal davranışlar sergilemesiyle ilişkilendirilebilir. Kadınların olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine erkeklere oranla daha sık başvurdukları, olumsuz dinî başa çıkma boyutunda ise cinsiyetin farklılığa sebep olan bir faktör olmadığı görülmüştür. Bu durumda cinsiyetin yalnızca olumlu dinî başa çıkma tutumlarında farklılaşmalara yol açabilecek güçte etkili bir faktör olduğu söylenebilir. Kadınların olumlu dinî başa çıkma tutumlarında yüksek puan almaları daha açık bir ifadeyle onların başlarına gelen kötü bir olayda *dua etme*, *hayra yorma*, *sadaka verme*, *diğer din kardeşleri ile yakınlık kurma*, *onlardan hoşnut olma* gibi etkinliklere daha sık başvurmaları ile açıklanabilir.

Bu bağlamda Sağır-Ayten⁵⁶ tarafından dinî başa çıkma etkinlerinin depresif eğilimler üzerindeki etkisini incelemek üzere yapılan araştırmanın neticesinde de kadınların olumlu

⁵⁶ Sağır-Ayten, “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi”, s. 5-18.

dinî başa çıkma etkinliklerini istatistiksel olarak anlamlılık ifade edecek şekilde erkeklere göre daha sık kullandıkları tespit edilmiştir. Hastalar, hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerinde yapılan bir diğer araştırmada ise erkeklerin olumlu dinî başa çıkmanın 'Allah'a yönelme, hayra yorma, dinî yakınlaşma, dinî yalvarma, dinî dönüşüm, dinî istikamet arayışı' alt boyutlarında kadınlara göre daha yüksek ortalamaya sahip oldukları bulgulanmıştır.⁵⁷

"Yaş faktörü ile bağımlı değişkenlere ilişkin genel eğilimler" arasındaki ilişki ve etkileşimi incelemek için yapılan ANOVA analizlerinden elde edilen bulgulara göre yaş faktörünün, incelenen 3 bağımlı değişkenin üçünde de dinî başa çıkma tutumların açısından $p < .01$ düzeyde manidar farklar doğurduğu bulgulanmıştır. Dinî başa çıkma açısından ise ilk yetişkinler (ort. 2.61) ve orta yetişkinler (ort. 2.47) arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Ancak yaş arttıkça dinî başa çıkma etkinliklerinin artacağından hareketle ilk yetişkinlerde orta yetişkinlere göre olumlu dinî başa çıkma etkinliklerine başvurmanın daha düşük olduğunu varsayan hipotez desteklenmemektedir.

Dinî başa çıkma bakımından düşük öznel gelir algısına sahip olanların (ort. 2,33) en düşük ortalamayı aldığı görülse de bu fark istatistiksel olarak manidar bulunmamıştır ($F_{(3,314)}=2.013, p=.135$). "Sosyoekonomik durumu düşük öznel gelir algısına sahip olanların dinî başa çıkma yönelimleri yüksek öznel gelir algısına sahip olanlara göre daha yüksektir ve aralarındaki fark istatistiksel bakımdan anlamlıdır" hipotezinin doğrulanmadığı görülmüştür. Bir diğer ifadeyle öznel gelir algısı farklılaşsa da kişilerin benzer dinî başa çıkma etkinliklerine başvurdukları söylenebilir. Bu durumda günlük yaşamda din kardeşlerine yardım etme ve onların haklarına saygı gösterme gibi dindarlık davranışlarına düşük öznel gelir algısına sahip olanlar diğerlerine göre daha sık başvurursa da, olumsuz yaşam olaylarında din kardeşlerinin desteğine başvurma açısından öznel gelir algısı fark etmeksizin bireylerin benzer tepkiler verdiği varsayımı ile açıklanabilir.

Araştırmada eğitim düzeyinin araştırılan değişkenler üzerindeki etkisi de sorgulanmıştır. Bulgulara göre; *dinî başa çıkma bakımından* lisans mezunlarının (ort. 2,57), lisansüstü mezunlarından (ort. 2,37) istatistiksel olarak manidar düzeyde yüksek puan aldığı görülmüştür. "Eğitim durumu arttıkça lisans mezunlarının dinî başa çıkma yönelimleri lisansüstü mezunlara göre daha yüksektir ve aralarındaki fark istatistiksel bakımdan anlamlıdır" hipotezinin desteklendiği görülmüştür. Özetle bulgular eğitim düzeyi arttıkça yaşam zorluklarıyla başa çıkma sürecinde Allah'a yakın olmaya çalışma, tevbe etme, Allah'tan af dileme, dua etme, ibadetlere yönelme gibi olumlu dinî başa çıkma etkinliklerinin azaldığını göstermektedir. Buna göre kişinin eğitim düzeyi arttıkça bireysel düzeyde bilimsel kaynakları referans alma sıklığının arttığı düşüncesinden hareketle, dinî kaynakları dogmatik olarak değerlendirerek hayatında dinî referanslara daha az yer verdiği, eğitim düzeyi arttıkça yaşadıkları güçlükleri kutsalla ilişkilendirmek yerine doğal nedenlerle

⁵⁷ Ayten-v.dgr., "Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", s. 75.

açıklayarak daha rasyonel çözüm yolları ve daha seküler başa çıkma etkinlikleri arayışına girdikleri söylenebilir.⁵⁸

Yaşamda bir anlama sahip olma, yaşamdan zevk alma, yaşamdaki meşguliyetlerin fazla olması gibi unsurların hayat memnuniyeti ile ilişkili olduğu tespit edilirken,⁵⁹ Allah'ın cezalandırdığına inanma, şeytandan geldiğini ve uğursuz olduğunu düşünmek gibi olumsuz dinî başa çıkma tutumlarının umutsuzluk, kaygı, depresyon, duyarsızlık gibi olumsuz sonuçlara yol açtığı tespit edilmiştir.⁶⁰ Buna ek olarak bireylerin yüksek hayat memnuniyeti değerlendirmeleri için olumlu duygulanımın yüksek olumsuz duygulanımın ise düşük olması gerekmektedir.⁶¹

Nitekim Koreli göçmenler üzerinde yapılan dindarlık, sosyal destek ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişkinin incelendiği araştırmanın neticesinde dindarlığın hayat memnuniyeti üzerinde olumlu etkisinin olduğu belirtilirken,⁶² orta yaş dönemindeki Afro-Amerikalı kadınlar üzerinde maneviyat ve hayat memnuniyeti ilişkisini ölçmek için yapılan çalışmanın sonuçları maneviyatın hayat memnuniyeti düzeyini yükselttiği ve derinleştirdiğini belirtmektedir.⁶³ Bir diğer çalışmada ise travma mağdurlarında umut ve dayanıklılığı desteklemek ve travmanın olumsuz etkilerine rağmen evrenin anlamını yeniden yapılandırarak yeni bir hayata geçiş yapabilme konusunda maneviyat (spirituality) yönelimli müdahalelerin olumlu etkisinin olabileceği bulgulanmıştır.⁶⁴

Öte yandan risk grubunda olan gençler üzerinde yapılan boylamsal bir psikolojik sağlamlık çalışmasında, dinin umut verme, hayata anlam yükleme ve bireye güç sağlama açılarından önemli bir baş etme mekanizması olduğu bulgulanırken⁶⁵ din/maneviyat ve psikolojik sağlamlık arasında ilişki olduğu, din ve maneviyat zor durumlarda bireyin destek aldığı bir güç kaynağı olarak tanımlandığı dikkat çeker.⁶⁶ Kriz dönemlerinde dinî ritüellerin, özellikle duanın psikolojik dayanıklılığa olan katkısının olduğu belirtilmektedir.⁶⁷ Bu bağlamda dinî referansların olumsuz durumlar ile başa çıkma konusunda referans olarak alındığı ve bu tutumun psikolojik dayanıklılığı olumlu yönde yordadığı çalışmalardan hareketle söylenebilir. Bu çalışmada literatürdeki çalışmalardan farklı olarak olumsuz dinî başa çıkmanın psikolojik dayanıklılığın azalmasına yol açtığı görülürken, olumlu dinî başa çıkmanın psikolojik dayanıklılığı yordayıcı etkisi olmadığı bulgulanmıştır.

⁵⁸ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 102-103.

⁵⁹ Göcen, *Şükür*, s. 119.

⁶⁰ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 69-70.

⁶¹ Ayten-v.dgr., "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", s. 47.

⁶² Park-v.dgr., "Religiosity, Social Support and Life Satisfaction among Elderly Korean Immigrants", s. 641-649.

⁶³ Starks-Hughey, "African American Woman at Midlife", s. 133-147.

⁶⁴ Burke, "Enhancing Hope and Resilience Through a Spiritually Sensitive Focus in the Treatment of Trauma and Addiction", s. 187-206.

⁶⁵ Werner-Smith, *Journeys from Childhood to The Midlife*, s. 91-106.

⁶⁶ Greene-Conrad, "Basic Assumptions and Terms", s. 47.

⁶⁷ Carter, "Understanding Resilience through Ritual and Religious Practice", s. 73-81.

Dinî başa çıkmanın olumsuz dinî başa çıkma alt boyutu ile hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılık arasında negatif ve $p < .01$ düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bir diğer ifadeyle, olumsuz dinî başa çıkma tutumları arttıkça, hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılık düzeylerinde azalma meydana gelmektedir. *Dinî başa çıkmaya* ilişkin bu alt boyuttaki tutum ve eğilimlerdeki değişim *hayat memnuniyetindeki* değişimin %18'ini açıklayabiliyorken, *psikolojik dayanıklılıktaki* değişimin %15'ini açıklayabilmektedir. Olumsuz dinî başa çıkma biçimine başvuran bireyler olumsuz bir yaşam olayı ile karşılaştıklarında Allah'ın kendisini terk ettiğini, yalnız bıraktığını, cezalandırdığını belirterek Tanrı ile negatif bir ilişki kurarken, aynı zamanda din kardeşlerinin de bu süreçte destek olmadıklarını ve kendisine vefasızlık ettiğini düşünmektedir. Buna bağlı olarak olumsuz yaşam olayları ile başa çıkarken dinî referansları olumlu yönde kullanımlara kıyasen daha güç toparlanabildiğini ve buna bağlı olarak hayat memnuniyetinin azaldığı söylenebilir.

Nitekim bu araştırma sonuçları literatürdeki bazı çalışma sonuçları ile benzer sonuçlar göstermiştir. Batan-Ayten⁶⁸ olumsuz dinî başa çıkma ile yaşam doyumu arasında negatif yönde anlamsız bir ilişki bulurken, benzer şekilde Ayten⁶⁹ olumsuz dinî başa çıkma yöntemlerine başvurma düzeyi arttıkça bireylerin hayat memnuniyetinin azaldığını bulmuştur. Ancak Ayten ve arkadaşlarının⁷⁰ hastane personeli, hasta yakınları ve hastalar üzerinde yaptığı çalışmada olumlu dinî başa çıkma genel puanı ve olumlu dinî başa çıkmanın Allah'a yönelme, hayra yorma, dinî yaklaşma alt boyutları ve hayat memnuniyeti arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğunu ancak olumsuz dinî başa çıkma ile hayat memnuniyeti arasında anlamlı düzeyde bir ilişkinin olmadığını bulmuştur. Bu bağlamda bu araştırma sonuçları olumsuz dinî başa çıkma ile hayat memnuniyeti ve psikolojik dayanıklılık arasında anlamlı düzeyde negatif yönlü ilişki bulması ve olumlu dinî başa çıkma ile hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığı görülmektedir.

Özetlersek, bir yönüyle dindarlık yönelimleri ve dinî başa çıkma sorgulandığı bu araştırmanın bulguları, gerek Batı'da ve gerekse ülkemizde bu konudaki literatürle genelde benzerlikler taşıdığı ve literatürde belirtilen teorik yapıyla büyük oranda uygunluk arz ettiği söylenebilir. Diğer taraftan araştırma sonuçlarının, dinî yönelimin katılımcıların incelenen tutum ve özellikleri üzerinde önemli bir etkisi olduğu ve bunun yanı sıra birtakım sosyo-demografik değişkenlerin de katılımcıların umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık düzeyleri üzerinde kısmen etkili ve belirleyici olduğu görülmüştür.

⁶⁸ Batan-Ayten, "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Sağlamlık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", s. 67-92.

⁶⁹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 124-125.

⁷⁰ Ayten-v.dgr., "Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi", s. 45-79.

Öneriler

Bu çalışmada dindarlık yönelimleri, dinî başa çıkma ile umut, hayat memnuniyeti ve psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkiler ilgili literatür çerçevesinde ele alınmıştır. Araştırmanın örneklemini büyük ölçüde İstanbul'da ikamet eden İlahiyat Fakültesi öğrencileri oluşturmaktadır. Çalışmanın farklı örneklem gruplarıyla yapılması daha kapsamlı verilere ulaşılmasını sağlayacaktır. Örneklemin demografik özellikler açısından (cinsiyet, yaş grubu, eğitim düzeyi) daha eşit dağılım göstermesi gözetilebilir. Hayat görüşü bakımından kendini dindar tanımlamasının dışında tutan veya farklı dindarlık düzeylerine sahip olan örneklem grubuyla çalışma zenginleştirilebilir. Gelişim dönemlerine göre farklılaşan yaş gruplarıyla ayrı ayrı çalışmalar yapılabilir.

Kaynaklar

- Akın-Yalnız: Akın Ahmet ve Abdullah Yalnız, “Yaşam Memnuniyeti Ölçeği (YMÖ) Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, LIV, sy. 14, s. 95-102.
- Aricı, Asude, *Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua* (yüksek lisans tezi, 2005), Uludağ Üniversitesi SBE.
- Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten-v.dgr.: Ayten Ali, Gülüşan Göcen, Kenan Sevinç ve Eyüp Öztürk, “Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2012, II, sy. 12, s.45-79.
- Batan-Ayten: Batan S. Nazlı ve Ali Ayten, “Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Sağlık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, III, sy. 15, s. 67-92.
- Begun, Audrey L., “Human Behavior and the Social Environment: The Vulnerability, Risk and Resilience Model”, *Journal of Social Work Education*, 1993, sy. 29, s. 26-36.
- Bonanno, George A., Loss, “Trauma and Human Resilience: Have We Underestimated The Human Capacity To Thrive After Extremely Aversive Events?”, *American Psychologist*, 2004, I, sy. 50, s. 20-28.
- Burke, Patricia A., “Enhancing Hope and Resilience Through a Spiritually Sensitive Focus in the Treatment of Trauma and Addiction”, *Journal of Chemical Dependency Treatment*, 2006, II, sy. 8, s. 187-206.
- Carter, R. L., “Understanding Resilience through Ritual and Religious Practice: An Expanded Theoretical and Ethnographic Framework”, *Megacities Resilience and Social Vulnerability, NY: United Nations University, Institute for Environment and Human Security* (ed. Hans Georg Bohle, K. Warner), New York: UNU- EHS, 2008, s. 73-81.
- Connor-v.dgr.: Connor, K. M., J. R. Davidson, L. C. Lee, “Spirituality, Resilience, and Anger in Survivors of Violent Trauma: A Community Survey”, *Journal of Traumatic Stress*, 2003, V, sy. 16, s. 487-494.
- Diener-v.dgr.: Diener, Ed-Robert A. Emmons-Randy J. Larsen-Sharon Griffin, “The Satisfaction with Life Scale”, *Journal of Personality Assessment*, 1985, I, sy. 49, s. 71-75.
- Dilbaz-Seber: Dilbaz Nesrin ve Gülten Seber, “Umutsuzluk Kavramı: Depresyon ve İntiharda Önemi”, *Kriz Dergisi*, 1995, III, sy. 1, s. 134-138.
- Doğan, Tayfun, “Adaptation of the Brief Resilience Scale into Turkish: A Validity and Reliability Study”, *The Journal of Happiness & Well-Being*, 2015, I, sy. 3, s. 93-102.
- Ekşi, Halil, *Baş Çıkma, Dinî Baş Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (doktora tezi, 2001), Uludağ Üniversitesi SBE.
- Göcen, Gülüşan, *Şükür Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*, İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Greene-Conrad: Greene R. R.ve Conrad A. P., “Basic Assumptions and Terms”, *Resiliency: An Intergrated Approach to Practice, Policy, and Research* (ed. Roberta R. Greene), Washington: National Association of Social Workers Press , 2002, s. 29-62,
- Kinard, Milling E., Depressive Symptoms in Maltreated Children from Mother, Teacher and Child Perspectives, *Violence and Victims*, II, sy. 13, 1998, s. 131-147.
- Kula, Naci, *Bedensel Engellilik ve Dinî Baş Çıkma*, İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Larsen-v.dgr.: Larsen, Denise J., Rachel L. King, Rachel Stege ve Natasha A. Egeli, “Hope in A Strengths-Based Group Activity for Individuals with Chronic Pain”, *Counseling Psychology Quarterly*, 2015, II, sy. 28, s. 175-199.

- Larsen-Edey-Lemay: Larsen Denise J., Wendy Edey ve Lenora Lemay, "Understanding The Role of Hope in Counseling: Exploring The Intentional Uses of Hope", *Counseling Psychology Quarterly*, 2007, IV, sy. 20, s. 401-416.
- Masten-Coatsworth: Masten Ann S. ve Douglas J. Coatsworth, "The Development of Competence in Favorable and Unfavorable Environments", *American Psychologist*, 1998, II, sy. 53, s. 205-220.
- Masten, Ann S., "Ordinary Magic: Resilience Processes in Development", *American Psychologist*, III, 2001, sy. 56, s. 227-238.
- NelissenRob M. A., "The Motivational Properties of Hope in Goal Striving", *Cognition and Emotion*, 2015, II, sy. 31, s. 225-237.
- Pargament-v.dgr.: Pargament Kenneth I., Hannah Olsen, Barbara Reilly, Kathryn Falgout, David S. Ensing ve Kimberly Van Haitisma, "God Help Me (II): The Relationship of Religious Orientations to Religious Coping with Negative Life Events", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1992, IV, sy. 31, s. 504-513.
- Pargament-v.dgr.: Pargament Kenneth I., B. W. Smith, Harold G. Koenig ve Lisa M. Perez, "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1998, V, 4, sy. 34, s. 710-712.
- Park-v.dgr.: Park Jisung, Soonhee Roh ve Younsk Yeo, "Religiosity, Social Support and Life Satisfaction Among Elderly Korean Immigrants", *The Gerontological Society of America*, 2012, V, sy. 52, s. 641-649.
- Richardson, E. Glen, "The Metatheory of Resilience and Resiliency", *Journal of Clinical Psychology*, 2002, III, sy. 58, s. 307-321.
- Ryff-Keyes: Ryff D. Carol ve Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1995, IV, sy. 69, s. 719-727.
- Sağır-Ayten: Sağır Zeynep ve Ali Ayten, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVII, 2014, sy. 47, s. 5-18.
- Sandage-Morgan: Sandage Steven J. ve Jonathan Morgan, "Hope and Positive Religious Coping As Predictors of Social Justice Commitment", *Mental Health, Religion and Culture*, 2014, VI, sy. 17, s. 557-567.
- Sayar, Burak, *Üniversite Öğrencilerinin Mizah Tarzları ile Umutsuzluk ve Boyun Eğici Davranışları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (yüksek lisans tezi, 2012), *Sakarya Üniversitesi*, Eğitim BE.
- Seligman, Martin, *Gerçek Mutluluk* (tc. Semra Kunt Akbaş), Ankara: HYB Yayınları, 2007.
- , "Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy", *Handbook of Positive Psychology* (ed. Charles R. Snyder Charles ve Shane J. Lopez), New York: Oxford University Press, 2002, s. 3-9.
- Smith-v.dgr.: Smith BW, J. Dalen, K. Wiggins, E. Tooley, P. Christopher, J. Bernard, "The Brief Resilience Scale: Assessing The Ability to Bounce Back", *International Journal of Behavioural Medicine*, 2008, III, sy. 15, s. 194-200.
- Starks-Hughey: Starks Sandra ve Aaron W. Hughey, "African American Woman at Midlife: The Relationship Between Spirituality and Life Satisfaction", *Affalia*, 2003, II, sy. 18, s. 133-147.
- Snyder-v.dgr.: Snyder C.R., Cheri Harris, John R. Anderson, Sharon A. Holleran, Lori M. Irving, Sandra T. Sigmon, Lauren Yoshinobu, June Gibb, Charyle Langelles ve Pat Harney, "The Will and Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1991, IV, sy. 60, s. 570-585.
- Şahin-v.dgr.: Şahin Mustafa, Betül Aydın, Serkan V. Sarı, Sezen Kaya ve Havva Pala, "Öznel İyi Oluşu Açıklamada Umut ve Yaşamda Anlamların Rolü", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 2012, III, sy. 20, s. 827-836.

- Şentepe, Ayşe, *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma* (yüksek lisans tezi, 2009), Marmara Üniversitesi SBE.
- Tarhan-Bacanlı: Tarhan Sinem ve Hasan Bacanlı, “Sürekli Umut Ölçeği’nin Türkçe’ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *The Journal of Happiness and Well-Being*, 2015, I, sy. 3, s. 1-14.
- Wahiba-Shareda: Wahiba Abu-Rasve Hosein Shareda, “Understanding Resiliency through Vulnerability: Cultural Meaning and Religious Practice among Muslim Military Personnel”, *Psychology of Religion and Spirituality*, 2014, III, sy. 7, s. 179-191.
- Werner-Smith: Werner, Emmy E.-Smith, Ruth S., *Journeys from Childhood to the Midlife: Risk, Resilience, and Recovery*, New York: Cornell University Press, 2001.
- Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Adana: Karahan Kitabevi, 2007.



Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı

Selma BAŞ*

Öz: Manevi danışmanlıkta kullanılan destekleme metotlarından biri, belki de en sık kullanılanı, “dua”dır. Dua geleneksel olarak zamandan, dilden ve mekândan bağımsız olarak bize Tanrı’yla (Mutlak, Yüce Varlık, Kutsal vb.) iletişim kurabilme yetisi kazandıran bir araç olarak kabul edilir. Bu nedenle manevi danışmanların sıklıkla kullandığı bir destekleme metodudur. Ancak aynı dinî gelenek içinde dahi farklı inanç ve uygulamaların olabileceği gerçeği, duayı bir destekleme metodu olarak kullanacak manevi danışmanların farkında olmalarını gerektiren bazı hususları ortaya çıkarır. Bu amaçla makalemizde duanın ne anlamlara geldiği, türleri, psikolojik işleyiş mekanizması, sağlığı nasıl etkilediğini açıklayan teoriler ile manevi danışmanlıkta duayı kullanırken dikkat edilmesi gereken hususlar ve farkında olunması gereken riskler konu edinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dua, Destekleme Metodu, Manevi Danışmanlık, Dua Çeşitleri, Sağlık, Dua-Sağlık İlişkisi Teorileri

The Use of Prayer as a Method of Intervention in Chaplaincy

Abstract: Prayer is a way of intervention, probably the most frequently used approach, in chaplaincy. Traditionally, prayer is a means of communication with God (The Absolute, the Supreme Being, Divine etc.) boundless from time, space and spoken language. For that reason it is used as a way of intervention among the practitioners of pastoral care. However, since the different practices and the understandings of prayers exist even within the same belief system, using prayer as an intervention requires practitioners to be aware of some issues. For this purpose, this paper studies the following subjects: The meanings and different forms of prayer, its psychological functions, theories on the effects of prayer on health; and the things to take care of and the pitfalls of using the prayers in chaplaincy.

Keywords: Prayer, Intervention, Chaplaincy, Forms of Prayer, Health, Theories of Prayer-Health Relations

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.
E-Posta: selmabas@marun.edu.tr

“Dua çok güçlü bir araçtır ve kullanırken dikkat gerektirir”¹

Giriş

Dinî ve manevi inançların, bireyin tedavi planı oluşturulurken alınacak kararlarda etkili olması ve hastalık ve sakatlıkla başa çıkmalarında bireylere yardımcı olması sebebiyle² sağlık hizmeti sunan uzmanların, kişilerin bu ihtiyaçlarını göz önünde bulundurması beklenen bir davranıştır. Ülkemizde de hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara din ve moral hizmetleri sunulması ilk defa Sağlık Bakanlığı bütçesi görüşmelerinde 1994 yılı sonlarında gündeme gelmiş ve komisyonun bu önerisi Bakanlık tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da desteği ile 19.01.1995 tarihinde uygulamaya konmuştur. Uygulamaya katılacak din görevlilerinin uyması gereken kurallar kendilerine tebliğ edilmiş ancak düzenlemede “dua edilmesi” ifadesi yerine “Kur’ân okunması” ifadesinin yer alması daha sonra bazı tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hastaların bir arada bulunduğu koğuşlarda bir hasta için Kur’ân okunması, bir diğer hasta ya da hasta yakınının içinde bulunduğu özel ruh hali ve Kur’ân okunması ile ölümün özdeşleştirilmesi gibi genel bir kanı neticesinde morallerinin bozulmasına ve yanlış anlamalara yol açmıştır. Gelen şikayetler üzerine Sağlık Bakanlığı 7.6.1996 tarihinde uygulamayı sonlandırma kararı almıştır.³

Ülkemizde yaşanan bu olumsuz duruma rağmen, yapılan araşırmalar bize sağlık hizmetleri bağlamında manevi danışmanların, din görevlilerinin ve hatta sağlık çalışanlarının en çok kullandığı manevi bakım destekleme metodunun dua etmek olduğunu göstermektedir.⁴ Dahası dua dinî geleneklerde kullanılan manevi bir uygulama olmakla kalmayıp, din-darlığın ve maneviyatın hassas bir göstergesi olarak kabul edilir.⁵ Duanın manevi bakım hizmeti sunarken temel destekleme metodlarından biri olması nedeniyle ne olduğu, türleri, psikolojik işleyiş mekanizması ve duanın manevi bakımda bir destek aracı olarak ne zaman ve nasıl kullanılması gerektiği makalemizin ana temalarını oluşturacaktır.

1. Dua nedir?

Dilimize Arapça'dan geçen dua kelimesi “çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek” anlamındaki “da'vet” ve “da'va” kelimeleri gibi masdar olup, “küçükten büyüğe,

¹ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. XI (K. D. Richmond'dan naklen).

² Cohen-v.dgr., “Prayer as Therapy”, s. 41.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Altaş, “Hastanelerde Dini Danışmanlık Hizmetleri”, s. 599-659.

⁴ VandeCreek, “Mahalle Papazlarının Hastanede Yatan Kilise Üyelerine Yönelik Dua Vaizliği”, s. 153-167; Siltan-v.dgr., “Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths”, s. 41-52; Handzo-v.dgr., “What Do Chaplains Really Do? I”, s. 20-38; Handzo-v.dgr., “What Do Chaplains Really Do? II.” s. 39-56; Gibbons-v.dgr., “Describing What Chaplains Do in Hospitals”, s. 201-207; Ross-v.dgr., “Prayer and Self-Reported Health Among Cancer Survivors in the United States, National Health Interview Survey, 2002”, s. 931-938.

⁵ Spring, *Encountering God*, s. 16.

aşağıdan yukarıya vaki olan talep ve niyaz” anlamında isim olarak da kullanılır. Ayrıca Allah’a sunulacak talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de dua denilir. İslâm literatüründe ise Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesi, sevgi ve tazim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesi anlamına gelir. ⁶ “Allah’a yalvarma, yakarma, O’ndan bir şey isteme, işlediğimiz herhangi bir suçtan dolayı bağışlanmayı arzu etme” demektir. ⁷

Sherwin İbranicede duanın “le-hitpallel” kelimesiyle ifade edildiğini ve “kişinin kendi kendinî incelemesi” yani iç gözlem yapması anlamına geldiğini aktarır. Dua içgözlem yapmak için bir araçtır ve kişi ile yüce bir güç arasında bir köprü vazifesi görür. ⁸ Dua, varlığın anlamını insana sunan sorulara cevap vermek suretiyle benlik arayışı sürecinde insana katkıda bulunur. ⁹ Din psikolojisinin kurucularından William James’e (ö.1910) göre dua “ilahi kabul edilen bir güçle her türlü içsel paylaşımıdır.” ¹⁰ James “insanların belirsiz bir evrenle uzlaşmak, başa çıkmak için dua etmek zorunda olduklarını” düşünür. ¹¹

Her ne kadar dua tarihi, kişisel, mezhebi ve kültürel değişkenler tarafından şekillendirilse de, bu değişkenler içinde bir tür “öteki” ile bağlantılı olma duygusu mevcuttur. Dolayısıyla duanın tanımını “öteki” kavramının nasıl anlaşıldığı belirler. ¹² Bir doktor olan ve duanın insan sağlığı üzerindeki etkisini araştıran Dossey ¹³ duanın “Mutlak ile iletişim” olduğunu savunur. Tanrı yerine Mutlak ifadesinin tanıma kapsayıcılık kazandırdığını, tanımın dinî toleransı onaylayarak, insanları kendileri için “iletişimin” ne olduğunu, “mutlağın” ne veya kim olabileceğini tanımlamaya davet ettiğini ileri sürer. Duayı “Tanrı ile konuşma” şeklinde tanımlayan bir diğer çalışmada Winslow-Winslow ¹⁴, dua tanımında kullanılan “Tanrı” kavramının “Yüce Güç, Mutlak, Kutsal Kaynak, Kutsal, Büyük Ruh ya da duanın yöneltildiği varlığı adlandıracak başka şekillerle” genişletilmesinden yanadırlar. Çünkü bazı kişiler için Tanrı kavramı rahatsız edici olabilir.

Taylor, duanın “Tanrı ile karşılaşma” olduğunu düşünür. Dua mevcut anda bulunmak, sadece Tanrı’nın mevcudiyetinde yaşamaktır. Ona göre kişi, birinin gülümsemesinden memnuniyet duyarken, pencereden gökyüzünü seyredirken ya da mevcut bedensel fonksiyonları için şükran duygusunu belirtirken Tanrı ile karşılaşabilir. ¹⁵

⁶ Cilacı, “Dua”, *DİA*, IX, 529.

⁷ Aydemir, “Tedavide Duanın Yeri”, s. 7.

⁸ Hollywell-Walker, “Private Prayer as a Suitable Intervention for Hospitalised Patients”, s. 638.

⁹ Sayın, “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”, s. 426.

¹⁰ Breslin-Lewis, “Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health”, s. 10; Levine, “Prayer as Coping”, s. 82.

¹¹ Levine, “Prayer as Coping”, s. 80.

¹² Gubi, “An Exploration of the Use Of Christian Prayer in Mainstream Counselling”, s. 426-427.

¹³ Dossey, “Prayer, Medicine, and Science: The New Dialogue”, s. 10.

¹⁴ Winslow -Winslow, “Examining the Ethics of Praying With Patients”, s. 170-177.

¹⁵ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 183-184.

Pınar¹⁶ duanın insana Allah'la doğrudan doğruya ilişki kurma, O'na hitap etme imkanı verdiğini savunur. Dilin temel ilkesinin varlıksal eşitliğin sağlanması olduğunu, ancak duanın bu ilkeyi bozarak kişiye ruhun ve zihnin olağanüstü bir durumda Allah'la gerçekleştirdiği konuşmaya imkan sağlayan bir araç olduğunu belirtir.

Kirkpatrick, bağlanma kuramından yola çıkarak Tanrı'nın ilerleyen yaşlarda kişinin bağlanma nesnesi olan annenin yerini aldığını savunur. Bu nedenle dua etmek "kişinin varlığında kendini güvende hissettiği bir bağlanma nesnesine yakınlık arayışı" olarak görülebilir.¹⁷

Murray¹⁸ ise duayı "yalvarma ve istediğini elde etme meselesi olarak değil kendimizi kendi manevi doğamızla aynı eksene getirme" anlamında kullanır. Bu da Tanrı'nın hakkımızda planladığı şeyi daha kolay kabul etmemizi sağlar. Capps'e göre dua, kelimenin tam anlamıyla, "en mükemmel dinî tecrübedir."¹⁹

Bütün hakiki dualar öncelikle bir yanittir. Dua bütün bir kişinin yanıtıdır –beden ve kalp, biliş, irade ve duygulanım. Dua bir insan yanıtı ve insan eylemidir ve bu sıfatla insan tecrübesinin bütün iniş çıkışlarına açıktır. Yanıt olan dua temelde bağlamsaldır. Dua durumlara yanıt olarak ortaya çıkar. Endişe, üstün yeteneklilik, sınırlılık, ihtiyaç durumlarıyla karşılaşıldığında insanın dua ile karşılık vermesi oldukça yaygındır.²⁰ Dua ihtiyacın ifadeye dönüşmüş şeklidir ve beraberinde ihtiyacın giderileceğine dair ümit taşır.²¹

Cohen ve arkadaşları²² çalışmalarında teistlerin duada "Tanrı ile karşılaştıkları" için dua ettiklerini savunurlar. Duada temel ve en önemli şey yaratıcı ve hayat verici ile kişisel bir ilişkiye girme yolu olmasıdır. İnsanlar dua ederken kendileri ile Tanrı arasındaki tür farklılığını kabul ederek, kendi varlıklarının kaynağı ve varacağı yer olarak gördükleri Bir'in önüne gelmişlerdir. Kamil bilgisi ve sevgisi kendi yakarışlarını önceleyen ve bu yakarışları olası kılan Tanrı'ya gelirler. Her ne kadar kendilerini ihtiyaç sahibi olarak sunsalar da amaçları sadece bu taleplerini O'na iletmek değildir. Teist olarak en temel ihtiyaçlarını yani "Tanrı ihtiyaçlarını" karşılamak için gelirler. Taleplerini de işte bu ilişki bağlamında takdim ederler.²³ Tanrı ile Tanrı olarak ilişkide olmak, Tanrı'nın kişinin kendi kontrolünde olduğunu varsayması değil, aksine kendisini Tanrı'ya teslim etmek ve kendisini Tanrı'nın idaresinde güvende görmek anlamına gelir.²⁴

Bütün bu tanımlardan yola çıkarak temelde duanın bireyin Mutlak, Tanrı, Yüce Güç, Büyük Ruh, Kutsal Kaynak, İlahi ya da kutsal kabul edilenle iletişim kurması; kendi kendini

¹⁶ Pınar, *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, s. 13.

¹⁷ Levine, "Prayer as Coping", s. 84.

¹⁸ Stoner, "Say a Little Prayer", s. 55.

¹⁹ Capps, "İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi", s. 159.

²⁰ Morgan, "Pastoral Counselling and Petitionary Praying", s. 150.

²¹ Pınar, *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, s. 75.

²² Cohen-v.dgr., "Prayer as Therapy", s. 42.

²³ Cohen-v.dgr., "Prayer as Therapy", s. 42.

²⁴ Cohen-v.dgr., "Prayer as Therapy", s. 43.

incelemesi ya da iç gözlem yapması; öteki ile bağlantılı olması; kendini kendi manevi doğası ile aynı eksene taşıması; Tanrı ile karşılaşma; kendini varlığında güvende hissettiği bağlanma nesnesiyle yakınlık arayışı; kişinin Tanrı ihtiyacını karşılaması; en kamil dinî tecrübe; insanın içinde bulunduğu bağlama verdiği bilişsel, duyuşsal ve iradi bir yanıt olduğu yolunda farklı farklı şekillerde yorumlandığını söyleyebiliriz.

2. Duanın Türleri

Dua, araştırmacının perspektifine göre farklı farklı kavramsallaştırılmıştır. Breslin-Lewis,²⁵ Allport'un (ö.1967) "kişilerin sayısınca dua çeşidi olduğunu" belirttiğini naklederler. Breslin-Lewis çalışmalarında yazarların bakış açılarına göre farklı isimlerle adlandırdıkları dua çeşitlerini şöyle belirtirler: Şükran duası, tapınma duası, tefekkür duası, ritüel dua, itiraf duası, bağlılık ifade eden (*commitment*) dua, yakarış duası, boyun eğme (teslimiyet) duası, nesnel ve öznel dualar, karşılıklı konuşma şeklinde yapılan dua, istek duası, övgü duası, uyum duası, tetkik etme duası, ağlama duası, terk etme duası, acı çekme, radikal ifade duası, huzur duası, sakramental²⁶ dua, dinleme, şefaahat, af dileme duası ve matem duası. Biz bu çalışmamızda Poloma ve Gallup'un²⁷ dua çeşitlerini araştırdıkları çalışmalarında elde ettikleri verilerden eriştikleri dört katlı sınıflandırmayı esas alacağız.

2.1. İstek (*Petitory*) Duası

Bu dua çeşidi, adeta bütün dua çeşitlerinin prototipi gibidir. Çocukların dualarının ilk tipik örneği bu türdedir. Bu dua, bireyin kendisi, ailesi ve arkadaşlarının ciddi bir ihtiyacı olduğunda, onların mutluluğunu engelleyecek bir tehdit unsuru veya onlarla birlikte kendi gücünü aşan problemler ortaya çıktığında, Tanrı'dan yardım talep etmek için yapılır. Bu talepler ihtiyaçlardan ve hastalıklardan kaynaklanan sorunlar olabileceği gibi bireyi rahatsız eden başka sorunlarda olabilmektedir.²⁸ İstek duası ile diğer dualar arasındaki temel fark, istek duasında duanın iletişimsel karakterine daha fazla vurgu yapılırken diğer dua türlerinde (övgü, tefekkür, itiraf gibi) bizimle Tanrı arasında gerçekleşen iletişim olarak yorumlanmasıdır.²⁹

İstek duaları hastalık durumlarında kullanıldığında iradeyi iyileşmek üzere harekete geçirmek suretiyle tedavi edici etki yaratabilir. Hal böyle iken William James bu dua çeşidinin ferdin "Tanrı'nın iradesini kendi iradesi yönünde değiştirme niyeti" taşıdığı için problemleri olduğu görüşündedir. Bu nedenle etkisi yalnızca dua edenle sınırlıdır.³⁰ Strang

²⁵ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 10-11.

²⁶ Sakramental: Dini törenle, ayinlerle ilgili olan.

²⁷ Williamson, "Review of Varieties of Prayer: A Survey Report", s. 203-204.

²⁸ Argyle, "İbadet ve Dua", s. 331.

²⁹ Capps, "İstek Duası (Petitory Prayer) Psikolojisi", s. 161.

³⁰ Capps, "İstek Duası (Petitory Prayer) Psikolojisi", s. 160-161.

ise yakarış dualarının isteklerden daha kapsayıcı olduğunu, bu tür duaların taleplerin yanı sıra “Tanrı’nın yardımına duyulan ihtiyacın kabulünü” de ifade ettiğini belirtir. O duada kullanılan dilin ilgili duyguları aktive etmek suretiyle ya da zorlukla ve sıkıntıyla yüzleşen kişi bunlarla başa çıkma gücünün kendisinde mevcut olduğuna inandığı için faydalı olduğunu savunur. Kişi bu tarz dualarda netice ne olursa olsun Tanrı’nın irade ettiği şeyi izleyeceğine dair yemin ifade eden teslimiyet cümlesi de kullanır. Bu nedenle netice ne olursa olsun dua dili, kişi Tanrı’nın iradesine teslim olmayı kabul ettiği ve bu yolla bir görevi yerine getirmiş olduğu için öz saygıyı geliştirir.³¹

İstek duası başlığı altında incelenmekle birlikte bir yönüyle bu dualardan farklılaşan şefaath (intercessory prayer) dualarından da bahsetmemiz yerinde olacaktır. Dossey³² şefaath (intercessory) kelimesinin Latince *inter* “arasında” ve *cedere* “gitmek” kelimelerinden geldiğini belirtir. Bu nedenle şefaath duası aracılık yapmak anlamına gelir. Başka birisi adına aracılık yapmak ya da başka birisinin durumu için yalvarma çabasıdır. Şefaath duasında kendisi için dua edilen kişi genellikle dua eden kişiden uzak olduğu için “uzaktan” dua (*distant prayer*) olarak da adlandırılır. Şefaath duasında harici bir kişi dua edilenin bilgisi dahilinde ya da ondan habersiz, onayı olsun ya da olmasın dua eder.³³

Strang³⁴ şefaath duasını “Tanrı ile insan arasında başka birinin adına, Tanrı’nın o kişinin iyiliğine hareket edeceği ümidiyle yapılan konuşma” şeklinde tanımladıktan sonra daha seküler bir yaklaşımla şefaath duasını “yüce bir güce (bu varlığı belirlemeksizin) belirli bir talebe göre hareket etmesi için yalvarma eylemi” olarak betimler. Bununla birlikte Hıristiyan geleneğinde şefaath duası olağanüstü bir müdahale için bir başkası adına Tanrı’ya yalvarmak olarak anlaşılır. Ayrıca şefaath duası “Tanrı ile konuşma olarak görülmekle birlikte endişelerimizi, enerjimizi ve belirli bir kişiye duyduğumuz sevgiyi içtenlikle takdim etmemiz nedeniyle bir “sunuş” ve “aktif bir dua”dır.

Başkası adına yapılan şefaath dualarını da içeren istek duaları en çok müracaat edilen dua formudur. Genellikle günlük konuşma diliyle yapılır. Birey kendisine göre kutsal olan güce taleplerini, içinde bulunduğu durumu samimi bir dille ifade eder. Bu dua formu kutsal varlığa bireysel talepleri ilettiği gibi, kişinin Tanrı’nın yardımına muhtaç olduğunu da gösterir. Yani varlıksal olarak kişinin kendi konumunu ve gücünü kabullendiği, yüce olana teslim olduğu bir tutumun ifadesidir. Duanın bu özelliği, kişiye teslimiyet duygusu kazandırarak karşılaşılan zorluklarla başa çıkmasında yardımcı olur.

³¹ Levine, “Prayer as Coping”, s. 90; Dini başa çıkma konusunda daha ayrıntılı bir çalışma için bk. Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*.

³² Dossey, “Prayer, Medicine, and Science: The New Dialogue”, s. 10.

³³ Hollywell, “Private Prayer as a Suitable Intervention for Hospitalized Patients”, s. 638.

³⁴ Strang, “Is Intercessory Prayer in Modern Nursing a Valid Practice?”, s. 93.

2.2. Tefekkür (*Meditative*) Duası

Meditasyon tarzında yapılan dua, başvuru olan dua çeşitleri arasında en az kullanılan dua türüdür.³⁵ Bu dua şeklinde dua edenin “Tanrı’nın konuşmasını bekleyen bir dinleyici pozisyonunu aldığı”³⁶ dolayısı ile tefekkür duasının “Tanrı’ya sessizce yoğunlaşmak”³⁷ olduğunu söyleyebiliriz. Bazı yazarlar meditasyon ile tefekkür duasını farklı farklı kavramlaştırırken bazıları ise ikisi arasında her hangi bir fark görmezler. Breslin-Lewis,³⁸ Foster’ın meditasyonel dua ile tefekkür duasının iki ayrı şey olduğunu, ilkinin kutsal metinlerin anlamı üzerinde tefekkür etmeyi, tefekkür duasının ise “Tanrı’nın sessizliği” konusunda farkındalık geliştirmeyi gerektirdiğini ileri sürdüğünü; Finney ve Malony’nin tefekkür duasında dikkati toplamak için belirli teknikler kullanıldığını, bu nedenle bu dua şeklinin de bir tür meditasyon olarak kabul edilmesi gerektiğini savunduğunu; Helminiak’ın ise Hıristiyan geleneğinde tefekkür olarak adlandırılan şeyle bugün meditasyon olarak adlandırılan şeyin aynı şey olduğunu söylediğini belirtirler.

