

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 53 DECEMBER • ARALIK 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: Aralık • December 2017, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 53
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, Güllü YILDIZ

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, Güllü YILDIZ

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, Fehrullah 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>;

E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

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

Adres • Address: Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi No: 19/102 Topkapı / İstanbul

Tel • Phone / Faks • Fax: +90 212 483 47 91

Sertifika No • Certificate No: 11964

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 ve ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY is a peer-reviewed academic journal published in English. 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 the article. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO and ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index.



İçindekiler / Contents

Makaleler

Kürsü ve Kitap: V./XI. Yüzyılda Vâizler ve Hadis İlmiyle Münasebetleri

Pulpit and Book: Preachers and Their Relations to the Science of Hadith in the Fifth/Eleventh Century 1-26

Hasan CİRİT

The Relationship Between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors:
An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples

Dindarlık, Çevreci Yönelim ve Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişki: Türk ve İngiliz

Örneklemeler Üzerine Bir Araştırma 27-44

Ali AYTEN, Amjad HUSSAIN

Abbâsiler'in Son Dönem Vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre (ö. 560/1165)

Abu'l-Muzaffar Yahyâ Ibn Hubayra (d. 560/1165): One of the Viziers in the Later Abbâsîd Period 45-72

Halil İbrahim HANÇABAY

Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz

Relationship of the Modern Jurists with the Classical Fiqh Heritage: The Case of Murâbaha..... 73-96

İsmail CEBECİ

Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Tatlısu Örneği-II

Religion and World: A Research About Secularization: Northern Cyprus-Tatlısu Case 97-128

Halil AYDINALP

Müftizâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkrâh Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin
Tahkik, Tahlil ve Tercümesi

The Critical Edition, Analysis and Translation of Muftizâde Muhammad b. Hamza's Treatise

on Divorce Performed under Duress and Taqlid..... 129-150

Mehmet Yuşa SOLAK

Bir Kur'an Öğretim Modeli Olarak "3 Günde Kur'an Öğreten Program"

"Qur'an Teaching Programme In 3 Days" As A Qur'an Teaching Model..... 151-178

Umud KAYA

Araştırma Notu

Kur'an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet İsimli Eser Üzerine..... 179-188

Ahmet YÜCEL



MAKALELER

Kürsü ve Kitap: V./XI. Yüzyılda Vâizler ve Hadis İlimiyle Münasebetleri

Pulpit and Book: Preachers and Their Relations to the Science of Hadith in the Fifth/Eleventh Century

Hasan CİRİT*

Öz: İslâm medeniyetinin V./XI. yüzyıldaki ilmi hareketliliği vâizler üzerinden tespit etmeyi hedefleyen bu makalede, öncelikle dönemin siyâsî, dinî ve ilmî durumu hakkında bilgi verilmiş, sonrasında bu asırda resmî ya da gayri resmî olarak vaaz ve hitabet ile ilgilenen isimler, tarih ve tabakât türü eserlerin yardımıyla belirlenmiştir. Tespit edilen 69 kişilik bu vâiz-âlim kümesi, ilmî seviyeleri ve haklarında kullanılan unvanlar, hadis ilmi ile münasebetleri, siyâsî, sosyal ve kültürel hayata etkileri, yaşadıkları coğrafya, mezhep aidiyetleri ve konu etrafında telif ettikleri eserler açısından tetkik edilmiş, son olarak vaaz ve hitabet görevlerinin icra edildiği mekanlar hakkında bilgi verilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla sosyal olarak etraflı bir ilişkiler ağına sahip olan vâizler, o dönemdeki itikâdî cereyanlarla da hayli ilgilidirler. Bu dönemde yaşayan vâizlerin bazıları siyâsî erkle temaslarında sorunlar yaşarken, bazıları daha iyi ilişkilere sahiptirler. Vâizlerin büyük kısmının ise irşâd faaliyeti olarak görülen vaazlarını ilmî bir ciddiyetle icra ettikleri görülmektedir. V./XI. yüzyılda kaleme alınan vaaz türündeki bazı eserler ise günümüze ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinî hitabet, vaaz, vâiz, hatip, hadis, mev'iza

Abstract: The aim of this article is to provide a classification and definition of the intellectual dynamism found in the V/XIth century of Islamicate civilisation by way of its preachers. To begin with, an introduction of the political, religious and intellectual status of the period is provided. Further on, through the various history and tabaqât works the main individuals involved in preaching and rhetoric, officially or unofficially, are identified. This cluster of sixty-nine preachers and learned people are examined and analysed based upon their intellectual levels, entitlements, their relationship with the science of hadith, their contribution to the political, social and cultural life, their geographical context, denomination and their written works on the subject. Finally, a general data about the places where these preachers and learned people were active is discussed. Apparently, it seems that preachers who had a comprehensive social network of connections were much more concerned with theological disputes. Moreover, some of the preachers identified of that era were facing much hardship in interacting with the political authority, whereas others had a much better relationship with the authority of the day. It is conclusive from the sources that most of the preachers were performing their sermons, which is considered as an occupation related to spiritual guidance, with an intellectual solemnity. It is important to note that some of these works written on the genre of sermons during the V/XIth century have reached us in the present day.

Keywords: Religious rhetoric, Sermon, Preacher, Pulpit Orator, Hadîth, Maw'iza

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

Giriş

Daha önce yaptığımız bir çalışmada, hicrî ilk dört asırda vâizlik mesleğinin tarihî seyrini ele alıp bu süreçte vâizlerin hadis ilmiyle olan ilişkilerine temasla; ilk dört asır boyunca vâiz ve kıssacıların hadis ilmi açısından birtakım olumsuzluklara sebebiyet verdiklerini, hadis rivayetinde dikkatli ve titiz davranmadıklarını ve hatta bunlardan bazılarının hadis uydurdıklarını belirtmiş; vâiz ve kıssacılar arasında hadis uyduranların sayısı az olmakla birlikte, bunların câmi, mescid ve çarşı-pazarda halk kesimleriyle iç içe bulunmaları, ayrıca mezhep ve meşreplerine uygun düşen her türlü haberin yayılmasında da önemli rolleri sebebiyle, toplumun dinî hayatının şekillenmesinde oldukça etkili olduklarına dikkat çekmiştik. Ayrıca hicrî ilk üç asırda yaygın bir biçimde dini maksatlarla halka vaaz ve nasihat eden anlamında “kâs” ve “vâiz” tabirlerinin kullanıldığını, IV./X. asırdan itibaren ise bazı olumsuzlukları çağrıştırmaları nedeniyle “kâs” tabirinin terk edilerek, “vâiz” ve “müzekkir” terimlerinin yaygınlaştığı tespitine yer vermiştik.¹

Bu makalede ise, resmî ya da gayri resmî olarak V./XI. yüzyılda yaşayan vâizlerin genelde ilmî seviyeleri özelde ise hadis ilmiyle olan ilişkileri ele alınacaktır. Bunu gerçekleştirirken söz konusu yüzyılda yaşamış, ya da bu yüzyılda vefat etmiş olan ve dinî amaçlarla topluma hitap eden ve kâs/kassâs, vâiz, müzekkir ve hatîb gibi unvanlarla anılan şahsiyetler, ilgili tarih, tabakât ve ricâl kitaplarından² hareketle tespit edilmiş, sonra da bunların hayatları, ilmî birikimleri ve özellikle de, hadis ilmi açısından konuları değerlendirilmiştir.³ Ayrıca konunun dinî, sosyal ve kültürel yönlerine de ihtiyaç duyulduğu oranda işaret edilmeye çalışılmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından V./XI. yüzyılda yaşanan siyâsî, dinî, ilmî, sosyal ve kültürel hayata/ortama kısaca bir göz atmak uygun olacaktır.

1. V./XI. Yüzyılda Siyâsî, Dinî ve İlmî Hayat

1.1. Siyâsî ve Dinî Durum

V./XI. yüzyılda merkezî otoritesi zayıflamakla birlikte genel anlamda Abbâsî hilâfeti devam etmektedir.⁴ Ancak siyâsî bakımdan bu yüzyılın en önemli olayları, Sünnî inancı benimsemiş yeni bir güç olarak İran bölgesinde Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkması, Mısır'daki Fâtımîler Devleti tarafından desteklenen Bâtınî/İsmâîlî hareketlerin faaliyetleri ve İslâm ülkelerine yöneltilen Haçlı seferleridir.⁵

1 Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002, s. 262-3.

2 Araştırmanın konusunu oluşturan hatîb ve vâizleri tespit etmek amacıyla aşağıdaki eserler baştan sona taranmıştır: Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târihu Bağdâd*; Semâni (ö. 562/1162), *el-Ensâb*; İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *el-Muntazam*; İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târih*; İbn Hallikân (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân*; Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ ve Tezkiretü'l-huffâz*; Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*; İbn Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*; İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-zeheb*; Zirikli (1893-1976), *el-A'lâm*; Kehhâle (1905-1987), *Mu'cemül-müellifin*.

3 Makalede dönemin tüm İslâm coğrafyası ele alınmış, herhangi bir sınırlandırmaya gidilmemiştir. Yine bu dönemde yaşayan Şi'a'ya mensup hatîb ve vâizler ayrı bir araştırmada ele alınacağından burada çalışmaya dahil edilmemiştir.

4 Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsiler”, *DİA*, I, 35.

5 Bu konuda geniş bilgi için bk. İbrahim Ağah Çubukçu, “Hicrî 5./Milâdî 11. Yüzyılda İslâm'da Siyâsî ve Dinî Durum,”

Selçuklular, İslâm dünyasının siyâsî liderliğini ele aldıktan sonra iç politikada Şiî-Fâtımîler, dış politikada Bizanslılar'la mücadele etmeyi temel ilke kabul etmişlerdi. Şiî-Fâtımîler'e karşı Sünnîliğin hâmesi olmuşlardı ve Sünnîlik ülkenin her yerinde gelişip yayılmıştı. Türkler'in büyük çoğunluğu gibi Selçuklu sultanları da Sünnîliğin Hanefî yorumunu tercih etmişler ve bu konuda son derece titiz davranmışlardır. Mezheplerine olan bağlılıkları 447/1055'te Bağdat'a geldiklerinde kâdılkudât tayininde de kendini göstermiş, vefat eden Şâfiî âlimi İbn Mâkûlâ'nın (ö. 475/1082) yerine Hanefî âlimi Ebû Abdullah ed-Dâmegânî (ö. 478/1085) kâdılkudâthğa getirilmiştir. Otuz yıl boyunca bu görevi yürüten Dâmegânî ile Hanefîlik önemli bir gelişme göstermiş, ülkenin değişik yerlerine tayin edilen Hanefî kadıları mezheplerinin yayılması için çalışmışlardır.⁶ Melikşah'ın (hs. 465-485/1072-1092) son dönemlerine kadar hilâfet merkezi Bağdat'ta Hanefî bir kâdılkudâtın bulunması bu konuda Selçuklular'ın etkinliğini göstermektedir. Tuğrul Bey'in (hs. 431-455/1040-1063) Nişâbur'da inşa ettirdiği medreseden sonra Sultan Alparslan (hs. 456-465/1064-1072), Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanında Hanefîler için bir medrese yaptırmıştır. Bu medresede ilk dersi Hanefîler'in önemli şahsiyetlerinden Ebû Tâhir İlyâs ed-Deylemî vermiş, Ebû Tâlib Hüseyin ez-Zeynebî (ö. 512/1118) de elli yıl boyunca müderrislik yapmıştır. Hanefî mezhebinin asıl yayılma sahası Belh, Rey, Buhara, Semerkand, İsbicâb ve Nişâbur gibi Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli şehirleridir. Selçuklular döneminde Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbicâbî (ö. 480/1087), Ebû'l-Usr Fahrülİslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebû Bekir Hâherzâde (ö. 483/1090) ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) gibi önemli âlimler bu bölgelerden yetişmiştir. Irak bölgesi de Hanefîliğin yayıldığı alan olmuştur.⁷

İkinci büyük Sünnî mezhep olan Şâfiîlik daha çok Hicaz ve Mısır'da yayılmakla birlikte sonraları Suriye ve Irak bölgelerinde de etkin bir konuma gelmiştir. Şâfiîler'in bu bölgelerde Hanefîlerle beraber fetva ve öğretim işlerini paylaşmaya başlamaları Selçuklular dönemine denk gelir. Fâtımîler'in açmış olduğu Ezher Medresesi'nden yetişen Şiî-Bâtınî dâilerin çalışmalarına karşı Selçuklular, Nizâmiye medreselerini inşa ettirmişlerdir. Şiîlik propagandaları Hicaz ve Suriye gibi halkı Arap olan bölgelerde yaygın olduğu için Selçuklular, Arap topluluklarının daha çok benimsediği Şâfiî mezhebi esaslarına göre eğitim yapan medreselerin açılmasını sağlamışlardır. Böylece Şiî propagandalarının etkisiz hale getirilmesi amaçlanmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (ö. 507/1114) ve Muhammed b. Yahyâ en-Nisâbüri gibi şahsiyetler bu medreselerde müderrislik yapmıştır. Endülüs'ten Mâverâünnehir'e, Kafkaslar'dan Yemen'e kadar çeşitli bölgelerden gelen öğrenciler Bağdat, Nişâbur, Merv, Herat ve İsfahan gibi şehirlerdeki Nizâmiye medreselerinde okuyarak memleketlerine dönmüş ve Sünnîlik üzerinde ortak bir kültürün gelişmesine hizmet etmiştir. Hanbelî mezhebi ise gerek arkasında siyâsî desteğin olmaması

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1965, XIII, s. 39.

6 Ahmet Ocak, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 375.

7 Ocak, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 375.

gerekse Hanbelîler'in kendi mezhep anlayışları yüzünden fazla yayılma imkânı bulamamıştır. Daha çok Bağdat ve çevresinde görülen Hanbelî mezhebinin Selçuklular dönemindeki en büyük temsilcisi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Suriye ve Harran'daki diğer önemli temsilcisi sûfî müellif Hâce Abdullah el-Herevî'dir (ö. 481/1089). Mâlikî mezhebi de Selçuklular'ın hâkim olduğu Irak, Bağdat ve Suriye'de mensupları az olmakla beraber varlığını sürdürmüştür. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî ve Ebû Ya'lâ Ahmed b. Muhammed el-Abdî (ö. 490/1097) dönemin önemli Mâlikî âlimleridir.⁸

1.2. İlim ve Fikir Hayatı

Selçuklular döneminde açılan medreselerde dinî ilimlerin yanı sıra edebiyat, riyâziye, astronomi ve felsefe okutulmuş, şöhretli din âlimleri yanında diğer ilimlerde de söz sahibi âlimler yetişmiştir. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078), Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi edip ve din âlimleri bunlardan birkaçıdır. Bu başlık altında, konumuzun sınırları gereği V./XI. yüzyılda yaşayan vâizlerin ilmi konularını ve fikrî yapılarını izleyebilmek için, bu dönemde tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi temel İslâmî ilimlerin gelişim sürecine kısaca göz atmak, sonra da büyük ölçüde kelâmî konulardan kaynaklanan fikrî hareketleri değerlendirmek uygun olacaktır.

1.2.1. Tefsir

Büyük ölçüde Selçukluların hâkim olduğu V./XI. yüzyılda, tefsir ilminde önemli gelişmeler kaydedilmiş, tedvin dönemi birikimi, belirli bir tertip ve tasnif anlayışı ile ele alınarak yeni tarz eserler telif edilmiştir. Rivayet tefsirinde Sa'lebî (ö. 427/1035) ve talebesi Vâhidî'nin (ö. 468/1076) tefsirleri önem arz ederken, İşârî tefsirde Kuşeyrî'nin (ö. 465/1079) *Letâi-fü'l-işârât*'ı dikkat çekicidir. Zira tefsirinde zâhirle bâtını en ölçülü ve en iyi şekilde cem etmeyi başaran Kuşeyrî, işârî tefsirde bir dönüm noktası kabul edilmektedir.⁹ Lugavî ve edebî tefsir açısından Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) çalışmaları ile Fıkıhî tefsir bakımından Beyhakî ile Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserleri Şâfiî Mezhebi'nin görüşleri doğrultusunda telif edilmiş ve daha sonraki dönemler için de kaynak teşkil eden önemli çalışmalardır.¹⁰

Öte yandan bu sırada Ehl-i sünnet anlayışının dışında da bazı tefsirler kaleme alınmıştır. İmâmiyye Şiâsının önde gelen âlimlerinde Ebü'l-Kâsım Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) *el-Gurer ve'd-dürer* adlı tefsiri ile kendinden sonraki Mu'tezilî ve Şîî tefsirlere kaynaklık etmiştir.¹¹ Şerîf el-Murtazâ'nın ders halkasında yetişen Şeyhüttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö.

8 Ocak, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 375.

9 İshak Özgel, "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlimi ve Müfessirler," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, V, sy. 2, s. 31-51.

10 Kiyâ el-Herrâsî'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Abdülkerim Ünalın, "Kiyâ el-Herrâsî", *DİA*, XXVI, 126.

11 Şerîf el-Murtazâ ve eserleri için bk. Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *DİA*, XXXVIII, 586-8.

460/1067) *et-Tibyân* adlı tefsiri ise,¹² Şiîler arasında Kur'ân-ı Kerim'in tümünü kapsayan ilk Şîa tefsiri olmakla şöhret kazanmış, İmâmiyye'nin tefsir anlayışını belirlemede etkin rol oynayarak kendisinden sonraki birçok Şiî müfessire örnek ve kaynak olmuştur.¹³

1.2.2. Hadis

V./XI. yüzyılda hadis tahsili için seyahat etme geleneği az-çok sürmekle beraber artık hadislerin kitaplarda toplanmış olması sebebiyle şifâhî rivayet oldukça yavaşlamaya başlamış, genellikle orijinal kitap telifi yerine daha önceki yüzyıllarda meydana getirilen hadis kitaplarından derleme ve ihtisar yapılmaya başlanmıştır. Bununla beraber en geniş anlamda rivayet dönemi ya da tasnif dönemi olarak değerlendirebileceğimiz hicrî V. asır boyunca, daha sonraki dönemler için kaynak teşkil eden hadis usulü ve rivayet metinlerine dair çok önemli eserler de telif edilmiştir. Nitekim büyük ölçüde IV./X. asırda yaşayan ve V./XI. asrın başlarında vefat eden hadis hâfızı Hâkim en-Nisâbüri'nin (ö. 405/1014), hadis usulüne dair meseleleri elli iki bölüm halinde ele aldığı ve her bilgiyi senetleriyle zikrettiği *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis* ile *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn* adlı eserleri dikkat çekicidir.¹⁴ Yine bu asırda yaşayan Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *el-Müsnedü'l-müstahrec alâ Sahih-i Müslim*, Mısırlı muhaddis ve tarihçi Kudâî'nin *Şihâbü'l-ahbâr*, Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhâkî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ* ve *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* ile Endülüslü muhaddis İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) hadise dair, biyografi, derleme ve şerh çalışmaları önemli kaynak eserlerdir.¹⁵ Dirâyetü'l-hadis'in çeşitli dallarında eser veren Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) diğer eserleri yanında *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*'si Usûl-i Hadis'in ilk dönem önemli kaynaklarından. V./XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önemli hadis kitaplarından seçmeler yapmak, hatta bütün hadisleri bir araya getirmek düşüncesiyle çeşitli boyutlarda derleme eserler de kaleme alınmıştır.¹⁶

Öte yandan *Kütüb-i erba'a* diye adlandırılan Şîa'nın en muteber dört hadis külliyyatından son ikisi yani Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzibü'l-ahkâm*'ı ve bu eserin ihtisarından ibaret olan *el-İstibsâr*'ı bu dönemde telif edilmiştir.¹⁷

1.2.3. Fıkıh

Abbâsîler'in son zamanları ile Selçuklular devri genel birtakım kabullere göre fıkıhın duraklama dönemidir. Merkezî otoritenin sarsılması ve birçok İslâm devletinin kurulması, bu

12 Ebû Cafer et-Tûsî ve eserleri hakkında bk. Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Cafer", *DİA*, LXI, 433-5.

13 Dönemin tefsir çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Özgel, "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlimi ve Müfessirler", s. 31-51.

14 Hâkim en-Nisâbüri'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Hâkim en-Nisâbüri", *DİA*, XV, 190-3.

15 M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 34.

16 Bu konudaki çalışmalar ve mahiyeti hakkında bk. Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 34.

17 Hasan Cirit, *Hadise Giriş, Tarihçe, Literatür ve Seçme Hadisler*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, s. 260-2; Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 39.

devletler arasındaki dostane ve hasmane münasebetler, çeşitli kültürlerin karşılıklı etkileşiminin meydana gelmesi, hak ve bâtlı birçok fikir cereyanının, inanç ve düşüncenin ortaya çıkıp yayılması vb. âmiller, İslâm toplumunda düşünce ve kültür hayatını ve ilmî gelişmeleri hem olumlu hem de olumsuz yönde etkilemiştir. Bununla birlikte bu dönemde fıkıh ilminde tekâmül grafiğinin yükselmesi durmuş, hatta aşağıya doğru seyretmeye başlamıştır. Artık büyük müctehidler ve mezhep imamları devrinin hür ve mutlak içtihadı, dinin temel kaynakları Kitâb ve Sünnet'ten hukûkî ve dinî hayata doğrudan çözümler getiren çalışmalar durmuş, onun yerini meselelerin mezhep içi çözümlerle ele alındığı bir dönem başlamış, farazî sorular etrafında türlü tartışmalar yaygınlaşmış, mezhep taassubu yerleşmiş ve ictihad mekanizması eski işlevliğini yitirmiştir. Dolayısıyla mezhep taassubu çerçevesinde cerayan eden menfi münazara ve münakaşaların bu devri karakterize eden belli başlı hususlar olduğu söylenebilir.¹⁸

1.2.4. Tasavvuf

Selçuklular, İslâm dünyasının siyâsî liderliğini ele aldıktan sonra Kitâb ve Sünnet'e dayalı tasavvuf anlayışını koruma ve gelişmesine yardım etme hususunda gayret göstermişlerdir. Tuğrul Bey'den itibaren Selçuklu sultanları mutasavvıflara karşı büyük saygı göstermiştir. Tuğrul Bey dönemin şeyhlerinden Baba Tâhir-i Uryân'ın (ö. 447/1055) nasihatlerini dinler, Melikşah âlimlere ve şeyhlere bol ikramlarda bulunur, onların gönüllerini hoş tutmayı severdi. Nizâmülmülk (ö. 485/1092) de ulemâya ve sûfilere büyük itibar gösterirdi. Horasan sûfilîğinin görüşlerini temsil eden Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî (ö. 412/1021), hocası Ebü'l-Kâsım en-Nasrâbâdî'nin (ö. 367/978) "Tasavvufun aslı Kitâb ve Sünnet'e dört elle sarılmaktır" şeklindeki görüşünü devam ettirerek Selçuklular döneminin önemli âlim ve sûfisi Abdülkerîm el-Kuşeyrî'yi etkilemiştir. Kuşeyrî önce Ebû Ali ed-Dekkâk'tan (ö. 405/1015), daha sonra Horasan'ın ünlü şeyhi Sülemî'den tasavvuf terbiyesi alarak yetişmiştir. Kuşeyrî'nin öğrencisi ve daha sonra Nakşibendiyye adıyla anılan Hâcegân silsilesinin önemli bir halkası olan Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084), Kuşeyrî ile Gazzâlî'yi birbirine bağlayan köprü vazifesi görmüştür. Nişâbur'da iken Ebû Ali el-Fârmedî'nin sohbetlerine katılan Gazzâlî hayatının son zamanlarında tam manasıyla tasavvufa yönelmiştir. Tasavvuf onunla birlikte yeni bir döneme girmiş ve İslâm kültüründe âdeta resmî bir hüviyet kazanmıştır. Nizâmiye medreselerinin müderrisleri ve öğrencileri arasında sayıları çok az olmakla birlikte tasavvufa yönelenler de olmuştur.¹⁹

1.2.5. Fikrî Hayat

Yine Selçuklular döneminde özellikle Mu'tezile düşüncesinden kaynaklanan fikrî hareketlerin toplumu etkilediği görülür. Selçuklular amelde Hanefîliği, itikâdda Mâtürîdîliği benimsemişti. Hanefîliğin aklı ve nakli ayrı ayrı birer bilgi kaynağı kabul etmesinden

18 Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 8. Hicri V. asırda fıkıhın genel özellikleri ve mezheplerin yeniden şekillenmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh." *İLAM Araştırma Dergisi*, Temmuz-Aralık 1998, III, sy. 2, s. 113-140.

19 Ocak, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 376-7.

dolayı Mu'tezile mezhebi mensuplarının bir kısmı amelde Hanefiliği kabul etmişti. Tuğrul Bey ve Alparslan'ın vezirliğini yapan Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064) amelde Hanefi, itikâdda Mu'tezilî idi. Şâfiî ve Eş'arî olan Ebû Sehl Muhammed b. Hibetullah'ın (İbnü'l-Muvaffak) Nişâbur Şâfiîleri'nin reisliğine tayini Kündürî'yi rahatsız etmiş, onun vezirlik makamına getirilmesi ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla Tuğrul Bey'den Ehl-i bid'ata minberlerden lânet edilmesi için izin aldıktan sonra lânete Eş'arîler'i de katmıştır. Böylece ülkede uzun yıllar sürecek bir fikrî çatışma ve kargaşa başlamıştır. Bu durum Eş'arî âlimlerini rahatsız etmiş, Tuğrul Bey'le görüşüp bu haksız uygulamanın kaldırılmasını talep etmişlerdir. Abdülkerim el-Kuşeyrî yapılanların yanlışlığını göstermek için bir risâle kaleme almış, Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, Kündürî'ye bir mektup yazarak baskıların kaldırılmasını istemiştir.