Geleneksel olarak ibadette veya dinî tecrübeye yapılan meditasyonun amacı Tanrı’yla ilişkiye girip onun huzurunda hazır bulunmaktır. Meditasyon, her ne kadar farklı dinî inançlar içinde farklı tecrübeler gibi görünse de temel amacı dinî tecrübeler yaşamaktır. Bu meditasyonların hepsi bireyde, değişik bilinç durumlarına yol açtığı için bir rahatlama meydana getirir.³⁹

Dua bireyin duygusal halini ve bilinç durumunu değiştirir. Bazı dua şekilleri ile meditasyona eşlik eden zihni durum betimlemeleri arasında benzerlik mevcuttur. Düzenli dua etme zihni bir duruma ve rahatlama duygusuna neden olur. Dolayısıyla düzenli dua eden kişi meditasyonun sağladığı olumlu etkilerden yararlanır. Düzenli dua etmenin faydalı olması kısmen meditasyonel durumla ve kısmen de problemi Tanrı’ya havale etmeyi izleyen gerilimin azalması ve sıkıntının giderilmesine şartlanmışlıkla özdeşleştirilen psikolojik değişimlerle açıklanabilir.⁴⁰

Alanyazında meditasyon ile tefekkür duası arasında benzerlik ve farklılıklar tartışılmakla birlikte, her ikisinin de bireye sağladığı ruhsal ve fiziksel faydalar arasında ortak yönler tespit edilmiştir. Tefekkür duası daha az müracaat edilen bir dua türüdür. Ancak çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de işaret edileceği üzere manevi danışmanın bu dua türü hakkında da farkındalık geliştirmesi gerekir. Çünkü bazı hastaların fiziksel ve ruhsal durumları bu dua türünden daha fazla faydalanmasına elverişli olabilir.

³⁵ Argyle, “İbadet ve Dua”, s. 332.

³⁶ Winslow-Winslow, “Examining the Ethics of Praying With Patients”, s. 171.

³⁷ Spring, *Encountering God*, s. 18.

³⁸ Breslin-Lewis, “Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health”, s. 10.

³⁹ Argyle, “İbadet ve Dua”, s. 332.

⁴⁰ Levine, “Prayer as Coping”, s. 90.

2.3. Dinî Pratik Olarak (*Ritualistic*) Dua

Wulf dinî pratik olarak yapılan duaların, genellikle halk arasında bilinen ve mensubu olduğu dinin din görevlisi tarafından bir kitaptan veya ezbere okunarak yapılan dualar olduğunu belirtir. Bu dua türünde, temelde standart dinî uygulama formüllerini içeren ve bu formüllerle desteklenmiş istek veya bağlılık anlamı taşıyan kalıplaşmış ifadeler yer alır. Bu tarz dualar, genellikle monoton ve belirli bir ses tonuyla okunur. Ayrıca duanın içeriğine baktığında, yeteri derecede manevi bir duygu hissetmeksizin, kalıplaşmış ifadelerin yinelenildiği görülür.⁴¹

Bu tarz dualar bireysel yapılmakla birlikte çoğunlukla grup halinde yapılır. Ortak bir duaya ait kelimelerin ibadet esnasında ferdi olarak ya da grupla yinelenmesi bireyin dinî grupla ve bu grubun değerleriyle özdeşleşmesini sağlar.⁴² Başkalarının varlığında bildik, belirli duaları yinelemek ayrılık duygusunu azaltır. Yaşarken ortaya çıkan bir problem soyutlanma duygusunu uyandırdığında ya da sosyal kimliği parçaladığında -“bu korkunç olayı yaşayan tek kişi benim” ya da “ben dışlanmayı hak ettim”- grupla dua etmek bireyde oluşan soyutlanmışlık duygusunu azaltır.⁴³

Levine⁴⁴ duayı başa çıkma mekanizması olarak ele aldığı ve psikolojik tahlilini yaptığı çalışmasında grupla dua etmenin öz saygıyı geliştirmeye pek çok bakımdan katkı sağladığını belirtir ve bunları şu şekilde irdeler:

1. Grupla dua ederken herkes aynı kelimeleri tekrar eder. Ortak bir ritüele katılmak psikolojik toplum olma duygusunu pekiştirir. Başkaları ile paylaşılan inançlar kişinin inançlarının doğruluğu kanaatini geliştirir.

2. Cemaat, destek grubu olarak algılanır. Cemaat üyeleri duygusal gıda ve birbirlerine daha somut yardım sağlarlar. Katılım soyutlanmanın ve yalnızlığın panzehiridir. Bireyin huzur bulmasını sağlar. Cemaatin üyesi başkalarından yardım istediğinde kendisine hoşnutlukla yardım edileceğine inanır (algısal destek).

3. Edilen dualar geleneksel ise ve düzenli bir şekilde tekrarlanıyor ise bu durumda üyeler bir tarihi olan ve süreklilik arzeden bir gruba katıldıklarını hissederler. Bu ise katılımcıya zaman ve mekânda bir aşkınlık duygusu ve kendinden daha büyük ve güçlü bir şeyin parçası olduğu hissini verir.

4. Bildik bir ritüel stresli hayat olayları ile baş edebilmek için sosyal olarak onaylanmış bir eylem sunar. Bunun en güzel örneği, sevilen bir kişinin ölümü üzerine ölüyü onurlandırmak için düzenlenen dua merasimidir. Dua ve ritüel herkese mevcut durumda yapılması

⁴¹ Argyle, “İbadet ve Dua”, s. 332-333.

⁴² Levine, “Prayer as Coping”, s. 91.

⁴³ Levine, “Prayer as Coping”, s. 91-92.

⁴⁴ Levine, “Prayer as Coping”, s. 92.

gereken doğru şeyin ne olduğunu anlatır, dolayısıyla ne yapılması gerektiği ile alakalı belirsizliği ortadan kaldırır.

Her ne kadar bu dua formu kalıplaşmış ifadelerin bireysel olarak ya da grupla yinelenmesini içerse de sosyal destek duygusu yaratması, tarihi bir geçmişi olan ve süreklilik arzeden bir yapının parçası olmanın kişide meydana getirdiği aidiyet duygusu ve kriz dönemlerinde (ölüm, hastalık gibi) yaşanan belirsizlik (ne yapacağını bilememe) hallerinde sosyal grubun onayladığı davranış formları sunması yönüyle bireye faydası dokunan bir dua formudur. Ayrıca çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Neville Kirkwood'un çalışmasına atıfla "nefes duası"ndan bahsedilecektir. Kirkwood, özellikle durumu çok ağır olan hastalara ritüel duaları andıran, Tanrı'nın meşhur bir ismi ile bireyin o anki ihtiyacını ifade eden bir kelime yan yana getirilmek suretiyle dua formu oluşturduğunu söyler. İstenildiği kadar yinelenen bu dua, kişiye tavsiye edilir. Bir manevi danışmanın her dinde mevcut bu tarz ritüel duaların ve bunların nasıl kullanılabileceğinin farkında olması gerekir.

2.4. Konuşma Diline Ait (*Conversational*) Dua

Konuşma şeklindeki dua "Tanrı ile yapılan gayri resmi konuşma"⁴⁵ veya "kişinin, Tanrı'ya içinden geldiği şekilde, kendi kelimeleriyle hitap ettiği"⁴⁶ dua şeklindedir. Diğer dua çeşitleri arasında en yaygın kullanılan dua türünün bu olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁷ Ayrıca duanın tanımı konusunda değindiğimiz üzere genel dua tanımlarının çoğu duanın bu boyutu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Argyle, Poloma ve Pendleton'ın çalışmalarına atıfla "bireylerin kendi kelimeleriyle Tanrı ile konuşarak, ondan kendilerine ait herhangi bir konuda karar verebilmeleri için rehberlik etmesini isteme tarzında" bir dua türü tespit ettiklerini aktarır. Genel olarak bakıldığında bu dua tarzında birey, Tanrı ile diğer şahıslarla sıradan bir dille konuştuğu gibi konuşmakta ve O'na karşı çok samimi davranmaktadır.⁴⁸

3. Duanın Psikolojik İşleyiş Mekanizması

Dua etmek James'in ifadesiyle "konuşmak"tır. Konuşma eylemi ise doğası gereği bir muhatap gerektirir. Duada bu muhatap içsel bir Tanrı (Yüce Güç, Mutlak, Kutsal, vb.) tasavvurudur.⁴⁹ İçsel bu konuşma ise kişinin psikolojisinde bazı neticeler doğurur. Spilka, kişilerin dua ederken genellikle ilk olarak Tanrı'nın gücünü ve ferdin Tanrı'nın yardımına olan ihtiyacını kabul ettiğini belirtir. Duanın bir hedefi elde etme amacına yönelik ikinci evresinde ise, bir hedefi olan her konuşmada ya da bütün psikoterapilerde olduğu gibi,

⁴⁵ Spring, *Encountering God*, s. 18.

⁴⁶ Ümit Horozcu "conversational prayer" ya da "colloquial prayer" şeklinde ifade edilen bu dua türünü, "samimi hitap duası" diye tercüme etmiştir (Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından Dünayevi İstek Duaları*, s. 64).

⁴⁷ Argyle, "İbadet ve Dua", s. 333.

⁴⁸ Argyle, "İbadet ve Dua", s. 333.

⁴⁹ Aktaran Levine, "Prayer as Coping", s. 83.

kelimeler ve cümleler günlük dilde bir anlam ifade edecek şekilde zamansal bir sıralama ile dile getirilir. Kişinin kendi kendine sesli ya da sessiz bir şekilde konuşması kişiyi sıkıntı halini karakterize eden tam oluşmamış duygu ve düşünceleri anlamlandırmaya zorlar⁵⁰. Capps⁵¹ ilk dönem psikologlarının dönemin popüler telkin (*suggestion*) teorisinden çok etkilendikleri için istek duasını “kendi kendine telkinin (*autho-suggestion*) bir şekli” olarak gördüklerini belirtir. Yani görünüşte Tanrı’ya yöneltilmiş dualar gerçekte kişinin kendi kendisiyle yaptığı monologlardır. İstek duası kişinin kendi kişisel ilgilerini ifade etmesine imkan tanır ve gerçek bir iletişim meydana gelmese bile, kişide tipik bir duygusal boşalma/dışavurum ve/veya insan iradesinin harekete geçirilmesi neticelerini doğurur. Gubi⁵² danışmanlıkta duanın kullanımını değerlendirdiği makalesinde, duanın “duyguları yeniden formüle etmenin bir yolu ve duyguları boşaltmada bir katarsis” rolü görebilecek bir unsur olduğunu belirtir.

Psikoterapi hastası, özellikle de onaylayıcı bir terapistte, sesli bir şekilde konuştuğunda duygu ve düşünceleri aydınlığa kavuşur ve düzenlenir. Böylece hasta duygusal bir rahatlama yaşar. Benzer şekilde dua da içten içe konuşan kişinin kendi kendini dinleyerek duygu ve düşüncelerini aydınlığa kavuşturmasına yardım eder. Duada onaylayıcı terapistin yerini kendisine yalan söylenmesi imkansız bir Tanrı tasavvuru alır.⁵³ Bireysel dua “gerçek ben”in açığa çıkmasını sağlayabilir. Merhametli ve bağışlayan bir Tanrı tasavvuruna yapılan “itiraflar,” affedilme beklentisi nedeniyle suçluluk ve suçluluk ilintili stresi rahatlatır.⁵⁴

Koç⁵⁵ ergenler üzerinde yaptığı çalışmasına atıfla duanın, “derin bir varlığın, ergenin benliğinde gizli kalmış kısımların ortaya çıkarılmasını ve normal bilince yabancı gelen bazı durumların kavranmasını” sağlayabileceğini önerir. Yapılan araştırmalara dayanarak alçak sesle yapılan ciddi anlatımların, bireyin psikolojik yapısının alt bölümlerinde, iç güdüsel ve bilinç dışı kalan geçmiş yaşantıların olduğu bölümlerde etkili olduğunun belirlendiğini, aynı üslupla yapılan duanın da fiziksel ve ruhsal rahatsızlık durumlarında etkin rol oynayarak, bilincin karanlık bölgelerini etkilemek suretiyle ergende bir sükunet hali oluşturabileceğini belirtir. Dua etmek, stresten kaynaklanan gerginliğin hafifletilmesine yardım eder. Çünkü inanan ergen, problemlerinin çözümünde ve ihtiyaçlarının giderilmesinde kutsal varlığın kendisine yardımcı olacağını, ondan üzüntü ve kaygıyı kaldıracığını ümit eder. Dua ederek yaşadığı tecrübeler de sinir sisteminin dengesini yeniden düzenleyerek, sinir sistemini kuvvetlendirir.

⁵⁰ Aktaran Levine, “Prayer as Coping”, s. 83.

⁵¹ Capps, “İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi”, s. 164.

⁵² Gubi, “An Exploration of the Use Of Christian Prayer in Mainstream Counselling”, s. 433.

⁵³ Ho, Chan, Peng & Ng’nin çalışmalarından aktaran Levine, “Prayer as Coping”, 84; Koç, “Ruh Sağlığı ile Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, s. 29-30.

⁵⁴ Levine, “Prayer as Coping”, s. 84.

⁵⁵ Koç, “Dua ve İbadetin Ergenlerin Ruh Sağlıklarına Etkileri Üzerine Teorik Bir Yaklaşım”, s. 81-82.

Dua eden kişinin tasavvurundaki Tanrı⁵⁶, Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı gibi güçlü, her şeye kadir ve her daim mevcut bir Tanrı ise, problemi betimleyen konuşma potansiyel olarak sınırsız bir kabiliyete sahip bir destek kaynağına atfedilir. Dindar kişiler arasında “Tanrı her şeye kadir” ifadesi oldukça yaygın bir söylemdir. Eğer Tanrı kişinin destek grubunun bir üyesi ise bu durumda Tanrı'nın destekleyici olduğu algısı (algısal destek) dua doğrudan yanıtlanmamış olsa dahi (erişilmiş ya da kabul edilmiş destek) stresin rahatlatılması için yeterlidir.⁵⁷ Tanrı'yı bir mevcudiyet olarak algılamak ve aracı figürler vasıtasıyla bile olsa Tanrı ile irtibat kurmak duygusu, Tanrı'ya atfedilen destekleyici nitelik sebebiyle yalnızlık duygusunun azaltılmasını sağlayabilir.⁵⁸

Kirkpatrick Tanrı'yı, varlığı bebeği rahatlatan anneye benzeterek “bağlanma nesnesi” olarak niteler. Tanrı'ya inanan bir bireyin varlığı kendisini rahatlatan Tanrı'nın ihtiyaç duyduğu her an kendisi için mevcut olacağını bilmesi onun yoğun ya da kronik korku hissetme eğilimini azaltır.⁵⁹

Duanın insan psikolojisi üzerindeki etkilerini başa çıkma yöntemi bağlamında değerlendiren Levine,⁶⁰ dua etmenin problemlerle başa çıkmada pasif bir başa çıkma metodu olarak görülse de aslında pek çok durumda aktif bir metot olduğunu savunur. Kişi dua ettikten sonra problemin yükünün üzerinden kalktığına ve şimdi artık problemin “Tanrı'nın elinde olduğuna” inandığında aslında problemi bir süreliğine askıya almış olur. Dua etmek durumu değiştirmese de kişinin durumu kavramsallaştırmasını değiştirir (başa çıkmada ikincil kontrol). Problemi Tanrı'ya havale eden kişi duygusal bir mola alarak problemi başka bir biliş seviyesinde çözmek için ortam sağlamış olur. “Mola”yı takiben problem çözümede kuluçkaya yatma olgusu oldukça meşhurdur. Davidson, molanın, kişinin üretken olmayan yaklaşımları elemesine ve daha sonra daha faydalı çağrışımların ortaya çıkmasına imkan sağlayacağını belirtir⁶¹. Kuluçka döneminden sonra ortaya çıkan çözüm duaya yanıt olarak da değerlendirilebilir. Problemi Tanrı'ya havale etmek “manen teslim olmak” fikrine benzer ve kontrol edilemez olaylar üzerinde kâmil bir kontrol elde etme çabasına engel olur. Böylece kişi enerjisini beyhude bir arayışa harcamayı bıraktığı için rahatlar.⁶²

“Doğru şeyi mi yapıyorum?” ya da “yapmam gereken doğru şey hangisi?” soruları stresli hayat olaylarının kişiyi maruz bıraktığı ikilemlerin merkezinde yer alır. Dua etmek dinî değerleri öncelediği için duayı müteakip kuluçka evresinde ortaya çıkan çözümler

⁵⁶ “Tanrı Tasavvuru” hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*.

⁵⁷ Levine, “Prayer as Coping”, s. 84.

⁵⁸ Levine, “Prayer as Coping”, s. 85.

⁵⁹ Levine, “Prayer as Coping”, s. 84.

⁶⁰ Levine, “Prayer as Coping”, s. 86.

⁶¹ Levine, “Prayer as Coping”, s. 86.

⁶² Levine, “Prayer as Coping”, s. 86.

dinî değerlerle uyumlu olacaktır. Bu da kişiyi ikilemi çözmek için “doğru” eylemi yapmaya teşvik edecektir.⁶³

Dua etmek dinî bir görev olarak görülmektedir. Dinî inanç ve uygulamalarla sosyalleşen kişiler dua edemez iseler kendilerini huzursuz hissederler ancak dinî görevlerini yerine getirdikten sonra rahatlarlar. Dolayısıyla kişi bir görevi yerine getirdiği, ideal egoya ulaştığı için kendine saygısı gelişir. “Doğru şeyi yaptım ya da iyi bir şey yaptım, dolayısıyla ben iyi bir insanım” ifadesini söyleyebilmek çözüm yoludur.⁶⁴

Duada ümit duygusu ve geleceğe yönelim vardır. Durum mevcut anda ne kadar umutsuz olursa olsun Tanrı gelecekte bu durumu değiştirebilir. Ümit ve optimist gelecek yönelimi ise korku ve ümitsizlik duygularının, destekleyici bir Tanrı imgesine yakarmak da yalnızlık duygusunun panzehiridir. Dolayısıyla dua etme eylemi düşünceyi destekleyici bir Tanrı’ya yönlendirmek suretiyle acil bir rahatlama ve gelecek yönelimli ümit duygusu uyandırarak kişiyi stresten uzaklaştırır.⁶⁵

Psikoterapide kullanılan serbest konuşma tekniğindeki gibi dua, duyguların ve düşüncelerin düzenlenmesinde, duygusal boşalımda bir katarsis rolü üstlenebilir. Bağlanma teorisine göre dua, varlığı güven veren Tanrı’nın ihtiyaç duyulduğu her an mevcut olduğunun bilinmesinin bireyin kronik korkuya ve endişeye kapılma riskini düşürme rolü oynar. Başa çıkma teorisi de duanın kişinin stresli hayat olaylarıyla baş edebilmesinde önemli bir rol oynadığını savunur. Dua eden kişi problemi Tanrı’ya havale eder. Böylece bilişsel olarak olayı yeniden değerlendirmek ve çözüm yollarını değerlendirebilmek için bir mola vermiş olur. Mola sonrası dinî değerlerle uyumlu bir çözümün ortaya çıkması büyük bir olasılıktır. Ayrıca dua gelecek yönelimli ümit duygusu da taşır. Teslimiyet, kontrolümüz dışındaki hayat olayları üzerinde kontrol sağlamaya çalışırken beyhude enerji harcayarak yıpranmamızı da engeller.

4. Dua Sağlığı Nasıl Etkiliyor?

Son yıllarda duanın sağlık üzerindeki etkilerinin anlaşılması ile birlikte çalışmalar kişinin fiziksel, davranışsal ve duygusal durumlarını gerçekten etkileyip etkilemediğine⁶⁶ yo-

⁶³ Levine, “Prayer as Coping”, s. 87.

⁶⁴ Levine, “Prayer as Coping”, s. 87.

⁶⁵ Levine, “Prayer as Coping”, s. 88; Pınar, *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, s. 14.

⁶⁶ Johnson-v.dgr., “Centering Prayer for Women Receiving Chemotherapy for Recurrent Ovarian Cancer: A Pilot Study”, s. 421-428; Andersson, “Chronic Pain and Praying to a Higher Power: Useful or Useless?”, s. 176-187; George, *Is Prayer Beneficial*; Whittington-Scher, “Prayer and Subjective Well-Being: An Examination of Six Different Types of Prayer”, s. 59-68; Welker, *Review of The Literature on Effects of Prayer on Patient Outcomes*; Ross-v.dgr., “Prayer and Self-Reported Health Among Cancer Survivors in the United States, National Health Interview Survey, 2002”, s. 931-938; Matthews-v.dgr., “Effects of Intercessory Prayer on Patients with Rheumatoid Arthritis”, s. 1177-1186; Leibovici, “Effects of Remote, Retroactive Intercessory Prayer on Outcomes in Patients with Blood-stream-infection: Randomised Controlled Trial”, s. 1450-1452; Bernardi-v.dgr., “Effect of Rosary

ğunlaşmıştır. Her ne kadar duanın etkinliğinin teste tabi tutulup tutulamayacağı tartışma konusu olsa da⁶⁷ bu sürecin nasıl işlediğini inceleyen çalışmalar arasında da bir konsensüs mevcut değildir. Makalemizin bu bölümünde duanın sağlığı nasıl etkilediğini açıklamaya çalışan çalışmalardan faydalanarak sürece ışık tutmayı amaçlamaktayız.

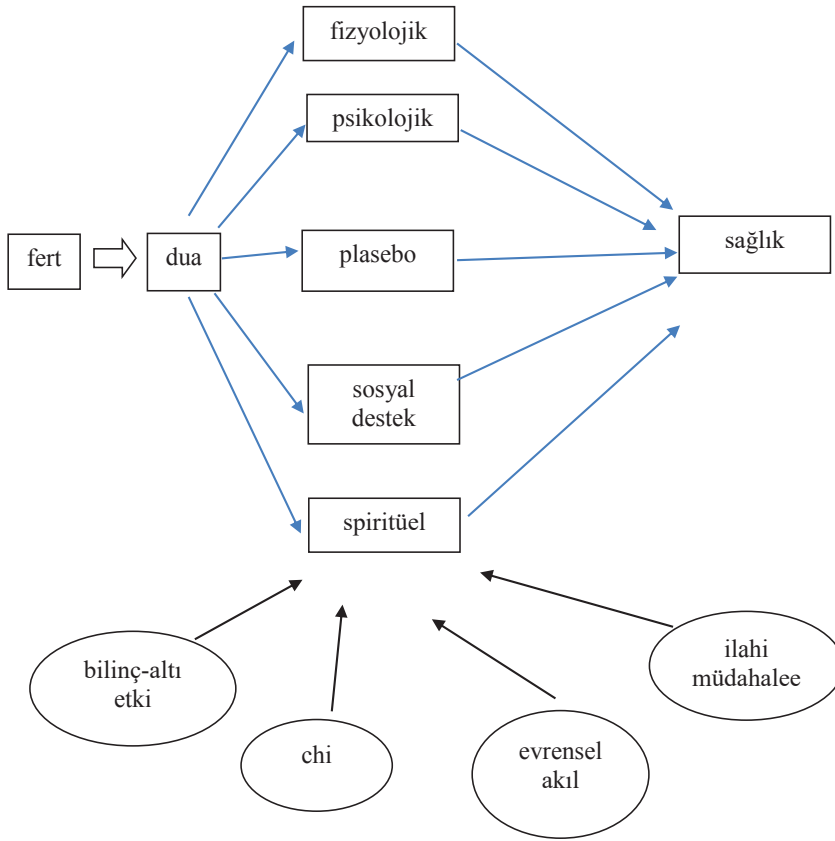
Spring⁶⁸ *Encountering God: A Grounded Theory Of Prayer in Illness* adlı tezinde Epperly'den nakille, duanın nasıl "işlediğini" anlamak için (aslında işliyor ise ve bu süreç anlaşılabilir ise) zihin/benden/ruh arasındaki bağlantıyı anlamamızın ve "çevreyi" lokal ve lokal olmayan nesne ve olayları içerir şekilde görmemizin gerekli olduğunu söyler. "Nedenselliği" doğrusal değil de çok faktörlü anlamak ve çevredeki kişilerle insan olmayan nesnelere arasındaki ilişkinin önemini kabul etmek de problemin anlaşılması için elzemdir. Ancak bundan sonra dua, kişilerin başkaları ile yakın ilişki kurduklarında (kendileri ve Tanrı dahil), hastalıkla başa çıkmaya çalıştıklarında, sağlıkla ilgili kararlar verdiklerinde, sağlık ve refahı etkileme potansiyeline sahip bir etki değişkeni olarak değil de bir sürecin, işleyişin parçası olarak incelenebilir.

Duanın sağlığı desteklemekte nasıl etkili olduğunu açıklayan teorik modelleri açıklarken Breslin-Lewis'in kullandığı tabloyu biz de burada alıntılatacağız. Bu tablonun dua-sağlık ilişkisini anlamlandırmakta yardımcı olacağını umut etmekteyiz.

Prayer Yoga Mantras on Autonomic CardioVascular Rhythms: Comparative Study", s. 1446-1450; Dezutter-v.dgr., "Prayer and Pain: The Mediating Role of Positive Re-Appraisal", s. 542-549; Ai-v.dgr., "Prayer And Reverence In Naturalistic, Aesthetic, And Socio-Moral Contexts Predicted Fewer Complications Following Coronary Artery Bypass", s. 570-581; Hollywell, "Private Prayer as a Suitable Intervention for Hospitalised Patients", s. 637-651; Haley-v.dgr., "Relationship between Private Religious Activity and Physical Functioning in Older Adults", s. 305-312; Simão-v.dgr., "The Effect of Prayer on Patients' Health: Systematic Literature Review", s. 11; Alling, "Healing Effects of Belief in Medical Practices and Spirituality", s. 273-280; Dossey, "Prayer, Medicine, and Science: The New Dialogue", s. 7-37; Krucoff-Crater, "What Do 'We' Want and Need to Know About Prayer and Healing?", s. 1259-1261. Olumsuz bakanlara örnek olarak bk. Masters-v.dgr., "Are There Demonstrable Effects of Distant Intercessory Prayer? A Meta-Analytic Review", s. 21-26.

⁶⁷ Cohen-v.dgr., "Prayer as Therapy", s. 40-47.

⁶⁸ Spring, *Encountering God*, s. 26.



Şekil 1. Duanın Sağlığı Nasıl Etkilediğini Açıklayabilecek Teorik Modeller⁶⁹

Tablo duanın sağlığı nasıl desteklediği konusundaki teorileri açıklamaktadır. Tablodan yola çıkarak duanın, pek çok dünya dininde de öğretildiği gibi, Tanrı'nın doğaüstü müdahalesi yoluyla sağlığı desteklediği kanısına varılabilir.

Duanın zamansal ve mekânsal etmenlerden bağımsız hareket ettiği düşünülmüştür. Dossey, duanın nasıl etki ettiğini açıklamaya çalışırken metafizik boyutu kullanır. Buna göre duanın etkisi mevcut an ya da gelecekle sınırlı olmayıp geçmişe de uzanabilir. Dossey bu olguyu zaman değiştiren dua (*time-displaced prayer*) olarak adlandırır. Dossey duanın haricî bir Tanrı'ya yönlendirilmediğini düşünür. Eğer Tanrı her bir bireyin içinde ise o halde duadaki ilahi faktör haricî değil dahilidir. Zihne zaman ve mekânla yer tayin edilemez, aksine zihin ebedi ve bütündür. Bu da bize dua eden ile edilenin birbirinden son derece uzak

⁶⁹ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 18.

oldukları durumda dahi duanın nasıl etkili olduğunu açıklamak için yeterlidir.⁷⁰ Dua edenler arasındaki bu zihin birliği evrende akarak kendisine bir yol bulur ve dua edilenler üzerinde pozitif bir etki yaratabilir. Sağlık üzerindeki bu pozitif etki duanın dua edenle dua edilenin zihinlerinin birbirlerine bağlandığı bir bilinç birliği oluşturarak, iyileşmenin iletimini sağlayan bir netice sağlayabilir.⁷¹

Levin'in⁷² lokal ve natüralistik açıklamalar arasında kabul edebileceğimiz açıklamasına göre, ampirik deliller olmasa da, dua gibi spiritüel uygulamalarla gizil güçler ya da enerjiler harekete geçirilebilir. O'na göre çeşitli kelimeler -örneğin chi⁷³ ve prana⁷⁴ gibi- bu farzedilen gücü ortaya çıkarmak için kullanılır. Levin bu güçlerin bedeni ve hastalığın ilerleyişini etkileyebileceğini düşünür. Quantum mekaniğinde istatistik öngörülerin çoğu Batılı bilim insanlarının inandıkları lokal evrenle açıklanamaz. Aksine olayların mekânsal uzaklıklarına bakılmaksızın, birbirini etkileyebildikleri, lokal olmayan bir evrenle açıklanabilir.

Bell'in "karşılıklı bağlantılı olma hali" (*interconnectedness*) teorisi de duanın etkisini yukarıdaki bağlamla açıklayan bir diğer teoridir. Buna göre "olaylar ya da objeler birbirinden soyutlanmış değildir. Bir bütün içinde birbirlerine entegre olmuş durumdadırlar. Hatta uzak nesnelere bile ilişkili bir sistemin parçasıdır ve nesnenin birindeki bir değişim, birbirlerinden ne kadar uzak olurlarsa olsunlar, ötekinde de ani bir değişim yaratır." Bu teoriye göre hasta ile akrabaları arasındaki duygusal ve sosyal bağ, hastadan uzakta olduklarında bile hastaya dua etmek için bir araya geldiklerinde bir etki yaratır. Yine çeşitli çalışmalarda dua "iyileşmeyi destekleyen bir enerji transferi formu", "bütün olarak görülen bir sistemde ilişkilendirici bir bağ", "olağanüstü iyileştiren yüce bir valikle iletişim yolu" olarak görülür. Bir başka çalışmada ise duanın, sağlıkla ilgili davranışlar, sosyal destek, inanç psikodinamiği ya da psikonöroimmünoloji⁷⁵ alanında stres tamponlayıcı gibi "yerel-natüralist" mekanizmaları harekete geçirmek yoluyla etkisini gösterdiği varsayılmaktadır.⁷⁶

⁷⁰ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 13.

⁷¹ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 17.

⁷² Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 13.

⁷³ Chi: Çi veya Japoncadaki söylenişle Ki, geleneksel Çin kültürü ve tıbbının temel kavramlarından biridir. Çi'nin mevcut olan her şeyde yer alan "hayat gücü" veya "spiritüel enerji" olduğuna inanılır. Genellikle "hava" veya "nefes" olarak yabancı dillere aktarılan bu terimin aslında tam bir karşılığı yoktur.

⁷⁴ Prana: (Sanskritçe: "nefes") prāna olarak da hecelenir. Hint felsefesinde bedenin canlı "havası (airs)" ya da "enerji"sidir. Upanişadlarda ifade edildiği gibi erken dönem Hint felsefesinde temel bir kavram olan prananın canlılık ilkesi olduğu düşünülmekteydi ve gelecekteki bir hayata kadar ya da ebedilik için kişinin "son nefesine" kadar yaşadığına inanılmaktaydı. Zaman zaman prana benlikle özdeşleştirilmiştir. "Beş prana" rüzgar benzeri hayati güçlerdir. Solumaya, yiyeceklerin bedende dağıtılmasına ve sindirime yardımcı olur. Yoga felsefesi pranayama uygulamaları vasıtasıyla prananın tam kontrolüne vurgular. Prananın tam kontrolü sağlandığında kişi solunum sisteminin dikkati dağıtmasını engellemiş ve hastalıklarda prananın terapötik etkilerinden maksimum seviyede yararlanmış olur.

⁷⁵ Psikonöroimmünoloji: Temel alanı sinir ve bağışıklık sistemleri ve ruhsal süreçlerle sağlık arasındaki ilişkiyi incelemektir. Psikonöroimmünoloji hastalık ve sağlıkta sinirsel bağışıklık sisteminin psikolojik işleyişini inceler; nöroimmüne sistem bozukluklarını (oto-immüne hastalıkları, aşırı duyarlılık, bağışıklık sistemi yetersizlikleri) ve nöroimmüne sistemin laboratuarda, olduğu yerde ve canlıda fiziksel, kimyasal ve psikolojik bileşenlerini inceler.

⁷⁶ Spring, *Encountering God*, s. 6-7.

Dua psikonöroimmünolojik geçiş yollarını uyarabilir. McCullough, duanın nöroimmünolojik, kardiovasküler ve beyin elektirliği değişimlerine neden olabileceğini ileri sürer. Dua rahatlamayı tetikler böylece sağlığı destekler. Rahatlama sağlanınca nabız düşer, kasların gerginliği azalır ve nefes alıp veriş hızı yavaşlar.⁷⁷ Her ne kadar bir hasta dua vasıtası ile sağlığına kavuştuğunda sağlık çalışanları durumu plasebo etkisi⁷⁸ olarak açıklasalar da Hughes bu durumun:

- a. Duanın ortaya çıkardığı rahatlama ve huzurun endorfin salgılanmasını stimule etmesi ve strese sebep olan merkezi sinir sisteminin eylemini bastırması,
- b. Problemlerle başa çıkmada rahatlama ve etkinlik duygusu sağlaması ve
- c. Duanın kullanımının bağışıklık sisteminin eylemlerini düşüren stresle ilgili hormonların eylemini azaltmasından kaynaklanabileceğini düşünür.⁷⁹

Dossey duanın sağlığı etkilediğini açıklarken: a) duanın kolektif yönünün sosyal destek sağladığı, bu desteğin hastalığa karşı gizil koruyucu faktör oluşturduğu, b) dua psikodinamiğinin immüne ve kardiovasküler sistemi olumlu bir şekilde etkileyecek sayısız duygu değişimini tetiklemiş olma olasılığı, c) duanın plasebo etkisi yapmış olması ve d) dua konusu olmanın iyileşmeyi sağlayan endokrin ya da bağışıklık tepkisini harekete geçirebileceği şeklinde dört farklı açıklama sunar. Kendisi için dua edildiğini bilmek sağlığı destekleyecek aidiyet ve destek duygusu geliştirir.⁸⁰

Dua eden fertlerin sağlık ilintili davranışlara yönelmeleri (sigara, alkol, beslenme, cinsel yaşam vb. konularda belirlenmiş ve yasaklanmış eylemler), sosyal destek (dinî katılımdan kaynaklanan), stres tamponlama (dinî eylemlerden kaynaklanan bedende fizyonöroimmünolojik yollarla etkili olabilecek duyguların oluşması), bilişsel etki (özgür iradeye ve içsel kontrole inanmak) ve inanç psikodinamiği (yani Tanrı'nın iradesi bağlamında pozitif beklentilerle iyileşmeyi sağlayabilecek plasebo etkisi) de sağlık üzerinde pozitif yönlü bir etki yaratır. Kişinin iyileşme öznesi olduğunu bilmesi bizatihi iyileşmedir; çünkü bu onda bir aidiyet duygusu, önemsenme duygusu ve destek duygusu yaratır.⁸¹

Breslin-Lewis, duanın sağlık üzerinde nasıl etkili olduğunu araştırdığı çalışmasında "plasebo" etkisinden de bahsederler. Dua dikkati sağlık problemlerinden uzaklaştırmak ve hayat olaylarını yorumlarken bir çerçeve sunmak suretiyle faydalı olabilir. Dua anlam, umut, empati ve duyarlılık gibi pozitif duyguları meydana çıkarmak yoluyla psikolojik sağlığa fayda

⁷⁷ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 12.

⁷⁸ Plasebo etkisi: Etkisi olmayan bir madde ya da sahte bir süreçle yapılan terapiye atıfla kaydedilen psikolojik ya da psikofizyolojik gelişime denir. Tedavi için sahte bir madde verildiğinde bazı kişilerin olumlu yönde kayda değer bir gelişme göstermelerine açıklama getirilememektedir. Araştırmalar olumlu etkinin tedavinin doğrudan etkisinden ziyade kişinin tedaviden beklentisine olan inancından kaynaklandığına işaret etmektedir.

⁷⁹ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 12.

⁸⁰ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 13.

⁸¹ Breslin-Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health", s. 13.

sağlayabilir. Şefaât duasının yarattığı empati iyileşmeye neden olabilir. Dahası, eğer fertler kendi iradelerini dua vasıtasıyla Tanrı'nınki ile aynı yöne yöneltebilirlerse böylece benlik saygısı gelişebilir.⁸² Muhtemelen, dua “yalvarma ve istediğini elde etme meselesi olarak değil de kendimizi kendi manevi doğamızla aynı eksene getirme anlamına geldiğinde, Tanrı'nın hakkımızda planladığı şeyi daha kolay kabul eder hale gelmemiz de duanın sağlık üzerinde etkili olmasının bir diğer nedeni olabilir.⁸³ Yüce bir güçle kurulan algısal bir ilişki sosyal desteğin sağladığı aynı faydayı sağlayabilir.

Breslin-Lewis, duanın tabiatını ve sağlıkla ilişkisini incelediği çalışmalarında özetle duanın sağlığı şu şekillerden biriyle etkilediğini ileri sürerler:

- a) dua plasebo etkisi nedeniyle sağlığı geliştirir,
- b) dua eden kişiler sağlıkla bağlantılı davranışlar sergileyebilir,
- c) dua kişinin dikkatini sağlıkla ilgili problemlerden başka yöne çevirmek suretiyle yardımcı olabilir,
- d) dua Tanrı'nın olağanüstü müdahalesiyle sağlığı destekler,
- e) empirik olarak doğrulanmamış, ancak sağlığa faydalı, chi gibi gizli bir enerjiyi aktive edebilir,
- f) dua fertler arasında iyileşmenin iletimini kolaylaştıracak bir bilinç birliğine neden olabilir, şeklinde özetler.

Duanın sağlığı nasıl etkilediği konusuyla ilgili alanyazındaki çalışmaları değerlendirdikten sonra şimdi de kişiler üzerinde oldukça etkili olan böyle bir destekleme metodunun, sağlık çalışanları ve manevi danışmanlar tarafından nasıl kullanılması gerektiğini değerlendireceğiz.

5. Dua, Manevi Danışmanlıkta Nasıl Kullanılmalıdır?

Hasta ziyareti semavi dinlerde tavsiye edilen bir erdemdir. “Hastayı samimi bir şekilde desteklemek ve rahatlatmak arzusu, ona umut vermek, inancını desteklemek, optimizm uyandırmak, iç gerilimi ortadan kaldırmak, depresyonu gidermek ve orada olmakla soyutlanmışlığı engellemek”⁸⁴ hasta ziyaretlerinde ziyaretçiyi motive eden unsurlardır. Hıristiyan geleneği “Hasta idim ve beni ziyaret ettin”⁸⁵ âyetiyle hasta ziyaretini teşvik ederken; İslâm bir müslümanın diğer bir müslüman üzerindeki haklarını sayarken⁸⁶ bunlardan birinin

⁸² Breslin-Lewis, “Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health”, s. 17-19.

⁸³ Murray, “Prayer as Coping”, s. 55.

⁸⁴ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 100.

⁸⁵ Matta, 25/36.

⁸⁶ Hadisin tam metni şöyledir: “Müslümanın müslüman üzerinde beş hakkı vardır: Verilen selama mukabele etmek, hastayı ziyaret etmek, cenazesine katılmak, davetine icabet etmek, aksırıldığı vakit yerhamukellâh demek” (Buhârî

de hasta müslümanların ziyaret edilmesi olduğunu belirtir. Hıristiyan geleneğinde Kutsal Kitab'ın yukarıdaki emrinin yerine getirilmesi amacıyla kiliseye bağlı din görevlileri kendi bölgelerindeki hastanelerde yatan cemaat üyelerini düzenli olarak ziyaret ederler. Ayrıca 1950'lerden sonra Batı'da hastaneler bünyelerinde hastaların, çalışanların ve hasta yakınlarının manevi ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla manevi danışmanlar (chaplains) çalıştırmaya başlamışlardır. Ülkemizde de 2015'te Sağlık Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında imzalanan protokol gereği artık hastaneler bünyelerinde manevi danışmanlar görevlendirmektedirler. Gerek hasta yakınlarının, gerek din görevlilerinin, gerekse manevi danışmanların hasta ziyaretlerinin en belirgin niteliğini dualar oluşturur. Her ne kadar manevi danışmanın hasta ziyaretinde dua ederken amacı genellikle manevi rahatlık sağlamak ve ümit vermek olsa da danışmanların zaman zaman çok konuşan hastalardan sakınmak, bazen de hastanın gündeme getirdiği meselelerden kaçmak için dua etmeyi bir kaçış yolu olarak kullandığı da bir gerçektir. Duanın amacı dışında kullanımı etkinliğini zayıflatır ayrıca hastanın inancına da zarar verir. Bu nedenle ziyaretçinin ya da manevi danışmanın ne zaman, nasıl dua edilmesi gerektiğini ve olası tehlikelerin neler olabileceğini bilmesi gerekir.

Duanın ne zaman kullanılacağı ile ilgili geleneksel iki anlayış mevcuttur. Bunlardan birincisi “her ziyarette dua edilmesi gerektiğini” savunurken, diğeri “sadece talep edildiği takdirde dua edilmesi gerektiğini” düşünür. Din görevlileri hastayı her ziyaret edişte dua etmenin gerekli olduğu yönündeki yaygın algının yanında, kendi rollerini muhafaza etmek ve bir imaj oluşturmak için de duayı kullanırlar. Bu durumlarda hasta istesin ya da istemesin dua başarılı bir ziyaretin temel malzemesine dönüşür. Dolayısıyla dua ederken kimin ihtiyacının karşılandığı sorgulanmalıdır.⁸⁷ Silton ve arkadaşları her ziyarette dua edilmesi gerektiği algısına işaret ederek bunu manevi danışmanların hasta ziyaretinin bütünleyici bir parçası olarak gördüklerini aktarırlar. Evenson ve arkadaşlarının yaptığı çalışmaya atıfta bulunarak, manevi danışmanların hastanın manevi geçmişini elde etmek ve “hastanın manevi gidişatını” değerlendirmek amacıyla, dua etmenin bir metot olarak kullanılabilceğini ileri sürdüklerini belirtir. Bu durumda duanın, manevi danışman ile hasta arasındaki bağı desteklediği ve hastanın kendi dinî geleneği ile bağlarını yeniden onardığı ya da güçlendirdiği düşünülür.⁸⁸

Duayı her ziyaretin kesin bir kuralı haline getirmek ve bu şekilde kullanın bazı sakıncaları vardır: Dua ritüelleşir, genelleşir, yüzeyselleşir, dindarane ifadeler kullanılması dolayısıyla duanın anlaşılması engellenir, dua eden otoriterleşir ve dua edenin kendini beğenmişliğinin ifadesine dönüşür. Şimdi Kirkwood'un hastanelerde manevi bakımın nasıl olması gerektiğini incelediği çalışmasından faydalanarak⁸⁹ bunların ne anlama geldiklerine kısaca bakalım.

“Cenâiz”, r. 1240; Müslim, “Selâm”, r. 4; Ahmed b. Hanbel, II, 321, r. 8271).

⁸⁷ Levine, “Prayer as Coping”, s. 100.

⁸⁸ Silton-v.dgr., “Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths”, s. 42.

⁸⁹ Kikwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 100-103.