Bu girişimlerden bir sonuç alınmadığı gibi uygulama daha da genişletilmiş, Şâfiîler de Ehl-i bid'at sayılmış, kitap yazma, vaaz, hutbe ve ders verme gibi faaliyetleri yasaklanmıştır. Bazı Eş'arîler yakalanarak hapsedilmiş, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Beyhakî gibi âlimler memleketlerini terk etmek zorunda kalmıştır. Ancak bu uygulama diğer Sünnî âlimlerince tepkiyle karşılanmış, Şâfiî Ebû İshak eş-Şirâzî ve Hanefi Ebû Abdullah ed-Dâmegânî uygulamanın câiz olmadığına ve sorumluların cezalandırılması gerektiğine dair fetva vermiştir. Eş'arîlere lânet edilmesi olayı Sultan Alparslan'ın tahta geçmesine kadar devam etmiş, Alparslan, Kündürî'nin yerine Şâfiî ve Eş'arî olan Nizâmülmülk'ü getirmiştir. Nizâmiye medreselerinin açılması ve Şâfiî-Eş'arî ulemâsına geniş imkânlar tanınmasıyla mesele tarihe karışmıştır. Cüveynî, Eş'arîliğe tevîl metodu getirmiş, öğrencisi Gazzâlî kelâmın kapılarını felsefe ve mantığa açmış, Ehl-i sünnet dışı fikirlerle mücadele etmiş, aklın çözemediği meselelerde vahye dayanmak gerektiğini söyleyerek mutasavvıf kişiliğini ortaya koymuştur. Eş'arî kelâmının nihâi zaferi Gazzâlî ile temin edilmiş, daha sonra gelen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimler de aynı yolda yürümüştür. Bu devirde Hanbelîlerle Eş'arîler arasında da fikrî ihtilâflar yaşanmış, bu ihtilâflar Sultan Melikşah döneminde devam etmiştir. Mu'tezilî Ebû Ali İbnü'l-Velid'in mezhebin görüşlerini yaymaya çalıştığı sırada benzer durumlar yaşanmış, tartışmalar halk kesimlerine yayılınca olaylar çıkmış, halifenin ve Nizâmülmülk'ün araya girmesiyle bu olaylar yatıştırılmıştır.²⁰

V./XI. yüzyılda yaşanan siyâsî, dinî, ilmî ve fikrî hayata kısaca göz atıldıktan sonra, konu daha özele indirilerek bu asırda yaşayan vâiz ve hatîblerin ilmî seviyeleri, hadis ilmiyle münâsebetleri, bölgeleri, mezhep ve meşrepleri, resmî görevleri, mev'iza konusunda yazılan eserler, vaaz mekanları gibi meseleler, dinî, sosyal ve kültürel bağlamda ele alınacaktır.

2. V./XI. Yüzyılda Hitabet, Vaaz ve Vâizler

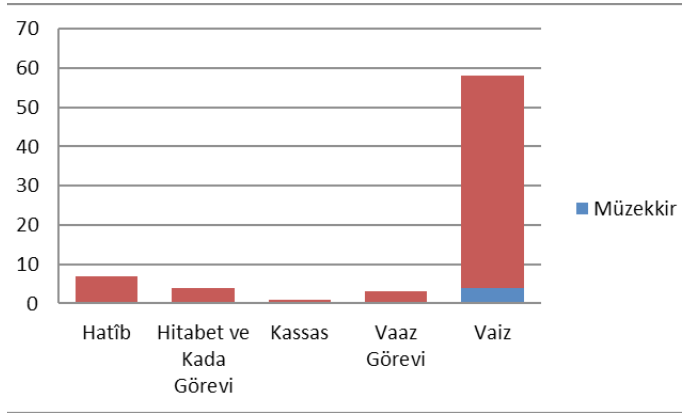
2.1. Kavramsal Çerçeve

Bilindiği gibi dinî hitabetin iki esas unsurunu hutbe ve vaaz oluşturmaktadır. Bu bağlamda V./XI. yüzyılda dini amaçlarla, resmî ya da gayri resmî olarak, büyük ölçüde cami ve mescidler

20 Ocak, "Selçuklular", *DİA*, XXXVI, 376.

olmak üzere, değişik mekanlarda topluma hitap eden kimseler yaygın bir biçimde “vâiz” olarak nitelendirilmiştir. Bunun yanında az da olsa “hatîb” ve “müzekkir” tabirlerine de rastlanmaktadır. Nitekim giriş bölümünde belirttiğimiz esaslar çerçevesinde yaptığımız tarama ve inceleme sonucunda 65 hatîb, vâiz ve kassâs tespit edilmiştir. Bunlardan 54’ü diğer vasıfları yanında doğrudan vâiz unvanıyla anılırken, üç kişinin de fiilî olarak vaaz görevini yürüttükleri belirtilmektedir. Böylece bu dönemde toplamda 57 vâizden söz etmek mümkündür. Geriye kalan 8 kişiden, 7’si hatîp, 1 kişi de kassâs olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca hitâbet ve vaaz konusunda eser sahibi olan veya hitâbet ve kadâ görevini üstlenen 4 kişi ile bu sayı toplamda 69’a ulaşmaktadır. Bu arada bazı vâizlerin aynı zamanda müzekkir ve hatîb olarak da adlandırıldıkları görülmektedir. Nitekim Yahya b. Ammâr (ö. 422/1031),²¹ Abdülmelik b. Bısrân (ö. 430/1039),²² İsmail es-Sâbûnî (ö. 449/1057),²³ Abdülvehhâb el-Harrânî (ö. 476/1083)²⁴ ve Şeyzele (ö. 494/1100)²⁵ gibi vâizler, aynı zamanda müzekkir ya da hatîb olarak da anılmaktadır.

Tablo 1. Unvanlar



- 21 Hayatı hakkında bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût - v.dğr.), I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986, XVII, 481-3; İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zehab* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmud el-Arnaût), I-X, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986, V,116.
- 22 Hayatı hakkında bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts., XII, 188-9; Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-XVIII, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1404/1984, XV, 270-1; Zehebî, *Siyer*, XVII, 450-2; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I-XV, Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts., VI, 190; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (nşr. Züheyr Fethullah), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1404/1984, IV, 164.
- 23 Hayatı hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 40-4; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Semâni, *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemâni), I-VI, yy. ts. (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1962'nin ofseti), VIII, 5-6; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), I-XXI, Cize: Dâru Hecr, 1418/1997, XV, 753-4; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 275-6; Zirikli, *el-A'lâm*, I, 317; Muhammed Arûci, "Sâbûnî, İsmail b. Abdurrahman", *DİA*, XXXV, 359-60.
- 24 Hayatı hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 560-1; Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 218; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 327-8; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 180.
- 25 Hayatı hakkında bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 69; Zehebî, *Siyer*, XIX, 174; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Ve'fejâtü'l-ayân ve enbâü ebnâ'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut: Dâru sadr, 1968-1972, III, 259-260; Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 281-2; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 232-3; Mehmet Suat Mertoğlu, "Şeyzele", *DİA*, XXXIX, 106.

Bu durum hicrî ilk üç asırda dinî maksatlarla halka vaaz ve nasihat eden kimseler için yaygın olarak “kâs” ve “vâiz”; hicrî IV. asırdan itibaren ise daha ziyade “vâiz” ve “müzekkir” terimlerinin yaygınlaştığı yönündeki tespitle örtüşmektedir.²⁶

Öte yandan cinsiyet bakımından, tespit edilen 57 vâizden 3’ünün kadın olduğu görülmektedir. Hatice bint Musa (ö. 437/1045)²⁷, Şahcâniyye (ö. 460/1067)²⁸ ve Âişe bint el-Hasan (ö. 460/1067)²⁹ bu asırda tespit edilen kadın vâizlerdir.

2.2. Vâizlerin İlmî Seviyeleri

V./XI. yüzyılda yaşayan ya da bu asırda vefat eden vâiz ve hatiplerin, değişik ilim dallarında ve farklı dereceler ifade eden ilmî unvanlarla anıldıkları görülmektedir. Bunlar arasında müfessir, mukrî, hâfız, muhaddis, fakih, mütekellim ve müerrih gibi ilmî unvanlar dikkat çekmektedir. Vâiz ve hatiplerden bazıları temel İslâmî ilimlerin hemen tamamında, hatta dil ve edebiyat bilimlerinde temayüz edip, çok yönlü âlimler olarak karşımıza çıkarırken, diğer bir kısmının en az bir ve daha fazla ilim sahasında/dalında öne çıktığı görülür. Bazen de sâdece vâiz olduğuna işaretlerle, “imâm” ve “âlim” nitelemesine yer verilerek, herhangi bir ilmî unvan zikredilmez. Nitekim tespit ettiğimiz vâiz ve hatiblerlerden, İbn Fûrek (ö. 406/1015),³⁰ İsmail el-Hirî (ö. 430/1039’dan sonra),³¹ İsmail es-Sâbûnî (ö. 449/1057), Kudâî,³² Abdülkerîm el-Kuşeyrî,³³ Hâce Abdullah el-Herevî,³⁴ Muhammed b. Sâbit el-Hocendî

26 Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, s. 262-3.

27 Hayatı hakkında bk. Hatîb, *Târih*, XVI, 636-7; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 303; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV, 698.

28 Hayatı hakkında bk. Hatîb, *Târih*, XVI, 638; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 107; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, V, 256; Ziriklî, *el-A’lâm*, II, 303.

29 Hayatı hakkında bk. Semâni, *el-Ensâb*, XII, 250; Zehebî, *Siyer*, XVIII, 302-3; Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, I-V, Beyrut: Dâru sâdır, ts., V, 373; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, V, 256.

30 Hayatı ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, XVII, 214-6; İbn Hallikan, *Vefeyât*, IV, 272; Kehhâle, *Mu’cem*, IX, 208; Ziriklî, *el-A’lâm*, VI, 83; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX, 495-8.

31 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Hatîb, *Târih*, VII, 318-9; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 274; Semâni, *el-Ensâb*, IV, 289; Zehebî, *Siyer*, XVII, 539-40; a.mlf., *Tezkiretü’l-huffâz*, I-IV, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1956, III, 1097; Kehhâle, *Mu’cem*, II, 260; İbrahim Görener, “Hirî”, *DİA*, XVIII, 124-5.

32 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 92-3; Semâni, *el-Ensâb*, X, 180-1; Selahaddin Halil b. Aybeg es-Safedî. *Kitâbü’l-Vâfi bi’l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türki Mustafa), Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, I-XXIX, 1420/2000, III, 97-8; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, V, 230; Kehhâle, *Mu’cem*, X, 42-3; Ziriklî, *el-A’lâm*, VI, 146; Ali Yardım, “Kudâî”, *DİA*, XXVI, 309-10; Mehmet Efendioğlu, “Şihâbü’l-ahbâr”, *DİA*, XXXIX, 143-4; Ali Yardım, *Şihâbü’l-Ahbâr Tercümesi*, İstanbul: Damla Yayınları, 1999.

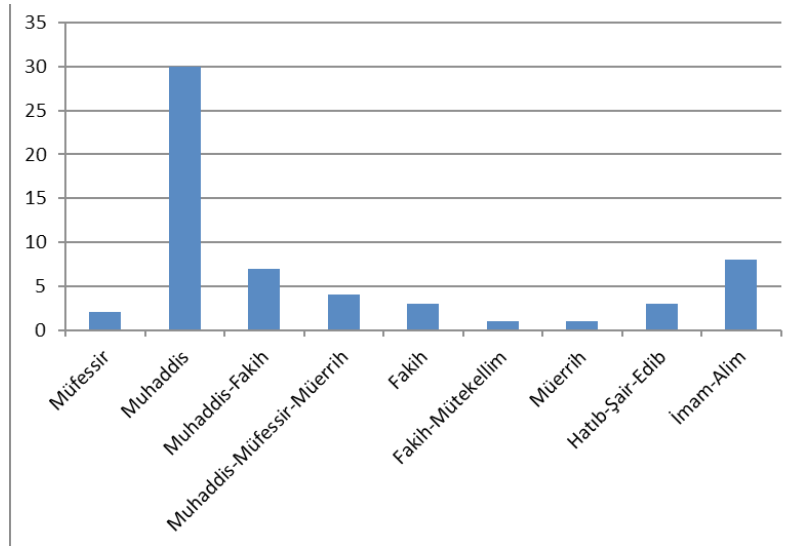
33 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 227-32; Kehhâle, *Mu’cem*, VI, 6-7. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 205-7; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 148-9; Semâni, *el-Ensâb*, X, 156; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVI, 40-1; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, V, 275; Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”, *DİA*, XXVI, 473-5; a.mlf., “er-Risâle”, *DİA*, XXXV, 122-3.

34 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 503-18; a.mlf., *Tezkire*, III, 1183-91; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 278-279; Safedî, *el-Vâfi*, XVII, 307; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVI, 112; İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, V, 349; Ebü’l-Mehâsin Yusuf İbn Tağriberdî, *en-Nücümü’z-zâhire fi mülûki Mısr ve’l-Kâhire* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), I-XVI, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1413/1992, V, 125; Tahsin Yazıcı - Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, 222-6.

(ö. 483/1090),³⁵ Ebü'l-Ferec Abdülvâhid el-Makdisî (ö. 486/1093),³⁶ Ebû Muhammed et-Temîmî (ö. 488/1095)³⁷ ve Şeyzele çok yönlü âlimler arasında zikredilebilir. Bunlar arasında İbn Fûrek, İsmail el-Hîrî, Kuşeyrî, Herevî ve Şeyzele'nin aynı zamanda sûfî meşrep, zühd ve takvâ sahibi âlimler olduğu kaydedilmektedir.

Vâiz olarak nitelendirilen çok yönlü âlimlerin dışında kalan 59 vâiz ve hatibi, öne çıktıkları ilim dalları ve unvanlarına göre tasnif etmek mümkündür. Bunlardan 30'unun hadis hâfızı, muhaddis, müsnid veya hadis râvisi gibi vasıflarla anıldıkları ve bir yönüyle doğrudan hadis ilmiyle irtibatlı oldukları görülmektedir. Bunun yanında 7 vâiz, aynı zamanda muhaddis ve fakih olarak nitelendirilirken, 4 vâiz de, mukrî, müfessir, muhaddis ve müerrih gibi unvanlarla anılmaktadır. Bu üç grupta yer alan vâizlerin sayısı 41'e ulaşmaktadır ki, bu durum vâizlerin hadis ilmiyle ilişkisini göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Yine tespit edilen vâizlerden, 1'i fakih ve mütekellim, 1'i müerrih, 2'si müfessir ve 3'ü fakih olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca araştırmaya konu 3 kişi hatîb, şâir, edip ve lügat âlimi olarak anılırken, 8 vâiz de, "imâm" ve "âlim" gibi umûmî ifadelerle nitelendirilmektedir. Bütün bunlardan V./XI. asırda vâizlerin başta hadis ilmi olmak üzere, temel İslâmî ilimler bakımından oldukça yüksek bir ilmi seviyeye ulaştıkları anlaşılmaktadır.

Tablo 2. Vâizlerin İlmî Seviyeleri



35 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Safedî, *el-Vâfi*, II, 206; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 354; Kehhâle, *Mu'cem*, IX, 143.

36 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, XIX, 51-3; a.mlf., *Tezkire*, III, 1199; Safedî, *el-Vâfi*, XIX, 182; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 369; Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 212.

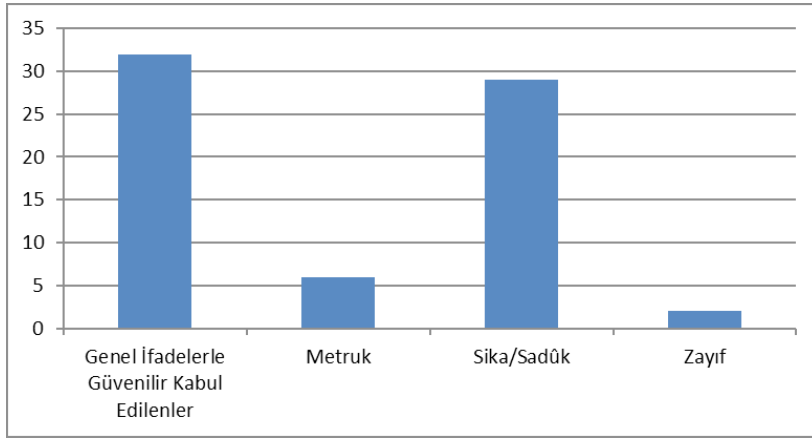
37 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 609-15; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 19-21; Safedî, *el-Vâfi*, XIV, 76-7; Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi), I-XI, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407/1987, VIII, 507; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVI, 149-50; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 380; Zirikî, *el-A'lâm*, III, 19.

2.3. Hadis İlmıyle Múnâsebetleri: Güvenilirlik Durumları

V./XI. yüzyılda vâizlerin hadis ilmıyle oldukça yakın bir ilişki içerisinde olduklarını tespit ettikten sonra, şimdi de daha teknik anlamda, hadis usulü kriterleri çerçevesinde, onların güvenilirlik açısından durumlarını ele almak uygun olacaktır. Araştırmaya esas alınan 69 vâiz ve hatibi güvenilirlik açısından, üç grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlardan 29 vâiz ve hatibin, “sika” ve “sadûk” gibi açık ifadelerle ya da umumi anlamda güvenilir hadis râvileri oldukları anlaşılmaktadır. Buna ilâveten 32 vâiz hakkında ise herhangi bir tenkit ifadesi yer almamakta, dolayısıyla bunları da aynı kategoride/güvenilir râviler grubunda değerlendirmek mümkündür. Nitekim Bekir b. Şâzân b. Bekir (ö. 405/1014), Ebû Bekir el-Munaggi (ö. 420/1029), Abdümelik b. Bişrân (ö. 430/1039), Ebû Ya’lá es-Sábûnî (ö. 455/1063) ve Ebü’l-Hasan el-İsmailî (ö. 469/1076) adlı 5 vâizin sarahaten “sika” lafzıyla, İbnü’l-Müteyyem (ö. 409/1018), İbn Şâhin (ö. 440/1048) ve İbnü’l-Allâf’ın (ö. 442/1050) ise “sadûk” lafzıyla güvenilir hadis râvileri oldukları belirtilmektedir. Buna ilâveten 32 vâiz hakkında ise, güvenilirliklerini ortadan kaldıracak herhangi bir tenkit ifadesine rastlanmamıştır. Buna göre toplamda 61 vâiz hakkında hadis rivayeti bakımından olumsuz bir kanaat belirtmek mümkün değildir.

Geriye kalan 8 vâizden Muhammed b. Ahmed eş-Şîrâzî (ö. 439/1047) ve Şeyzele hadis ilminde zayıf kabul edilirken, Osman en-Nîsâbüri (ö. 416/1025) vaazla ilgili eserinde uydurma hadislerle rezil rüsvay şeylere yer vermekle, kassâs olarak nitelendirilen Sâid er-Rebeî (ö. 417/1026) ile Ebü’l-Hüseyin İbnü’s-Semmâk (ö. 424/1033), İbnü’l-Müzhîb (ö. 444/1052), Hüseyin el-Kâşgarî (ö. 484/1091), İbn Ved’ân el-Mevsilî’nin (ö. 494/1101) ise değişik seviyelerde tenkit edilerek, hadis uydurmakla itham edildikleri ve böylece mecruh râviler arasında yer aldıkları anlaşılmaktadır. Buna göre 8 vâiz ve kassâsdan 2’sini zayıf, diğer 6’sını ise metrûk râviler arasında saymak mümkündür.

Kısaca belirtmek gerekirse 69 vâiz, hatib ve kassâsdan önemli bir kısmının hadis rivayet kriterleri bakımından değişik lafızlarla açıkça/sarahaten veya dolaylı bir biçimde ta’dil edilip, güvenilir hadis râvileri oldukları ya da en azından haklarında herhangi bir tenkit ifadesinin yer almadığı görülmektedir. Buna mukabil bazı vâizlerin hadis rivayeti bakımından zayıf, hatta bunlardan bir kısmının da, hadis uydurmakla itham edildikleri ve metrûk râviler arasında yer aldıkları anlaşılmaktadır. Güvenilirlikleri bakımından vâizlerin durumlarını şu şekilde tabloya yansıtmak mümkündür:

Tablo 3. Vâizlerin Güvenilirlik Durumları

Hicrî ilk dört asırda, vâiz ve kıssacıların bir kısmı güvenilir hadis râvileri kabul edilmekle birlikte, önemli bir bölümünün de zayıf ve metruk râviler grubunda yer aldığı dikkate alındığında, V./XI. asırda yaşayan vâizlerin güvenilirlik bakımından daha iyi bir konumda oldukları söylenebilir.

2.4. Siyâsî, Sosyal ve Kültürel Hayata Etkileri

Vâiz ve hatipler tabii olarak dinî, sosyal, ilmî ve kültürel hayatla iç içe olduklarından, zaman zaman siyâsî otorite ya da diğer güç odaklarıyla çatıştıkları, anlaşmazlık yaşadıkları, takibata uğrayıp sürgün ve hapis cezasına varan çeşitli boyutlarda cezâyî müeyyidelere maruz kaldıkları görülmektedir. Nitekim çok yönlü âlimlerden ve aynı zamanda vâiz olarak nitelendirilen İbn Fûrek, Rey şehrinde katıldığı ilmî toplantılarda Mu'tezile'yi eleştirdiği için bölgenin emirine şikâyet edilmiş ve işkenceye tabi tutulduktan sonra Şîraz'a sürgüne gönderilmişti. Daha sonra devrin hükümdarına başvurularak tekrar Nişâbur'a gelmesi sağlandığı kaydedilmektedir.³⁸

Aslen Sicistanlı olan meşhur vâiz ve müzekkir Yahya b. Ammâr, yöneticilerin zulmüne maruz kaldığından Herat'a yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Bu arada onun başta Cehmiyye olmak üzere diğer bid'at fırkalarla ciddi bir mücadele içinde olduğu belirtilmektedir.³⁹

Irak müsniidi, vâiz ve müzekkir Abdülmelik b. Bişrân önceleri yöneticiler hakkında müspet bir tavır sergilerken, sonraları onlardan uzak durmak adına olumlu tavrından vazgeçmişti.⁴⁰

Etkili vaaz ve öğütleriyle de bilinen⁴¹ zâhid vâizlerden çok yönlü âlim, Abdülkerim el-Kuşeyrî, fikir ve düşüncelerinden dolayı hapse mahkum edilip, sürgüne gönderilen

38 Yavuz, "İbn Fûrek", *DİA*, XIX, 496.

39 Zehebi, *Siyer*, XVII, 481-3; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 116.

40 Hatib, *Târih*, XII, 189.

41 Hatib, *Târih*, XII, 366; Zehebi, *Siyer*, XVIII, 229; Uludağ, "Kuşeyrî", *DİA*, XXVI, 473.

âlimler arasında zikredilebilir. Tuğrul Bey'in Mu'tezile taraftarı veziri Amîdülmülk el-Kündürî, Mu'tezile ile mücadele eden Eş'arî kelâmçılarına karşı tavrı almıştı. Onun Eş'ariyye'nin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi ve mensuplarını Ehl-i bid'at arasında sayması, bölgede hâkim durumda bulunan Eş'arî ve Şâfiî ulemâsını rahatsız etmişti. Eş'arîliğe gönülden bağlı olan Kuşeyrî 436 (1044-45) yılında Eş'arî'nin hadis ehlerinden olduğuna ve Ehl-i sünnet akidesine bağlı bulunduğuna dair bir fetva vermiş, 446'da (1054) ise ulemâya hitaben "Şikâyetü ehli's-sünne" adını verdiği uzunca bir mektup kaleme almıştı. Muhtemelen bu mektup sebebiyle vezir Kündürî, Tuğrul Bey'i tahrik ederek Kuşeyrî ve diğer bazı âlimlerin, yakalanıp hapsedilmeleri için izin almış, Reis el-Furâtî ile Kuşeyrî yakalanıp Nişâbur'un eski kalesine hapsedilmişti. Bâharz'da bulunduğu için tutuklanamayan Ebû Sehl, topladığı silahlı bir grupla Nişâbur'a gelip validen Kuşeyrî ve Ebû Sehl'i serbest bırakmasını istemiş, olumlu cevap alamayınca adamlarıyla kaleyi basarak onları kurtarmıştı. Bu olayın ardından çıkan çatışmalar yüzünden Kuşeyrî ve bazı âlimler Horasan'ı terk ettiler. O, bir grup âlimle Bağdat'a gitti. On yıl Kündürî'nin baskısı altında sıkıntılı bir ömür süren Kuşeyrî, 456'da (1064) vezirin Alparslan tarafından idam edilmesi ve yerine Nizâmülmülk'ün getirilmesiyle rahata kavuştu.⁴²

Yine Ahmed b. Hanbelî'nin itikâdî görüşlerinin ateşli bir savunucusu olan Hâce Abdullah el-Herevî Kur'an'ın tefsir ederken bid'atçı saydığı mezhepleri, özellikle Mu'tezile'yi ve Eş'arîleri eleştirerek, müteşâbih âyetleri tevil edenlere şiddetle karşı çıkmış, ancak eleştirdiği âlimlerin şikâyeti üzerine bir yıl kadar hapse mahkum edilmiştir.⁴³

Öte yandan bazı vâiz ve hatiplerin de halife ve diğer yöneticilerle oldukça uyum içerisinde oldukları görülür. Nitekim vâiz Osman en-Nisâbûrî'nin (ö. 416/1025) halife ve yöneticiler yanında özel bir yeri olduğu belirtilir.⁴⁴ Eş'arî mezhebinin ateşli savunucularından olan Atik el-Bekrî'nin (ö. 476/1083), Selçuklu veziri Nizamülmülk'e özel elçi olarak geldiği ve onun izniyle Bağdat camilerinde vaaz ettiği ve halkın bunun üzerine kutlamalar yaptığı kaydedilir. Ancak konuşmalarında aşırılığa kaçtığı ve Hanbelîleri tecsimle suçladığı ve karşılıklı olarak birbirlerini tekfir ettikleri anlaşılmaktadır. Bunun neticesinde toplumda bazı karışıklıklar ortaya çıkmış ve bu nedenle de görevi uzun sürmemiştir.⁴⁵

Vâiz ve sûfilerin şeyhi olarak anılan Ebû Ali el-Fârmedî (ö. 477/1084) bir ara Merv'e giderek Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk ile görüşmüş ve ondan itibar görmüştü.⁴⁶ Yine Hanbelî fakihî ve vâiz Ebû Muhammed et-Temîmî (ö. 488/1095) yönetici/idari kadrolarla oldukça iyi bir diyalog içindeydi ve değişik bölgelere önemli devlet işleri için elçi/temsilci olarak gönderilmişti.⁴⁷ Bütün bunlara ilâveten Sultan Gazneli Mahmud (hs. 388-421/998-

42 Uludağ, "Kuşeyrî", *DİA*, XXVI, 473.

43 Yazıcı - Uludağ, "Herevî, Hâce Abdullah", *DİA*, XVII, 223.

44 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 172-3; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV, 607-8.