Din görevlisinin duayı her ziyaretinin olmazsa olmaz bir parçasına dönüştürmesi duayı ritüelleştirir. Din görevlisi bir dua kitabı ya da hasta ziyaretinde okunacak duaları ihtiva eden din görevlisi el kitabı tarzında bir kaynağı yanında taşıma eğilimi gösterir. Bu dualar ezberden okunduğunda neredeyse kelimeler söylenmeksizin geçilir. Hasta duayı samimiyetsiz, hatta ilgisiz bulabilir. Manevi danışman sadece beklenen rolünü yerine getirmiştir. Dua hasta açısından sadece ritüel yükümlülükleri yerine getirmenin dışında daha kişisel bir anlam ifade etmelidir.⁹⁰ Silton ve arkadaşları⁹¹ manevi danışmanlar ile yaptıkları araştırmada, Protestan manevi danışmanların her ziyarette dua etmenin “kolay bakım uygulama” olarak görüldüklerini aktarırlar. Yahudi manevi danışmanlar ise her zaman dua etmenin gereksiz olduğunu ancak bazı özel durumlarda (örneğin ameliyat öncesi, kişi endişeli olduğunda) dua edilebileceğini bildirdiklerini aktarır.

Her ziyarette dua edildiğinde yineleyen bir dua modeli gelişir. Yapılan her dua genellikle biraz teoloji, biraz hastane çalışanlarına minnet, biraz hastanın iyileşmesine -hastalığın iyiye gidişi zayıf olsa bile- şükran ve nihayet hastanın ailesine (genellikle ayrıntıları belirsiz) dua etmek gibi nitelikler kazanır.

Dualar yüzeyselleşebilir. Sürekli dua eden manevi danışmanlar ya din görevlisi olarak kendi becerilerine çok fazla güvenirlere ya da çok endişeli ve ne söyleyeceklerini bilmeyen kişilerdir. Kendilerine çok fazla güvenenler, daha önce bunu pek çok kez yaptıklarından kontrol onlardaymış gibi mutlu bir şekilde fazla düşünmeksizin dua ederler. Tecrübesiz, endişeli ve ne söyleyeceğini bilemeyen din görevlileri ise geldikleri kurumun (kilise, cami vb.) bildik tonuyla dua ederler. Tecrübesizliğin verdiği acemiliği, utancı ve hatta hastayla özdeşleşme korkusunu gizlemek çabası onları duaya iten bir diğer etkindir. Böylesi bir ziyarette hasta ile ilişki ve dua yüzeysel bir seviyede kalır. Hasta böylesi bir ziyaretten rahatsız olur ve hatta kızgınlık bile duyabilir.

Dindar, vazifeşinas manevi danışmanlar genellikle ilk çocukluk döneminde dinî bir yetiştirmeye maruz kalmışlardır. Eğer hastanın yanı başında eski dindarane, tumturaklı konuşma duada yinelenirse hiçbir şekilde hastanın durumuyla uyuşmayan bir duygusallık ortaya çıkar. Hatta aktif cemaat üyeleri bile bazen bu tarz aşırı dindarane dualardan rahatsız olurlar. Kullanılan dinî dil ziyaretin anlamını ve niyetini saptırır. Hasta danışmanın ne demek istediğinden şüphe duymaya başlar.

Hasta ziyareti bir tür sorumluluk hissi de taşımalıdır. Manevi danışman işinde ne kadar ehil olduğunu kanıtlamak için duayı bir araç olarak kullanmamalıdır. Duayı kendi ehliyetlerinin bir göstergesi olarak kullanan kişilerin duaları süslüdür, ilahi kitaba dair geniş bilgilerini ve Tanrı'ya derin saygılarını sergiler. Duaları kendinî beğenmişliklerini ifşa etmek için kullanırlar.

⁹⁰ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 100-101.

⁹¹ Silton-v.dgr., “Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths”, s. 49.

Dua etme eylemi din görevlisinin öteki üzerindeki otoritesini kanıtlamak için de kullanılır. Dua etme görevi yerine getirilinceye kadar duacıda içsel bir gerilim mevcuttur ve görev tamamlanana kadar yönetimi ele alır. Süreci düzenleme, zamanlama bir prestij meselesidir. Çoğunlukla bu baskı “dua edelim” emri ya da daha tepeden bakan bir şekilde “sizinle dua etmemde bir sakınca var mı?” ifadesine kadar devam eder. İkinci emir kendisini bir esir gibi hisseden hastaya gerçekte hiçbir seçenek bırakmaz. Hasta inandığı dinî temsil eden bu otorite figürünü mutlu etmek zorundadır. Hasta kaçamayacağı bir tuzağın içindedir. Takip eden duaya yavaş yavaş hastanın bağımsızlığını ve saygınlığını suistimal eden bir haşlama da eşlik eder. Kendisine verilmiş görevi yerine getiren görevli bu durumu farkedemez. Din görevlisinin hastaya kibarca “Sizinle dua edebilir miyim?” şeklindeki sorusu bile hastayı zor duruma düşürebilir. Hastanın dua teklifini peşinen reddetmesi onu “maneviyatsızlıkla” yargılanmaya açık hale getirir. O halde dua nasıl teklif edilmelidir? “Sizinle bugün ya da başka bir zaman dua etmemi ister misiniz?” şeklindeki bir soru hastayı utandırmayı engeller ve hastaya başka bir zaman deme özgürlüğünü verir. Hal böyleyken bile hasta reddettiğinde kendisini suçlu hissedebilir. Eğer bu olasılık mevcut ise şöyle rahatlatıcı bir ifade kullanılabilir: “Bazen yapmayı isteyeceğimiz son şey dua etmektir. Tanrı böyle hissettiğimizde bizi anlayacaktır. Eğer benim dua etmemi istemiyorsan sorun değil.”

Bir diğer seçenek hasta ile sadece talep etmektir. Bu hasta ile beraber olma sorumluluğunu yerine getirmede en kolay yoldur. Bu yaklaşım manevi danışmanın dua ederken ne söyleyeceğini bilmeme beceriksizliğinden ve tarafları dua etme talebinin reddedilmesi durumundaki utançtan korur. Ayrıca duada sahtekarlığı, samimiysizliği engeller.

Manevi danışman hastane ortamında çok farklı vakalarla karşılaşır. Çocuğu şiddetli bir beyin hasarı gördüğü için yoğun bakımda yatan bir ebeveyn, lösemi ya da AIDS hastasına kadar çok çeşitli vakalarla karşılaştığında danışman niçin ve nasıl dua edeceğini bilemeyebilir. Dua edebilmek ya da duaya ihtiyaç olup olmadığını bilebilmek kişinin ne hissettiğine yoğunlaşmasını gerektirir. Ancak ağır vakalarda hasta kendini geri çekmiş ve hasta yakınları onun yerine konuşuyor olabilir. Bu durumda akrabaların ihtiyaçlarının mı yoksa hastanın arzularının mı karşılanması gerektiğine karar verilmelidir. Eğer dua etmek için herhangi bir talep yoksa sadece istenildiğinde dua etmelidir. Hastanın ve ailenin çok iyi seçilmiş dua ifadelerinin desteği ve konforunu sıcak karşılayacak pek çok fırsatı olacaktır.⁹²

Dua etme teklifi reddedildiğinde bu hem hastada hem de manevi danışmanda bir utanç duygusu yaratır. Dinî otoriteyi temsil eden birini reddetmek oldukça çüretkar bir davranıştır. Hastalar bazen gelen danışmanın samimiyetini denemek için de böyle davranırlar. Eğer danışman samimi ise, reddedilmişliğe rağmen tekrar tekrar geri gelecektir. Ancak duanın sadece talep dahilinde edilmesi duadaki sahtekarlığı da engeller.⁹³

⁹² Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 103-104.

⁹³ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 104.

Manevi danışmanlar zamanlarının kısıtlı olması, kişisel olarak kendilerini rahat hissetmemeleri, bilgisizlik ya da tecrübesizlik, özel alan olmaması, hasta ile dua etmenin uygun olup olmadığına karar vermede güçlük çekmeleri gibi nedenlerle⁹⁴ hasta ile dua etme ya da dua konusunda konuşmalarının doğru olup olmayacağını bilemezler. Bu nedenle manevi danışmanlar dua etmeyi teklif etmeden önce bir ön değerlendirme yapmalıdırlar.

5.1. Dua Etme İsteğinin İşaretleri

Din görevlisi ikinci türde yaklaşımı benimsiyor ise dua etme teklifinin hangi durumlarda uygun bir teklif olacağını bilmesi gerekir. Dua etmeyi teklif etmek noktasında hastanın açık talebinin dışında bazı işaretler de mevcuttur. Taylor⁹⁵ bu yollardan birinin hastane kabul formunda bulunan dindarlıkla alakalı alandaki bilgi olduğunu aktarır. Manevi danışman ile hasta arasında kurulan ilişkinin kalitesi de dua etme talebinin nasıl karşılanacağını belirleyen bir unsurdur. Toplumda dua edenlerin genellikle kimler olduğu bilgisi de yardımcı bir bilgidir. Hastaların pek çoğu özel hayatlarında dua ediyor olsalar bile bu onların danışman ile birlikte dua etmeyi isteyecekleri anlamına gelmez.

Taylor ve Kirkwood'a göre, "hasta ile yapılan sohbetler esnasında hastanın hikayesini anlatırken verdiği ipuçları" değerlendirme yapılırken esas alınması gereken en temel kriter olmalıdır. Hastanın dua ile ilgili açıkca konuşması bir işarettir. Bu basit bir "Bana dua eden pek çok kişi var", "Kızım ve arkadaşları bana dua ediyorlar" ya da "Ben dindar biri değilim ama hastalandığımdan beri dua ediyorum" gibi basit bir ima olabilir. Bu tarz kişilerin dua teklifinden memnun olacakları düşünülebilir. Pek çok durumda hasta "Nasıl dua edeceğimi bilmiyorum" şeklinde yanıt verebilir. Bu, duanın sadece Tanrı ile konuşmak olduğunu söylemek için iyi bir fırsattır. Dua ettiğinde Tanrı'ya içinden gelenleri söylersin. Manevi danışmana ipucu veren bir başka durum dinî konuşmalardır. Düzenli bir şekilde ibadet etmeyen ya da sözde dindarlar genellikle hasta ziyaretlerini hoş karşılar. Bu kişiler düzenli ibadet etmemelerine çeşitli bahaneler ileri süreceklerdir. Bu tarz ifadeler onların kendi dinî tembellikleri için duydukları suçluluk duygusunu hafifletir. Ancak danışman bu tarz ifadeleri dua için beklenti şeklinde yorumlamamalıdır. Dua etmek için elverişli zamanın hangisi olduğuna karar verebilmek basiret gerektirir. Çünkü dua her zaman arzulanmaz. Erken yapılan bir teklif doğru zamanı araştırmayı engeller. İşte bu durumlarda dengeyi korumamız gerekir.⁹⁶

Yatağın baş ucunda bulunan dinî literatür bu konuda bize yardımcı olacak bir diğer işarettir. Bu tür malzemelerin varlığı kişinin dindar biri olduğunu ve duayı reddetmeyeceğini gösterse de bazen bu tür malzemeler yanlış anlamalara neden olabilir. Hastanın manevi huzuruyla alakadar olan dindar bir anne ya da komşu hastanın bunları alabileceği, okuyacağı ve ihtida edebileceği umuduyla getirmiş olabilir. Çevreden gelen bu tarz bir baskı hastada

⁹⁴ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 185.

⁹⁵ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 180.

⁹⁶ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 180; Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 106-108.

dindar kişilere karşı düşmanlık duygusu yaratabilir. Dolayısıyla manevi danışman önce hastanın güvenini kazanmaya çalışmalıdır. Dua etmeyi teklif etmeden evvel ziyaretin bir evresinde başucundaki bu malzemeler ilgi odağı haline getirilmek suretiyle hastanın yaklaşımı anlaşılmalı çalışmalıdır. Eğer rahatsızlık ya da utanç işaretleri mevcut ise konudan uzaklaşıp, uygun zaman gelene kadar dua önerisinden vaz geçmelidir.⁹⁷

Mevcut bir endişenin manevi danışman ile paylaşılması da bir başka işarettir. Dindar olsun ya da olmasın bazı kişiler çok derin problem veya endişelere sahiptirler. Bir din görevlisi olarak sizin güvenilir olduğunuz ve mahremiyete saygı duyduğunuz düşünülür. Dinle özdeşleştirilmeniz, Tanrı'ya erişiminiz olduğu varsayımına yol açar. Hastanın içinde bulunduğu durum nedeniyle bazen insani bir çözüm yeterli olmaz. Manevi danışman açıkça bunu ifade ettiğinde dua teklifi kabul görebilir ya da hasta sadece "beni dualarında unutma" diyebilir. Hasta ikincisini tercih ederse danışman buna uymalıdır.⁹⁸

Dua teklifinin uygun olup olmadığına karar vermenin bir diğer yolu da aileden ya da hastane çalışanlarından edinilecek bilgidir. Bazen hastalar manevi problemlerini yakınlarındaki kişilere açarlar. Eğer aile ya da hastane çalışanlarından biri size bunlardan bahseder ve hasta ile ilgilenmenizi isterse bu durumda hastanın onayının alınıp alınmadığından emin olunmalıdır. Eğer böyle bir müsaade verilmemiş ise bilgiyi verenin izin alması talep edilmeli ya da danışman hiçbir şey olmamış gibi hastayı ziyaret edip konuyla ilgili konuşma ortamı hazırlamaya çalışmalıdır.⁹⁹

Manevi danışmanın manevi sezgileri bütün yukarıdaki unsurlarla birleştirildiğinde doğru kararın alınmasında yardımcı olacak¹⁰⁰ bir diğer unsurdur.

Danışman dua teklifinin hastayı gücendirmesi ihtimalinden çekinirse bu durumda danışmanın hasta ile ilişkisinin terapötik olup olmadığına ve dua etmeyi etik bir şekilde teklif edip etmediğine bakması gerekir. Durum böyle ise hastayı gücendirme ihtimali düşüktür. Ancak dua ile ölümü özdeşleştiren hastalar, danışman hastaya dua etmeyi isteyip istemediklerini sorduklarında paniğe kapılabilirler. Hasta ile dua etmenin etik olacağını değerlendiren bir danışman, dua etmeyi gerektirecek tıbbî bir durumun olmadığı konusunda hastaya güvence vermelidir. Genellikle danışman saygılı, şefkatli ve etik bir şekilde dua etmeyi önerir ise saygı ve şefkat manevi danışmanın içeriğinin ya da tarzının sebep olabileceği olası kusurların etkisini azaltacaktır.¹⁰¹

Manevi danışman hastayla dua etmenin uygun olduğu kanısına vardığında göz önünde bulundurması gereken bir diğer husus dua ederken nelere dikkat etmesi gerektiğidir. Şimdi de kısaca bunları inceleyelim.

⁹⁷ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 107; Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 180.

⁹⁸ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 108.

⁹⁹ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 108-109.

¹⁰⁰ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 109; Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 180.

¹⁰¹ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 187.

6. Dua Ederken Nelere Dikkat Etmelidir?

Hastalık hastanın fiziksel ve ruhsal durumunu etkiler. Dolayısıyla hastanın dua anlayışı, duanın muhtevası ve dua ediş şekli bundan etkilenir. Manevi danışman dua ederken öncelikle hastalığın duayı nasıl etkilediğini bilmelidir. Taylor'ın duanın klinik problemlerini ve neticelerini ¹⁰² incelediği araştırması bize bu konuda detaylı bilgi verir. Buna göre hastalık duanın sıklığını ve yoğunluğunu artırırken kişinin alışkın olduğu dua tecrübesini fiziksel olarak yerine getirirken bazı zorluklar yaşamasına sebep olabilir. Bunlar arasında diz kırma, zorlanma, nefes yetmezliği (bu yalnızca sessiz duanın edilebileceği anlamına gelir), ağrı ve mide bulantısı (imkansızlaştırmasa da dua etmeyi zorlaştırır), zihni uyuşturan ilaçlar, hastane ortamı (dua esnasında konsantre olmayı güçleştirir), halsizlik ve depresyon (dua etme isteğini ve enerjisini yok edebilir) sayılabilir. Örneğin kardiyak hastalarının durumu ağırlaştığında, hatta ölümleri yaklaştığında dua daha kısa ve mevcut duruma daha da yoğunlaşmış bir hal alır. Çok hasta kişiler sadece birkaç kelime ile dua edebilirler. Taylor, Hawley ve Irurita'nın çalışmasına atıfla araştırmalarına katılan katılımcıların belirli bazı faktörlerin hastaneye yattıkları dönemlerde dua etmelerini desteklediği bilgisini aktarır. Sessiz bir ortam, asgari rahatsız edilme, dua edecek kadar kendini iyi hissetme, başkalarının kendini düşündüğünü ve ona dua ettiklerini bilmek (örneğin hastaya gönderilen geçmiş olsun kartları, çiçekler vs.) bunlar arasındadır.

Hastalık kişilerin dua inançlarında da kötü değişikliklere neden olabilir. Taylor ve arkadaşları kanseri yenen hastalarla yaptıkları bir başka araştırmalarında, hastaların dua ile ilgili tecrübe etmiş olabilecekleri pek çok manevi çelişkiyi gözlemlemişlerdir. Bunları şu şekilde formüle ederler: ¹⁰³

a. “Yanıtlanmamış” duaları merak etmek (ya da Tanrı'nın dualarını işitip işitmediğini ya da “olumsuz” yanıtladığı hakkında sorular),

b. Yakarış duaları hakkında tereddüt etmek (ya da dua eden kişiyi hayal kırıklığına uğraktan koruyacak güvenli bir şekilde dua etmek; örneğin sadece genel şeyler istemek, kendisi için dua etmemek ya da iyileşme gibi belirli bir şeye dua etmemek),

c. Kontrol konusunda çelişki yaşamak (ya da kontrolü Tanrı'ya bırakmak konusunda içsel bir gerilim yaşamak),

d. Hastalığın anlamını ve seven bir Tanrı'nın olduğu dünyada kötülüğün varlığını sorgulamak (ya da hastalığın neden gerçekleştiğini ve hastalığın “büyük planda” nereye oturduğunu anlamaya çalışmak),

e. Tanrı'nın doğasını sorgulamak (örneğin, Tanrı beni duyuyor mu? Tanrı adil mi? Tanrı kudretli mi ya da gücünü benim faydama kullanmayı irade ediyor mu? Tanrı beni seviyor mu yoksa beni kullanıyor mu?),

¹⁰² Taylor, “Prayer's Clinical Issues and Implications”, s. 182.

¹⁰³ Taylor, “Prayer's Clinical Issues and Implications”, s. 182-183.

- f. Pazarlık etmek (örneğin Tanrı'dan yaşamak için daha fazla vakit istemek),
- g. Duanın etkisinden şüphe duymak (ya da duanın gerçekten işe yarayıp yaramadığını merak etmek),
- h. Kişisel maneviyat ve değerden şüphe duymak (yani "Tanrı'dan büyük şeylere erişmek için" kendisini değersiz hissetmek ya da dualarının iyi olmadığını ya da yeterince sık dua etmediğini düşünmek),
- i. Doğru şekilde dua edip etmediği hakkında endişelenmek (yani dualarının aşırı derecede gevşek, aşırı derecede belirsiz, resmi ve yaratıcı olup olmadığını merak etmek).

Manevi danışmanın duayı kullanırken hastalığın kişinin fiziksel ve ruhsal dünyasında meydana getirebileceği bu ve benzeri olumsuz yönlerin farkında olması gerekir. Her ne kadar hastalığın bu manevi şüphe ve çelişkilere neden olup olmadığı tartışmalı bir konu olsa da hastalığın bunları yoğunlaştırdığı ve biliş seviyesine çıkardığı bir gerçektir.

Edilen duaların içeriğinin nasıl olması gerektiği de dikkat edilmesi gereken bir diğer konudur. Buna göre dua kısa olmalı, hastanın ve ilgili kişilerin ismini içermeli, bir araya gelişin ana nedenlerini belirtmeli, dinî jargondan uzak olmalı, umut aşılamalı, olmayan bir şeyi hastanın aklına sokmamalı, Tanrı'nın merhametini hatırlatmalıdır. Ayrıca çeşitli hedefler gözeterek dua etmek etik değildir. Dua ederken kullanılan dile ve bilgiye dikkat edilmelidir. Ana hatlarıyla bu şekilde sıralayabileceğimiz bu noktalara biraz daha ayrıntılı bakalım.

Hastaların konsantrasyon süreleri oldukça kısa olduğundan edilen dualar kısa olmalıdır. Bu tür hastalarla edilen dua 30 saniye ile bir dakika arasında olmalıdır. Yakarış hasta anlayabilsin diye kısa ve doğrudan olmalıdır. Çok hasta olmayanlar için dua biraz daha uzun olabilir ancak anlamlı ve alakalı olmalıdır.¹⁰⁴

Duada hastanın ve ilgili kişilerin isimleri zikredilmelidir. Bu duayı özelleştirir. Hasta genellikle tramatize olduğundan temelde sevdiklerinin ve yakın arkadaşlarının iyi halleri onlar için öncelik taşır. Hasta ağır bir şekilde sakinleştirici aldığında sadece isimler hatırlanırken dua ile ilgili başka hiçbir şey hatırlanmaz. Bu isimleri işitmek herkesin Tanrı'nın koruyucu şemsiyesi altında toplandığı anlamına gelir. Bu çok rahatlatıcıdır. Genelleştirme gereksizdir, anlamsızdır ve bu dönemlerde zarar vericidir.¹⁰⁵

Duada biraraya gelişin temel noktaları özetlenmelidir. Bu hastanın duygularını yorumlamaksızın veya bu duygularla tezat oluşturmaksızın yapılmalıdır. Hastanın zayıf konsantrasyonundan dolayı yapamadığı duayı onun adına manevi danışman yapmaktadır. Hastanın zihnini ve düşüncelerini onun adına Tanrı'ya siz sunarsınız. Bu hastayı ve akrabaları, olup bitenle ilgili kişisel yoruma yer vermeksizin dinlemeyi gerektirir. Nitekim "Allah'ım, Sen (isim) yaşadıklarıyla ilgili hissettiklerini bilirsin" ya da "(isim) yanına çabuk erişebilme arzusunu dile getirdi. (İsim) arzusunu işit" ya da "(isim) sana uzak oğlundan (oğulun ismi)

¹⁰⁴ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 110.

¹⁰⁵ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 110.

bahsediyordu. (İsim) oğlunun, eşinin (isim) ve onların çocuklarını koru Allah'ım" gibi dua örnekleri bu bağlamda zikredilebilir. Duada vurgu hastanın konuşurken vurguladığı şeyde olmalıdır. Hastanın düşüncelerinin Tanrı'ya tam olarak aktarılması sizin onu dinlediğinizi, anladığınızı, hastanın duygularını onayladığınızı, bu duyguları paylaştığınızı, hasta ile içten alakadar olduğunuzu, empati yaptığınızı, manevi bakımı hakikaten sergilediğinizi kanıtlar.¹⁰⁶

Dua ederken olmayan bir şey hastanın aklına sokulmamalıdır. Bazen duayı hastanın ve yakınlarının yanlış bilgi ve düşüncelerini düzeltmek için bir araç olarak gören kişiler hastanın itikadı ve duygularıyla aynı fikirde olmayan tarzda dua edebilmektedir. Hastane hastaların yanlış inançlarını düzeltme ya da din propagandası yapma yeri değildir. Aksine burada öncelik hasta ve hastanın ihtiyaçlarıdır. Reddedilmeyi davet etmek ve tansiyonu artırmak için en kolay yol aynı fikirde olmadığı bir duayı hastanın onaylamasını beklemektir.¹⁰⁷

Duada dikkat edilmesi gereken bir diğer unsur dua ederken dinî jargon kullanmamaktır. Yatağın başucunda yapılan duanın basit, sade ve anlaşılır bir dilde olması gerekir. Önceki nesillerin dinî jargonları anlaşılır değildir. Basit günlük konuşma dili sizi hasta ile aynı seviyeye indirir. Günlük dil kullanarak kabul edilebilir bir gerçeklik ve anlam havası oluşturulur.¹⁰⁸

Dua ederken Tanrı'nın merhameti de hatırlatılmalıdır. Hastanın başucunda edilen duanın pek çok boyutu vardır. Hastanın duygularını Tanrı'ya sunar böylece hasta duygularının sunulmuş olmasından dolayı bir rahatlama duygusu elde ederler. Ancak bu yeterli değildir. Hastalar Tanrı'nın ilgisinin, sevgisinin ve merhametinin kendileri için de mevcut olduğunu hissetmeye ihtiyaç duyarlar. Teşhis, test, ameliyat, psikiyatrik bir ilaç ya da radyolojik bir tedavinin bulutlandığı bir hasta için seven bir Tanrı tarafından gözlendiğini bilmek bir hastanın erişebileceği en büyük rahatlık ve güvencedir. Dua doktor ve çalışanlara referansı da ihtiva ettiğinde dua takviye edilmiş olur. Merhametli bir Tanrı'nın mevcut olduğunun şuurunu yaratmak yatak başında yapılan duanın temel amacıdır.¹⁰⁹

Duada hasta umutlu olmaya teşvik edilmelidir. Umutsuz bir kişi terkedilmişlik duygularına boğulur. Durumları genellikle çok hızlı bir şekilde kötüye gider. Acı ve fiziksel üzüntü yoğunlaşır. Hasta daha da kabuğuna çekilir. Manevi danışman kendi dindar, sağlıklı varlığı ile neredeyse bu hastalarla dalga geçer gibi görünür. Dua umut aşılarken dürüst olmalı, boş umut aşılamamalıdır. Paul Iron, kendisine sayılı günleri kaldığı bildirilen bir hasta için umudun ağrı kesicilerle, çalışanlarla, akraba ve arkadaşlarla geçirilecek iyi günlere yönlendirilebileceğini, kişinin dinî bağlarının derinleştirilmesinin de bunun tamamlayıcısı olduğunu belirtir.¹¹⁰

¹⁰⁶ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 111.

¹⁰⁷ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 111.

¹⁰⁸ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 111-112.

¹⁰⁹ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 112.

¹¹⁰ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 112.

Duada bir başka husus manevi danışmanın kullandığı kelime ve bilgiye dikkat etmesidir. Hastane çalışanlarının verdiği bilgi açığa vurulmamalıdır. Bakım hastanın durumunu yanlış yorumlama veya abartmamakla uygulanmalıdır. Dua ile moral bozucu izlenimler iletilir. Örneğin “Tanrı’nın inayetinde olmak” gibi ifadeleri çok fazla kullanmak gibi. Hasta belki de kendi durumunun ciddiyetini reddediyor olabilir ya da ölümü düşünmeyi akla getirecek herhangi bir şey ya da neden olmayabilir. Duada ebedi huzur ve inayetten ya da cennet beklentisinden bahsetmek akrabalarda ve hastada çalışanların çaresiz kaldığı düşüncesine, depresyona ve çalışanlara karşı güvenlerinin sarsılmasına neden olabilir. Akrabalar hastanın gerçek durumunun kendilerinden saklandığını düşünebilirler. Manevi danışmanın duasını müteakiben hastalar hayatta kalma arzularını yitirebilirler. Bu durum idaresi zor bir probleme dönüşülebilir ve yavaş yavaş tıbbî olarak açık bir nedeni olmaksızın gerilemeye başlayabilirler.¹¹¹

Dualar çıkarıcı olmamalıdır. Bazı manevi danışmanlar için hastanın ölmeden evvel “Tanrı ile ilişkisini düzelttiğini görmek” duanın motivi haline gelir. Dua hastanın tevbe etmesi ve Tanrı’ya bağlılığını itiraf etmesini sağlamak için pragmatik bir aparata dönüşebilir. Bu durum dürüst ve ahlaki değildir. Hasta üzerindeki etkisi ise düşmanlığı artırmaktan ibarettir. Özellikle kardiyak hastası için bu durum stres seviyesini artırıp kan basıncını yükseltebilir, böylece vaktinden önce ölümcül bir epizota zemin hazırlayabilir.¹¹²

Pek çok durumda hastanın dinî bağlantısı, dinî fiilleri ya da duygularına dair bilgi edinemeyebiliriz. Dua da talep edilmeyebilir. Bu durumlarda örneğin hastanın ellerine ya da omuzlarına dokunarak “Tanrı seninle olsun” ya da “Tanrı seni korusun” tarzında bir ifade ile hastanın yanından ayrılmak uygun olabilir.¹¹³

İnsanların genellikle nasıl dua ettikleri keşfedilmelidir. Hastalar normal şartlarda nasıl dua ediyor ise hastane ortamında da aynı şekilde dua etmek onların kendilerini daha rahat hissetmelerini sağlar. En sık dua etme şekli karşılıklı konuşma şeklinde yapılan duadır. Ayrıca dua etmeden önce hastadan ya da yakınlarından izin alınmalıdır. Dua talebi hastadan gelmelidir ya da hastanın dua edilmesiyle ilgilendiğini gösteren işaretler takip edilmeli, sonra hastaya sorulmalıdır.¹¹⁴ İnsanların genellikle karşılıklı konuşma tarzında spontane duaları tercih ettiği çalışmalarla tespit edilmiş olsa da manevi danışman tefekkür duası ve ritüel duaların da farkında olmalıdır. Bu tarz dualar da hasta için son derece huzur verici olabilir. Manevi danışman hastanın haline, kişiliğine, kişilerin karakter özelliklerine uygun duaları seçerse beklenen etki optimize edilmiş olur. Örneğin dışadönük sosyal bir kişi konuşma tarzında, içe dönük kişi ise sessiz, tefekkür duasını tercih edebilir.¹¹⁵

¹¹¹ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 113.

¹¹² Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 113.

¹¹³ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 114.

¹¹⁴ Silton-v.dgr., “Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths”, s. 48; Winslow-Winslow, “Examining the Ethics of Praying With Patients”, s. 173; Cohen-v.dgr., “Prayer as Therapy”, s. 46.

¹¹⁵ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 180-181.

Eğer karşılıklı konuşma tarzında dua etme tercihinde bulunuldu ise bu durumda hastanın ne için dua etmek istediğini öğrenmek faydalı olur. Bunu öğrenmek için “özellikle dua etmemi istediğiniz bir şey var mı?” sorusunun yanıtı hastanın ne için endişelendiği ya da külfet duyduğunu belirleyecektir. Yapılan bir çalışmada Amerikalı Hıristiyanların en sık yol gösterme, iyileşme, şükran, kendisi ve başkaları için korunma duası ettiklerini ortaya koymuştur.¹¹⁶ Türkiye’de yapılan bir alan araştırmasında ise katılımcıların çoğunlukla şifa, sıkıntılarla mücadele edecek güç, bereketli kazanç, bol rızık, huzur, mutluluk, affedilmek, Allah’ın rızasını kazanmak, dünya ve ahiret hayatında güzellik, başarı için Allah’a dua ettikleri tespit edilmiştir.¹¹⁷

Eğer manevi danışman hastayı yeterince dikkatli dinledi ise bu durumda ne için dua etmeyi istediğinin sorulmasına gerek kalmaz. Çünkü hastanın hikayesinde gizli ve açık ipuçları mevcuttur. Hastaların ihtiyaçları genellikle, reddetme (“Tanrım, bu benim başıma gelemez!”), duygusal boşalım (“Tanrım, korkuyorum!”), depresyon, soyutlanmışlık ya da kendi kendine acıma (“Hiç kimse anlamıyor!”), panik ya da anksiyete (“Artık dayanamıyorum!”), suçluluk (“ah keşke...”), olumsuzluk (“İstemezdim...”), sosyal paylaşma, umut, kabul ya da alıştırma ve entegrasyonla ilgili olmaktadır. Hastalarla sohbet esnasında bu tarz ihtiyaç duaları dinlemek manevi danışmanın içsel duyguları ifade eden spontene, günlük dilde dualar kompoze etmesine imkan verecektir.¹¹⁸

Taylor çalışmasında hastanın dua etmek isteyip istemediğinin ve nasıl dua etmek istediğinin belirlenmesi için bir ön değerlendirme yapılması gerektiğini öne sürer. Bu ön değerlendirme fazla zaman almamalıdır. Kısa bir evet-hayır sorusu bunun için yeterli olmalıdır. Örneğin: “Beraber dua etmek sizin için rahatlatıcı olur mu?”, “Ne tür dua sizin için faydalı olur?” Bu iki soru hastanın dua etmek isteyip istemediğini, ne tür dua tercih ettiğini bulmak için yeterlidir.¹¹⁹ Yine Taylor çalışmasında manevi danışmanların hastanın taleplerini doğru değerlendirebilmeleri için yardımcı sorular formüle etmiştir. O, bu soruları şu şekilde tabloya aktarmıştır:¹²⁰

Tablo 1. Duanın Rolünü/Önemini Anlamak İçin Sorulabilecek Sorular

1. Yapılan çalışmalar pekçok kişinin hastalıkla başa çıkarken dua ettiklerini ortaya koymuştur. Durum sizin için de böyle midir?
2. Dua etmek sizin için önemli midir?
3. Dua etmenin size yararı dokunur mu?

¹¹⁶ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 182.

¹¹⁷ Pınar, *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, s. 77.

¹¹⁸ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 182.

¹¹⁹ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 181.

¹²⁰ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 182.

Tablo 2. Dua Tercihleri, Şekli ve Muhtevasını Anlamak İçin Sorulabilecek Sorular

1. Kime dua edersiniz?
2. Ne tür dua etmek sizi rahatlatır?
3. Ne için dua etmemi istersiniz?
4. Sizin için nasıl dua etmemi istersiniz?
5. Dua ederken size faydası dokunan/ya da dua etmenizi engelleyen şey nedir?
6. Ne tür dua tecrübesi sizin kendinizi Tanrı'ya (ya da hasta Mutlak ya da Kutsal Kaynağa nasıl atıfta bulunuyor ise) daha yakın hissetmenize yardımcı olur?

Tablo 3. Hastalığın Dua Etmeyi Zorlaştırması

1. Hastalığınız dua etme şeklinizi nasıl etkiledi? Ya da dua ile ilgili düşünme şeklinizi nasıl etkiledi?
2. Hastalandığınızdan beri dualarınız değişti mi?
3. Bazen dua etmek zor gelir mi? Bununla nasıl başa çıkıyorsunuz?
4. Çok ciddi hastalığı olan kişiler hastalıklarının dua ile ilgili inançlarını tekrar gözden geçirmelerine neden olduğunu anlatırlar. Bu sizin başınıza da geldi mi?
5. Hastalık dua ile ilgili inançlarınızı değiştirdi ya da sorun oluşturdu mu?
6. Dua etmek inanç sahibi olmayı gerektirir. İnanç ise şüphe barındırır. (Şüphe kişi inanmayı tercih etmeden önce mevcut olmalıdır.) Hastalığınız şüphe duyma ile inanma arasındaki bu hassas dengeyi nasıl etkiledi?
7. Bunun gibi dönemlerde bazı kişiler dualarının kabul edilip edilmediğini ve nasıl "yanıtlandığını" merak etmeye başlarlar. Bu konuda sen ne düşünüyorsun?

Tablo 3'teki sorular hastanın manevi şüpheleri olup olmadığını değerlendirmek amacıyla kullanılabilecek sorulardır. Sorular duygulardan ziyade düşüncelere yoğunlaşmıştır. Manevi stresin işaretleri hastanın hastalıkla ilgili dua anlatımlarında gizlidir. Ancak bu ilişkilerin manevi danışmana anlatılmasını bir kenara bırakın, kişisel olarak farkına varılması bile haddinden fazla acı vericidir. Konu hassas olduğu için soruları kullanılırken azami derecede dikkat etmelidir. Hastanın manevi stres yaşadığının göstergesi, manevi danışmana yöneltilmiş bir takım sorularda mevcuttur. Konsantre olamamaktan şikayet etme, çok hasta olduğunda nasıl dua edeceğini bilememe, doğru şekilde dua edip etmediğinden endişe duyma, Tanrı'nın duaları yanıtlayıp yanıtlanmadığını merak etme, Tanrı'nın varlığından şüphe duyma ve bunları ifade etme manevi strese işaret edebilir.

6.1. Konsantre Olamıyorum Nasıl Dua Edebilirim?

Hastalığın fiziksel ve ruhsal olarak bireyi olumsuz yönde etkilediğini yukarıda görmüştük. Bu nedenle hastaların dua ederken konsantrasyon problemi yaşamaları oldukça doğaldır. Aldıkları ilaçlar, ağrılar, fiziksel olarak yetersiz oluşları, hastane ortamı konsantrasyon probleminde neden olabildiği gibi ölüm düşüncesi, endişe ve korkular da hastanın konsantrasyonunu bozar. Bu durumda danışman dua etmek isteyen ve konsantre olamamaktan şikayet eden bir hastaya nasıl destek olmalıdır? Bunun yanıtını Taylor'ın çalışmasından¹²¹ yararlanarak arıyacağız. Normal şartlarda kişilerin konsantre olmaya çalıştıklarında düşüncelerinin başıboş dolanıp durması normaldir. Ancak ciddi hastalıklar dikkatin de zayıflamasına neden olur. Konsantre olamamanın nedeni eğer rahatsız edilme ya da başı boş dolaşan düşünceler ise, manevi danışman hastayı dua ederken karşılaştığı bu bölünmeleri dua etmek için bir başlangıç noktası olarak görmeye teşvik edebilir. Örneğin ölüm düşüncesi hastanın dualarını bölüyor ise hasta ölümle ilgili bu korkuları konusunda dua etmeye teşvik edilebilir. Hastalar için kutsal sesler (ilahi kitaptan pasajlar dinlemek, ezan sesi gibi) veya dinî müzik dinlemek, yazmak ya da sanatsal bir şekilde yaratıcı dualar ya da Tanrı'ya olan niyetlerini bazı beden hareketleri ya da duruşlarıyla (dua ederken alınan belli tavırlar) ifade etmek faydalı olabilir. Sesli mantra¹²², görsel yantra¹²³ ya da dua tesbihleri gibi nesnelere kullanmak dua esnasında konsantrasyonu sağlamaya yardımcı olur. Eğer konsantre olamamanın nedeni genel bir enerjisizlik, depresyon ya da baş dönmesi gibi durumlar ise hasta Tanrı'nın varlığının bilincinde olabilmesi için imgelem kullanmaya yönlendirilebilir. Örneğin, gün ışığını Tanrı'nın rahmeti olarak hayal etmek dua olacaktır. Bu tarz bir hasta için konuşma tarzında edilen dua sinir bozucu olabilir, tefekkür (meditasyonel) duası daha rahatlatıcıdır. Başkalarının da onlar için dua ettiklerini hatırlatmak faydalıdır.

6.2. Çok Hasta Olduğumda Nasıl Dua Ederim?

Yukarıdaki tavsiyeler bu durum için de kullanılabilir. İlâveten hastaya duanın gerçek anlamı hatırlatılabilir. Dua "Tanrı ile karşılaşmak" olarak düşünüldüğünde, hastanın mevcut durumda şükredebileceği, Tanrı'nın varlığını hissedebileceği çeşitli durumları fark etmesi sağlanmalıdır. Akut stres durumlarında dua süresince yinelenebilecek kısa ritüel dualar oldukça faydalıdır. Bu tür ritüel duaların örnekleri "Tanrı benim çobanımdır (*The Lord is my*

¹²¹ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 183.

¹²² Mantra: Hinduizm ve Budizmde mistik ya da spiritüel etkisi olduğu düşünülen kutsal seslerdir (hece, kelime ya da ayetlerdir). Mantralar sesli olarak ya da kişinin ağzının içinde içsel bir şekilde seslendirilir. Belirli bir süre süreli seslendirilebildiği gibi, yalnızca bir kez de söylenebilir. Çoğu mantranın kayda değer bir anlamı mevcut değildir. Ancak derin anlamları olduğu ve manevi irfanı damıtma etkisine sahip olduğu düşünülür. Bu nedenle belirli bir mantranın yinelenmesi ya da meditasyonda kullanılması uygulayıcıda trans benzeri bir durum ortaya çıkarır ve kişiyi üstün bir manevi farkındalık seviyesine yükseltir.

¹²³ Yantra: (Sanskritçe "alet"). Tantrik Hinduizmde ve Vajrayana ya da Tantrik Budizmde ritüeli destekleyici olarak kullanılan doğrusal bir diyagramdır. Yantranın daha ayrıntılı ve resimsel şekli mandala olarak isimlendirilir. Yantraların, yere ya da kağıda çizilip ritüel bittikten sonra silinenlerinden, tapınaklardaki gibi taş ya da metale oyulmuş olanlarına kadar çok çeşitli formları mevcuttur.

shepherd), Yahudilerin “Şema”sı (İşit ey İsrail: Ebedi olan bizim Tanrı’mızdır, sadece ebedi olan), Mesih İsa duası (İsa Mesih, Tanrı’nın Oğlu, Bana merhamet et, bir günahkara), İslâmi “Tevhid” (Lâ ilâhe illallâh) ve Doğu kaynaklı mantra “om”. Pek tabii ki hangi ritüel duanın kendisine rahatlık vereceğine karar vermek hastanın bilebileceği bir şeydir. Kişisel olarak bir anlam ifade eden ritüel dua zorunludur. Pozitif bir şekilde ifade edilmiş bir dua muhtemelen en iyi seçenektir (örneğin “İsa beni sev” yerine “İsa beni sever” gibi). Yineleyen ritüel duanın, kendi kendini hipnozdaki gibi, aynı rahatlatıcı etkiyi yaratabileceğine inanılmaktadır.¹²⁴ Ron Delbene¹²⁵ ciddi hastalar için kullanılacak “nefes duasından” bahseder. Bu metotta ihtiyacı ifade eden bir kelime ya da ifade ile birlikte Tanrı’nın meşhur bir ismi seçilir. Bu ikisi bir cümlede birleştirilir ve gün boyunca tekrar edilir. Bu hastaya büyük bir rahatlama ve güç kaynağı sağlar. Şunlar bu tarz duaya örnek olabilir: “Ey kurtarıcım, acılarımı azalt”, “Bana yakın ol, ey seven Tanrı”, “Merhametli İsa, ruhuma ve bedenime dokun”, “Aziz Baba, beni huzurla doldur”. Hastalar bu duaya gün boyunca ya da günlerce devam edebilirler.

Manevi danışman hastaya “hastalığın dua ile ilgili inançlarının değişmesinde yardımı dokunmuş olabilir mi?” şeklinde bir soru sorarak onu hastalığının duaya etkisini olumlu bir şekilde ifade etmeye teşvik edebilir. Hastaya “Fizikî acının kendilerinin Tanrı değil ölümlü olduklarını ve Tanrı’ya ihtiyaç duyduklarını hatırlattığı” anımsatılabilir. Hastalık bizleri Tanrı’ya yakınlaştırdığı, yine hastalığın Tanrı’ya tanınmanın yeni yollarını bulma konusunda yardımcı olduğu da belirtilebilir.¹²⁶ Ayrıca hastaya aslında hastalığın dünyanın günlük koşuşturmasından bir mola olarak Tanrı’yı hatırlama ve hastanın Tanrı ile ilişkisini düzene koymasına için bir fırsat olarak algılanabileceği de salık verilebilir.

6.3. Doğru Şekilde mi Dua Ediyorum?

Böyle bir soru, soran kişinin zararlı bazı inançları olduğuna işaret edebilir. Sorunun temelinde “kişinin Tanrı ile yanlış bir şekilde de karşılaşılabilir” varsayımı yatar. Kişi muhtemelen cezalandırıcı, koşullu seven bir Tanrı’ya inanmaktadır. Bu tarz bir inanca sahip olan hasta “Dua nedir?”, “Dua merhametli bir Tanrı’ya yanıt mıdır?”, “Nihai Öteki’nin, bir seviyede, farkında olmak mıdır?”, “İstedığımızı yaptırmak için Tanrı ile güreşmek ya da onu manipüle etmek midir?”, “Dua etmek kurallar olmaksızın konuşmayı ya da var olmayı mı gerektirir ya da duaya uygulanan belirli kurallar mı vardır?” ve benzeri sorularla hasta dua hakkındaki inançlarını yeniden gözden geçirmeye teşvik edilebilir. Taylor kadınlar arasında sık karşılaşılan bir düşünceye işaret eder. Buna göre insan kendisi için dua etmemelidir çünkü “bu bencillik olur”. Böyle bir durumda duanın ne olduğunun ve manevi liderlerin ya da peygamberlerin de tarihte kendileri için dua ettiklerinin hatırlatılması hastaya kendileri için dua etme noktasında “müsaade” verecektir.¹²⁷

¹²⁴ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 183-184.