45 Zehebî, *Siyer*, XVIII, 561-2; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 329-30.

46 Hayatı hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 565; Semânî, *el-Ensâb*, IX, 218-9; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, IV, 228; Tahsin Yazıcı, "Ebû Ali el-Fârmedî", *DİA*, X, 90.

47 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 20; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVI, 149-50

1030) Rey’i ele geçirince burasını Bâtınîler’den temizlemiş, Rey halkının şeyhi, hadis hâfızı ve vâiz Ebû Hâtim b. Hâmûş’tan (ö. hicrî V. asrın ortaları) ⁴⁸ izin almayan hocaların vaaz ve ders vermelerini yasaklamıştır. ⁴⁹

Tarihî süreçte fikir ve düşüncülerinden dolayı baskı, zulüm, sürgün ve hapse mahkum olan âlimlerin yanında, halk kesimleriyle ve aynı zamanda devlet ricâli ve idarecilerle iç içe olan hatîb ve vâizlerin de aynı gerekçe ve yollarla bundan nasiplerini aldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca bu durum dönemin belki de tek ve en etkili kitle iletişim vâsıtası olan hitâbet ve vaazın ya da hatîb ve vâizlerin; dinî, siyâsî, sosyal, ilmî ve kültürel hayat bakımından etkinliklerini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

2.5. Yaşadıkları Bölge ve Şehirler

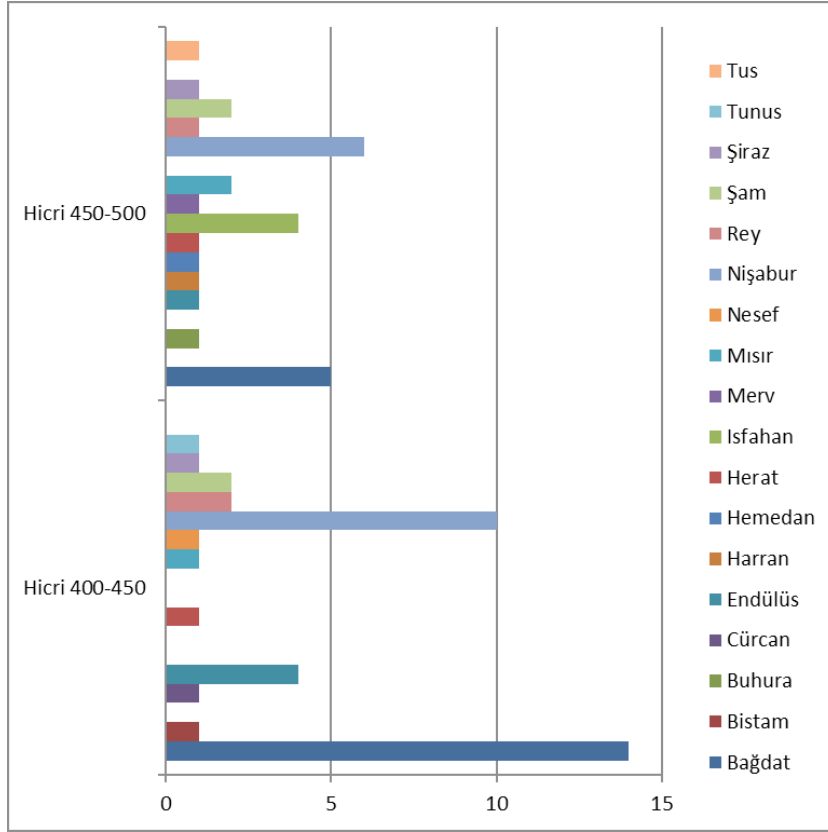
Araştırmaya konu 69 vâiz ve hatibin yaşadıkları ve faaliyet gösterdikleri bölge ve şehirler, hem dönemin sosyo-kültürel ortamını gözlemlemek hem de V./XI. asırda öne çıkan ilim merkezlerini tespit etmek bakımından ayrı bir önem taşımaktadır. Bunun için öncelikle mezkur vâizlerin nisbelerinden hareketle hangi bölge ve şehirlerde yaşadıkları, sonra da dinî, ilmî ve fikrî faaliyetlerini nerelerde yoğunlaştırdıkları tespit edilmiştir. Sonuç itibarıyla 69 vâiz ve hatibden yaklaşık yarısının Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yaşadıkları görülmektedir. Nitekim Nişâbur’da 16, İsfahan’da 4, Rey’de 3, Herat ve Şiraz’da 2’şer, Buhârâ, Merv, Cürcân, Tûs, Nesef, Bistam ve Hemedan’da 1’er olmak üzere toplamda 34 vâiz ilmî yaşantılarını büyük oranda söz konusu bölge şehirlerinde sürdürmüşlerdir. Bunları takiben vâiz ve hatiblerden 19’unun Bağdat’da, 4’ünün Şam/Dımaşk’da, 1’inin Musul, 1’inin de Harran’da vaaz ve hitabet faaliyetlerini yürüttükleri anlaşılmaktadır. Geriye kalan vâizler ise Endülüs şehirleri olan Kurtuba, İşbiliye ve Tuleytula (5), Mısır (3) ve Tunus/Kayravan’da (1) faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Tabii olarak burada vâiz ve hatiplerin daha çok bir şehir ya da bölgeye mensubiyetlerini gösteren nisbelerinden hareketle ya da faaliyetlerini yoğunlaştırdıkları şehirler bağlamında bir değerlendirilme yapılmıştır. ⁵⁰ Halbuki bu dönemde birçok âlim şahsiyet gibi, hatib ve vâizlerin de çok değişik bölge ve şehirlere rihleler/ilmî seyahatlar yaptıkları kaydedilmektedir. Bu şehirler arasında Nişâbur ve Bağdat’ın öne çıktığı görülmektedir. Nişâbur, Selçukluların hüküm sürdüğü ve Eşârî ekolünün gelişimini tamamladığı yöre olması bakımından oldukça anlamlıdır. Hilâfet merkezi olan Bağdat’ın da, bu dönemde ilmî ve fikrî canlılığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

48 Hayatı hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XVII, 624-6.

49 Zehebî, *Siyer*, XVIII, 507.

50 Nisbelerin ilim merkezleri ve ulemâ hareketliliğini tespitteki önemi hakkında bk. Muhammed Enes Topgöl, “Erken Dönem İslam Tarihi’nde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler”, *DİVAN*, 2017, XXII/1, sy. 42, s. 1-31.

Grafik 1. Vâizlerin Yaşadıkları Bölge ve Şehirler

2.6. Mezhep ve Meşrep Mensûbiyetleri

V./XI. yüzyılda yaşayan vâizlerin, dönemin dinî, sosyal, ilmî ve kültürel yapısı gereği çeşitli mezhep ve meşreplere mensup oldukları görülür. Tespitlerimiz sonucu araştırmaya esas alınan 69 vâiz ve hatîbden 8'inin itikâdî yönden Eş'arî mezhebine, 12 vâizin ise amelde Şâfiî mezhebine mensup oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Fûrek, İbn Habîb en-Nisâbüri (ö. 406/1015), İsmail el-Hirî, Müstağfirî (ö. 432/1041), Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Atık el-Bekrî, Şeyzele ve Ebü'l-Müeyyed el-Gaznevî'nin (ö. 498/1104) Eş'arî mezhebine mensup oldukları ve bunlardan 5'inin aynı zamanda amelde Şâfiî mezhebine mensup oldukları dikkat çekmektedir. Ayrıca 5 vâiz ve hatîbin Hanbelî, 2'sinin Mâlikî ve 1'nin de Hanefî mezhebine mensup oldukları kaydedilmektedir.

Öte yandan bu dönemde yaşayan vâizlerin, ilk dört asırda olduğu gibi bir şekilde zühd hayatı ve tasavvufla ilişkili olarak zâhid, sûfi, mutasavvıf gibi vasıflarla anıldıkları, bunlardan bazılarının aynı zamanda "zühd" konusunda müstakil eser yazdıkları görülür. Nitekim 69 vâiz ve hatîpden 21'i aynı zamanda, zâhid, sûfi, mutassavvıf ya da sûfi meşreb gibi vasıflarla

anılırken, bunlardan Ebû Saîd Abdullah en-Nisâbûrî (ö. 407/1016), İbn Muğîs (ö. 429/1037) ve Hüseyin el-Kâşgarî (ö. 484/1091) bu sahada özel anlamda “ez-Zühd” adlı eserler telif etmişlerdir. Bu durum vâizlik mesleğinin, hadis ilminin yanında, aynı zamanda zâhidlik ve tasavvufla çok yakın bir irtibat halinde olduğunu göstermektedir. Hicrî ilk dört asırdaki, vâiz ve kıssacıların önemli bir kısmının âbid, zâhid ve mutasavvıf oldukları⁵¹ dikkate alındığında, V./XI. yüzyılda da genel eğilimin aynı yönde olduğu anlaşılmaktadır.

2.7. Vaaz/Mev‘iza Türü Eser Verenler

İlk dönemlerden itibaren vaaz/mev‘iza konusunda müstakil eserlerin telif edildiği ve tarihi süreçte bu sahada özel bir literatürün oluştuğu bilinmektedir.⁵² V./XI. asırda da değişik adlarla ya da isim belirtilmeksizin “vaaz/mev‘iza konusunda eser telif etti” gibi ifadelerle bu sahada çeşitli kitapların yazıldığı ve hatta bunlardan bir kısmının günümüze kadar ulaştığı görülmektedir. Vâiz ve hatiplerin kaynakları/dayanakları bakımından oldukça önem taşıyan bu tür eserlerden bir kısmı, doğrudan vâizlik ve hatiplik mesleğini icrâ eden vâiz ve hatipler tarafından yazılırken, bir kısmının da değişik ilim dallarına mensup âlimler tarafından telif edildikleri anlaşılmaktadır.

2.7.1. Eser Adı Belirtilmeden

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), vâiz Osman en-Nisâbûrî'nin (ö. 416/1025) vaazla ilgili eserinin (*Kitâb fi'l-va'z*)⁵³ bazı faydaları olmakla birlikte, uydurma hadislerle ve rezil rusvay şeylerle dolu olduğunu belirtir.⁵⁴ Bu kitap, o dönemlerde vâizlerin kaynak olarak kullandıkları eser ve hadisler bakımından oldukça dikkat çekicidir. Yine vâizler arasında zikredilen Hasan en-Nisâbûrî (ö. 470/1070),⁵⁵ İbnü'l-Muhîb (ö. 473/1080)⁵⁶ ve Ebü'l-Ferec Abdülvâhid el-Makdisî'nin de vaaz ve tezkîr konusunda eserler verdiği kaydedilir.⁵⁷ Bu eserlerin muhtevaları hakkında bilgi sahibi olmadığımız gibi günümüze ulaşmış oldukları da bilinmemektedir.

2.7.2. Belirli Adlarla Yazılan Eserler

Bu tür eserlerden bir kısmının doğrudan vaaz ve nasihata dair olduğu müellifin kimlik ve kişiliğinden, eserin isminden ya da muhtevastan anlaşılırken, diğer bir kısmı ise, vâiz ve hatiplere kaynak/dayanak oluşturduğu düşünülen kitaplardır.

51 Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, s. 171-2, 175.

52 Bu konuda yazılan eserlerin ilk örnekleri ve geniş bilgi için bk. Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, s. 248-57.

53 Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 271.

54 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 172-3; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV, 607-8.

55 Kehhâle, *Mu'cem*, III, 241.

56 Zehebi, *Siyer*, XVIII, 378-9; Kehhâle, *Mu'cem*, VIII, 70; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 313.

57 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 369; Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 212.

Tespitlerimize göre bu asırda, doğrudan vâiz ve hatipler tarafından kaleme alınan vaaz/mev'iza ve hitâbet türü eserleri, müellifleriyle birlikte şöylece sıralamak mümkündür: Vâiz İbn Habîb en-Nisâbü'rî'nin *el-Hadâik fi'l-mev'iza*; hatib ve aynı zamanda İşbiliye ve sonra da Sarakosta'da kâdılık görevlerini üstlenen İbnü'l-Hazzâ'nın (ö. 416/1025) *el-Hutab ve'l-hutabâ/Siyeru'l-hutabâ*; vâiz İsa el-Lahmî'nin (ö. 420/1029) *Uyûnü'l-ahbâr fi'l-vâ'z*; muhaddis ve vâiz Abdullah es-Sadeî'nin (ö. 424/1033) *Kitâbü'l-Emr ve'n-nehî*; çok yönlü âlimlerden ve aynı zamanda vâiz olan İsmail el-Hîrî'nin (ö. 430/1039'dan sonra) *Tezkiretü'l-vâ'izin* ve *Tenbihü'l-vâ'izin*; vâiz ve müzekkir unvanıyla anılan Ebü'l-Meâlî Şeyzele'nin alfabetik olarak sıralanmış mev'izaya dair 115 fasıldan oluşan *Dîvânü'l-üns ve meydânü'l-fürs* adlı eseri.⁵⁸

Ayrıca âlim ve zâhid vâizlerden Ebû Sa'd (Saîd) el-Hargûşî'nin (ö. 406/1015-6) zühd, tasavvuf ve ahlâka dair *Tehzîbü'l-esrâr fi tabakâti'l-ahyâr* ve *Şerefü'n-nebî*;⁵⁹ imam ve zâhid gibi vasıflarla anılan İbnü'l-Kallâs'ın (ö. 422/1031) öğüt/mevâiz, tavsiye/vasâyâ, zühd ve rekâik konularına tahsis ettiği *Sübülü'l-hayrât*; zâhid Ebü'l-Hasan el-Harakânî'nin (ö. 425/1033) vaaz, nasihat ve menkıbelerini ihtiva eden *Nûru'l-ulûm* adlı eserlerini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.⁶⁰

Öte yandan, Arap dili âlimi, müfessir ve vâiz Ebü İshâk es-Sa'lebî'nin vaaz/mev'iza kitapları arasında değerlendirebileceğimiz⁶¹ *'Arâisü'l-mecâlis* (*Kasasü'l-enbiyâ*) adlı eseri, hicrî V. asırdan günümüze ulaşan ve vâizlerin kaynakları/dayanakları bakımından oldukça dikkat çekicidir. Âyet ve hadislerin yanı sıra şiirlerle desteklenen eserde mevzû hadislerle İsrâiliyat'a dayalı rivayetlere yer verildiği görülmektedir.⁶²

Hadis hâfızı ve Nesef hatibi olan Müstağfirî'nin, *Fezâilü'l-Kur'ân*, *Şemâilü'n-Nebî*, *Kitâbü'l-Evâil*, *Mârifetü's-sahâbe*, *Hutabü'n-Nebî aleyhi's-selâm* (*el-Hutabü'n-nebeviyye*) ve *Kitâb fi'l-hikme* adlı eserleri⁶³; vâiz unvanıyla da anılan Ebü Abdullah el-Kudâî'nin halk eğitimi bakımından oldukça önem arz eden ve tam adıyla, *Şihâbü'l-ahbâr fi'l-hikem ve'l-emşâl ve'l-âdâb mine'l-ehâdisi'l-merviyeti anîr-resûli'l-muhtâr*;⁶⁴ yine Kudâî'ye ait, Hz. Ali'nin tebliğleri, öğütleri, edebî sözleri, sorulara verdiği cevaplar, duaları, şiir ve temsillerinden bir kısmının yer aldığı *Düsturu me'âlimi'l-hikem* ve *me'sûru mekârimiş-şiyem* ile vaaz, nasihat ve zikir kitabı olan *Dekâikü'l-ahbâr ve hakâiku* (*hadâiku*)'l-*itibâr* ve yine Kudâî'ye nispet edilen *Dürretü'l-Dürri'l-vâ'izin* ve *zuhru'l-âbidîn* adlı eserler de, vâiz ve hatiplerin kaynakları bağlamında zikredilebilir.⁶⁵

58 İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 260; Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 281-2; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 232-3; Mertoğlu, "Şeyzele", *DİA*, XXXIX, 105-6.

59 Diğer eserleri ve bunların mahiyetleri hakkında bk. Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 163; Kehhâle, *Mu'cem*, Süleyman Uludağ, "Hargûşî", *DİA*, XVI, 167-8.

60 Harakânî hakkında bilgi için bk. Ayfer Can, "Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Hayatı ve Eserleri," *Harakani Dergisi*, 2014, sy. 1, s. 33-48.

61 Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, s. 248-50.

62 Eserin mahiyeti hakkında bk. Günay Tümer, "Arâisü'l-mecâlis", *DİA*, III, 265-6.

63 Zehebî, *Siyer*, XVII, 564; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 150; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 128; İbrahim Hatiboğlu, "Müstağfirî", *DİA*, XXXII, 109.

64 Yardım, "Kudâî", *DİA*, XXVI, 309-10; Efendioğlu, "Şihâbü'l-ahbâr", *DİA*, XXXIX, 143-4.

65 Kehhâle, *Mu'cem*, X, 43; Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 146; Yardım, "Kudâî", *DİA*, XXVI, 309-10.

Ayrıca yalancılık ve hadis uydurmakla suçlanan Musul kâdısı ve muhaddis olarak tanınan İbn Ved‘ân el-Mevsılî’ye (ö. 494/1101) nisbet edilen, Hz. Peygamber’in zühd ve ah-lâka dair konuşmalarından derlendiği iddia edildiği için *Hutabü’l-erba‘în* (*Erba‘üne hadîs fi’l-hutab ve’l-mev‘iza*) adıyla da anılan *el-Erba‘üne’l-Ved‘aniyye*’si hatip ve vâizlerin kaynak-ları/dayanakları bağlamında iyice tetkik edilmesi gerekli, uydurma rivayetler içeren bir eser-dir. Geçmişten günümüze ulaşan bu ve benzeri oldukça zayıf ya da uydurma haberlerle dolu olan bu tür eserlerden istifade ederken çok titiz davranılması bir zarûrettir. Bu tür kitaplarda, belîğ vaazların, güzel sözlerin bulunmuş olması, bu haberlerin mesnedsiz bir biçimde Hz. Peygamber’e izafe edilmesini asla mazur göstermez.⁶⁶

2.7.3. Siyâsetnâme Türü Eserler

Bu dönemde geniş halk kitleleri dikkate alınarak yazılan vaaz ve nasihat türü eserlerin yanında, üst düzey devlet ricali ve yöneticilerin muhatap alındığı eserler de telif edilmiştir. Nitekim Hatib el-İskâfî’nin (ö. 420/1029) *Lutfü’t-tedbir fi siyâsâti’l-mülûk*⁶⁷ adlı eseri ile Ho-rasan şeyhi olarak tanınan Hâce Abdullah el-Herevî’ye (ö. 481/1089) ait *Makâlât fi’l-mev‘iza li-Nizâmilmülûk*⁶⁸ adlı risâlesi muhtemelen yöneticilere öğüt ve nasihatleri ihtiva eden siya-setnâme türü bir eser olmalıdır.

8. Vâizlerin Kaynakları

Her dönemde olduğu gibi V./XI. yüzyılda da dini maksatlarla halka hitap eden vâiz ve hatiplerin en başta gelen kaynakları ya da dayanakları arasında Kur‘ân-ı Kerim ve onun açıklamaları ile hadisler gelmektedir. Nitekim vâiz ve müzekkirlerin önde gelenlerinden biri ve tefsir ilminde de önemli bir yere sahip olan Yahya b. Ammâr’ın, hicrî 392’de minber-den Kur‘ân’ın tefsirini tamamladığı ve yeniden tefsire başlayıp vefat edinceye kadar tekrar Kıyâme suresine ulaştığı belirtilir.⁶⁹ Anlaşılan o ki, Kur‘ân onun için bitmez ve tükenmez bir kaynak durumundadır. Yine Arap dili âlimi, müfessir ve vaaz konusunda da oldukça yet-kin biri olan Ebû İshâk es-Sa‘lebî’nin, en önemli eseri *el-Keşf ve’l-beyân an-tefsiri’l-Kur‘ân* adlı tefsiridir.⁷⁰ Sa‘lebî’nin, vaaz/mev‘iza kitapları arasında değerlendirebileceğimiz⁷¹ *Arâ’i-sü’l-mecâlis* adlı eseri ise, esas itibarıyla *el-Keşf*’in kıssalarla ilgili bölümlerinden yapılan seç-melerinden meydana getirilmiştir. Âyet ve hadislerin yanı sıra şiirlerle desteklenen, *el-Keşf*’te olduğu gibi mevzû hadislerle İsrâiliyat’a dayalı rivayetlere yer verilen ve günümüze ulaşan

66 Eserin yazma nüshaları, üzerinde yapılan çalışma ve neşirler için bk. Emin Aşıkcutlu, “İbn Ved‘ân”, *DİA*, XX, 441.

67 Mustafa Öz, “İskâfî, Hatib”, *DİA*, XXII, 552.

68 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Yazıcı-Uludağ, “Herevî”, *DİA*, XVII, 224-6.

69 Zehebi, *Siyer*, XVII, 481-3.

70 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Zehebi, *Siyer*, XVII, 435-7; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 201; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XV, 15-6; İbn Tağriberdî, *en-Nücümü’z-zâhire*, IV, 285; Kehhâle, *Mu‘cem*, II, 60; Mehmet Suat Mertoğlu, “Sa‘lebî”, *DİA*, XXXVI, 28-9.

71 Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, s. 248-50.

eser⁷² vâızlerin kaynakları/dayanakları bağlamında oldukça dikkat çekicidir. Anlaşılabacağı üzere eserde, âyet ve açıklamaları, hadis ve şiirlerin yanında, mevzu hadisler ile İsrâiliyat türü haberlere de yer almaktadır.

Tezkiretü'l-vâ'izîn ve Tenbihü'l-vâ'izîn adlı eserlerin kendisine nisbet edildiği⁷³ çok yönlü âlimlerden, vâız İsmail el-Hîrî'nin en meşhur eseri, rivayet ve dirayet metotlarının birlikte kullanıldığı *el-Kifâye fi't-tefsir* adlı tefsiridir. Orijinal yorumların yer aldığı tefsirde, kelâma dair meselelerde genellikle Eş'arîler desteklenmiş, Ehl-i bid'at fırkalarının görüşleri reddedilmiş, fikhî konularda Şafî mezhebinin görüşleri tercih edilmiştir. Muhtemelen İsmail el-Hîrî'nin de vaazlarda ve ilgili eserlerde en başta gelen kaynağı Kur'ân ve açıklamaları olmalıdır.⁷⁴

Meşhur vâız ve müzekkir Yahya b. Ammâr'dan hadis ve tefsir dersleri alan Hâce Abdullah el-Herevî vaaz meclislerinde hadisleri senetleriyle nakletmeyi prensip haline getirmiş, bu meclislerde hadislerin ta'likan rivayetini hoş karşılamamıştır.⁷⁵

Buna karşılık müfessir ve muhaddis vâızlerden olan ve aynı zamanda Kur'ân tefsirine dair *el-Mukni'* adlı eserin müellifi Hüseyin el-Kâşgarî'nin başta hadis ve tasavvuf olmak üzere 120'nin üzerinde eser telif ettiği ancak, bunlarda pek çok münker habere yer verdiği belirtilmekte ve hadis uydurmakla itham edilmektedir.⁷⁶

Yalancılık ve hadis uydurmakla suçlanan İbn Ved'ân'ın Bağdat'a getirdiği belirtilen *el-Erba'üne'l-Ved'aniyye* adlı eser, Hz. Peygamber'in zühd ve ahlâka dair konuşmalarından derlendiği iddia edildiği için *Hutabü'l-erba'in* adıyla da anılır. Resûl-i Ekrem'in hadislerine bazı filozofların hikmetli sözlerini karıştırmak ve senedlerine genellikle meçhul râviler ilâve etmek suretiyle meydana getirilen eser, hatib ve vâızlerin sözde hadis dayanakları bakımından dikkat çekicidir. Böyle bir eserin hicrî V. asırdan günümüze ulaşmış olması oldukça anlamlıdır.⁷⁷

Bu arada İbn Habîb en-Nisâbü'rî'nin vaazlarında güzel şiirlere yer verdiği belirtilmektedir.⁷⁸

Bütün bunlardan, tabii olarak hatib ve vâızlerin en başta ve vazgeçilmez kaynakları arasında Kur'ân âyetleri ile bunların açıklaması konumunda olan tefsir kitapları ve hadisler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda belirtildiği gibi vâız ve hatiplere dayanak teşkil edebilecek bazı kitaplarda mevzu hadislerle, İsrâîli haberlere sıkça yer verildiğinden bu tür eserleri dikkatli kullanmak gerekir. Yine vaaz ve hitâbelerde şiirler ile âbid, zâhid ve sûfilerin menkıbelerine de başvurulduğu söylenebilir.

72 Eserin mahiyeti hakkında bk. Günay, "Arâisü'l-mecâlis", *DİA*, III, 265-6.

73 Zirikî, *el-A'lâm*, I, 309; Görener, "Hîrî", *DİA*, XVIII, 124.

74 Hayatı ve faaliyetleri hakkında bk. Hatib, *Târîh*, VII, 318-9; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 274; Zehebî, *Siyer*, XVII, 539-40; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 260; Görener, "Hîrî", *DİA*, XVIII, 124-5.