¹²⁵ Kirkwood, *Pastoral Care in Hospitals*, s. 114.

¹²⁶ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 184.

¹²⁷ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 184.

6.4. Tanrı Neden Sessiz? Tanrı Var mı?

Bu soru hastaların yakarışları arzuladıkları şekilde sonuçlanmadığında (örneğin sihir talepleri işlemediğinde), Tanrı'nın sessiz ya da yok olduğu neticesine ulaştıklarında dillendirilir. Capps¹²⁸ 1950'de gerçekleştirilen deneysel bir çalışmaya atıfta bulunarak dua eden insanların çoğunun, Tanrı'nın dualarını işittiğine ve yanıtladığına inandıklarını belirtir. Ancak dualar her zaman bireylerin istediği şekilde neticelenmeyebilir. Tanrı, dua tecrübesinin etkili bir boyutu olmadığında "yok" olarak tecrübe edilir. Her ne kadar hastanın bu çıkarımları üzerinde düşünmesini sağlamak için Sokratçı sorular kullanmak faydalı olsa da, öncelikle danışmanın bu konularla alakalı "öz-farkındalığa"¹²⁹ sahip olması gerekir. Ancak kendi içinde bu ve benzeri soruları kendisi adına yanıtlamış bir danışmanın bir başkasına yardımcı olması fayda sağlayacaktır. Taylor¹³⁰ bu tarz soruları şu şekilde formüle eder: "Bu karanlık dönemlerden evvel Tanrı nasıldı?", "Değişen sen misin yoksa Tanrı mı?", "Tanrı'nın varlığını sorgulamamıza neden olan zor zamanlar hakkında ne düşünüyorsun?"

Tanrı'nın sessizliği ya da yokluğu ile ilgili sorular bir manevi danışmanın konuşmadan kaçmasına neden olmamalıdır. Bu sorular kişinin manevi inançlarına meydan okur. Bu tür sorular şu ve benzeri sorular üzerinde düşünmek suretiyle dikkatle gözden geçirilmelidir:

a. Acaba "sessizlik" bizim kendi sağrılığımız mı? Bu "büyük bir tereddüt (pause) olabilir mi? Bu sessizliği başka bir şekilde yorumlamak mümkün mü?

b. Seni sessizlik olduğu neticesine iten şey nedir? Tanrı'nın seninle iletişim kurmuş olabileceği başka yollar da olabilir mi?

c. Geçmişte sana Tanrı'nın mevcut olduğunu doğrulayan ne idi? Geçmişte sana göre Tanrı'nın sesi neye benziyordu? Hayatta bu senin için nasıl bir değişiklik gösterdi? Hastalıkla yaşamak Tanrı ile senin birbirinizle iletişim kurmanızı nasıl değiştirdi? Eğer uygun ise hastaya, manevi liderlerin yüzyıllar boyunca Tanrı'yı çeşitli vasıtalarla konuşur olarak anladıklarını hatırlatmak faydalı olabilir. Tabiat, insanlar, kutsal yazımlar ve içimizdeki "vicdanın sesi" kişilerin Tanrı ile karşılaşmalarına imkan sağlayabilir.¹³¹

Levine¹³² çalışmasında yanıtlanmayan duaların inancın zayıflamasına ve hatta inanç kaybına neden olabileceğini belirtir. İnanç kaybı ise kişisel bir krizdir. Duaların yanıtsız kalmasını rasyonelleştirmek ve uyumsuzluğu indirgemek yoluyla inancı korumaya yarayan bilişsel yollar ve sosyal baskı unsurları mevcuttur. Toplumda pek çok kişi dua eder ve neticesini gördüğünü belirtir. Bu genel bir kabuldür. Sosyal çevremizde defalarca yinelenen bu tarz olumlu referanslar, bireyin duaları karşılıksız kalsa da duadan vaz geçmesini önler. Bilişsel

¹²⁸ Capps, "İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi", s. 162.

¹²⁹ Winslow-Winslow, "Examining the Ethics of Praying With Patients", s. 175-176.

¹³⁰ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 184.

¹³¹ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 184.

¹³² Levine, "Prayer as Coping", s. 92.

yollar da duaya yanıt almaktaki başarısızlığın farkına varılmasını engeller. Duanın yanıtı gibi görülebilecek olası bir tesadüf bir başarı olarak kabul edilir böylece duanın etkinliğine olan inanç güçlenir. Hoşa giden olaylar hatırlanıp gitmeyenler unutulduğunda “yanıltıcı bir korelasyon” yaratırlar. Zorluklar Tanrı’nın bir denemesi, üstesinden gelinebilecek bir imkan olarak görülür. Çünkü Tanrı taşıyamayacağı bir yükü insana yüklemeyiz. Aynı şekilde duadan beklenen sonucun elde edilememesi yetersiz inanca, dolayısıyla da “dua edene” atfedilir.¹³³ Böylece bilişsel yollar ve sosyal baskı duadan beklenen neticenin alınmaması nedeniyle oluşan durumu ortadan kaldırarak kişilerin inanç kaybı gibi bir krize kapılmalarını engeller.

7. Duayı Manevi Danışmanlıkta Destekleme Metodu Olarak Kullanmanın Riskleri

Son dönem tıp anlayışı, hastaları sadece bozuk fiziksel yapılar olarak değil beden ve ruh-tan oluşan bir bütün olarak algılama ve tedavilerinde bir bütün olarak bu özelliklerine de hassasiyet gösterilmesi yönünde evrilmiştir. “Hastanın mahremiyetinin, özerkliğinin ve refahının bilinçli din propagandası ya da kasıtsız baskı ile çığnenebileceği riski”¹³⁴ hastaların dinî inançlarının sorulmasını zorunlu kılar. Ancak hastanın dinî eğilimlerini bilmek ve bunları tedavinin bir parçası olarak kullanmak da beraberinde bazı tehlikeler getirir. Hastalığı nedeniyle zayıf, korunmasız ve başkalarının bakımına muhtaç olan hastalar inançlarının sustimal edilmesi, başka dinî inançların kendisine empoze edilmeye çalışılması ya da “kendilerine sunulan tedavinin kalitesinin belli bazı dinî bağlılıkları kabul edip etmemelerine göre değişebileceği”¹³⁵ gibi tehlikelere maruz kalabilir. Bu durumda bir danışman duayı destekleyici bir araç olarak kullanırken nelere dikkat etmelidir?

Manevi istismara neden olmasa da hasta ile dua ederken faydasız olabilecek yaygın bazı görünmez tehlikeler mevcuttur. Manevi danışman, duayı, hasta ile daha derin sohbet edebilmek ve onunla terapötik bir ilişki kurabilmek için bir atlama tahtası olarak kullanılmalıdır. Ancak dua acının ifade edilmesini engellemenin bir yolu olarak kullanıldığında amacı dışında kullanılmış olur. Aslında “hastanın istediği yalnızca danışmanın kendisini dinlemesi ya da hastayla birlikte olması iken hastalar yatıştırılmaz acılarını dillendirmeye başladıklarında hastayı rahatlatamamanın verdiği öfke ile danışman hastaya dua etme teklifinde bulunabilir”.¹³⁶ Ross¹³⁷ duanın “kolay tamir edici” bir yöntem olarak görülmesine karşıdır. Ona göre dua “zor ilişkilerden, müteceviz düşüncelerden ve rahatsız edici duygulardan sakınmanın” bir yolu olarak kullanılır. Ancak dua “semavi bir arıza tamir servisi telefon hattıymış” gibi kullanıldığında, ciddiyetsizce kullanılmış demektir.

¹³³ Levine, “Prayer as Coping”, s. 93.

¹³⁴ Cohen-v.dgr., “Prayer as Therapy”, s. 45.

¹³⁵ Cohen-v.dgr., “Prayer as Therapy”, s. 45.

¹³⁶ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 185.

¹³⁷ Ross, *Counselling Skills for Church and Faith Community Workers*, s. 61.

Bir manevi danışmanın kendi inancını hastaya empoze etmesi ya da hastanın inançlarına saygısız bir tutumla dua etmesi de uygun değildir. Aynı din içindeki farklı mezheplerde mevcut olan farklı inanç ve uygulamalar bile bize mezhepler üstü dua etmenin en güvenilir yol olduğunu gösterir. Örneğin çokkültürlü bir toplumda İsa Mesih'e, Buda'ya ya da Allah'a iltica etmek yerine Tanrı gibi daha kapsayıcı ve nötr bir ifade kullanmak daha uygundur. Spesifik bir netice için dua etmek yerine Tanrı'dan destek istemek ya da Tanrı'nın irade ettiklerini talep etmek bir diğer güvenli yöntemdir.¹³⁸ Dua "sihir ricası" olarak kullanılmamalıdır. Dua ile sihri birbirinden ayıran tutum, "Tanrı'nın dilediği olacak" (inşallah) ifadesinde gizlidir.¹³⁹

Samimi ve etik kalmak için manevi danışman kendisinin ve hastanın ortak inançlarını yansıtacak bir halde dua etmelidir. Hasta ile danışmanın dua ediş tarzları ve yaklaşımları her ne kadar birbirinden farklı olsa da Tanrı ile karşılaşırken her ikisinin de paylaşabileceği ortak bir yaklaşım (birlikte geçirilebilecek sessizlik anı gibi) mutlaka mevcuttur. Duanın genel muhtevası farklı olabilse de Tanrı'ya yakın olma ihtiyacı, bağışlanma, huzur gibi temel manevi ihtiyaçlar farklı inançlara sahip hasta ve danışmanı duada birleştirebilir.¹⁴⁰ Hasta ile danışman arasında inanç farklılığı olduğunda benimsenebilecek bir başka yöntem ise danışmanın dua etme eylemini "dinî bir eylem olarak değil hastanın manevi bir ihtiyacını karşılamak"¹⁴¹ şeklinde görmesidir. Ayrıca manevi danışman inanç farklılığından dolayı hastayla birlikte dua etme konusunda kendisini rahatsız hissederse bu durumda dua etme talebinde bulunan hastayı başka şekillerde destekleyebilir. Hastanın sessiz ve özel bir zaman ihtiyacına saygı duymak, ilaç ve tedavi zamanlarını hastanın bu özel zamanına göre ayarlamak, hastanın odasının kapısına odaya girilmemesini isteyen bir not asmak buna örnektir. Danışman, Müslüman hastaya abdest almasında ya da duadan önce İslâm'da gerekli olan yıkama eylemini gerçekleştirmesinde yardımcı olmak; hastanın dua kitabından ya da kutsal kitabından bir pasaj okumak; hastanın tesbihi, ibadet kıyafeti, yantrası ya da diğer ibadet nesnelерinin güvenliğini sağlamak suretiyle de dinî dua geleneklerini uygulama noktasında hastaya destek olabilir.¹⁴²

Kendisini rahat hissetmese de hasta dua ederken sessizce yanında bulunarak hastaya eşlik edebilir.¹⁴³ Dinî literatür birlikte yapılan duanın daha etkili olacağını söyler. Birlikte dua etmek hem danışman hem de hasta açısından anlamlı potansiyel bir tecrübeye imkan tanır.¹⁴⁴ Dua etmeyi teklif etmek ("sana dua edeceğim" ya da "dualarımda olacaksın") hasta bir kişiye söylendiğinde hem teklif edilenin hem de edenin üzerinde psikolojik etki yaratır. Üzüntü

¹³⁸ Kwiatkowski-v.dgr., "Physicians and Prayer Requests", s. 1259-1260.

¹³⁹ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 185.

¹⁴⁰ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 186-187.

¹⁴¹ Winslow-Winslow, "Examining the Ethics of Praying With Patients", s. 173; Murray, "Prayer as Coping", s. 55.

¹⁴² Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 186; Hollywell, "Private Prayer as a Suitable Intervention for Hospitalized Patients", s. 649.

¹⁴³ Winslow-Winslow, "Examining the Ethics of Praying With Patients", s. 176.

¹⁴⁴ Taylor, "Prayer's Clinical Issues and Implications", s. 185.

işareti ya da yardım çığığı, işiten kişide yanıtlamak için evrimsel temelli bir arzu uyandırır. Akabinde dua etmeyi teklif etmek ihtiyaç içindeki kişiye duygusal desteğı ifade eder ve ihtiyaç karşısında dua etmeyi teklif eden kişinin çaresizliğini yatıştırır.¹⁴⁵ Hasta ile birlikte dua etme konusunda kendilerini rahat hissetmeyen bazı danışmanlar hastalara özel olarak dua etmeyi tercih ederler. Bir hasta için arkadaşlarının, ailelerinin ve hatta yabancıların kendileri için dua ediyor olduklarını bilmek oldukça rahatlatıcıdır. Dolayısıyla hasta ve hasta yakınlarının danışmanın “sizin için dua deceğim” demesini çok olumlu karşılamarı şaşırılacak bir durum değildir.¹⁴⁶

Manevi danışmanların zararlı dua inanç ve uygulamalarına sahip hastalarla karşılaşması mümkündür. Örneğın “eğer yeterince sıkı dua edersem iyileştirileceğine” inanmak ya da dua ederken transa benzer bir hal yakalamak için halüsinasyon yapan ilaçlar kullanmak Batılı, geleneksel tıp anlayışıyla çelişir. Bu durumda manevi danışman hastanın dua “modeli”ni değerlendirmelidir. Yani “Hasta duanın nasıl işlediğine inanıyor?”, “Ona göre duayı etkili kılan şey nedir?”, “Ona göre dua insan ile ilah ilişkisini nasıl yansıtır?”, “Hastanın Tanrı tasavvuru nasıldır?” gibi soruların cevapları belirlenmelidir. Manevi danışman hasta ile tartışmak ya da ona gizlice mantıksız veya uygunsuz inanç şekillerini göstermeye çalışmak yerine, (tabiki hastanın izni ile) kendi dua etme “modelini” açıklayabilir. Danışman ve hasta bu iki model açıkça karşılaştırabilirler.¹⁴⁷

Dua, dinî bağları güçlendirme işlevini, en iyi, manevi danışman ile hasta aynı dinî bağları paylaştığında görür.¹⁴⁸ Ancak dua inançları ve davranışları manevi danışmanın inançlarından farklı olan kişilere nasıl bakım sağlanacağı düşünüldüğünde danışmanın, hastanın faydalı olan (farklı da olsa) dua inançlarını ve uygulamalarını desteklemesi, faydalı ya da zararlı olmayan dua inanç ve uygulamaları için imkan sağlaması, eğer mümkün ise altta yatan inanç sistemini değiştirmeye çalışmaksızın zararlı inanç ve uygulamaları değiştirmesi ve hastaya alternatifler sunması beklenir. Zararlı inançların değiştirilmesi noktasında aile üyeleri ve hastanın din görevlisi terapötik müttefik olarak devreye sokulabilir.¹⁴⁹ Danışman manevi uygulamaları önermemeli ya da hastaları başka dinî inançları benimsemeye zorlamamalı ve hastanın kendi manevi inanç ya da uygulamalarından vazgeçmeleri için baskı yapmamalıdır.¹⁵⁰ Bu kuralın birinci kısmı bazı danışmanlara zor gelebilse de hastane ortamı din propagandası yapma yeri değildir. Danışmanın rolü de bu değildir.

Hastanın manevi bakımını önemseyen manevi danışmanlar öncelikle kendi “manevi öz-farkındalıklarını”¹⁵¹ geliştirmelidirler. Kendisinin manen zayıf ve güçlü yönlerini bilmek

¹⁴⁵ Levine, “Prayer as Coping”, s. 87.

¹⁴⁶ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 185.

¹⁴⁷ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 186.

¹⁴⁸ Siltan ve ark., “Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths”, s. 42.

¹⁴⁹ Taylor, “Prayer’s Clinical Issues and Implications”, s. 186.

¹⁵⁰ Winslow-Winslow, “Examining the Ethics of Praying With Patients”, s. 174.

¹⁵¹ Winslow-Winslow, “Examining the Ethics of Praying With Patients”, s. 175-176.

bir danışmana, hastalık gibi hayatın genel akışında kırılma yaratarak hastanın kendi manevi problemlerini gün yüzüne çıkaran bir dönemde daha etkili yardım sunmasını sağlar.

Manevi danışmanın hastaya bakım uygularken karşılaşılabileceği durumlara açıklık getirmeye çalıştık. İnançların farklı olması durumunda dahi bir hastayı manen desteklemenin mümkün olduğunu gördük. Danışman uygulamaları esnasında karşılaşılabileceği durumların farkında olmalı, hangi tür tutum ve davranışların hastanın haklarını çiğnemek anlamına geleceğini bilmelidir. Manevi öz-farkındalık danışmanın problemlere yaklaşımında ilk adım olmalı ve danışman kendisinin ilk ve en önemli görevinin hayatlarının bu kırılma dönemlerinde dinî kimliklerine bakmaksızın hastaları en üst düzeyde desteklemek olduğunu unutmamalıdır.

Sonuç

Çalışmamızın temel amacı ülkemizde 2015 yılı itibariyle uygulamaya giren manevi danışmanlığın temel destekleme metotlarından biri olan “dua”nın ne olduğu, türleri ve nasıl kullanılması gerektiği konusunda rehber olabilecek bilgiler sunmaktır. 1900’lü yılların başlarından itibaren Batı geleneğinde yaygın bir şekilde uygulanan ve davranış bilimlerinin ve verileriyle beslenerek günümüzdeki şekline erişen manevi bakım ve danışmanlık uygulaması, insanın bulunduğu hemen hemen her alanda onun manevi, dini ve duygusal ihtiyaçlarını gidermek için hizmet vermektedir. Bu uzun yılların tecrübesine dayanan zengin literatürün ülkemizde yeni uygulama alanı bulan manevi bakım ve rehberlik uygulamalarında faydalı olacağı düşünülmektedir. Makalemizin başında alıntılıadığımız gibi “dua güçlü bir araçtır ve kullanırken dikkat gerektirir”. Özellikle hastane gibi kırılğanlığın ve duygusallığın en üst seviyede yaşandığı bir mekânda böyle bir aracın kullanımı, bireysel hakların çiğnenmemesi, yanlış anlamalara sebep olunmaması ve uygulanan destekleme metodundan beklenen neticenin elde edilmesi açısından çok dikkat gerektirir. Bilgin¹⁵² dua edenin ruh halini şöyle dile getirir: “Çaresiz anlarda kişi, hangi çevreden olursa olsun, matematik bir sonuç beklemeksizin, bazı yönelişlerde bulunur. Belki der, bunca bilinmedik iş, çözülmedik muamma yok mu? Belki benim bilmediğim bazı güçler de vardır, bana yardımcı olur.” Manevi danışmanın görevi de hastaların bu arayışlarında onları ve yakınlarını doğru şekilde destekleyebilmek için gerekli donanıma sahip olmaktır.

¹⁵² Bilgin, “Dua”, s. 69.

Kaynaklar

- Ai-v.dgr.: Amy L. Ai, Paul Wink, Terrence N. Tice, Steven F. Bolling, Marshal Shearer, "Prayer And Reverence In Naturalistic, Aesthetic, And Socio-Moral Contexts Predicted Fewer Complications Following Coronary Artery Bypass", *Journal of Behavioral Medicine*, 2009, XXXII, s. 570-581.
- Alling, Frederic A. "Healing Effects of Belief in Medical Practices and Spirituality", *Explore*, 2015, XI sy. 4, s. 273-280.
- Altaş, Nurullah, "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, XXXIX, sy. 1, s. 599-659.
- Andersson, Gerhard, "Chronic Pain and Praying to a Higher Power: Useful or Useless?" *Journal of Religion and Health*, 2008, XLVII, sy. 2, s. 176-187.
- Argyle, Michael, "İbadet ve Dua" (trc. Mustafa Koç), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006, II, sy. 26, s. 317-338.
- Aydemir, Abdullah, "Tedavide Duanın Yeri", *İslâm Medeniyeti*, 1973, III, sy. 32, s. 7-16.
- Ayten, Ali, *Tanrıya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, İstanbul: İz yayıncılık, 2012.
- Bernardi-v.dgr.: Luciano Bernardi, Peter Sleight, Gabriele Bandinelli, Simone Cencetti, Lamberto Fattorini, Johanna Wdowczyk-Szulc, Alfonso Lagi, "Effect of Rosary Prayer Yoga Mantras on Autonomic CardioVascular Rhythms: Comparative Study", *British Medical Journal*, 2001, CCCXXIII, sy. 7327, s. 1446-1450.
- Bilgin, Beyza, "Dua", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1975, sy. 2, s. 67-70.
- Breslin-Lewis: Michael Breslin and Christopher Alan Lewis, "Theoretical Models of the Nature of Prayer and Health: A Review", *Mental Health, Religion & Culture*, 2008, XI, sy. 1, s. 9-21.
- Capps, Donald, "İstek Duası (Petitionary Prayer) Psikolojisi" (trc. Ümit Horozcu), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sy. 12, s. 157-169.
- Cilacı, Osman, "Dua", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 529-530.
- Cohen-v.dgr.: Cynthia B. Cohen, Sondra E. Wheeler, David A. Scott, Barbara Springer Edwards, Patricia Lusk, and the Anglican Working Group in Bioethics, "Prayer as Therapy: A Challenge to Both Religious Belief and Professional Ethics", *Hasting Center Report* 30, 2000, sy. 3, s. 40-47.
- Dezutter-v.dgr.: Jessie Dezutter, Amy Wachholtz, Jozef Corveleyn, "Prayer and Pain: The Mediating Role of Positive Re-Appraisal", *Journal of Behavioral Medicine*, 2011, XXXIV, sy. 6, s. 542-549.
- Dossey, Larry, "Prayer, Medicine, and Science: The New Dialogue", *Journal of Health Care Chaplaincy*, 1998, VII, sy. 1-2, s. 7-37
- George, Juvenal, *Is Prayer Beneficial: An Examination of Types of Prayer and Life Satisfaction in Adolescents* (doktora tezi, 2014), Chicago.
- Gibbons-v.dgr.: Graeme Gibbons, Andrew Retsas, Jaya Pinikahana, "Describing What Chaplains Do in Hospitals", *The Journal of Pastoral Care*, 1999, LIII, sy. 2, s. 201-207.
- Gubi, Peter Madsen, "An Exploration of the Use Of Christian Prayer in Mainstream Counselling", *British Journal of Guidance & Counselling*, 2001, XXIX, sy. 4, s. 425-434.
- Haley-v.dgr.: Katherine C. Haley, Harold G. Koenig ve Bruce M. Bruchett, "Relationship between Private Religious Activity and Physical Functioning in Older Adults", *Journal of Religion and Health*, 2001, XL, sy. 2, s. 305-312.
- Handzo-v.dgr.: George F. Handzo, Kevin J. Flannelly, Kathryn M. Murphy, John P. Bauman, Margaret Ottinger, Elaine Goodell, Yusuf H. Hasan, David P. Barrie, Martha R.Jacobs, "What Do Chaplains

- Really Do? I. Visitation in the New York Chaplaincy Study”, *Journal of Health Care Chaplaincy*, 2008, XIV, sy. 1, s. 20-38.
- Handzo-v.dgr.: George F. Handzo, Kevin J. Flannelly, Taryn Kudler, Sarah L. Fogg, Stephen R. Harding, Yusuf H. Hasan, Meigs Ross, Bonita E. Taylor, “What Do Chaplains Really Do? II. Interventions in the New York Chaplaincy Study”, *Journal of Health Care Chaplaincy*, 2008, XIV, sy. 1, s. 39-56.
- Hollywell-Walker: Claire Hollywell and Jan Walker, “Private Prayer as a Suitable Intervention for Hospitalized Patients: A Critical Review of the Literature”, *Journal of Clinical Nursing*, 2008, XVIII, sy.18, s. 637-651.
- Horozcu, Ümit, *Din Psikolojisi Açısından Dünyevi İstek Duaları* (doktora tezi, 2010) İstanbul Üniversitesi SBE.
- Johnson-v.dgr.: Mary E. Johnson, Ann M. Dose, Teri Britt Pipe, Wesley O. Petersen, Mashele Huschka, Mary M. Gallenberg, Prema Peethambaram, Jeff Sloan, Marlene H. Frost, “Centering Prayer for Women Receiving Chemotherapy for Recurrent Ovarian Cancer: A Pilot Study”, *Oncology Nursing Forum*, 2009, XXXVI, sy. 4, s. 421-428.
- Kirkwood, Neville A., *Pastoral Care in Hospitals*, Harrisburg-New York: Morehouse Publishing, 1998, 2nd edition.
- Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995.
- Koç, Mustafa, “Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademik Dergisi*, 2005, IX, sy. 24, s. 11-32.
- , “Dua ve İbadetin Ergenlerin Ruh Sağlıklarına Etkileri Üzerine Teorik Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2005, XLI, sy. 4, s. 63-90.
- Krucoff-Crater: Mitchell W. Krucoff and Suzanne W. Crater, “What Do ‘We’ Want and Need to Know About Prayer and Healing?”, *The Journal Of Alternative And Complementary Medicine*, 2009, XV, sy. 12, s. 1259-1261.
- Kwiatkowski-v.dgr.: Kate Kwiatkowski, Robert M. Arnold, David barnard, “Physicians and Prayer Requests”, *Journal of Palliative Medicine*, 2011, XIV, sy. 11, s. 1259-1260.
- Leibovici, Leonard, “Effects of Remote, Retroactive Intercessory Prayer on Outcomes in Patients with Blood-stream-infection: Randomised Controlled Trial”, *British Medical Journal*, 2001, CCCXXIII, sy. 7327, s. 1450-1452.
- Levine, Murray, “Prayer as Coping: A Psychological Analysis”, *Journal of Health Care Chaplaincy*, 2008, XV, sy. 2, s. 80-98.
- Masters-v.dgr.: Kevin S. Masters, Glen I. Spielmans, Jason T. Goodson, “Are There Demonstrable Effects of Distant Intercessory Prayer? A Meta-Analytic Review”, *Annuals of Behavioral Science*, 2006, XXXII, sy. 1 s. 21-26.
- Matthews-v.dgr.: Dale A. Matthews, Sally M. Marlowe, Francis S. MacNutt, “Effects of Intercessory Prayer on Patients with Rheumatoid Arthritis”, *Southern Medical Journal*, 2000, XCIII, sy. 12, s. 1177-1186.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Morgan, Oliver J., “Pastoral Counselling and Petitionary Praying”, *Journal of Religion and Health*, 1987, XXVI, sy. 2, s. 149-152.
- Pınar, Zehra, *Duanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri* (yüksek lisans tezi, 2013) Erciyes Üniversitesi SBE.
- Ross, Alastair, *Counselling Skills for Church and Faith Community Workers*, Maidenhead-Philadelphia: Open University Press, 2003.
- Ross-vdgr.: Louie E. Ross, Ingrid J. Hall, Temeika L. Fairley, Yhenneko J. Taylor ve Daniel L. Howard, “Prayer and Self-Reported Health Among Cancer Survivors in the United States, National Health Interview Survey, 2002”, *The Journal Of Alternative And Complementary Medicine*, 2008, XIV, sy. 8, s. 931-938.

- Sayın, Esmâ, "Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri", *Batman University Journal of Life Sciences*, 2012, I, sy. 1, s. 423-431.
- Silton-v.dgr.: Nava R. Silton, Kevin J. Flannely, Kathleen Galek, David Fleenor, "Pray Tell: The Who, What, Why, and How of Prayer Across Multiple Faiths", *Pastoral Psychology*, 2013, LXII, sy. 1, s. 41-52.
- Simão-v.dgr.: Talita Prado Simão, Sílvia Caldeira and Emilia Campos de Carvalho, "The Effect of Prayer on Patients' Health: Systematic Literature Review", *Religions*, 2016, VII, sy. 11, <http://www.mdpi.com/2077-1444/7/1/11/htm> (erişim tarihi: 24.05.2017).
- Spring, Heather J. *Encountering God: A Grounded Theory Of Prayer In Illness* (doktora tezi, 2002), Florida Üniversitesi.
- Stoner-Murray: M. Stoner and C. Murray, "Say a Little Prayer", *Nursing*, 1998, XXVIII, sy. 6, s. 55.
- Strang, Cecily Walter "Is Intercessory Prayer in Modern Nursing a Valid Practice?", *Journal of Christian Nursing*, 2011, XXVIII, sy. 2, s. 92-95.
- Taylor, Elizabeth Johnston, "Prayer's Clinical Issues and Implications", *Holistic Nursing Practice*, 2003, XVII, sy. 4, s. 179-188.
- VandeCreek, Larry, "Exploring Intercessory Prayer", *Journal of Health Care Chaplaincy*, 1998, VII, sy. 1-2, s. 1-6.
- VandeCreek, Larry, "Mahalle Papazlarının Hastanede Yatan Kilise Üyelerine Yönelik Dua Vaizliği" (trc. Ali Rıza Aydın), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, III, sy. 1, s. 153-167.
- Welker, Maureen, *Review of The Literature on Effects of Prayer on Patient Outcomes* (yüksek lisans tezi, 2001), Department of Nursing California State University.
- Williamson, W. Paul, "Review of Varieties of Prayer: A Survey Report" (authors: M. M. Poloma ve G. H. Gallup, Jr., Philadelphia: Trinity Press International. 1991), *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1994, IV, sy. 3, s. 203-204.
- Whittington-Scher: Brandon L. Whittington and Steven J. Scher, "Prayer and Subjective Well-Being: An Examination of Six Different Types of Prayer", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2010, XX, sy. 1, s. 59-68.
- Winslow-Winslow: Gerald R. Winslow and Betty Wehtje Winslow, "Examining the Ethics of Praying With Patients", *Holistic Nursing Practice*, 2003, XVII, sy. 4, s. 170-177.



ARAŞTIRMA NOTU

Being Muslim-Turks in Germany and Almancı (Turks living in Germany) in Turkey: Candidates for Religious Leaders (Imam) in Germany Training at Marmara University Faculty of Theology*

H. Şule ALBAYRAK**

In an unprecedented manner, Western countries are becoming diverse with multi-ethnic, multi-cultural and multi-religious populations immigrating from different geographies. Former colonizer countries in Europe, like France, Netherlands and Britain, covered the need for labor from their former colonies in the second half of the twentieth century; people migrated from these countries in seek of better life and economic prosperity.¹ Countries like Germany, on the other hand, signed treaties with a number of states beginning in the 1950s to recruit foreign workers.² Germany received the largest number of guest workers from Turkey.

These workers were defined as guest workers (*Gastarbeiter*); this was because Germany promoted this policy as a short-term solution to meet labor shortages. Nevertheless, the reunification process for families in the 1970s provided evidence that their settlement had become a permanent condition. Thus, the growing Turkish population became residents rather than guests; as such they had cultural, socio-economic and religious needs. However, the German state did very little to meet the Muslim population's needs, due to its "guest worker" mentality.³ This approach has had consequences in many areas, for instance, religious services were provided by imams who were sent and funded by Turkish governments. However, these appointed imams, who did not speak German and were ignorant (uninformed) of the social realities in Germany, were not sufficient enough to meet the needs of the communities.

* This paper was presented in ESA (European Sociological Association) Conference in Prague, 27 August 2015.

** Assist. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion.

E-Posta: sule.albayrak@marmara.edu.tr

¹ David Gowland, Richard Dunphy and Charlotte Lythe, *The European Mosaic*, London: Pearson Longman, Part 4, 2008, p. 448.

² Joel s. Fetzer and J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, New York: Cambridge University Press, 2005, p. 100; Ayhan Kaya and Ferhat Kentel, "Euro-Turks: A Bridge or a Breach between Turkey and the European Union", *Centre for European Policy Studies (CEPS)*, Brussels: Belgium, 2005, p. 7.

³ Fetzer And Soper, p. 101.

Today, Turkish immigrant population- represented by a number of 2.9 million- stands as the largest religious minority group in Germany.⁴ However, after more than 50 years, Muslim migrants, in general, and the Turkish diaspora, in particular, still have social, economic, religious and organizational problems. These problems are interpreted differently, being seen as exclusivism and systematic discrimination by Muslim minorities and as the problem of cultural integration by German authorities.

Academic research on the Turkish community in Germany illustrates that political and economic integration is no longer a prominent issue. However, integration is still a matter of public debate on cultural grounds. There seems to be a strong perception among the Muslim community that what the state calls integration actually implies assimilation rather than cultural pluralism.⁵

Furthermore, the change in the political climate after the 1990s and discussions on the radicalization of Muslim youth perpetuated the heated debates on the integration of immigrants. Imams from the country of origin were blamed for acting as deterrents for integration; as a result, the idea to educate them in European countries arose.⁶ Training imams in Europe is considered a necessary step to create a European Islam, an Islam that will be able to maintain its own religious identity but expressing itself through the cultural categories already existent in Europe.⁷

In response to the needs of European Turkish communities and the concerns of European authorities, in 2006 Turkish authorities launched a project called “the program for international theology students” (UIP). The aim of the program was to educate and train future religious leaders of Euro-Turk communities. The project offers young Euro-Turk males and females who are already accustomed to Western life and values, and who also speak a European language in addition to Turkish, to pursue 5 years of religious education at several theology faculties of 6 Turkish universities. Holding the citizenship of host country is the basic requirement for participation in the project. Upon graduation from the program, these students are expected to return to their European communities and serve as imams, religious instructors, preachers and chaplains. In 2015, 750 selected-students from 15 Western countries are part of this program.

⁴ Naika Faroutan, *Identity and Muslim Integration in Germany*, Washington, DC: Migration Policy Institute, 2013, p.4.

⁵ Gökçe Yurdakul, *From Guest Workers into Muslims: Transformation of Turkish Immigrant Associations in Germany*, UK: Cambridge Scholars, 2009, p. 12.

⁶ Imams are usually criticized to be uninformed about the language and the basic values of Europe. They are also criticized for being ignorant of the real problems of the Muslim communities. Moreover, it is claimed that Imams discourage Muslim community to participate in wider social life and that they are incapable of establishing good relations with native community in general and representatives of other faiths for interreligious dialogue in particular.

⁷ Silvio Ferrari, “The Training of Imams”, *Islam and Political Cultural Europe*, Ashgate Burlington, 2012. Austrian parliament passed a bill in February 2015-just after the terrorist attacks in France and Denmark- that bans foreign funding to Muslim organizations and required Imams to be able to speak German. “Austria passes law requiring imams to speak German”, <http://america.aljazeera.com/articles/2015/2/25/austria-passes-law-on-islam-requiring-imams-speak-german.html> (access date: 10.06.2017).

In this paper, I seek to examine these international theology students who are currently studying at Turkish universities upon their completion of secondary schooling in their host European country. Some of the questions I will discuss are: Who are these new religious leaders? How do they adjust to living in Turkey as international students? How do they define themselves? What are the factors that affect their identity building processes? What are the dilemmas they face in Europe and in Turkey?

Method

I conducted a series of 5 focus groups consisting of students from the program at Marmara University, Faculty of Theology, in May 2015. The focus group study allowed me to meet more students and collect sufficient information about the participants while at the same time providing me with a synchronous comparative advantage whereby I could immediately see the differences among the participants in interpreting their actions.

3 focus group discussions were held for groups composed of 8 to 11 participants, who are German-Turk students from different years of study (from prep. class to 4). To enable comparison, I organized two other groups, which included Euro-Turk students coming from countries other than Germany, like Denmark, Belgium, France, Holland...etc.

The total number of participants was 46 and the number of German-Turk participants was 25.

The participants were asked questions on how they perceive themselves (identity); how they perceive the country of their origin (Turkey) and how they perceive the host country. They were also asked about their future plans for career and accommodation, whether they will stay in Turkey or the country they lived in before, and whether they will work as religious official or not. ⁸

Findings

Results: Qualitative data analysis produced 5 prominent themes for German Turk students:

8 **The questions are as follows:** 1. Introductions; names, background information (father's occupation, education of parents, number of siblings, relation with religious organizations) 2. Do you have an engagement with a specific religious group? 3. How did you learn the project? 4. What are the advantages and disadvantages to live in a country which people have different ethnicity and religion? 5. Why did you choose to come to Turkey for religious education although there are a couple of university options for Islamic education in Germany? 6. What are your future plans after graduation? 7. Did you face any problem when you came to Turkey and if you faced what are they? 8. How do you identify yourself with the terms: German, Turk, European, (you can combine)? 9. Final thoughts.

Theme 1: Negative Experience in German Community:

In all focus groups, respondents reported a number of negative experiences and stereotypical attitudes they faced in German society. Most of them declared that they felt stereotyped and were not respected.

Based on these discussions, it is possible to state that the exclusivism of German society can be categorized in two ways: spontaneous and systematic. Spontaneous exclusivism indicates disrespectful attitudes of German people toward Turkish individuals in daily life. As one of the participants stated: “One day, a woman who I had never seen before hit me with her umbrella and said ‘Be thankful that we do not hang you here, you have your mafia team, right?’”

By systematic exclusivism on the other hand, what is being referred to here is the educational system; many of the participants reported similar experiences of unfair evaluation by teachers and a discouraging attitude toward German Turk students. One of the most common statements of the participants was “Although I had good grades, my teacher directed me to a lower level of school, claiming that I may not make it.” Another student stated: “One of my classmates and I had the same scores. Even though teachers encouraged him to go to the gymnasium, the same teachers told my parents that I might find it exhausting so I should not go to the same kind of school.”

Theme 2: Positive View toward German People

Although students had negative experience in German society, they have a positive view toward German people. Even though this was not a question that was asked during conversations, many of the students talked about the “good habits” of Germans referring their work ethic, honesty and courtesy in public life.

One of them said: “they are not bad people, but they do not know us.” The other said: “they are bound to the Kant ethic, although it is not sacred; but they are better than us.” Another one said: “if they were to become Muslim they will be better Muslims than me.”

Theme 3: Gender as a Factor

During discussions of the exclusivism of the German public and their identity building process, gender emerged as an important factor. When a male participant reported that he had not had any negative experience based on his ethnicity or religion, one of the female participants interjected, saying: “I am surprised to hear that you did not have any bad experience while I have had many.” Female students reported their negative experiences not only in German society but also in their own community when they decided to cover their heads. While the most common questions they are asked by German people are “Are you getting

married?” or “Is this your father’s decision?”, Turkish people with a secular understanding opposed the headscarf saying “You look ugly with that.”

In addition, some of the male participants indicated that being a Muslim woman with a headscarf is more difficult than being a Muslim man in German society. One of them said: “German people think that they have the right to despise covered women because they have an image in their minds that these women’s fathers and husbands always hurt them.” Moreover, two male participants from different groups shared similar observations about gender difference toward identity, saying: “It is easier for a male German-Turk to define himself as a German, but it is not that easy for a covered German-Turk woman, because of the prejudice they face in society.”

It is ironic how in a gender egalitarian society prejudgements about a religious ritual (headscarf in this case) can turn around to unequally treat women and men in a group that otherwise hold similar values.

Theme 4: Not only Foreign in Germany but also Foreign in Turkey

The participants are not only concerned about what they face in Germany; they are also concerned about what they encounter in Turkey. Most of them referred to their sense of loneliness and the feeling of being foreign in Turkey.

They say that their style of dressing, their reactions to incidents and language use are perceived as strange by Turkish people. Many female students reported that they changed the way they dressed due to people’s verbal and nonverbal reactions. One of them said: “Professors asked me if I had come from abroad. They understand it via our dressing style and speech and they perceive us as foreign.”

Language use is an important factor in this perception. Participants discussed the difficulty they have during conversations with Turks at university, in particular, and in Istanbul in general. One of them said: “While I am speaking, people look at me as I cannot speak properly. Then my mind gets confused and I cannot remember any words”. Another participant says “When I need to call somebody I give the phone to one of my friends because I think I cannot speak properly.”

All the differences in style, understanding and interpretation directed students to label those who were born and grew up in Turkey as “native”, while they call themselves “Almancı-German Turk”. However, the differences between natives and Almancı are not only on the surface, such as clothing, but go deeper to a mindset. One of the participants stated and others agreed that the sense of humor among natives is very different from that of the Almancı: “They laugh at things that we do not find funny, but they do not laugh what we find funny.” Another participant says: “I do not feel foreign here but I also cannot become friends with

natives because their mindset does not fit me in general. For instance they are very curious people...”

Theme 5: Sense of belonging

In all focus groups, participants were asked to talk about their sense of belonging to the country of origin and the country they live in. I asked them what they thought about the identity terms as “Turk”, “German”, “European”.

Interesting results were obtained revealing the loyalty of the students to German social life and organizational system when they face problems at university or everyday life in Turkey. They find the Turkish type of educational or organizational system, and the problem solving process unfamiliar; this was true to such an extent that some of them thought of returning to Germany.

During the group discussions, it became obvious that the students had reinvented and affirmed their Germanness due to what they had encountered in Turkey. Many of the students shared similar statements like “I had a thought that I was a Turk in Germany but when I came to Turkey, I found out that I am a German.” Another one stated: “We could not feel German due to our black hair and dark eyes which people identify as foreign, but when I came here I felt German.”

On the other hand, some of the participants reported a type of identity crisis from which they have not recovered in Turkey. A male participant said: “I served as a German soldier in the German military and my commander called me a “good Turk”. This showed me that they did not see me as one of them. I am asking to myself for years... I am a Turk at home but a German outside.” Another female student explained. “My father was born in Turkey and he speaks Turkish. Thus he can easily call himself a Turk, but I was not born in Turkey. I speak Turkish only at home and I have an identity problem outside. Because of that, I talked to my parents and tried to find my own way...”

Conclusion:

The findings discussed in this paper highlight the complex and dynamic nature of the identity of German Turk students in the program (UIP) for the international theology students. As discussed before, the experiences of German Turk students in the motherland force them think about their identity again and often lead them to confirm their loyalty to German society.

Based on the findings discussed in this paper, I suggest that the program is not only educating future imams or religious leaders; this project is also helpful for the integration process of German Turks. The program had especially positive impact on female students

empowering them both at public sphere and in family life. In spite of the conservative view of their families, girls gained experience to travel and live somewhat independently and got prepared to becoming religious leaders in Germany. The raising of women religious leaders by itself clearly contradicts the widely held views of Muslim women especially in European societies as weak, oppressed and usually passive

As a recommendation, I suggest that the program discussed in this presentation and similar imam-training programs could be supportive not only for integration policies for European governments but also for Muslim communities themselves.

Marmara Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Dergisi Yayın Esasları

1. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'na yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for
Marmara University Journal of the Faculty of Divinity

1. Marmara University Journal of the Faculty of Divinity, is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the Marmara University Faculty of Divinity, Dean's Office.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

١. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. • ٢. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقيّات وتقييمات علمية. • ٣. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. • ٤. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أيّة مجلة. • ٥. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. • ٦. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على (٥٣ صفحة) ٠١، ٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وإف باللغة التركية والإنكليزية بحدود ٠١ كلمة). • ٧. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (٥) key words (٠١-٠٥ كلمة) مع كلمات مفتاحية (باللغات الأجنبية الأخرى. • ٨. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. • ٩. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواءً قبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كُتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. • ١٠. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. • ١١. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. • ٢١. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.