75 Zehebî, *Siyer*, XVIII, 505.

76 Safedî, *el-Vâfi*, XIII, 15; Semâni, *el-Ensâb*, X, 324-5; İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânu'l-Mizân* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), I-X, Beyrut: Mektebetü'l-matbaati'l-İslâmiyye, 1423/2002, III, 198.

77 Âşikkutlu, "İbn Ved'ân", *DİA*, XX, 441.

78 Zirikî, *el-Alam*, II, 213; Mehmet Ali Sarı, "İbn Habîb en-Nisâbü'rî", *DİA*, XIX, 510.

2.8. Üstlendikleri Görevler ve Meslekleri

Hız. Ömer'in hilafetinin son yıllarında vâizlik (kasas), Kur'ân-ı Kerîm ve hadis açıklamaları şeklinde tamamen davet, tebliğ ve irşad gibi dini gayelerle, halifenin iznine bağlı olarak "kâs" adı verilen görevlilerin yürüttüğü bir meslek haline dönüşmüştür. Hulefâ-yı Râşidîn'in son zamanlarından itibaren ve özellikle Muâviye'nin hilafetinde, halka dinî telkin ve Kur'ân-ı Kerîm'i açıklamanın ötesinde mesleklerini, siyâsî maksatların, muhtelif cereyanların neşir ve telkin vasıtası yaptıkları da görülmektedir. Bu arada Mısır ve Dımaşk gibi bazı önemli ve büyük kentlerin kadılıklarına tayin edilenlerin şahsında kadâ ile kasaslığın (vâizliğin) birleştirildiği dikkat çekmektedir.⁷⁹

V./XI. yüzyılda da hitâbet ve vâizliğin değişik adlarla resmî görevler arasında yer aldığı ve bu görevin başta kâdı, vâiz ve hatibler olmak üzere değişik ilmi branşlara mensup âlim şahsiyetler tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Nitekim hadis hâfızı ve müerrih Hamza b. Yûsuf es-Sehmî'nin (ö. 427/1035), Cürcan'da hitâbet ve vaaz,⁸⁰ Ebü'l-Fazl el-Hâşimî'nin (ö. 428/1036) Derzican'da kadâ ve hitâbet görevini üstlendiği kaydedilir.⁸¹ Yine fakih, muhaddis, Endülüs şeyhi ve kâdılkudât gibi unvanlarla anılan ve belîğ vaazlarıyla bilinen İbn Muğis'in bir müddet Medînetü'z-zehrâda hitâbet vazifesini, daha sonra da Kurtuba'da vezâretle birlikte hitâbet ve kadâ görevini yerine getirdiği belirtilir.⁸² Ayrıca hatib ve kâdı gibi unvanlarla anılan Ebû Mansûr el-Kûfî (ö. 467/1075) de Dımaşk'ta niyâbeten/vekâleten kadâ ve hitâbet görevini üstlenmiştir.⁸³

Öte yandan bazı hatip ve vâizlerin de, kâdılık görevi üstlendikleri görülmektedir. Nitekim Şam'ın büyüklerinden olan ve edip, şair ve hatib gibi vasıflarla anılan, Muhammed el-Alevî (ö. 408/1017) Dımaşk kâdılığını yürütürken⁸⁴, Şafîî fakihlerinden ve aynı zamanda vâiz olarak nitelendirilen Ebû Ömer el-Bistâmî (ö. 408/1017)⁸⁵ önceleri vaaz ve tezkîr meclisleri tertip ederken, daha sonra bu işi terk ederek tedris, münâzara ve fetva işlerine yönelmiş, 388/998 yılında ise Nişâbur kâdılığını üstlenmiştir.⁸⁶

Yine müftî, vâiz, hatib ve müderris olarak bilinen Abdülvehhâb el-Harrânî hocası Ebû Ya'la'ya niyâbeten Harran kâdılığını üstlenmiştir.⁸⁷ Muhaddis, vâiz ve müzekkir, Irak vâizlerinin şeyhi unvanlarıyla anılan Şeyzele de Bağdat'ta Bâbülezec'de kâdılık görevine tayin edilenlerdendir.⁸⁸

79 Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, s. 173.

80 Zirikli, *el-A'lâm*, II, 280-1.

81 Hatib, *Târih*, XIV, 547-8; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, 258-9; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XV, 663-4.

82 Zehebi, *Siyer*, XVII, 569-70; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 147-8.

83 Safedî, *el-Vâfi*, III, 10; Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 100.

84 Safedî, *el-Vâfi*, III, 7; Kehhâle, *Mu'cem*, IX, 244.

85 Zehebi, *Siyer*, XVII, 320-1; Hatib, *Târih*, III, 41-2; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, 123; Safedî, *el-Vâfi*, III, 7; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 51-2.

86 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 52.

87 Zehebi, *Siyer*, XVIII, 560-1; Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 218; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 327-8; Zirikli, *el-A'lâm*, IV, 180.

88 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVII, 69; Zehebi, *Siyer*, XIX, 174; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 259-60; Kehhâle, *Mu'cem*, VI, 281-2; Zirikli, IV, 232-3; Mertoğlu, "Şeyzele", *DİA*, XXXIX, 106.

Eşşız bir muhaddis olarak nitelendirilen Ebü'l-Kâsım el-Hemedânî (ö. 468/1076), Hemedan hatibi olarak şöhret bulmuştur.⁸⁹ Nesef'te devrinin Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden biri olan Müstağfırî de aynı zamanda şehrin hatibi olup, kendisinden sonra ise bu görevi oğlu Ebü Zer el-Müstağfırî üstlenmiştir.⁹⁰

Kısaca vaaz ve hitâbetin bu dönemde de resmî görevler arasında yer aldığı ve bu vazifenin başta hatib ve vâizler olmak üzere, kâdı ve fakih gibi değişik ilim erbabı tarafından yürütüldüğü anlaşılmaktadır.

Vâizlerin meslekleriyle ilgili olarak; bir cami, bir medrese, bir de hastahane inşa ettirip bütün servetini ve kütüphanesini buralara vakfeden zâhid vâizlerden Ebü Sa'd (Sa'id) el-Hargûşî'nin serpuş imal ederek kazandığı para ile geçimini temin ettiği, Hatib el-İskâfî'nin ise İsfahan esnafından ayakkabıcı olduğu belirtilmektedir.⁹¹

2.9. Vaaz Mekanları: Camiler

Cami ve mescidlerin İslâm eğitim ve öğretim tarihinde önemli bir yeri vardır. Camiler hem ibadethane, hem birer eğitim ve öğretim müessesesi olarak kullanılmışlardır.⁹² V./XI. yüzyılda ortaya çıkan değişik eğitim kurumları yanında, cami ve mescitlerin özellikle yaygın din eğitimi bakımından önemini koruduğu görülmektedir. Nitekim yaygın din eğitimcileri diyebileceğimiz hatib ve vâizlerin, faaliyetlerini büyük ölçüde cami ve mescitlerde icrâ ettikleri anlaşılmaktadır. Bu dönemde birçok hatib ve vâizin, cami ve mescitlerde halka açık ya da ilmî konuşmalar (*meclisü'l-va'z*) ile fıkıh eğitimi yapılan (*meclisü't-tedris*) oturumlar düzenledikleri kaydedilir.⁹³ Bu dönemde vâiz İbnü'l-Müteyyem'in Bağdat'ta Mansûr/Şehir camisinde vaaz ettiği,⁹⁴ yine vâiz unvanıyla anılan Ebü'l-Hüseyn İbnü's-Semmâk'ın Mansûr ve Mehdî camilerinde kendine mahsus vaaz meclisleri olduğu ve buralarda sûfilerin meşrebi üzere konuşmalar yaptığı belirtilmektedir.⁹⁵

Hanbelî fakihlerinden ve aynı zamanda vâiz unvanıyla anılan Ebü'l-Ferec et-Temîmî'nin (ö. 425/1034) Bağdat Mansûr Camii'nde vaaz ve fetva meclisinin bulunduğu ve burada

89 Zehebi, *Siyer*, XVIII, 348-9; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVI, 179; İbn Kesir, *el-Bidâye*, XVI, 58; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 294.

90 Zehebi, *Siyer*, XVII, 564-5; Semâni, *el-Ensâb*, XI, 297; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 115; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 157; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 150; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 128; Hatiboğlu, "Müstağfırî", *DİA*, XXXII.

91 Kehhâle, *Mu'cem*, X, 211; Öz, "İskâfî, Hatib", *DİA*, XXII, 552-3.

92 Câmî ve mescidlerin İslâm eğitim-öğretim tarihi bakımından önemi ile dinî ve sosyo-kültürel tarihi hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Önkal- Nebi Bozkurt, "Cami", *DİA*, VII, 46-56; George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu), s. 47-9, 58-61.

93 Meclis terimi ilk kullanılışı itibarıyla, bir hocanın önce bir cami ya da mescidde namazını kıldıktan sonra işgal ettiği makamı ifade etmektedir. Sonra da bunun bir uzantısı olarak, içinde eğitim faaliyeti ya da diğer ilmi tartışmaların yapıldığı her türlü oturum için kullanılmış, zamanla pek çok faaliyeti ifade eder olmuştur (bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 45-6).

94 Zehebi, *Siyer*, XVII, 288-9; Hatib, *Târîh*, VI, 23; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 53.

95 Hatib, *Târîh*, V, 177-8; İbn Asâkir, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, III, 46-7; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, 237-8.

Ahmed b. Hanbel'in görüşleri doğrultusunda fetva/hüküm verdiği,⁹⁶ yine vâiz unvanıyla anılan İbnü'l-Allâf'ın (ö. 442/1050) Mehdi ve Mansûr Cami'lerinde kendisine ait ilim ve vaaz meclislerinin bulunduğu kaydedilmektedir.⁹⁷

Hatîb, vâiz ve müzekkir gibi vasıflarla anılan İsmail es-Sâbûnî, Nişâbur'un önde gelen vâizlerinden olan babası Ebû Nasr mezhep kavgası sebebiyle öldürülünce oldukça erken sayılabilecek bir yaşta, babasının makamında vaaz meclisleri akdetmeye başlamıştır. Aynı zamanda çok yönlü âlim bir şahsiyet olan Sâbûnî, Nişâbur'daki merkez camide ders vermiş, 70 sene Müslümanlara vaaz etmiş, camide yaklaşık 20 sene hitâbet ve imamet görevinde bulunmuştur. Akâid konularında Ehl-i hadis'in görüşlerini benimsediği anlaşılan Sâbûnî, bölgesinde mutasavvıf âlim olarak saygı görmüş, dönemindeki Müşebbihe ve Mücessime fırkaları karşısında Sünnî akidenin yılmaz savunucusu/sünnetin kılıcı olmuştur.⁹⁸ Yine bu bağlamda vâiz Atîk el-Bekrî'nin Bağdat camilerinde⁹⁹ vaaz ettiği,¹⁰⁰ Hanbelî fakih ve vâiz gibi vasıflarla anılan ve döneminde Irak halkının şeyhi konumunda olan Ebû Muhammed et-Temîmî'nin ise Mansûr Camii'nde daha sonra da Kasr Camii'nde fetva ve vaaz meclisleri tertip ettiği ve burada hadis rivayet edip fetva verdiği kaydedilir.¹⁰¹

Bütün bunlardan umuma açık mekanlar olan cami ve mescidlerin V./XI. yüzyılda, hatîb ve vâizlerin başlıca faaliyet mekanları olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hz. Ömer'in hilafetinin son yıllarında vâizlik (kasas), Kur'ân-ı Kerîm ve hadis açıklamaları şeklinde tamamen davet, tebliğ ve irşad gibi dini gayelerle, halifenin iznine bağlı olarak "kâs" adı verilen görevlilerin yürüttüğü bir meslek haline dönüşmüştür. Bu bağlamda V./XI. yüzyılda dini amaçlarla, resmî ya da gayri resmî olarak, büyük ölçüde cami ve mescidler olmak üzere, değişik mekanlarda topluma hitap eden kimseler yaygın bir biçimde "vâiz" olarak nitelendirilmiştir. Bunun yanında az da olsa "hatîb" ve "müzekkir" tabirlerine de rastlanmaktadır.

96 Hatîb, *Târih*, XII, 293; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 244.

97 Hatîb, *Târih*, IV, 173-4; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 328; Semânî, *el-Ensâb*, IX, 98; Zehebî, *Siyer*, XVII, 608; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 190.

98 Hayatı ve faaliyetleri hakkında bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII, 40-4; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV, 753-4; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 275-6; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 317; Arûci, "Sâbûnî, İsmail b. Abdurrahman", *DİA*, XXXV, 359-60.

99 V./XI. yüzyıl ortalarında Bağdat'ta yalnızca altı câmi, buna karşılık yüzlerce mescid veya benzeri ibâdethane bulunduğu kaydedilir. Aynı zamanda cuma namazlarının kılındığı bu altı câmi şunlardır: Halife Mansûr'un kurduğu Şehir Câmii, Rusâfe Mahallesi Câmii/el-Mehdî Câmii, Halife Sarayı Câmii/Câmiu'l-Kasr, Berâsâ Mahallesi Câmii, Ümmü Ca'fer Timarı Câmii ve Harbiye Mahallesi Câmii. Bu dönemde Bağdat'ta üç bin kadar mescid, yani cuma namazı kılınmayan türden ibâdethâne olduğu kaydedilmektedir (bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 48-9).

100 Zehebî, *Siyer*, XVIII, 561-2; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 329-30.

101 Zehebî, *Siyer*, XVIII, 609-15; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 19-21; Safedî, *el-Vâfi*, XIV, 76-7; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 507; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVI, 149-50; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 380; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 19.

Öte yandan bu yüzyılda da hitâbet ve vâizliğin, “hitâbet ve vaaz”, “hitâbet ve kadâ” gibi değişik adlarla resmî görevler arasında yer aldığı ve bu görevin başta hatib ve vâizler olmak üzere, kâdı ve değişik ilmi branşlara mensup âlim şahsiyetler tarafından yürütüldüğü görülmektedir.

V./XI. yüzyılda yaşayan ya da bu asırda vefat eden vâiz ve hatiplerin, değişik ilim dallarında ve farklı dereceler ifade eden ilmî unvanlarla anıldıkları görülmür. Bunlar arasında müfessir, mukrî, hâfız, muhaddis, fakih, mütekellim ve müerrih gibi ilmî unvanlar dikkat çeker. Vâiz ve hatiplerden bazıları temel İslâmî ilimlerin hemen hemen tamamında, hatta dil ve edebiyat bilimlerinde temayüz edip çok yönlü âlimler olarak karşımıza çıkarken, diğer bir kısmının en az bir ve daha fazla ilim dalında öne çıktığı görülmür.

Hadis rivayet kriterleri bakımından bu dönemde yaşayan vâiz ve hatiblerin önemli bir kısmının değişik lafızlarla açıkça/sarahaten veya dolaylı bir biçimde ta'dil edilip güvenilir hadis râvileri oldukları ya da en azından haklarında herhangi bir tenkit ifadesinin yer olmadığı dikkat çeker. Buna mukabil bazı vâizlerin hadis rivayeti bakımından zayıf, hatta bunlardan bir kısmının da, hadis uydurmakla itham edildikleri ya da eserlerinde oldukça zayıf/münker rivayetlere yer vermeleri sebebiyle tenkide uğradıkları anlaşılmaktadır.

Araştırmaya konu vâiz ve hatiplerin yaklaşık yarısının başta Nişâbur, İsfahan ve Rey gibi Horasan bölgesi şehirlerinde yaşadıkları; bunları takiben Bağdat, Şam/Dımaşk ve Musul gibi kadim şehirlerin geldiği görülmektedir. Bu durum V./XI. asırda öne çıkan ilim merkezleri ve sosyo-kültürel ortam bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Öte yandan bu yüzyılda yaşayan vâizlerin, dönemin dinî, sosyal, ilmî ve kültürel yapısı gereği çeşitli mezhep ve meşreplere mensup oldukları görülmür. Hatib ve vâizler arasında Eş'arî-Şâfiî çizgisinin hâkim olduğu, bunların önemli bir kısmının başta Mu'tezile olmak üzere bid'at sayılan diğer mezhep mensuplarıyla yoğun bir mücadele içinde oldukları dikkat çekmektedir. Ayrıca bu dönemde yaşayan vâizlerin, ilk dört asırda olduğu gibi, bir şekilde zühd hayatı ve tasavvufla ilişkili olarak zâhid, sûfi, mutasavvıf gibi vasıflarla anıldıkları, bunlardan bazılarının aynı zamanda “zühd” konusunda müstakil eser yazdıkları görülmür. Bu durumu vâizlik mesleğinin, hadis ilminin yanında, aynı zamanda zâhidlik/zühd ve tasavvufla çok yakın bir ilişki halinde olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür. Hicri ilk dört asırdaki, vâiz ve kıssacıların önemli bir kısmının âbid, zâhid ve mutasavvıf oldukları dikkate alındığında, V./XI. yüzyılda da genel eğilimin aynı yönde olduğu söylenebilir.

V./XI. asırda, vaaz/mev'iza türü çeşitli eserler telif edilmiş hatta bunlardan bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Vâiz ve hatiplerin kaynakları/dayanakları bakımından oldukça önem taşıyan bu tür eserlerden bir kısmı, doğrudan vâizlik ve hatiplik mesleğini icra eden vâiz ve hatipler tarafından yazılırken, bir kısmı da değişik ilim dallarına mensup âlimler tarafından telif edilmiştir. Geniş halk kitleleri dikkate alınarak yazılan vaaz ve nasihat türü eserlerin yanında, üst düzey devlet ricali ve yöneticilerin muhatap alındığı eserler de kaleme alınmıştır.

Bunlardan V./XI. asırdan günümüze ulaşan vaaz/mev'iza türü bazı eserlerde oldukça zayıf, uydurma hadis ve İsrâiliyyat türü haberlere yer verildiğinden, söz konusu kitaplardan istifade ederken çok titiz davranılması bir zarûrettir. Bu tür kitaplarda, belîğ vaazların, güzel sözlerin bulunmuş olması, bu haberlerin mesnedsiz bir biçimde Hz. Peygamber'e izafe edilmesini asla mazur göstermez.

Hatîb ve vâizler tabii olarak dinî, sosyal, ilmî ve kültürel hayatla iç içe olduklarından, zaman zaman siyâsî otorite ya da diğer güç odaklarıyla çatıştıkları, anlaşmazlık yaşadıkları, takibata uğrayıp sürgün ve hapis cezasına varan çeşitli boyutlarda cezâyî müeyyidelere maruz kaldıkları görülmektedir. Bu durum dönemin belki de tek ve en etkili kitle iletişim vâsıtası olan hitâbet ve vaazın ya da hatîb ve vâizlerin; dinî, siyâsî, sosyal, ilmî ve kültürel hayattaki etkinliklerini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Sonuç olarak hatîb ve vâizlerin günün şartlarına göre dinî, ilmî, ahlâkî ve psiko-sosyal açıdan çok iyi yetiştirilmeleri ve vaaz kaynaklarının mesnedsiz bilgilerden arındırılması, yaygın din eğitimi bakımından önemini ve güncelliğini muhafaza etmektedir.

Kaynaklar

- Aruçi, Muhammed. "Sâbüni, İsmail b. Abdurrahman." *DİA*, XXXV, 359-60.
- Âşikkutlu, Emin. "İbn Ved'ân." *DİA*, XX, 440-41.
- Başoğlu, Tuncay. "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh." *İLAM Araştırma Dergisi*, Temmuz-Aralık 1998, III, sy. 2, s. 113-40.
- Can, Ayfer. "Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Hayatı ve Eserleri." *Harakani Dergisi*, 2014, sy. 1, s. 33-48.
- Cirit, Hasan. *Hadise Giriş, Tarihçe, Literatür ve Seçme Hadisler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- . *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. "Hicri 5./Milâdi 11. Yüzyılda İslâm'da Siyâsi ve Dinî Durum." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1965, XIII, s. 39-44.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şihâbü'l-ahbâr." *DİA*, XXXIX, 143-4.
- Görener, İbrahim. "Hiri." *DİA*, XVIII, 124-5.
- Hatib el-Bağdâdi, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. I-XIV, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Müstağfirî." *DİA*, XXXII, 108-9.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde). I-X, Beyrut: Mektebetü'l-matbaati'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut: Dâru sâdir, 1968-1972.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki). I-XXI, Cize: Dâru Hecr, 1418/1997.
- İbn Tağrıberdi, Ebû'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrıberdi. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin). I-XVI, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1992.
- İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzi. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ). I-XVIII, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1404/1984.
- İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed b. Esir. *el-Kâmil fi't-târih* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi). I-XI, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmud el-Arnaût). I-X, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis." *DİA*, XV, 27-64.
- . "Hâkim en-Nisâbüri", *DİA*, XV, 190-3.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh," *DİA*, XIII, 1-27.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. I-XV, Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim, İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu). İstanbul: Klasik yayınları, 2012.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Sa'lebi." *DİA*, XXXVI, 28-9.
- . "Şeyzele." *DİA*, XXXIX, 106.
- Ocak, Ahmet. "Selçuklular." *DİA*, XXXVI, 375-7.
- Önkal, Ahmet. - Nebi Bozkurt. "Cami." *DİA*, VII, 46-56.
- Öz, Mustafa, "İskâfi, Hatib." *DİA*, XXII, 552-3.
- . "Şerif el-Murtazâ." *DİA*, XXXVIII, 586-8.
- . "Tüsü, Ebû Cafer." *DİA*, LXI, 433-5.
- Özgel, İshak. "Büyük Selçuklular Döneminde Tefsir İlmî ve Müfessirler." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, V, sy. 2, s. 31-51.

- es-Safedî, Selahaddin Halil b. Aybeg es-Safedî. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa). Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XXIX, 1420/2000.
- Sarı, Mehmet Ali. "İbn Habîb en-Nisâbüri." *DİA*, XIX, 510.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî). I-VI, yy. ts. (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmaniyye, 1962'nin ofseti).
- Topgül, Muhammed Enes. "Erken Dönem İslam Tarihi'nde İlim Merkezleri ve Ulema Hareketliliğinin Tespiti Üzerine Metodolojik Bir Arayış: Nisbeler." *DİVAN*, 2017, XXII/1, sy. 42, s. 1-31.
- Tümer, Günay. "Arâisü'l-mecâlis." *DİA*, III, 265-6.
- Uludağ, Süleyman, "er-Risâle." *DİA*, XXXV, 122-3.
- "Hargûşî." *DİA*, XVI, 167-8.
- "Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin." *DİA*, XXVI, 473-5.
- Uslu, Recep. "Dekkâk, Ebû Ali." *DİA*, IX, 112.
- Ünalın, Abdülkerim. "Kiyâ el-Herrâsi." *DİA*, XXVI, 126.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. I-V, Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Yardım, Ali. "Kudâi." *DİA*, XXVI, 309-10.
- *Şihâbü'l-Ahbâr Tercümesi*. İstanbul: Damla Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek." *DİA*, XIX, 495-8.
- Yazıcı, Tahsin. "Ebû Ali el-Fârmedî." *DİA*, X, 90.
- Yazıcı, Tahsin - Süleyman Uludağ. "Herevî, Hâce Abdullah." *DİA*, XVII, 222-6.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler." *DİA*, I, 31-48.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût - v.dğr.). I-XXIII, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.
- *Tezkiretü'l-huffâz*. I-IV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1956.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm* (nşr. Züheyr Fethullah). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1404/1984.



The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors: An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples

Dindarlık, Çevreci Yönelim ve Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişki: Türk ve İngiliz Örneklemeler Üzerine Bir Araştırma

Ali AYTEN*
Amjad HUSSAIN**

Abstract: This article examines the relationship between environmental orientation, behaviour, and religiosity. It also deals with the relations between environmental orientations, behaviours and socio-demographic variables, such as, gender, country and age. The correlational survey method and the questionnaire technique are used for research. The sample covers 342 people ranging from ages 16 to 74. 26% (N= 90) of the sample are British Muslims and 74 % (N= 252) are Turkish Muslims. “Environmental Orientation Scale”, “Environmental Behaviour Scale”, and “Religiosity Scale” measures are applied. The findings indicate that religiosity has a positive effect on ‘environmental stewardship’ and ‘waste management’ however it has no relation to ‘environmental dominion’ and ‘active environmentalism’. In addition, the findings demonstrate that the age and the environmental dominion factors were more effective on environmental behaviour rather than religiosity. The implications of these results and the suggestions for future research are discussed.

Keywords: Religiosity, Environmentalism, Global Warming, Environmental Orientation Scale, Environmental Behaviour Scale, Waste Management, Environmental Dominion and Stewardship

Öz: Makale, bireylerin çevreye karşı yönelimleri, çevreci davranışları ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Ayrıca makalede söz konusu değişkenlerin cinsiyet, ülke ve yaş gibi değişkenlerle ilişkisi de araştırılmaktadır. İlişkisel tarama modeli ve anket tekniği bu çalışmada kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubu yaşları 16 ile 74 arasında değişen 342 kişidir. Grubun %26’sı (N= 90) İngiliz ve %74’ü (N= 252) ise Türk Müslümanlardan oluşmaktadır. *Çevreye Karşı Yönelim Ölçeği*, *Çevreci Davranış Ölçeği*, *Dindarlık Ölçeği* veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Bulgulara göre dindarlık ‘emanet görme’ ve ‘israftan kaçınma’ boyutları üzerinde etkili iken ‘sahip olma’ ve ‘aktif çevrecilik’ boyutları üzerinde ise dindarlığın anlamlı bir etkisi tespit edilememiştir. Ayrıca bulgular, yaş ve ‘sahip olma’ boyutunun çevreci davranışlarda dindarlıktan daha etkili olduğunu ortaya koymuştur.

* Ph.D. Department of Psychology of Religion, The Faculty of Theology, Marmara University, Istanbul/Turkey
aliayten@marmara.edu.tr

* Ph.D. Department of Religious Education, The Faculty of Theology, Marmara University, Istanbul/Turkey
amjad.hussain1800@gmail.com

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Çevrecilik, Küresel Isınma, Çevreci Yönelim, Çevreci Davranışlar Ölçeği, Emanet Görme

Introduction

The environmental values and behaviours have been studied from numerous perspectives, especially during the last decades.¹ As a research field environmental values and behaviours has been studied with regards to their relation to various variables such as gender, age, socio-economic status, ideological background, religiosity, personality, and life style.² These issues concerning the environment have been studied and debated for a long time and the focus regarding this matter has evolved over a period of time. Initially the focus was on the political, industrial and social structures that were seen as the real culprits behind the environmental problems. However, due to this skewed focus it was not possible to appreciate the wider picture, which included the human ethical side of the question. Consequentially, the environmental problems continued to grow, which led the researchers and the environmentalists to begin to look at all the dimensions related to the environmental crisis.³

Thus, the main aim of the current study is to examine the relationships between religiosity, environmental orientation, and environmental behaviours in the cases of Turkish and British-Muslim samples. The reason why these two samples have been chosen is to verify if there is any variety in the findings due to being minority and majority society, life style and different level of modernisation. To examine the relationships between religiosity, the dimensions of environmental orientation and the dimensions of environmental behaviours, we will review any differences based on nationality, the role of religiosity, and the most effective factor in predicting environmental behaviour from the variables such as religiosity, environmental orientation and age. The rationale for including stewardship and dominion, and age in a single block in the regression analysis is due to the emphasis on finding out whether Muslims have the environmental orientation of stewardship or dominion. As far as the variable of age is concerned, it has been argued in many studies that when people mature or age their pro-social towards others and the environment increases.⁴

- 1 B. C. Hayes - M. Marangudakis, "Religion and Environmental Issues within Anglo-American Democracies", *Review of Religious Research*, 2000, 42 (2), p. 159-174; C. Tsimpo - Q. Wodon, "Faith affiliation, religiosity, and attitudes towards the environment and climate change", *The Review of Faith - International Affairs*, 2016, 14 (3), p. 51-64.
- 2 J. L. Guth - J. C. Green - L. A. Kellstedt - C. E. Smidt, "Faith and the Environment: Religious Beliefs and Attitudes Towards Environmental Policy", *American Journal of Political Science*, 1995, 39 (2), p. 364-382; Ali Ayten, "'Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi? Çevre Bilinci ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma [Possession or Custodianship: An Empirical study on the relationship between environmental orientation, environmental behaviours and religiosity]", 2010, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2), p. 203-233.
- 3 J. R. Des Jardins, *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş* [Environmental Ethics: Introduction to Environmental Philosophy], Ankara: İmge Kitabevi, 2006, p. 46-7.
- 4 Ayten, "'Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi?...?", p. 203.

It is important that environmental studies be provided with a wider range of samples beyond the Judeo-Christian samples in order to have a wider and more complete picture of how human beings understand their environment based upon their world view. Therefore, this study demonstrates the need to have more Muslim samples regarding this topic from the wider Muslim world, in order to fully understand Muslim environmental attitudes as a wider understanding of the human perception of the environment.

According to Erich Fromm,⁵ psychologically the human being has two essential attitudes towards everything in life be that his or her attitude towards love, conscience, or faith. These two essential attitudes are 'to have' and 'to be'. These two attitudes of the human being result in various types of human behaviour. In the 'to have' orientation the person is a consumer that trivialises everything and has an attitude of dominion and wastefulness, for example, if the human being has this attitude in a relationship then he or she are always trying to control and dominate the other and benefit solely from the relationship without sharing. On the other hand, the 'to be' orientation in a relationship cherishes the other in their full capacity and by showing respect to the other one fully actualises oneself. As noted by J. Baird Callicot,⁶ there are possibly two approaches to environmental ethics; one approach is 'anthropocentrism' i.e. the human-centred approach, whereby all is calculated according to cost and benefit, whereas, the second approach is 'non-anthropocentrism' i.e. that nature has an intrinsic value as a sacred object. In studying the relationship between environmentalism and religiosity it is apt for this current study to adapt Fromm's two psychological orientations to more closely explain this phenomenon. Hence, in this current study the 'to have' orientation, which is anthropocentric, will be labelled 'environmental dominion' and the 'to be' orientation, which is non-anthropocentric, will be labelled 'environmental stewardship'. In the 'environmental dominion' orientation the human being sees him/herself as a supreme owner of the natural environment and tries to manipulate it for his/her own benefits. Furthermore, in this orientation the human being has an inclination to use the facilities of technology even when they know that it is harmful for the environment. On the other hand, in the 'environmental stewardship' orientation the human being sees him/herself as a custodian of nature based upon his/her faith; they view the environment as a sacred gift in its beautiful entirety, and accept their responsibility to protect it for future generations.

In the majority of religions, it is possible to come across teachings and writings concerning the relationship between the human being and nature. Most religious adherents of faiths across the world would argue that their faith has a positive view of nature. Although there are many religious teachings in all of these faiths that demonstrate the importance of nature and its protection, some western scholars have gone as far as to argue that the cause of the environmental problems hinges on the religious approach.⁷ More than half

5 E. Fromm, *To have or to be*. London: Abacus, 1987.

6 J. B. Callicot, "Multicultural Environmental Ethics", *Daedalus*, 2001, 130 (4), p. 77-8.

7 E. Woodrum - T. Hoban, "Theology and Religiosity Effects on Environmentalism", *Review of Religious Research*,

a century ago, Lynn White,⁸ published his essay, ‘The Historical Roots of Our Ecological Crisis’, in *Science* arguing that the Judeo-Christian belief negatively affected the attitudes of humans towards the environment by promoting an anthropocentric world view i.e. a dominion over nature attitude. He argued that this exploitive attitude was historically documented throughout the Middle Ages and that this attitude was strengthened by the proponents of the industrial revolution who believed that they had a prerogative over the earth and its resources. Due to this negative view of religious impact on the environment, many other scholars in the West advanced another contrasting view, which argued that the Judeo-Christian religious traditions encouraged an environmental stewardship ethic, whereby, the human being is asked to be responsible for all of God’s creation.⁹ Since then there have been numerous studies regarding the opinion of the Judeo-Christian understanding of the environment. Some of these studies show the positive impact of religiosity on environmentalism, whereas, others demonstrate a negative impact. The evidence of the role of religion concerning the environmental attitudes in the Judeo-Christians traditions is unfortunately inconclusive, since recent studies demonstrate that different denominations and groups tend to have different attitudes towards stewardship and the dominion environmental ethic.¹⁰ It is clear from these studies that there is still no clear understanding of the relationship between religion and environmentalism in the Judeo-Christian west. It is important to note here that although there are many studies with regards to the Judeo-Christian understanding of religion and the environment, there are very few studies available on the Islamic perspective concerning this topic. Looking at the primary sources in Islam it is clear that there are numerous Qur’anic verses and Prophetic traditions, which mention the importance of the environment and its protection; they emphasise the significance of planting trees, and not wasting natural resources etc.¹¹ Furthermore, some Muslim scholars in their respective theological and philosophical writings described nature as a, ‘Living Revelation’, which guides people to the existence of God.¹²

Over the past two decades, considerable empirical research has been accrued concerning the relationship between environmentalism and religiosity. Some of these studies focused on the role of religiosity,¹³ religious commitment,¹⁴ religious beliefs and values,¹⁵ religious

1994, 35 (3), p. 193-206.

8 L. White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science*, 1967, 155 (3767), p. 1203-7.

9 M. B. Arbuckle - D. M. Konisky, “The role of religion in environmental attitudes”, *Social Science Quarterly*, 2015, 96 (5), p. 1246.

10 Arbuckle - Konisky, “The role of religion in environmental attitudes”, p. 1245-6.

11 M. Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam*, Cambridge: The Lutterworth Press, 2000; I. Abdul-Matin, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*, San Francisco: Berrett Kohler Publisher, 2010.

12 S. H. Nasr, *İnsan ve Tabiat* [The Human Being and Nature], İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982.

13 C. L. Kanagy - H. M. Nelsen, “Religion and environmental Concern: Challenging the Dominant Assumption”, *Review of Religious Research*, 1995, 37 (1), p. 33-45; Aytén, “‘Sahip Olma’ mı ‘Emanet Görme’ mi?...”, p. 203-33.

14 Tsimpo - Wodon, “Faith affiliation, religiosity...”, p. 51-64.

15 Guth - et al., “Faith and the Environment...”, p. 364-382; M. A. Kirman, “Religious and secularist views of the nature

leaders,¹⁶ and faith based organisations dealing with attitudes towards global warming, environmental problems, and climate changes.¹⁷ Some of the results of these studies indicate that religious people were more likely to be friendly towards the environment and more interested in environmental issues as opposed to their non-religious counterparts,¹⁸ but some studies show that there is a negative relationship between religiosity and environmentalism.¹⁹ Whereas some of them show that there is no significant relationship between religiosity and environmentalism.²⁰ In some research it has been found that religiosity has a positive effect on the human being's orientation towards the environment which leads them to behave responsibly and friendly concerning nature.²¹ Research in the psychology of religion and the sociology of religion concerning the environment has involved the analysis of largely Judeo-Christian drawn from western societies. However, there are very limited studies or almost no empirical study available based on Muslim samples regarding the relationship between religiosity, environmental orientation and behaviour. Thus, the intention of this study is to open a door for future studies to fill this gap.

The main aim of this study is to investigate the relationships between religiosity, environmental orientation, and environmental behaviours in the cases of Turkish and British-Muslim samples. To examine the relationships between religiosity, the dimensions of environmental orientation and the dimensions of environmental behaviours, we asked the following research questions: (1). Are there any differences based on gender or nationality regarding the participants' religiosity levels, environmental orientation and environmental behaviour? (2). What is the role of religiosity on environmental orientation and environmental behaviour? (3) Which factor is more effective in predicting environmental behaviour, religiosity, environmental orientation or age? Based upon these questions and the findings of other studies we constructed these following hypotheses (H_{1-s}):

H_1 : Females will score higher than males in religiosity (H_{1a}), environmental stewardship (H_{1b}), waste management (H_{1c}) and active environmentalism (H_{1d}). However, males will score higher than females in environmental dominion (H_{1e}).

and the environment". *The Journal of International Social Research*, 2008, 1 (3), p. 268-277.

- 16 M. E. Tucker - J. A. Grim, "Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology". *Daedalus*, 2001, 130 (4), p. 1-22.
- 17 Y. Yazid, *Faith-Based Environmentalism: A Case Study of Islamic-Based Environmental Organisations in the United Kingdom*. Kuala Lumpur: IS, 2008.
- 18 C. L. Kanagy - F. K. Willits, "A 'Greening' of religion? Some evidence from a Pennsylvania sample", *Social Science Quarterly*, 1993, 74 (3), p. 674-683; D. L. Eckberg - T. Blocker, "Christianity, Environmentalism, and the Theoretical Problem of Fundamentalism". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996, 35(4), p. 343-55.
- 19 Arbuckle - Konisky, "The role of religion in environmental attitudes", p. 1245-6.
- 20 Woodrum - Hoban, "Theology and Religiosity Effects..." p. 193-206; D. M. Konisky - J. Milyo - L. E. Richardson, "Environmental Policy attitudes: Issues, geographical scale, and political trust", *Social Science Quarterly*, 2008, 89 (5), p. 1066-1085.
- 21 Ali Ayten, *Empati ve Din*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

H₂: British Muslims will score higher than Turkish Muslims in active environmentalism (H_{2a}) whilst Turkish Muslims will score higher than their British counterparts in environmental stewardship (H_{2b}).

H₃: Religiosity will have a positive effect on environmental stewardship (H_{3a}) and a negative effect on environmental dominion (H_{3b}).

H₄: Religiosity will have a positive effect on both waste management (H_{4a}) and active environmentalism (H_{4b}).

H₅: Environmental orientation and age will be more effective factors regarding environmental behaviour as opposed to religiosity.

Method

The survey method and the questionnaire technique were used in this research. Independent sample *t*-test, Pearson's correlation and regression analysis were used for data analysis.

Participants

The sample consists of 342 participants recruited from different districts of İstanbul (Turkey), London and Cardiff (UK) through non-random snowball sampling techniques. 26% (*N*= 90) of the sample were British Muslims and 74 % (*N*= 252) were Turkish Muslims. Participants reported their gender as the following; 46.5 % (*N*= 159) are females and 53.5 % (*N*= 183) are males. Participants' ages range between 16 to 74 years old as follows; 16-21 years (23.4%, *N*= 80), 22-34 years (45.3%, *N*= 155), 35-45 years (21.9%, *N*= 75), 46-74 years (9.4%, *N*= 32). The mean age of the sample is 30 (*SD*= 10.5).

Measures

In order to gather data for the research questions and to test the hypotheses, a questionnaire consisting of demographics (gender, age, and country), the Brief Islamic Religiosity Scale²², an Environmental Orientations Scale and an Environmental Behaviours Scale²³ were administered to the sample.

Religiosity

Respondents' religiosity was measured by the *Brief Islamic Religiosity Scale (BIRS)* in this study. Kaiser-Mayer-Olkin parameter and Bartlett test measure were utilised for data

22 Ali Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma [Identity and Religion: A Study on Turkish Youngs in England]", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 12 (2), p. 101-119.

23 Ayten, "‘Sahip Olma’ mı ‘Emanet Görme’ mi?...?", p. 212-5.

suitability and factor analysis [$KMO = .77$, $\chi^2 = 258.387$; $p = .000$]. In the present study, the BIRS's Cronbach alpha was found as ($\alpha = .85$) which is consistent with Ayten's²⁴ results.

The measure was generated with 9 items that assess the degree of the belief in God, such as, the fulfilment of religious rituals (e.g. praying daily prayers), fasting in Ramadan, supplicating to God (dua), the recitation of the Qur'an and the effect of religious principles on daily life (e.g. the decision making process regarding important issues such as, the style in which clothes are adorned, eating and drinking etc.). Every item covers three options such as, "always, sometimes, never" or "extremely influential, somewhat influential, not at all influential". Referred values to options are ranging from 3 to 1 point respectively (from positive to negative). The BIRS sub-scales are labelled as, "consequential" and "ritual" dimensions. Here Cronbach's alphas ($\alpha = .82$ and $\alpha = .73$) are compatible for both sub-scales, respectively.

Environmental Orientation Scale (EOS)

The Environmental Orientation Scale was developed by Ayten²⁵ in his study on the relationship between religiosity, environmental orientation and environmental behaviours. The measure consists of 11 items based on the main attitudes towards the environment, such as, accepting the environment as a sacred gift and protecting it for the future generations or accepting that the human being is the supreme owner of it. Each item contains five options that assess the suitability of these items in relation to the respondents (e.g. "strongly agree", "agree", "neutral", "disagree" and "strongly disagree"). Items are rated on a 5 point Likert-type scale ranging from strongly disagree to strongly agree. The Kaiser-Mayer-Olkin parameter and the Bartlett test measure data were utilised for the suitability for factor analysis [$KMO = .725$, $\chi^2 = 402.60$; $p = .000$]. Ayten has found the EOS's Cronbach alpha as ($\alpha = .85$) in his study.

Environmental Behaviour Scale (EBS)

Environmental Behaviour Scale was used to measure the degree of the sample's environmental behaviours. This scale was developed by Ayten²⁶ in his study mentioned above. The measure consists of 14 items based on main behaviours concerning environmentalism, such as, refraining from wasting natural sources (water, energy, paper, bread etc.) avoiding polluting the nature, using energy saving home products, being sensitive to recycling issues, reading about environmental problems, attending environmental protests and conferences. Each item contains five options assessing the suitability of items for respondents (e.g. "never", "almost never", "sometimes", "fairly often" and "very often"). Items are rated on a 5 point Likert-type scale ranging from 'never' to 'very often'. The Kaiser-Mayer-Olkin parameter and the Bartlett test measure for data suitability was utilised for factor analysis [$KMO = .81$, $\chi^2 =$

24 Ayten, "Kimlik ve Din...", p. 101-119.

25 Ayten, "Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi?...", p. 212-5.

26 Ayten, "Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi?...", p. 212-5.

851.815; $p=.000$]. In the present study, the EBS's Cronbach alpha was found as ($\alpha=.79$) which is consistent with Ayten's results ($\alpha=.80$). Two sub-scales of the measurement are labelled as the, 'waste management' and the 'active environmentalism' dimensions.

Procedure

The data of the present study was collected from Sunni Muslims from the different districts of London and Cardiff (UK) in February 2016 and from different districts of Istanbul (Turkey) in September and October 2016. The sample was recruited through the non-random snowball sampling technique. Questionnaires containing the *Brief Islamic Religiosity Scale*, the *Environmental Orientations Scale* and the *Environmental Behaviours Scale* were distributed to participants on the streets outside and inside the mosques and in theology faculties. Participants were surveyed in similar settings. Therefore, it seems that there were no context-effects on attitudes. Researchers informed the participants about the objectives of the study and what their participation would entail. They also answered participants' questions regarding the study and the questionnaire. Completion of the questionnaire took approximately 15 minutes based on voluntary participation. Participants neither hesitated nor objected to answering the questionnaire.

Results

Relationship between gender, religiosity, environmental orientation and environmental Behaviour

An Independent Sample *t*- test was conducted in order to answer Research Question 1 and examine group differences between females and males with regards to the level of religiosity, (consequential dimension and ritualistic dimension), dimensions of environmental orientation (environmental dominion and environmental stewardship) and environmental behaviour (waste management and active environmentalism). Table 1 presents the ranges, means, and the standard deviations of the main variables of the present study.

Table 1. Range, mean, and standard deviations for the main variables of the study

	Females (N=159)			Males (N=183)		
	Range	M	SD	Range	M	SD
1.Age	16-74	29.38	9.339	16-74	30.79	11.54
2. Environmental dominion	1-5	2.40**	0.624	1-5	2.68**	0.681
3. Environmental stewardship	1-5	4.39*	0.648	1-6	4.18*	0.708
4. Active environmentalism	1-5	2.30	0.692	1-7	2.30	0.685
5. Waste management	1-5	4.07*	0.581	1-8	3.89*	0.602
6. Ritual	1-3	2.66	0.426	1-3	2.70	0.307
7. Consequential	1-3	2.67	0.453	1-4	2.64	0.372
8. Religiosity (total)	1-3	2.67	0.391	1-5	2.67	0.311

* $p < .01$; ** $p < .001$

As can be seen in Table 1, females scored higher in the consequential dimension of religiosity as opposed to the males. Males recorded higher ritualistic dimension scores than females. However, the difference between the two groups for both dimensions of religiosity did not reach the levels of statistical significance ($p > .05$). This result indicated that there were no gender differences in religiosity, moreover, it did not support the H_{1a} research hypothesis that females will score higher than male in religiosity.

Table 1 displays that females scored higher in the waste management ($t(340)=2.942$; $p < 0.01$), and the environmental stewardship ($t_{(340)}=2.972$; $p < 0.01$) dimensions than males did. As for the dimension of environmental dominion, males recorded higher scores than females ($t_{(340)}=-3.930$; $p < 0.001$). All the differences between the two groups were statistically significant. Findings from t -test analysis also show no significant ($p > .05$) mean gender differences in active environmentalism between females ($M=2.30$; $SD=.692$) and males ($M=2.30$; $SD=.685$). This finding supported H_{1b} , H_{1c} , H_{1e} research hypotheses that *females will score higher than males will in environmental stewardship, waste management but less than males in environmental dominion*. However, the H_{1d} research hypothesis that *females will score higher than males will in active environmentalism* is not supported by findings.

Are there any differences between British Muslims and Turkish Muslim in the levels of religiosity, environmental orientation and environmental behaviour?

Independent Sample t -Test was conducted in order to understand group differences between British and Turkish Muslims, and whether the country factor made a difference in terms of religiosity, environmental orientation and environmental behaviour. Table 2 presents means, and standard deviations for both groups.

Table 2. Means, standard deviations for British and Turkish Muslims.

	British Muslims (N=90)	Turkish Muslims (N=252)		
	Mean (SD)	Mean (SD)	t	P
Religiosity	2.54 (.229)	2.71 (.373)	-4.118	.000
Waste management	3.95 (.746)	3.98 (.537)	-.410	.682
Active environmentalism	2.34 (.591)	2.28 (.718)	.669	.504
Environmental stewardship	3.43 (.621)	4.58 (.398)	-20.046	.000
Environmental dominion	2.89 (.534)	2.42 (.668)	6.19	.000

The findings of t -test analysis showed that there were significant ($p=.000$) mean differences in religiosity, environmental stewardship, and environmental dominion between British Muslims and Turkish Muslims. According to means Turkish Muslims scored higher

than British Muslims did in religiosity (respectively $M=2.71$, $SD=.373$; $M=2.54$, $SD=.229$) and environmental stewardship (respectively $M=4.58$, $SD=.398$; $M=3.43$, $SD=.621$). However, British Muslims scored higher than Turkish Muslims did in environmental dominion (respectively $M=2.89$, $SD=.534$; $M=2.42$, $SD=.668$). There were no significant ($p>.05$) differences observed between the two groups with regards to waste management and active environmentalism. These findings support the research hypothesis that *Turkish Muslims will score higher than British Muslims in environmental stewardship* (H_{2b}). However, the hypothesis that *British Muslims will score higher than Turkish Muslims in active environmentalism* is not supported by findings (H_{2a}).

The Effect of religiosity on environmental orientation and environmental behaviour

Simple linear regression analyses (enter method) were used to assess whether religiosity has an effect on environmental orientation and environmental behaviour (see Table 3.). Thus, religiosity is used as an independent variable; environmental dominion, environmental stewardship, waste management and active environmentalism are used as dependent variables. It should be noted that that the DV is the predicted variable and the IVs are the variables entered into the equation are predictors.

Table 3. Regression analysis for religiosity on the dimensions of environmental orientations and the dimensions of environmental behaviours

IV: Religiosity			
DV: Environmental stewardship	$\Delta R^2=.116$	$F=45.682$	$p=.000$
	$\beta=.344$	$t=6.759$	$p=.000$
DV: Environmental dominion	$\Delta R^2=.004$	$F=2.250$	$p=.135$
	$\beta= -.081$	$t=-1.500$	$p=.135$
DV: Waste management	$\Delta R^2=.016$	$F=6.700$	$p=.010$
	$\beta=.139$	$t=2.588$	$p=.010$
DV: Active environmentalism	$\Delta R^2=.001$	$F=1.413$	$p=.235$
	$\beta= -.064$	$t=-1.189$	$p=.235$

Results indicate that religiosity is a significant predictor of the *environmental stewardship* dimension of environmental orientation. However, religiosity only accounts for 11% of the variance in the stewardship style of the environmental orientations. Nevertheless, with regards to beta coefficients, a positive correlation is found between religiosity and *environmental stewardship* ($\beta= .334$, $t= 6.759$, $p= .000$). Findings show that *environmental stewardship* increases as *religiosity* increases. Even with relatively low variance explained these findings

support the H_{3a} research hypothesis that *there is a positive relationship between religiosity and stewardship*. On the other hand, according to the findings, religiosity is not a significant predictor of the environmental dominion of environmental orientation. In addition, with regards to beta coefficients, there is no significant correlation between religiosity and environmental dominion ($p=.135$). Thus, the findings do not support the H_{3b} research hypothesis *there is a negative relationship between religiosity and environmental dominion*.

As for the relationship between religiosity and environmental behaviours, findings which have been presented in Table 3, indicate that religiosity is a significant predictor of the waste management dimension of environmental behaviour. However, religiosity only accounts for 1% of the variance regarding the waste management dimension of environmental behaviour. Nevertheless, with regards to beta coefficients, a positive correlation is found between religiosity and waste management ($\beta= .139$, $t= 1.189$, $p= .010$). Findings show that waste management increases as *religiosity* increases. Even with the relatively low variance mentioned above, these findings support the H_{4a} research hypothesis that *religiosity will have a positive effect on waste management*. On the other hand, according to the findings, religiosity is not a significant predictor of the active environmentalism dimension of environmental behaviour. Moreover, with regard to beta coefficients, there is no significant correlation between religiosity and active environmentalism ($p=.235$). Thus, the findings do not support the H_{4b} research hypothesis that *religiosity will have a positive effect on active environmentalism*.

Which factor is more effective in predicting waste management, religiosity, environmental orientation (environmental stewardship and environmental dominion) or age?

Multiple regression analysis (stepwise method) is performed to assess the effects of religiosity, environmental stewardship, environmental dominion and age regarding waste management. In Step 1, the factor religiosity is entered alone. In step 2, the four predictors of religiosity, environmental stewardship, environmental dominion and age are entered simultaneously. The dependent variable is waste management. The multiple regression analysis is presented in Table 4.

Table 4. Stepwise regression of religiosity, environmental dominion and age on waste management

DV: Waste management		β (p)	R^2 (p)	ΔR^2 (p)
Step 1	Religiosity	.139(.000)	.019 (.010)	.016 (.010)
Step 2	Religiosity	.119(.035)		
	Environmental stewardship	.043(.468)	.063 (.001)	.052 (.000)
	Environmental dominion	-.125(.026)		
	Age	.154(.004)		

According to regression analysis, religiosity, environmental dominion and age were significant predictors on the waste management dimension of environmental behaviour. As Table 4 shows, in step 1, 'religiosity' alone accounts only for 1% of the variance regarding the waste management dimension. However, in step 2, 'religiosity', 'environmental dominion' and 'age' together account for 6% of the variance in relation to the waste management aspect. According to the β coefficients, positive correlation is found between religiosity and age with regards to waste management and negative correlation is found between environmental dominion and waste management. The results indicate that the level of waste management increases as religiosity and age increase. But waste management decreases as environmental dominion increases. β coefficients also show that environmental orientation and age are more effective factors on environmental behaviour than religiosity. The findings support the H_5 research hypothesis that environmental orientation (environmental stewardship and environmental dominion) and age will be more effective factors on environmental behaviour (waste management) as opposed to religiosity.

Discussion and Conclusion

For many decades, scholars from the fields of the Psychology and the Sociology of religion have examined the role of religiosity on environmentalism (environmental attitudes, orientation and behaviours) and its ability to shape environmental attitudes. However, their focus has mostly been on the Judeo-Christian tradition. The aim of this current paper was to contribute and fill the gap that exists in the literature regarding religiosity and the environment in relation to traditions outside the Judeo-Christian culture. Hence, this study recruited two different Muslim samples from Turkey and the United Kingdom. Furthermore, the study aimed to investigate the relationship between environmental behaviours and the variables 'environmental orientation', 'gender' and 'age'.

With regards to the first research hypothesis (H_{1a-e}), the findings indicate that there is no statistically significant relationship between gender and religiosity. However, this finding is not consistent with the data from other studies that were conducted using different samples; in contrast various other studies have demonstrated a statistically significant relation between gender and religiosity i.e. where females are shown to score higher than males in religiosity.²⁷ Nevertheless, according to the findings of this study, females scored higher than their male counterparts in environmental stewardship and waste management. This reveals that females are more sensitive to the subject of stewardship and waste management. On the other hand, findings demonstrated that the males scored higher than the females in environmental dominion. This evidence might be explained in the light of the roles allocated

27 J. Hintikka - T. Koskela - O. Kontula - K. Koskela - H. Koivumaa-Honkanen - H. Viinamaki, "Religious Attendance and Life Satisfaction in the Finnish General Population", *Journal of Psychology and Theology*, 2001, 29 (2), p. 158-164; Aytan, *Empati ve Din*, p. 133.

to males and females in traditional Muslim settings that are found in the majority of Muslim households in both the United Kingdom and Turkey. In the case of females, it seems that they are given a caregiver role in this traditional setting. Hence, mothers and their daughters are socialised into being house stewards where they have an orientation to take care of the house, manage waste, and cherish their surroundings, whereas, males are socialised, in comparison to females, to not have any specific caretaker role within the home. Conversely, sons following their fathers are socialised into the role of the governor of the home where the attitude is one of control and protocol. Hence, it could be argued that Muslim females, who are socialised into being sensitive towards their surroundings, adapt this same orientation towards the wider environment. The same argument is valid for the Muslim males whose socialisation is adapted to become one of environmental dominion.

Furthermore, our findings indicated that the Turkish Muslims scored higher than their British counterparts regarding environmental stewardship, whereas, the British Muslims scored higher than their Turkish counterparts concerning environmental dominion. However, there was no significant difference in their environmental behaviours (active environmentalism and waste management). These findings demonstrate that the different cultural settings affected the environmental orientation but the same is not evident with regards to environmental behaviours. Even though it is not easy to categorise or classify contemporary cultures and societies, in many social studies with regards to pro-social attitudes and behaviours, the discussion comes down to collectivism and individualism.²⁸ The difference between these two orientations is that an individualistic society focuses more on the individual's right and the individuals' ownership, whereas, the collectivist society is generally based upon a traditional framework where everybody has a designated role. Subsequently, the Turkish society represents a much more collectivist society where the females designated role as the steward of the wider environment as discussed above, translates into the conclusion that in general Turkish Muslims score higher than their British counterparts in environmental stewardship. In a similar way, the British society being an individualistic society in general seems to translate into the supposition that British Muslims being influenced by their individualistic society, score higher than their Turkish counterparts regarding environmental dominion.

The question concerning the role of religiosity regarding environmental orientation and environmental behaviour has been investigated in various studies. However, in general, the relationship between religiosity, environmental orientation and behaviour has been examined using Judeo-Christian samples, in contrast to this study which used Muslim samples. Some of the results of the earlier studies indicate that religious people were more likely to be friendly towards the environment and more interested in environmental issues than their non-religious

28 R. Wuthnow, *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*. Oxford: Princeton University Press, 1991; S. E. Taylor - L. A. Peplau - D. O. Sears, *Social Psychology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 2006.

counterparts,²⁹ but some studies show that there is a negative relationship between religiosity and environmentalism.³⁰ Furthermore, some of them show that there is no significant relationship between them.³¹ The only study carried out using a Muslim sample by Ayten³² regarding the relationship between religiosity, environmental orientation and behaviour shows that as religiosity increases, environmental stewardship and waste management increase as well. However, the same study indicated that there is no statistically significant relationship between religiosity, active environmentalism and environmental dominion. Being broadly in line with Ayten's³³ previous research these authors' findings reveal that religiosity is positively related to environmental stewardship and waste management. However, the findings indicate that there is no statistically significant relationship between religiosity, environmental dominion and active environmentalism. These findings support the research hypotheses (H3_a) and (H4_a) on the positive relationship between religiosity, stewardship and waste management, however, it does not support the other research hypotheses (H3_b) and (H4_b) with regards to the links between religiosity, environmental dominion and active environmentalism. Furthermore, in the regression analysis, the variable 'religiosity' accounts for only 1% of the variance in determining environmental behaviour (only the dimension of waste management). The result suggests that other factors (e.g. age, environmental orientation such as, environmental dominion or stewardship) may play a larger part in the development of one's capacity for environmental behaviour. In conclusion it might be said that religiosity promotes the propensity to fulfil environmentally friendly behaviour such as, waste management (e.g. avoiding the wastage of water, energy, bread, paper etc.). However, due to the dire shortage of data that links religiosity and environmentalism, especially, concerning the relationship between religiosity and active environmentalism (e.g. reading about environmental problems and solutions, attending meetings and social events regarding environmental problems etc.) more research is needed to provide further clarification and evidence that environmentalism is indeed an element of religiosity. Furthermore, it must be said that the present study measures respondents' self-reported environmentalism (including waste management and active environmentalism). If we measure environmentalism with regards to 'real life' events, then the relationship between religiosity and environmentalism may decrease.

In this current study we did not find any significant correlation between religiosity and environmental dominion in relation to the Muslim samples. Conversely, some studies carried out on the Western samples showed that there is a negative correlation between these two variables. These studies attempted to clarify the kind of environmental attitudes,

29 Kanagy - Willits, "A 'Greening' of religion?", p. 674-683.

30 Tsimpo - Wodon, "Faith affiliation, religiosity...", p. 51-64.

31 Woodrum - Hoban, "Theology and Religiosity Effects..." p. 193-206; D. M. Konisky - J. Milyo - L. E. Richardson, "Environmental Policy attitudes: Issues, geographical scale, and political trust", *Social Science Quarterly*, 2008, 89 (5), p. 1066-1085.

32 Ayten, "'Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi?...", p. 203-33.

33 Ayten, "'Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi?...", p. 203-33.

whether dominion or stewardship, best describe the Judeo-Christian religious viewpoint. For instance, Eckberg and Blocker³⁴ and Boyd's³⁵ findings were consistent with White's 'dominion theory'. On the other hand, some other studies demonstrated that even though people affiliated with the Judeo-Christian traditions tend to be predisposed to environmental dominion, there are wide variations between the numerous denominations that exist within the Judeo-Christian traditions³⁶. Furthermore, more research is needed to provide further clarification and evidence that would explain the difference between Western and Muslim samples (especially since there is extremely limited data available) regarding religiosity and its link to environmental dominion.

As we mentioned and argued above, some researchers³⁷ have all argued in various ways that religion and especially, religiosity (as constrained by how it is currently measured) may not be the most important determinants of environmental behaviours (e.g., waste management, active environmentalism). With regards to the fifth research hypothesis (H_5), the findings indicate that religiosity, environmental dominion and age are three independent predictors of environmental behaviour (waste management), but age is the best predictor. The results of the regression analysis indicate that age and environmental dominion are more effective on environmental behaviour than religiosity (see Table 4). Accordingly, it might be argued that age and environmental orientation strongly promote environmental behaviour. In our study we found that when people mature and become older their level of environmentalism or positive environmental behaviour increases. However, in some other studies that were carried out on western samples the researchers found that younger people are more likely to be environmentally friendly.³⁸ The difference between these findings might be explained through the effect of factors such as life style, education, and government policy.

Furthermore, in the regression analysis, variables 'religiosity, environmental orientation (stewardship and dominion) and age account only for 6% of the variance in determining environmental behaviour (only the dimension of waste management). These findings indicate that there are some other factor/factors which are effective in shaping environmental behaviour such as, life style, education level, development level, personality, level of empathy to the environment etc.

34 D. L. Eckberg - T. J. Blocker, "Varieties of Religious Involvement and Environmental Concern: Testing the Lynn White Thesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1989, 28 (4), p. 509-17.

35 H. H. Boyd, "Christianity and the Environment in the American Public", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1999, 38 (1), p. 36-44.

36 C. M., Hand - K. D. van Liere, "Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern", *Social Forces*, 1984, 63 (2), p. 555-70.

37 Hayes - Marangudakis, "Religion and Environmental ...", p. 159-174; A. L. Owens - J. R. Videras, *Culture and Public Goods: The Case of Religion and the Voluntary Provision of Environmental Quality*, Mimeo: Hamilton College, 2006.

38 C. J. Carman, "Dimensions of Environmental Policy Support in the United States", *Social Science Quarterly*, 1998, 79 (4), p. 717-33; G. Ignatow, "Cultural Models of Nature and Society: Reconsidering Environmental Attitudes and Concern", *Environment and Behaviour*, 2006, 38, p. 441-61.

Research limitations and directions for future research

This research is one of the pioneer studies on the relationship between religiosity and environmental attitudes and behaviours, utilizing Muslim samples. Hence, it has a number of limitations. The first limitation resides in the way that the sample is constituted, it does not represent all different ages (the mean age of the sample is 30) or different religious backgrounds (Shiites, Alevis, and secular people). Moreover, this study demonstrates the need to have many more Muslim samples regarding this topic from the wider Muslim world, in order to fully understand Muslim environmental attitudes. In addition, there should be a debate concerning terms “Sacred” and “God” in the items of the measure of environmental orientation scale (stewardship subscale) so that we can recognize the positive correlation, if any, between religiosity and environmental stewardship. Future research concerning religiosity and environmentalism should specifically focus on factors such as life style, economic development, cultural socialisation, political attitudes to the environment and environment education in relation to environmental attitudes and behaviour amongst the adherents of the Muslim faith. Finally, in order to understand the difference between Western and Muslim understanding of religiosity and its relationship to environmentalism we need to make numerous comparative studies between Western and Muslim samples.

References

- Abdul-Matin, I. *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*. San Francisco: Berrett Kohler Publisher, 2010.
- Arbuckle M. B. - D. M. Konisky. "The role of religion in environmental attitudes." *Social Science Quarterly*, 2015, 96 (5), p. 1244-63.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din* [Empathy and Religion], İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- . "Sahip Olma' mı 'Emanet Görme' mi? Çevre Bilinci ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma [Possession or Custodianship: An Empirical study on the relationship between environmental orientation, environmental behaviours and religiosity]." *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, 10 (2), p. 203-33.
- . "Kimlik ve din: İngiltere'deki Türk gençleri üzerine bir araştırma [Identity and religion: A Study on Turkish youngs in England]." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, 12 (2), p. 101-119.
- Boyd, H. H. "Christianity and the Environment in the American Public." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1999, 38 (1), p. 36-44.
- Callicot, J. B. "Multicultural Environmental Ethics." *Daedalus*, 2001, 130 (4), p. 77-98.
- Carman, C. J. "Dimensions of Environmental Policy Support in the United States." *Social Science Quarterly*, 79 (4), 1998, p. 717-33.
- Des Jardins, J. R. *Çevre Etiği: Çevre Felsefesine Giriş* [Environmental Ethics: Introduction to Environmental Philosophy]. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Eckberg, D.L. - T. Blocker. "Christianity, Environmentalism, and the Theoretical Problem of Fundamentalism." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996, 35 (4), p. 343-55.
- Eckberg, D. L. - T. J. Blocker. "Varieties of Religious Involvement and Environmental Concern: Testing the Lynn White Thesis." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1989, 28 (4), p. 509-17.
- Fromm, E., *To have or to be*. London: Abacus, 1987.
- Guth, J. L. - J. C. Green - L. A. Kellstedt - C. E. Smidt. "Faith and the Environment: Religious Beliefs and Attitudes Towards Environmental Policy." *American Journal of Political Science*, 1995, 39 (2), p. 364-82.
- Hand, C. M. - K. D. van Liere. "Religion, Mastery-Over-Nature, and Environmental Concern." *Social Forces*, 1984, 63 (2), p. 555-70.
- Hayes, B. C. - M. Marangudakis. "Religion and Environmental Issues Within Anglo-American Democracies." *Review of Religious Research*, 2000, 42 (2), p. 159-74.
- Hintikka, J. - T. Koskela - O. Kontula - K. Koskela - H. Koivumaa-Honkanen - H. Viinamaki. "Religious Attendance and Life Satisfaction in the Finnish General Population." *Journal of Psychology and Theology*, 2001, 29 (2), p. 158-64.
- Ignatow, G. "Cultural Models of Nature and Society: Reconsidering Environmental Attitudes and Concern." *Environment and Behaviour*, 2006, 38, p. 441-61.
- Izzi Dien, M. *The Environmental Dimensions of Islam*. Cambridge: The Lutterworth Press, 2000.
- Kanagy, C. L. - H. M. Nelsen. "Religion and environmental concern: Challenging the Dominant Assumption." *Review of Religious Research*, 1995, 37 (1), p. 33-45.
- Kanagy, C. L. - F. K. Willits. "A 'Greening' of religion? Some evidence from a Pennsylvania sample." *Social Science Quarterly*, 1993, 74 (3), p. 674-83.
- Kirman, M. A. "Religious and secularist views of the nature and the environment." *The Journal of International Social Research*, 2008, 1 (3), p. 268-77.

- Konisky, D. M. - J. Milyo - L. E. Richardson. "Environmental Policy attitudes: Issues, geographical scale, and political trust." *Social Science Quarterly*, 2008, 89 (5), p. 1066-1085.
- Nasr, S. H. *İnsan ve Tabiat* [The Human Being and Nature]. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982.
- Owens, A. L. - J. R. Videras. *Culture and Public Goods: The Case of Religion and the Voluntary Provision of Environmental Quality*. Mimeo: Hamilton College, 2006.
- Taylor, S. E. - L. A. Peplau - D. O. Sears. *Social Psychology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 2006.
- Tsimpo, C. - Q. Wodon. "Faith affiliation, religiosity, and attitudes towards the environment and climate change." *The Review of Faith - International Affairs*, 2016, 14 (3), p. 51-64.
- Tucker, M. E. - J. A. Grim. "Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology." *Daedalus*, 2001, 130 (4), p. 1-22.
- White, L. Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science*, 1967, 155 (3767), p. 1203-7.
- Woodrum, E. - Hoban T. "Theology and Religiosity Effects on Environmentalism." *Review of Religious Research*, 1994, 35 (3), p. 193-206.
- Wuthnow, R. *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*. Oxford: Princeton University Press, 1991.
- Yazid, Y. *Faith-Based Environmentalism: A Case Study of Islamic-Based Environmental Organisations in the United Kingdom*. Kuala Lumpur: ISS, 2008.



Abbâsîler'in Son Dönem Vizirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre (ö. 560/1165)

Abu'l-Muzaffar Yahyâ Ibn Hubayra (d. 560/1165): One of the Viziers
in the Later Abbâsîd Period

Halil İbrahim HANÇABAY*

Öz: Abbâsîler IV./X. asrın ortalarından itibaren yaklaşık iki asır boyunca önce Büveyhîler'in ardından da Selçuklular'ın nüfuzu altında kalmışlardır. VI./XII. asrın başlarında ise seleflerinin aksine siyâsî hadiselerin içinde aktif bir şekilde yer alan Müşterşid-Billâh ve Râşid-Billâh Selçuklu nüfuzunu ortadan kaldırmak için birtakım girişimlerde bulunmuşlar, fakat bu girişimler başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bununla birlikte Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd'un vefatı Abbâsî-Selçuklu ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuş ve bu süreçte Muktefi-Liemrillâh, Vezir Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre'nin gayretleriyle iki asır sonra Abbâsîler'in Irak'ta yeniden hâkimiyet kurmasını sağlamıştır. Bu makalede İbn Hübeyre'nin vezirlik öncesi hayatı, vezirliğe tayin edilmesi, bu süre zarfındaki siyâsî ve askerî faaliyetleri ve vefatıyla ilgili gelişmeler ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abbâsîler, Büyük Selçuklular, Irak Selçukluları, İbn Hübeyre, Bağdat

Abstract: Since the mid-4th/10th. century Abbâsîds had been under the political and military domination of the Buwayhids, and the Great Seljuks respectively, for about two centuries. By the beginning of the 6th/12th century, Al-Mustarshid-Billâh and Râshid-Billâh, unlike their predecessors, began to include the political prevalence of Iraq and attempted to remove the Seljuk infiltration of Bagdad, but these attempts utterly failed. The death of Mas'ûd, Sultan of the Seljuks of Iraq, however, gave a rise to a new beginning in the Abbâsîd-Seljuk relations. Al-Muktafi with the efforts of his Vizier Abu'l-Muzaffar Yahyâ Ibn Hubayra provided the Abbâsîds after two centuries the opportunity to re-establish their authority in Iraq. The aim of this article is to analyse the life of Vizier Abu'l-Muzaffar Yahyâ Ibn Hubayra. First, the article will introduce the reader to the earlier life of İbn Hubayra before his vizierate. This will be followed by an evaluation and analysis of his appointment to the vizierate, his political and military activities and the events related to his death.

Keywords: Abbâsîds, The Great Seljuks, The Seljuks of Irâq, İbn Hubayra, Bagdâd

Giriş

Tuğrul Bey'in (hs. 431-455/1040-1063) Bağdat'a gelerek Büveyhîler'in son askerî valisi Arslan el-Besâsîrî'yi (ö. 451/1060) bertaraf etmesiyle Abbâsî tarihinde Büyük Selçuklu nüfuzu dönemi başlamıştır. Muhammed Tapa'r'ın (hs. 498-511/1105-1118) ardından onun

* Dr., Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) E-posta: halilhancabay@gmail.com

yerine geçen oğlu Mahmud (hs. 512-525/1118-1131), Horasan meliki olan amcası Sencer'le (hs. 512-552/1118-1157) girdiği iktidar mücadelesinden mağlup ayrılmış, böylece Sultan Sencer, devletin başkentini Merv'e taşıyarak Büyük Selçuklu Devleti'nin tahtına oturmuş, Sultan Mahmud da Sencer'e tâbi ve başkenti İsfahan¹ olan Irak Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı olmuştur. Bundan sonraki süreçte Bağdat'taki hutbelerde Sultan Sencer'le birlikte Sultan Mahmud'un da adı okunmuş² ve Abbâsî halifeliği üzerinde Irak Selçukluları da etkin olmaya başlamışlardır. Ancak iktidarının sonlarına doğru Sencer'in Horasan bölgesindeki isyanlarla meşgul olması, Bağdat'ta Irak Selçukluları'nın nüfuzlarını arttırmalarını sağlamıştır. Nihâyet Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ın (hs. 529-547/1134-1152) Muktefi-Liemrillâh'ı (hs. 530-555/1136-1160) Abbâsî tahtına geçirmesi ve bir süre sonra Sencer'in Oğuzlar'la yaptığı savaşta esir düşmesi (Muharrem 548/Nisan 1153) Irak Selçukluları'nın Bağdat'ta tek başlarına hâkimiyet kurmalarına imkân tanımıştır.

Yaklaşık bir asır boyunca önce Büyük Selçuklu Devleti'nin, ardından da Irak Selçukluları'nın nüfuzu altında kalan Abbâsî halifeleri bu süreçte Bağdat'ın güvenliğinin sağlanmasını Selçuklu idaresine bırakmış ve yapılan anlaşma gereği kendi emirlerinde askerî bir güç bulundurmayaacaklarına dair söz vermişlerdir. Ancak Halife Müsterşid-Billâh'ın (hs. 512-529/1118-1135) seleflerinin aksine, Selçuklu hânedan ailesi arasında yaşanan anlaşmazlıkları fırsat bilerek Bağdat'taki siyâsî hadiselerin içinde aktif bir şekilde yer alması ve emrinde bir ordu bulundurması iki taraf arasındaki ilişkilerin gerilmesine neden olmuştur. Müsterşid bununla da yetinmeyerek Irak'ta yeniden siyâsî ve askerî hâkimiyet kurabilmek için Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd'a karşı askerî bir mücadele başlatmış, ancak iki taraf arasında gerçekleşen savaşta esir düşmüştür. Müsterşid-Billâh'ın ardından tahta çıkan oğlu Râşid-Billâh (hs. 529-530/1135-1136) da babasının Abbâsîler'i Selçuklu nüfuzundan kurtarmaya yönelik çabalarını devam ettirmek istemiştir. Ancak Sultan Mes'ûd'la yaptığı savaşta yenilerek Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmış, ardından da halifelik makamından uzaklaştırılmıştır.

Râşid-Billâh'ın kısa süren halifeliğinden sonra onun yerine geçen Muktefi-Liemrillâh (hs. 530-555/1136-1160) ağabeyi Müsterşid ve yeğeni Râşid'in başarısızlıkla sonuçlanan girişimlerinden sonra halifeliğinin ilk yıllarında Selçuklu yönetiminin askerî ve ekonomik açıdan kendisine sunduğu şartlara bağlı kalmıştır. Ancak Sultan Mes'ûd'un vefatının ardından Vezir İbn Hübeyre ile birlikte Bağdat'ta ve Irak'ın çeşitli yerlerinde Selçuklu devlet adamlarına ait arazilere el koymuş ve bu durum Selçuklular'a karşı yaklaşık beş yıl sürecek bir mücadelenin başlangıcı olmuştur. Bu süreçte Muktefi ve veziri İbn Hübeyre, Irak Selçuklu yönetiminin Bağdat'ı muhasara altına almaya yönelik girişimlerini bertaraf ederek Büveyhî hâkimiyetinden itibaren Abbâsîler'in Irak'ta yeniden otorite kurmalarını sağlamıştır.

1 Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul'la (hs. 526-529/1132-1134) birlikte devletin başkenti İsfahan'dan Hemedan'a nakledilmiştir (Faruk Sümer, "Tuğrul I", *DİA*, XXXI, 341; Tahsin Yazıcı, "Hemedan", *DİA*, XXVII, 184).

2 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ), I-XVIII, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1412/1992, XVII, 185.

Muktefi'nin ardından halifelğe tayin edilen Müstencid-Billâh (hs. 555-566/1160-1170) babasının izlediği politikayı bir adım daha ileriye götürmek istemiş ve bu amaçla Irak Selçuklularının Batı İran'daki topraklarına da göz koymuştur. Ancak çeşitli isyanlar ve bazı Türk emîrlerinin baskıları sebebiyle başarılı olamamıştır.³

Bu çalışma Abbâsiler'in Irak'ta yeniden hâkimiyet kurdukları dönemde hem Muktefi hem de Müstencid'in vezirliğini yapan İbn Hübeyre'nin siyâsî ve askerî faaliyetlerini mercek altına almayı hedeflemektedir. Bunun için öncelikle İbn Hübeyre'nin vezirlik öncesi hayatı ve vezirliğe tayin edilmesi incelenmiştir. Ardından Sultan Mes'ûd'un vefatını müteakip Irak Selçuklularına yönelik başlatılan mücadelede, özellikle de Sultan Muhammed b. Mahmud'un (hs. 547-554/1153-1159) başarısızlıkla sonuçlanan Bağdat muhasarasında bir vezir olarak İbn Hübeyre'nin gerçekleştirdiği faaliyetler üzerinde durulmuştur. Ayrıca Irak Selçuklularının Bağdat ve çevresindeki varlıkları sona erdikten sonra İbn Hübeyre'nin, Süleyman Şah'ın bir kez daha Bağdat'ta kendi adına hutbe okutma girişimini geri çevirmesi ve yine aynı dönemde Nüreddin Mahmud Zengî'nin (hs. 541-569/1146-1174) Fatimîler'in hâkimiyeti altında bulunan Mısır üzerine sefere çıkmasındaki rolü ele alınmıştır. Son olarak da zehirlenmesi ve vefatıyla ilgili gelişmelere yer verilmiştir.

1. Vezirlik Öncesi Hayatı ve Vezirliğe Tayin Edilmesi

Tam ismi Ebü'l-Muzaffer Avnüddin Yahya b. Muhammed b. Hübeyre b. Saïd b. Hasan b. Cehm eş-Şeybânî ed-Dûrî el-İrâkî el-Hanbelî olup, kaynaklarda daha çok dedesine nispetle İbn Hübeyre şeklinde anılmaktadır.⁴ Rebiülâhîr 499/Aralık 1105 tarihinde Bağdat'ın 5 fersah [yaklaşık 30 km.] kuzeyinde yer alan Düceyl bölgesindeki Benî Evkâr⁵ olarak isimlendirilen köyde doğan İbn Hübeyre henüz genç sayılabilecek bir yaşta Bağdat'a gelerek burada çeşitli âlimlerden ders almıştır.⁶ Bu âlimlerin arasında dönemin önde gelen Hanbelî âlimi Kadı İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), yine Hanbelî âlimi İbnü'z-Zâgûnî (ö. 527/1132), Ebü'l-Berekât el-Enmâtî (ö. 538/1143), Müsnidü'l-İrâk lakablı Ebû Gâlib el-Bağdâdî (ö. 527/1132), yine

3 Hüseyin Kayhan, "Müstencid-Billâh", *DİA*, XXXII, 145.

4 İmâdüddin Muhammed b. Muhammed el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr ve ceridetü'l-asr: el-kismü'l-İrâkî* (nşr. Muhammed Behçet el-Eserî - Cemil Saïd), I-II, Bağdat: Matbaatü mecmâ'î'l-ilmî el-İrâkî, 1955-1964, I, 96; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefayâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978, VI, 230; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût - v.dğr.), I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983, XX, 426; Zeynüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddin Ahmed b. Receb, *Kitâbü'z-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, I-II, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts., I, 251.

5 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 481. Sonraki dönemlerde bu köy İbn Hübeyre'ye nispetle Dürü'l-vezîr ismiyle anılmaya başlanmıştır (İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 230; Ebû Ca'fer İbnü't-Tıktakâ Safiyüddin Muhammed b. Ali b. Tabatabâ, *el-Fahri fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., s. 312).

6 Sibt İbnü'l-Cevzi Şemsüddin Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu et-Türkî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (h. 495-589), Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1370/1951, 8/II, 255-6; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 230-1; Zehbî, *Siyer*, XX, 426.

aynı lakabı taşıyan Ebü'l-Kâsım eş-Şeybânî (ö. 525/1130), Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî (ö. 532/1137), Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî (ö. 540/1145) ve Muhammed b. Yahya ez-Zebîdî (ö. 555/1160) bulunmaktadır. Arap dili ve fıkıh ilminin çeşitli meselelerine dair bazı eserler telif eden İbn Hübeyre, aynı zamanda birçok öğrenci yetiştirmiş ve yazdığı eserler dönemin cami ve medreselerinde okutulmuştur.⁷

Fakir bir aileye mensup olan İbn Hübeyre, Bağdat'taki tahsili sırasında da maddî zorluklar yaşamış, bundan dolayı kâtip olarak devlet hizmetine girmeye karar vermiştir. İlk olarak Bağdat'ın batısında yer alan bazı bölgelerin vergi âmili olarak görevlendirilmiştir.⁸ Ardından beytülmâl dairesi içerisinde bazı küçük görevleri de yerine getirmeye başlamış ve bu görevleri devam ettirirken beytülmâl reisi Kıvâmüddîn Ebü'l-Kâsım Ali b. Sadaka'nın vezirliğe tayin edilmesi üzerine⁹ Muktefî-Liemrillâh tarafından önce onun yerine beytülmâl reisliğine, kısa bir süre sonra da Dîvânü'z-zimâm'ın başına getirilmiştir (542/1147).¹⁰

Devlet hizmetine girdikten sonra Muktefî tarafından daha yakından tanınan İbn Hübeyre'nin, sahip olduğu ahlâkî meziyetlerin yanı sıra, üstlendiği görevleri başarılı bir şekilde yerine getirmesi halife ile aralarında şahsî bir dostluğun kurulmasına vesile olmuştur. Kaynaklarda İbn Hübeyre'nin idarî açıdan halifenin kendisine olan güvenini arttıran, diğer taraftan Vezir İbn Sadaka'nın görevinden azledilmesine neden iki olaydan bahsedilmektedir. Buna göre Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd'un Bağdat şahneliğini¹¹ yapan Mes'ûd el-Bilâlî,

7 Vezirliğinin yanı sıra döneminin önde gelen Hanbelî âlimlerinden olan İbn Hübeyre'nin ders aldığı hocaları, düzenli aralıklarla tertib ettiği ilim meclisleri, telif ettiği eserleri ve yetiştirdiği talebeleri ayrı bir araştırma konusu olarak çalışılmayı gerektirmektedir. İbn Hübeyre'nin ilmi birikimiyle ilgili geniş bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 230-1; İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 251-3; Herbert Mason, *Two statesmen of mediaeval Islam: vizir ibn Hubayra and caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*, Netherlands: Mouton Publishers, 1972, s. 25-37; Müreyzin b. Saïd Useyrî, "el-Vezîrül-'âlimül-'âdil Yahya b. Hübeyre eş-Şeybânî", *Mecelletü Câmî'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, 1996, sy. 17, s. 366-7, 397-407; Mehmet Aykaç, "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", *DİA*, XX, 82-3.

8 İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 231. İbn Hübeyre'nin vergi âmili olarak görevlendirildiği bölge için *el-Akrihatü'l-ğarbiyye* (الأقراحة الغربية) ifadesi geçmektedir. İbn Manzûr "رح" kelimesinin üzerinde herhangi bir ağacın bulunmadığı, ekim ve dikim yapılmaya müsait olmayan arazileri ifade etmek için kullanıldığını söylemektedir (Ebü'l-Fazl İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdir, ts., II, 561).

9 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 55; Kıvâmüddîn Ebû İbrahim el-Feth b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî el-Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (trc. Kıvameddin Burslan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 202.

10 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 166; İzzüddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târihi* (nşr. C. J. Tonberg), I-XIII, Beyrut: Dâru Sâdir-Dâru Beyrut, 1965, XI, 123, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb*, I-XXIII, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004, XXIII, 167; İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 253.

11 Şahne III./IX. yüzyılın sonlarından itibaren bir şehrin veya bölgenin muhafaza ve kontrolünden sorumlu kişiyi ifade eden terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Şahnenin yaptığı görev daha önce sâhibüş-şurta veya sâhibül'-maüne tarafından yerine getiriliyordu. Büyük Selçuklular döneminde bir şehrin veya eyaletin askerî valisine şahne deniyordu. Geniş bilgi için bk. Erdoğan Merçil, "Şahne", *DİA*, XXXIX, 292-3. Anlaşıldığı kadarıyla Selçuklu idaresi Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesinden sonra şehirde kendilerine bağlı bir şahne görevlendirmeye başlamışlardır. Ancak Alp Arslan zamanından itibaren daha etkin bir konuma sahip olan Bağdat'taki bu şahneler Abbâsi-Selçuklu ilişkilerinde önemli roller üstlenmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Altay Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı [Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, cilt: III]*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1992, s. 218-221; Abdülkerim Özaydın, "Büyük Selçuklular'da Şahnelik Müessesesi ve

halifeye karşı kaba ve haddi aşan tavırlar sergilemesi sebebiyle Vezir İbn Sadaka tarafından halife adına birkaç kez sultana mektup yazılmış, ancak Selçuklu sultanı tarafından bu mektuplara cevap verilmemiştir. Bunun üzerine Dîvânü'z-zimâm'ın reisliğini yapan İbn Hübeyre bu sefer konuyla ilgili mektubu kendisinin kaleme almak istediğini halifeye bildirmiş ve halifenin de muvafakatiyle Selçuklu sultanına uzunca bir mektup yazmıştır. Mektupta sultana seleflerinin Abbâsî halifesine nasıl itaat ettiklerini hatırlatmış, ardından Mes'ûd el-Bilâlî'yi şikâyet etmiştir. Kısa bir süre sonra Sultan Mes'ûd cevaben bir mektup göndererek takındığı tavırlardan dolayı Bağdat şahnesini kınamış ve halifeden özür dilemiştir. Selçuklu sultanından istediği cevabı alan Muktefi de İbn Hübeyre'nin bu maharetini takdir etmiştir.¹²

İbn Hübeyre'nin Halife Muktefi nezdinde itibarını artıran ikinci olay ise Alpkuş, İlde-niz, Kaymaz gibi bazı Selçuklu emîrleri, devletin idaresinde Has Bey'i söz sahibi yaptığı için Melik Muhammed etrafında toplanarak Sultan Mes'ûd'a karşı muhalif bir grup oluşturdular. Daha sonra Muktefi'nin de desteğini almak için Bağdat'a gittiler ve halifeden kendilerine 30 bin dinar vermesini istediler (Rebiülevvel 543/Temmuz-Ağustos 1148). Devlet ricaliye yaptığı görüşme sonrasında emîrlerin kendisinden istediği parayı vermeyi kabul eden Muktefi, son olarak beytülmâl reisi¹³ İbn Hübeyre'nin de görüşünü almak istedi. Ancak İbn Hübeyre istenilen paranın kendilerine verilmesi durumunda bu kişilerin halifeden başka taleplerde de bulunacaklarını, ayrıca halifenin desteğini aldıkları için Sultan Mes'ûd'a karşı daha da güçleneceklerini, bu yardımı yapması halinde Selçuklu sultanının kin ve öfkesini kendi üzerine çekeceğini söyleyerek söz konusu paranın âsî emîrlere verilmemesi gerektiğini belirtti. Aksine bu durumu fırsat bilerek onlara vereceği parayla başta Bağdat olmak üzere Irak'ın çeşitli şehirlerindeki yerel unsurlardan müteşekkil bir ordu hazırlamasını teklif etti ve firsattan istifade kurulacak bu ordunun zor zamanlarda halifeye destek olacağını söyledi. İbn Hübeyre'nin teklifini büyük bir memnuniyetle karşılayan halife, işin sorumluluğunu İbn Hübeyre'ye vererek hemen hazırlık yapmasını emretti. Kısa bir süre içinde büyük bir ordu hazırlayan İbn Hübeyre, âsî emîrlerin üzerine giderek onları yenilgiye uğrattı. Bunun üzerine Muktefi, İbn Hübeyre'yi vezirliğe tayin etmeye karar verdi.¹⁴ Bu gelişmelerin biraz öncesine işaret eden İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) rivayetine göre ise âsî emîrlerin başkente gelmesinin ardından Bağdat şahnesi Mes'ûd el-Bilâlî şehri terkederek kuzeyde bulunan Tikrîfe kaçtı. Bu sırada Sultan Mes'ûd'a mektup gönderen Muktefi, aralarındaki anlaşma gereği emrinde

Şahnelerin Taht Kavgalarındaki Rolü”, *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan* (ed. Hatice Aynur - v.dğr.), I-II, İstanbul: Ülke Yayınları, 2014, I, 477-504.

12 İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 231-2.

13 Rivayette İbn Hübeyre'nin beytülmâl reisi (sâhibü'l-mahzen) olduğu zikredilmektedir. Ancak hemen bütün kaynaklar bu dönemde İbn Hübeyre'nin Dîvânü'z-zimâm reisi olduğu konusunda ittifak halindedir. Buradaki muhtemel karışıklığın beytülmâl ile Dîvânü'z-zimâm'ın üstlendikleri görevlerin birbirine benzemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

14 Ebü'l-Hasan Cemâlüddin Ali b. Zâfir b. el-Hüseyn el-Ezdi, *Ahbârü'd-düveli'l-münkatî'a (el-Kısmu'l-hâs bi'd-Devleti'l-Abbâsiyye)* (nşr. Randa Sâlih el-Kudât) (yüksek lisans tezi, 1996), Ürdün Üniversitesi, s. 162-3; Sadreddin el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye* (trc. Necati Lügal), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943, s. 83-4; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 202-3; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 232.

asker bulunduramadığını, bundan dolayı şehrin savunmasız kaldığını bildirdi. Sultan da aralarındaki bu anlaşmayı yok sayarak asker toplamasını ve şehri savunmasını söyledi. Bunun üzerine Muktefi asker toplamaya karar verdi.¹⁵

Anlaşıldığı kadarıyla Sultan Mes'ûd'un muvafakatinden sonra kendi imkânlarıyla bir ordu hazırlamaya karar veren Muktefi'ye bu konuda nasıl hareket edilmesi gerektiğini tavsiye eden kişi İbn Hübeyre olmuştur. Nitekim ordu hazırlandıktan sonra askerlerin başına geçen İbn Hübeyre, Bağdat'ı bu âsî emirlere karşı korumuştur. Diğer taraftan İbn Sadaka'nın Selçuklu devlet adamlarıyla birbiri ardına yaşanan olaylarda bir vezir olarak üstlendiği makamın sorumluluklarını yerine getirme konusunda yetersiz kalması ve Selçuklu idaresiyle sıkı bir irtibatı olması -ki onun halifenin vezirliğine tayin edilmesini Sultan Mes'ûd sağlamıştı-¹⁶ Muktefi'nin yeni bir vezir arayışına girmesine neden olmuştur. Nitekim Bağdat'taki çatışmalar devam ederken İbn Sadaka'yı görevinden azleden¹⁷ Muktefi, onun yerine Nakîbünnükebâ Muhammed b. Ali ez-Zeynebî'yi vezirliğe vekâlet etmek (nâbülvézîr) üzere görevlendirmiştir (Cemâziyelevvel 543/Eylül-Ekim 1148).¹⁸ Nakîbünnükebâ Muhammed ez-Zeynebî'nin nâbülvézirlik görevi boyunca halifeyle olan yakın irtibatını devam ettiren İbn Hübeyre, nihayet 3 Rebüülâhir 544/ 10 Ağustos 1149 tarihinde vezirliğe tayin edilmiştir.¹⁹

Muktefi tarafından saraya davet edilen İbn Hübeyre, Bâbülhücre'de²⁰ halifenin huzuruna çıkarak onunla özel bir görüşme gerçekleştirmiştir. Ardından vezirler için hazırlanan hil'ati giyerek ikinci defa halifenin huzuruna çıkmış ve daha önce kullanmış olduğu Celâlüddîn lakabının yanında Avnüddîn, Celâlülİslâm, Safiyyülimâm, Şerefülenâm, Muizzüddeve, İmâdü'lümme gibi lakaplarla taltif edilmiştir. Hil'at merasimini müteakib kendisi için hazırlanan siyah bir atın üzerinde saraydan ayrılarak kendisine eşlik eden emîrler, hâcibler, divan görevlileri ve ileri gelen devlet ricaliyle birlikte Dârülvézîr'e gitmiş ve burada Dîvânü'l-inşâ

15 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 64-5. Ayrıca bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 132-3; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l'alâm: sene 541-550* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1411-1421/1991-2000, s. 15-6.

16 Subhî Mahmud Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye (447-656/1055-1258)* (doktora tezi, 2000), Ürdün Üniversitesi, s. 168-9.

17 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 65; Zehebi, *Târihu'l-İslâm: sene 541-550*, s. 16.

18 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 65; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, s. 65.

19 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 81. İbnü'l-Esir (*el-Kâmil*, XI, 146) ve İbn Receb (*Kitâbü'z-Zeyl*, I, 253) onun bu tarihten bir gün sonra vezirliğe tayin edildiğini aktarırken, Bündârî (*Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 203) 14 Rebüülevvel 544/22 Temmuz 1149, Sadreddin el-Hüseynî ise (*Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 84) 14 Rebüülevvel 543/2 Ağustos 1148 tarihini zikretmektedir.

20 Yâkût el-Hamevî (*Mu'cemü'l-büldân*, I, 307) Bâbülhücre'nin Müsterşid-Billâh döneminde sarayın müstemilatından olarak inşa edilen büyük ve ilginç bir yapı olduğunu ve vezirlerin hil'at merasimlerinin burada gerçekleştiğini söylemektedir. Ayrıca bk. Ayaz, "Abbâsiler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi", s. 128, dp. 51. Sarayda daha önceki dönemlerde de bu ismi taşıyan bir yerin olduğuna dair kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır (İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVI, 200; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 72). Dolayısıyla Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgiyi, söz konusu yapının Müsterşid-Billâh döneminde yıkıldıktan sonra genişletilerek tekrar inşa edildiği şeklinde anlamak daha makul görünmektedir.

reisi Sedîdüddevle İbnü'l-Enbârî tarafından vezirliğe tayin edildiğine dair kendisine bir âhidnâme okunmuştur.²¹

İbn Hübeyre'nin gayretleri sayesinde âsî emirlerin saldırılarını bertaraf ederek hem Sultan Mes'ûd'un tepkisinden kurtulan hem de siyâsî ve askerî açıdan Irak Selçuklu idaresine karşı önemli bir avantaj elde eden Muktefi'nin, buna rağmen İbn Hübeyre'yi vezirliğe tayin etmek için neden bir yıl kadar beklediği dikkat çekmektedir. Bu noktada Muktefi'nin, yukarıda da zikredildiği üzere, Sultan Mes'ûd'la sıkı ilişkilere sahip olan Vezir İbn Sadaka'yı azlinden dolayı Irak Selçuklu yönetimiyle aralarında muhtemel bir gerginliğin yaşanmaması için böyle bir karar verdiği söylenebilir. Diğer taraftan İbn Hübeyre'nin de vezirliğe tayin edildikten sonra Sultan Mes'ûd ve adamlarına karşı açıktan bir tavır almaktan kaçınması ve bu düşüncesini Muktefi'ye bildirmesi²² bu denge siyasetinin şimdilik onun tarafında da devam ettirilmek istendiğini göstermektedir.

2. Abbâsiler'de Selçuklu Nüfuzunun Sona Ermesi ve İbn Hübeyre'nin Bu Süreçteki Faaliyetleri

Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesinin ardından (25 Ramazan 447/17 Kasım-Aralık 1055) Abbâsiler yaklaşık bir asır boyunca önce Büyük Selçuklular'ın ardından da Irak Selçuklularının nüfuzu altında kalmışlardır. Bu dönemde siyâsî ve idarî açıdan Selçuklu sultanlarının ve vezirlerinin etkisi zaman zaman yoğun bir şekilde hissedilmiştir. Bununla birlikte Melikşah'ın (hs. 465-485/1072-1092) ardından Selçuklu hanedan ailesi arasında çıkan taht kavgaları zaman zaman Abbâsî halifelerine bu etkiyi azaltma fırsatı vermiştir. Ancak Abbâsî topraklarına yönelik Fâtımî ve Haçlı tehditlerinin devam etmesi ve Büyük Selçuklular'ın bu tehditleri bertaraf edebilecek yegâne güç olmaları, diğer taraftan uzun yıllardır Büveyhî hâkimiyetinde kalan Abbâsî halifelerinin askerî açıdan güç devşirebilecek unsurlardan mahrum bulunmaları bu fırsatların tam olarak değerlendirilememesine neden olmuştur. Selçuklular'ın Abbâsiler üzerindeki nüfuzlarının sona ermesinin arefesinde Muktefi-Liemrillâh'ın vezirliğine tayin edilen İbn Hübeyre'nin faaliyetleri üzerinde durmadan önce, Abbâsî halifelerinin Selçuklu nüfuzunu ortadan kaldırmaya yönelik çabalarıyla ilgili genel bir çerçeve çizilmesi faydalı olacaktır.

Muhammed Tapar'ın (hs. 498-511/1105-1118) ardından merkezî Selçuklu topraklarında yaşanan bölünmeler neticesinde Muhammed Tapar'ın kardeşi ve aynı zamanda Horasan meliki olan Sencer (hs. 512-552/1118-1157) devletin doğu bölgelerinde hâkimiyetini tesis ederken, Muhammed Tapar'ın vefatından sonra onun yerine Büyük Selçuklu tahtına geçen büyük oğlu Mahmud da Irak'ta hâkimiyetini ilân etti. Ancak yeğeniyle girdiği iktidar

21 İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 233; İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 253.

22 İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 258; Ebû Şâme Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbârî'd-devleteyn* (nşr. İbrahim Şemseddin), I-V, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002, I, 274-5; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, s. 170.

mücadelesinden galip ayrılan Sencer, Bağdat'ta kendi adına hutbe okutmayı başardı. Böylece Sultan Sencer Büyük Selçuklu Devleti'nin başına geçerken, Sultan Mahmud da amcası Sencer'e tâbî olarak Irak Selçuklu Devleti'nin tahtına oturdu.²³

Sultan Sencer'in Büyük Selçuklu tahtına oturmasının ardından devletin başkentini İsfahandan Merv'e taşıması, diğer taraftan Irak Selçuklu emirlerinin kendi aralarındaki taht mücadeleleri, Abbâsîler'in Büveyhî hâkimiyetinden itibaren kaybettikleri siyâsî hâkimiyetlerini yeniden tesis edebilecekleri bir ortamın oluşmasını sağladı. Bu yönde büyük bir çaba sarfeden Müsterşid-Billâh, Selçuklu idaresinin içinde bulunduğu karışıklık ortamından da faydalanarak kısa sürede adeta siyâsî bir güç unsuru haline geldi. Özellikle halifenin emrinde asker bulundurmayacağı ve Bağdat'ın güvenliğinin Selçuklular tarafından sağlanacağına dair önceki halifeler tarafından kabul edilen şartı ihlal ederek dönemin Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'ya karşı askerî bir mücadele içerisine girmesi, Selçuklu-Abbâsî ilişkilerinin gerilmesine neden oldu. Bu süreçte halife tarafından sultan ilan edilen ve Bağdat'ta adına hutbe okutulmaya başlanan Melik Mes'ûd'un öncülüğündeki kuvvetlerle Büyük Selçuklular arasında meydana gelen savaşta Sultan Sencer galip geldi. Savaşın sonunda amcası Sencer'den af dileyen Mes'ûd, bir süre sonra Müsterşid'le arası açılınca Bağdat'tan ayrılmak durumunda kaldı. Nihâyet Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul'un ani vefatı üzerine başkent Hemedan'a giden Mes'ûd boşalan Irak Selçuklularının tahtına oturdu. Diğer taraftan desteklediği kuvvetlerin Sencer karşısında yenilmesine rağmen, siyâsî hâkimiyet mücadelesinde geri adım atmayan Müsterşid'in bu yöndeki çabaları Sultan Mes'ûd'la aralarındaki anlaşmazlığın daha da artmasına neden oldu. Olayların bu aşamasında halife aleyhtarı bazı emirlerin Mes'ûd'a, Mes'ûd karşıtı kişilerin de Müsterşid-Billâh'a sığınmaları iki taraf arasında bir savaşın çıkmasını kaçınılmaz hale getirdi. 10 Ramazan 529/24 Haziran 1135 tarihinde Hemedan yakınlarında meydana gelen savaşta Müsterşid, Sultan Mes'ûd tarafından yenilgiye uğratıldı ve savaşın sonunda esir alındı. Ancak gözaltında tutulduğu bir sırada çadırına giren bir grup Bâtunî tarafından düzenlenen bir suikast sonucu öldürüldü (17 Zilkade 529/29 Ağustos 1135).²⁴

Müsterşid-Billâh'ın öldürülmesinin ardından yerine oğlu Râşid-Billâh geçti. Başlangıçta Râşid-Billâh'ın tahta oturmasına sıcak bakmayan, ancak Irak'ta çıkması muhtemel tepkilerden çekinen Sultan Sencer ve yeğeni Mes'ûd onun hilâfetini kabul etmek durumunda kaldı. Babasının başlattığı siyâsî hâkimiyet mücadelesini devam ettirme düşüncesinde olan Râşid-Billâh, kendisinden talep edilen savaş tazminatını ödemeyi kabul etmediği gibi Selçuklu

23 Bu dönemdeki gelişmelerle ilgili geniş bilgi için bk. Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157) I. Cilt*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları 2013, s. 231-47; Abdülkerim Özaydın, "Sencer", *DİA*, XXXVI, 508-9.

24 Müsterşid-Billâh'ın Selçuklu yönetimine karşı giriştiği hâkimiyet mücadelesi ve sonunda öldürülmesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Altay Köymen, *İkinci İmparatorluk Devri [Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, cilt: V]*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991, s. 247-50, 255-60; a.mlf., *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013, s. 194-204; Osman Gazi Özgüdenli, "Selçuklu-Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 2004, sy. 39, s. 1-35; a.mlf., *Selçuklular*, I, 247-59; a.mlf., "Müsterşid-Billâh", *DİA*, XXXII, 145-6.

yönetimine karşı ittifak arayışlarına girdi. Bunun için Musul atabegi İmâmüddîn Zengî ve Melik Davud'a birlikte hareket etme teklifinde bulundu. Halifenin teklifine olumlu yanıt veren İmâdüddîn Zengî ve Melik Davud Bağdat'a gelerek halifeye itaatlerini bildirdiler. Bu şartlar altında istediklerini elde etmek için savaşın kaçınılmaz olduğunu düşünen Sultan Mes'ûd başkent Hemedan'dan Bağdat'a doğru harekete geçti ve kısa bir süre sonra Bağdat'ı kuşattı. Selçuklu kuvvetleri tarafından şehrin muhasara altında tutulduğu sırada Sultan Mes'ûd halifeye anlaşma teklif etti. Her ne kadar Râşid-Billâh, Sultan Mes'ûd'un teklifini kabul etmemiş olsa da, bu durum müttefikler arasında bir güvensizlik ortamının oluşmasına neden oldu. Bunun üzerine önce Melik Davud, ardından İmâdüddîn Zengî Bağdat'ı terketti. Kısa bir süre sonra İmâdüddîn Zengî'ye katılan Râşid-Billâh da Bağdat'tan ayrıldı. Halifenin ayrılmasından bir gün sonra Bağdat'a giren Sultan Mes'ûd, "masum insanların kanını döktüğü" gerekçesiyle Râşid-Billâh'ın aleyhinde fakihlerden fetva alarak halifelikten azledilmesini ve yerine Müsterşid-Billâh'ın kardeşi Ebû Abdullah'ın, Muktefi-Liemrillâh lakabıyla tahta geçmesini sağladı (18 Zilkade 530/18 Ağustos 1136).²⁵

Muktefi'nin halife ilan edilmesini müteakip Dârülhilâfe'ye²⁶ gelen Sultan Mes'ûd, halifenin emrinde asker bulundurmayacağı ve Türkler'den memlük (ücretli asker) edinmeyeceğine dair Muktefi'den bir ahidnâme aldı. Ayrıca Müsterşid-Billâh'la Selçuklular arasında meydana gelen savaş sebebiyle Râşid-Billâh'tan talep ettiği, ancak alamadığı savaş tazminatına karşılık sarayda bulunan altın, gümüş ve diğer değerli eşyaların hepsine el koydu.²⁷

Kendi döneminde Abbâsiler'in Selçuklu hâkimiyetini ortadan kaldırmaya yönelik iki önemli girişimini ağır kayıplar vererek bastırmak zorunda kalan Sultan Mes'ûd'un yeni halifeye karşı askerî ve ekonomik açıdan sıkı tedbirler almasının, önceki iki halife gibi Muktefi'nin de Selçuklular'a karşı yeniden hâkimiyet mücadelesine girmesini engellemeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Abbâsiler açısından meseleye bakıldığında ise, ağabeyi Müsterşid ve yeğeni Râşid'in başarısızlıkla sonuçlanan girişimlerinden sonra Abbâsî halifeliğinin içinde bulunduğu şartlar itibarıyla benzer bir teşebbüste bulunamayacağının farkında olan Muktefi, Selçuklu yönetiminin öne sürdüğü koşulları kabul etmekte herhangi bir tereddüt göstermemiştir. Hatta halifeliğinin ilk yıllarında Sultan Mes'ûd'un kız kardeşi

25 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 256-7; Abdülkerim Özaydın, "Râşid-Billâh", *DİA*, XXXIV, 465-6.

26 Abbâsiler döneminde hilâfet sarayını ve müştemilatını ifade etmek için kullanılan Dârülhilâfe, devletin erken döneminde Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (hs. 136-158/754-775) Dicle nehrinin batısında yaptırdığı, etrafı surlarla çevrili dairevi şehrin içinde bulunuyordu. Fakat Mehdi-Billâh (hs. 158-169/775-785) halife olunca Dârülhilâfe'yi nehrin doğusuna taşıdı ve Abbâsiler'in yıkılışına kadar söz konusu yapı burada kaldı. Özellikle Sâmerrâdan sonra Bağdat'ın tekrar başkent hüviyetini kazanmasıyla (279/892) halifenin ikâmet ettiği saray ve sarayın etrafında bulunan yerleşim yerlerinin hepsine Dârülhilâfe denilmeye başlandı. Dârülhilâfe sonraki halifeler tarafından yapılan eklemelerle daha da genişletildi. Geniş bilgi için bk. Ramazan Şeşen, "Dârülhilâfe", *DİA*, VIII, 538-9.

27 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 314; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 214; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Düvelü'l-İslâm* (nşr. Hasan İsmail Merve - Mahmud el-Arnaût), I-II, Beyrut: Dâru Sâdır, 1999, II, 33.

28 Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 258.

Fatıma Hâtun'la evlenerek Selçuklular'la akrabalık bağı kuran Muktefi, kendi kızını da Sultan Mes'ûd'la nikâhlayarak iki hanedan arasındaki ilişkilerin düzelmesi için gayret sarfetmiştir.²⁹

Muktefi'nin Selçuklu yönetimine karşı izlediği bu siyaset, yukarıda da zikredildiği üzere, vezirliğe tayin edilen İbn Hübeyre tarafından da devam ettirildi. Ancak İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) "ölümüyle [Irak] Selçuklu hanedanının ikbâl ve saadet dönemi sona erdi" dediği³⁰ Sultan Mes'ûd'un vefatı (1 Receb 547/2 Ekim 1152) Abbâsiler açısından yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Bu noktada özellikle Selçuklular'ın Bağdat'taki şahnelerinin Abbâsi halifeliğine karşı tahammülü aşan tavırlarından dolayı uzun bir süredir rahatsız olan, ancak bunlara engel olamayan³¹ Muktefi ve İbn Hübeyre, Selçuklu emîrleri arasında siyâsî ve askerî açıdan Sultan Mes'ûd'un yerini doldurabilecek bir kişinin bulunmadığını da dikkate alarak,³² vefat haberinin Bağdat'ta duyulmasının ardından hemen harekete geçtiler ve sultanın ve yakınlarının başkentteki mallarına el koydular.³³

Muktefi ve veziri İbn Hübeyre'nin Selçuklu yönetimine karşı aldıkları bu tedbirler üzerine Bağdat'ı terk eden Mes'ûd el-Bilâlî Tikrîte kaçtı. Bu sırada Sultan Mes'ûd'un ardından yerine geçen oğlu Melikşah hükümdarlık yapabilecek kabiliyete sahip olmadığı gerekçesiyle, önde gelen Selçuklu emîrlerinden Has Bey tarafından gözaltına alınarak yerine ağabeyi Muhammed tahta çıkarıldı. Sultan Muhammed, yakın adamlarından Salârgird'i Mes'ûd el-Bilâlî'ye yardım etmesi için Hille'ye gönderdi. Önce Salârgird'le ittifak kuran, ancak bir süre sonra onu tuzağa düşürerek öldüren Mes'ûd el-Bilâlî böylece Hille'yi tamamen ele geçirdi. Mes'ûd el-Bilâlî'nin Hille'ye hâkim olması, bir bakıma Kûfe, Ahvaz ve Vâsıt gibi biraz daha güneyde Selçuklu emîrlerinin elinde bulunan diğer şehirlerin de onun etrafında birleşme ihtimalini arttırıyordu ve bu ihtimal Bağdat'ın güvenliği açısından önemli bir tehdit oluşturuyordu. Bundan dolayı İbn Hübeyre, daha önce muhalif Selçuklu emîrlere karşı oluşturulan askerî birliğin de içinde yer aldığı ve sayısı üç bini aşan bir orduyla Hille'ye doğru yola çıktı. İki taraf Hille yakınlarında karşı karşıya geldi ve Mes'ûd el-Bilâlî'nin birliklerini

29 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 47, 77.

30 *el-Kâmil*, XI, 160.

31 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 213. İbn Hübeyre'den nakledilen bir rivayete göre Sultan Mes'ûd'un Bağdat'taki adamlarının davranışlarına karşı koyamayan Muktefi ve İbn Hübeyre, Hz. Peygamber'in, Bîrimaüne'de yetmiş kadar sahâbîyi şehit eden [Benî Süleym kabilesinin kollarından] Ri'l ve Zekvân'a beddua ettiği gibi, kendileri de bir ay boyunca gece-gündüz Sultan Mes'ûd'a beddua etmeye karar vermişlerdir. Nihâyet bir ay sonra Sultan Mes'ûd'un ölüm haberi Bağdat'a ulaşmıştır (İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 258; Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, I, 274-5).

32 Maan Mukâbele, "el-Vezîr 'Avnuddîn b. Hübeyre ve devruhû fi mesânideti'l-Hilâfeti'l-'Abbâsiyye fi istiâdeti nûfûziha'z-zemenî (h. 544-560/m. 1149-1170)", *Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-Kurâ li 'ulûmi'ş-şer'iyye ve'l-lügati'l-'Arabîyye ve edâbihâ*, 2006, sy. 37, s. 322.

33 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 84; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 161; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, s. 91; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 167. Kaynaklarda Muktefi'nin Selçuklu yönetimine karşı idarî ve iktisadî açıdan aldığı bu tedbirlerin dışında, Mes'ûd el-Bilâlî ile yakın ilişkilere sahip olan Bağdat'taki Nizâmîyye Medresesi'nin bazı âlimlerini de gözaltına aldığına dair bilgiler bulunmaktadır (İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 83-4).

bozguna uğratan İbn Hübeyre burada Abbâsî hâkimiyetini tesis etti. Mes'ûd el-Bilâlî ise Irak Selçukluları'nın başkenti Hemedan'a kaçtı. Hille'nin ardından önce Kûfe, ardından da Vâsıt üzerine sefer düzenleyen İbn Hübeyre Kûfe'yi ele geçirdi, ancak Selçuklu kuvvetlerinin yardıma gelmesi sebebiyle Vâsıt'ta tam bir başarı elde edemedi. Bunun üzerine takviye güçlerle Bağdat'tan yola çıkan Muktefi'nin gelmesiyle Vâsıt da Abbâsiler'in hâkimiyetine girmiş oldu (Zilkade 547/Ocak 1153).³⁴

Böylece Kûfe'den, Bağdat'ın kuzeydoğusunda bulunan Hulvân'a, Basra Körfezi'nin kıyısında yer alan Abadan'dan Tikrît'e kadar merkezi Irak topraklarının büyük bir kısmı idarî açıdan Abbâsiler'in eline geçmiş oldu. Başta Basra, Vâsıt ve Kûfe'nin verimli arazileri olmak üzere Hulvân'a kadar olan ve önceleri Sultan Mes'ûd ve Selçuklu emîrlere iktâ olarak verilen bölgelerin tamamı İbn Hübeyre ve Abbâsiler'in önde gelen devlet adamlarına tahsis edildi. Diğer taraftan söz konusu bölgelerin tekrar kazanılmasında göstermiş olduğu yararlılıktan dolayı İbn Hübeyre'ye "Tâcül-mülk" ve "Felekülümme" unvanları verildi,³⁵ ayrıca ipek bir hil'at takdim edildi. Ancak İbn Hübeyre ipek olduğu için bu hil'ati giymeyi kabul etmedi.³⁶

Vezir İbn Hübeyre'nin gayretleri sonucu Abbâsiler'in Irak'taki hâkimiyet alanları gide-rek genişlemesine rağmen, Tikrît kalesini elinde bulunduran Mes'ûd el-Bilâlî'nin Bağdat'a yönelik tehditleri henüz bertaraf edilebilmiş değildi. Daha önce İbn Hübeyre'nin oğlu İbnü'l-Bedr'in komutasında bir ordu Tikrît kalesini muhasara etmiş, ancak İbnü'l-Bedr ile orduda bulunan Türşek el-Muktefi' isimli halifenin yakın adamı arasında çıkan anlaşmazlık sebebiyle söz konusu muhasara başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Ayrıca Türşek'in düşman tarafına geçmesiyle zayıf duruma düşen İbnü'l-Bedr ve adamları Mes'ûd el-Bilâlî tarafından esir alınmıştı. Bununla da yetinmeyen Türşek ve Mes'ûd el-Bilâlî Horasan yolu üzerindeki birçok yerleşim yerini yağmalamaya başlamış, ancak Bağdat'tan yola çıkan Muktefi'nin kendi üzerlerine geldiğini duyunca kaçarak kurtulmuşlardır. Muktefi ise bir müddet daha Tikrît kalesini muhasara etmiş, fakat bir netice alamadan Bağdat'a dönmüştür (548/1154).³⁷

Bu muhasaradan yaklaşık sekiz ay sonra Tikrît kalesinde esir olarak tutulan İbnü'l-Bedr ve beraberindekilerin teslim edilmesi için şehrin valisine gönderilen elçinin tutuklanması üzerine bölgeye bir kez daha sefer düzenlendi. Muktefi komutasında kaleyi kuşatan Abbâsî ordusu yaklaşık bir ay boyunca burada kaldı, fakat muhasaranın uzaması üzerine tekrar Bağdat'a döndü (Rebiülâhîr 549/Temmuz 1154). Ardından muhasarayı devam ettirmesi için İbn Hübeyre, teçhizatı için üç yüz bin dinar harcadığı söylenen³⁸ ve süvari sayısı altı bini bulan bir orduyla Tikrît'e gönderildi. Ancak muhasara devam ederken, daha önce Muktefi'nin takibatından son anda kurtulan Mes'ûd el-Bilâlî ve Türşek'in beraberlerinde büyük bir ordu

34 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 84-5; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 162.

35 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 213-4. Ayrıca bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 167-8.

36 İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 258-9.

37 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 90-1; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 189; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 168.

38 Zehebi, *Târihu'l-İslâm: sene 541-550*, s. 46. Bu meblağın Abbâsî halifeliğinin kendi gelirlerinden ziyade Selçuklu emîrlerinin Bağdat'ta halife tarafından el konulan mallarından karşılanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

ile Horasan yolu üzerinde bulunan ve Bağdat'a yaklaşık 20 fersah [yaklaşık 120 km.] uzaklıktaki Şehrebân köyünü ele geçirdiklerine dair haber ulaştı. Bunun üzerine İbn Hübeyre kuşatmayı kaldırarak Bağdat'a döndü.³⁹

İbn Hübeyre'nin Selçuklu devlet adamlarına iktâ olarak tahsis edilen arazilere el koyması, Selçuklu emîrleri arasında büyük bir huzursuzluğa neden olmuş ve bu durum Hemedan'da bulunan Sultan Muhammed'e şikâyet edilmişti. Emîrler "erzaklarının kesildiğini, köylerinin [iktâ arazilerinin] ellerinden alındığını, âmillerinin azledildiğini" belirterek "bu sorunun daha da büyümeden ve telafi edilemez bir hale gelmeden" çözülmesi gerektiğini söylediler.⁴⁰ Diğer taraftan Bağdat üzerine düzenlenecek seferin kısa bir süre içinde başarıyla sonuçlanacağını öne süren Mes'ûd el-Bilâli, halifenin askerlerinin savaş tecrübesine sahip olmadığını, dolayısıyla Abbâsiler'i mağlup etmek için kendilerine bin tane askerin yeterli olacağını söyleyerek Sultan Muhammed'i iknâ etmeye çalıştı. Ancak emîrlerin bütün çabalarına rağmen Muktefi'ye karşı bir mücadele içerisinde olmayı kabul etmeyen ve bu yöndeki girişimleri de uygun bulmadığını ifade eden Sultan Muhammed, ayrıca halifeye bir mektup göndererek kendisinin selefleri gibi olmadığını ve halifeye itaat ettiğini bildirdi. Bunun üzerine Mes'ûd el-Bilâli ve Sultan Mes'ûd'un yakın adamlarından Alpkuş gibi ona destek olan emîrler büyük bir ordu hazırlayarak Hemedan'dan yola çıktılar.⁴¹

Sultan Muhammed'den istedikleri desteği alamayan Mes'ûd el-Bilâli ve adamlarının, bu süreçte Büyük Selçuklu sultanı Sencer'in yardımlarından da mahrum kalmaları dikkat çekmektedir. Daha önce zikredildiği üzere, Abbâsiler'in Selçuklular'a karşı hâkimiyet mücadelesine giriştiği ilk dönemlerde Müstersid-Billâh'a karşı sert tedbirler alan ve bu tavırını Müstersid'in halefleri zamanında da devam ettiren Sencer, Sultan Mes'ûd'un ölümünün ardından Irak Selçuklularını Abbâsiler'e karşı destekleyememiştir. Bunun en önemli sebebi Muktefi'nin merkezi Irak topraklarına hâkim olduğu sıralarda Sencer'in Horasan'da Gurlular'la (390-612/1000-1215) savaş halinde olması (17 Rebülevvel 547/1152) ve hemen akabinde Selçuklular'ın da yıkılışındaki en önemli etkenlerden birisi olan Oğuzlar'ın isyan etmesiydi -ki Sencer, Oğuzlar'la yaptığı savaşta esir düşmüştü (Muharrem 548/Nisan 1153).⁴²

Mes'ûd el-Bilâli'nin öncülüğünü yaptığı Selçuklu kuvvetleri Hemedan'dan hareket ettikten sonra Horasan yolu üzerinde karargâh kurdular. Bu sırada Mes'ûd el-Bilâli ve beraberindekiler Sultan Muhammed'den alamadıkları desteği, Tikrit kalesinde gözaltında tuttıkları

39 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 96-7; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 194-5; Zehebi, *Düvelü'l-İslâm*, II, 51.

40 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 214.

41 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 214; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 92; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't-tevârih (Selçuklu Devleti)* (trc. Erkan Göksu - H. Hüseyin Güneş), İstanbul: Selenge Yayınları, 2011, s. 220.

42 Selçuklular'ın bu süreçte siyâsi ve askerî açıdan içinde buldukları durumla ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013, s. 299-308; a.mlf., "Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı (1153)", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1947, sy. 2, s. 159-73; Özgüdenli, *Selçuklular*, s. 278-6; Abdülkerim Özeydin, "Sencer", *DİA*, 510-1.

Sultan Mes'ûd'un yeğeni [daha sonra Irak Selçuklularının hükümdarlığını yapacak olan] Arslanşah b. Tuğrul'dan (hs. 554-572/1160-1177) almak için onu buldukları yere getirdiler. Çoğunluğunu Türkmenler'in oluşturduğu orduyu "onun ismi etrafında toplamak" isteyen Selçuklu emîrleri Arslanşah'ı bir hükümdar gibi giydirerek maiyetiyle birlikte ordunun merkezine yerleştirdiler.⁴³ Daha sonra, yukarıda da zikredildiği üzere, Bağdat'ın kuzey doğusunda yer alan Şehrebân köyünü ele geçirdiler.

Selçuklu emîrlerinin yaklaşık on iki bin Türkmen'den oluşan büyük bir orduyla Bağdat üzerine geldiklerini haber alan Muktefi, daha önce Tikrit kalesini muhasara etmek için Vezir İbn Hübeyle komutasında gönderilen ordunun yanı sıra Irak'ta Abbâsiler'in hâkimiyetine giren bölgelerden de asker toplamaya karar verdi. Bunun için kendilerine Hille ve çevresinin iktâ olarak verildiği Mühellil ve Emîr Kuveydân; Müsterşid döneminin önde gelen emîrlerinden ve aynı zamanda Kûfe ve Basra'nın iktânı ellerinde bulunduran Mengüpars ve Kutluğpars ve Batiha⁴⁴ bölgesinin Emîri Bedr b. Muzaffer b. Hammâd gibi komutanların öncülüğünde toplanan kuvvetler Bağdat'ta bir araya geldi. Sadreddin el-Hüseynî tarafından "şimdiye kadar Bağdat'ta böylesi görülmedi" şeklinde tavsif edilen⁴⁵ ve sayısı otuz bini bulan Abbâsî ordusu Muktefi komutasında Horasan yolu üzerinde yer alan ve Bağdat'a yaklaşık iki menzil⁴⁶ uzaklıkta bulunan Becimzâ (veya Bekimzâ) köyüne⁴⁷ doğru hareket etti. Ordunun merkezinde Muktefi ile birlikte Vezir İbn Hübeyle ve Mengüpars bulunuyordu. Sağ kanadının komutanlığını Emîr Kuveydân ve Bedr b. Hammâd, sol kanadının komutanlığını da Kutluğpars yapıyordu.⁴⁸

İki tarafın kuvvetleri Receb 549'un sonunda (Ekim 1154) karşı karşıya geldi. Savaşın ilk anında Mes'ûd el-Bilâli ve Türşek'in emrinde bulunan kuvvetler Abbâsî ordusunun sol kanadına hücum ederek onları hezimete uğrattılar, hatta merkezdeki kuvvetleri de zayıflatarak orduyu Bağdat'a kadar geri çekilmek zorunda bıraktılar. Ancak Muktefi'nin başında olduğu birliklerle ordunun sağ kanadını oluşturan kuvvetlerin gerçekleştirdikleri saldırılar Selçuklu askerlerini bozguna uğrattı. Yaşanan bozgunun ardından Bağdat'ın çeşitli semtlerine kaçan Selçuklu kuvvetlerinin arkasından giden Abbâsî ordusu bunların bir kısmını öldürdü bir kısmını ise esir aldı. Ayrıca Türkmenler'e ait büyük miktardaki at ve koyun sürüsüne de el koydu. Arslanşah b. Tuğrul ise Alpkuş (veya oğlu) tarafından Azerbaycan'da bulunan

43 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 96; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 195; Büндâri, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 214-5; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, s. 92-3; Reşidüddin Fazlullah, *Câmiu't-tevârih*, s. 220; Faruk Sümer, "Arslanşah b. Tuğrul", *DİA*, III, 405.

44 Kûfe, Vâsıt ve Basra arasında Fırat ve Dicle nehirlerinin taşkınlar sonucu meydana getirdiği bataklık bölge. Eski dönemlerden itibaren bataklıklar kurutulurken bölge tarım arazileri haline getirilmeye çalışılmıştır. Geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Batıha", *DİA*, V, 195-6.

45 *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, s. 92.

46 Posta teşkilatını ilgilendiren bir kavram olan menzil ana yollar üzerinde bulunan duraklama yerlerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Abbâsiler döneminde 2 veya 4 fersahta (12 veya 24 kilometrede) bir menzil noktası oluşturulmuştur. Geniş bilgi için bk. İbrahim Harekât, "Berid", *DİA*, V, 498-501.

47 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, II, 340, 475; Büндâri, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 215.

48 Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, s. 93.

ve Arslanşah'ın dul kalan annesi Mümine Hatun'la evlenen Şemseddin İldeniz'in (hs. 543-571/1148-1175) yanına götürüldü.⁴⁹

Muktefi karşısında büyük bir hezimete uğrayan Mes'ud el-Bilâli ve Türşek, Becimzâdaki savaşın ardından Vâsî'a giderek, burada İbn Hübeyre'ye ait iktâ arazilerine saldırdılar. Bunun üzerine İbn Hübeyre 25 Şaban 549/4 Kasım 1154 tarihinde Mes'ud el-Bilâli üzerine gerçekleştirdiği seferde onları bir kez daha yenilgiye uğrattı ve ardından Bağdat'a döndü. Muktefi bu süreçte Selçuklular'a karşı girişilen iktidar mücadelesinde önemli bir rol oynayan İbn Hübeyre'yi *Sultânu'l-İrâk Melikü'l-cüyûş* unvanıyla taltif ederek kendisine sarık ve gömlekten oluşan bir hil'at takdim etti.⁵⁰

Sultan Muhammed, Abbâsî ordusu karşısında aldıkları yenilgiden sonra Hemedan'a dönen emirleri bir kez daha uyararak giriştikleri mücadelenin yanlış olduğunu kendilerine hatırlattı. Selçuklu emirlerinin büyük masraflar harcayarak hazırladıkları ordunun Abbâsîler tarafından yenilgiye uğratılması ve ordunun önemli bir kısmını oluşturan Türkmen askerlerin birçoğunun öldürülmesi veya esir edilmesi Irak Selçuklularını ekonomik ve askerî açıdan zor durumda bıraktı. Diğer taraftan Arslanşah b. Tuğrul'un Azerbaycan'a İldeniz'in yanına götürülmesinin Irak Selçuklu hanedanı açısından kötü sonuçlar doğuracağından endişelenen Sultan Muhammed, Muktefi'nin de artık kendilerine karşı daha sert tedbirlere başvuracağı ve Selçuklu sultanlarının halifenin nazarında herhangi bir öneminin kalmayacağını söyledi.⁵¹

Gerçekten de bu olaylardan birkaç yıl sonra (556/1161'den sonra), önce Muhammed Tapar'ın oğlu Süleyman Şah'ın, ardından da Arslanşah'ın tahta çıkmasıyla sonuçlanan gelişmelerde "atabeg-i a'zam" unvanıyla önemli bir rol oynayan İldeniz'in, üvey oğlu Arslanşah adına Irak Selçuklularının tek ve gerçek hâkimi olması,⁵² Sultan Muhammed'in endişelerini adeta haklı çıkarmıştır. Yine Bezimcâda elde edilen zaferden bir yıl sonra, halife tarafından Süleyman Şah'ın Bağdat'ta kabul edilmesi ve kendisine bazı unvanlar verilerek hutbelerde isminin okunması⁵³ -ki Sultan Muhammed daha önce kendi adına Bağdat'ta hutbe okutulmasını istediğinde halife onun bu isteğine karşı kayıtsız kalmıştı-,⁵⁴ ayrıca teçhizatlandırılarak Sultan Muhammed'e karşı İldeniz'e yardıma gönderilmesi,⁵⁵ Muktefi'nin Irak Selçuklularına karşı aldığı tedbirlerin bir göstergesi olarak zikredilebilir. Bu durum aynı zamanda Abbâsîler'in siyâsî ve askerî açıdan ne kadar güçlendiklerini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

49 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 96-7; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 194-5; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 215-7; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, s. 95-6.

50 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 97; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 196.

51 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 217.

52 Bezer, "İldeniz, Şemseddin", *DİA*, XXII, 81.

53 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 106; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 221.

54 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 214.

55 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 221.

Muktefî'nin Selçuklu yönetimi karşısında engellenemeyen bu yükselişi ve Bağdat'ta Süleyman Şah'ın adına hutbe okutularak askerî bir birlikle Azerbaycan'a gönderilmesi, daha önce Mes'ûd el-Bilâlî öncülüğündeki emirlerin bütün ısrarlarına rağmen halifenin aleyhinde bir tavır takınmaktan kaçınan Sultan Muhammed'in bu yöndeki tutumunu değiştirmesine ve Bağdat üzerine sefere çıkmasına neden oldu.⁵⁶ Bunun için Zengiler'in Musul Emîri Kutbüddin'le onun nâibi Zeynüddin Ali Küçükden de yardım isteyen Sultan Muhammed, şimdilik kendi hazırladığı orduyla Bağdat'a 10 fersah [yaklaşık 60 km.] uzaklıkta⁵⁷ bulunan Ba'kûba'ya geldi (Zilhicce 551/Ocak 1157).⁵⁸

Selçuklu kuvvetlerinin başkente yaklaştığına dair haberlerin duyulması üzerine Muktefî ve veziri İbn Hübeyre Bağdat'ta bulunan askerlerin yetersiz kalacağını düşünerek Irak'ın çeşitli yerlerinde bulunan halifeye bağlı emirlere haber göndererek onlardan takviye birlikler istediler. Ancak bunlardan sadece Vâsıt Emîri Kutluğpars halifeye olumlu cevap verirken, Kutluğpars'ın Vâsıt'ı terk etmesiyle burayı ele geçiren Basra Emîri Erkuş ve Hille'yi zapt eden Mühellil halifenin talebini geri çevirdiler. Aynı şekilde Batîha Emîri Bedr b. Muzaffer de Bağdat'a asker göndermeyi kabul etmedi.⁵⁹ Sadreddin el-Hüseynî'de yer alan kayda göre halifeye her yıl belli bir miktarda asker ve mal vermeyi taahhüt eden Bedr b. Muzaffer, elinde bulunan askerlerin ancak kendisine yeteceğini ve eğer halifenin talebini yerine getirecek olursa düşmana karşı kendisini savunamayacağını ileri sürerek bu miktarın azaltılmasını istedi. Ancak Vezir İbn Hübeyre, içinde buldukları şartlar itibariyle bu meselenin konuşulması için uygun bir zaman olmadığını söyleyerek Bedr b. Muzaffer'e engel oldu. Bunun üzerine Sultan Muhammed Bağdat'a gelinceye kadar bir daha bu meseleyi gündeme getirmeyen Bedr, aşağıda da zikredileceği üzere, İbn Hübeyre'ye duyduğu kinden dolayı bu sefer Selçuklular'a destek olmak amacıyla gemilerle Bağdat'a asker ve mühimmat göndermeye karar verdi.⁶⁰

Muktefî, Bağdat'a asker toplamada istediği sonucu tam olarak elde edememiş gibi görünse de, aslında Sultan Mes'ûd'un ölümünü müteakip Selçuklular'a karşı başlattığı hâkimiyet mücadelesinin ilk zamanlarından itibaren Bağdat'ın savunmasına yönelik aldığı tedbirler bu açığı kapatmasına yardımcı olmuştur. Bu noktada şehrin gıda ve askerî mühimmat

56 Reşidüddin Fazlullah halife tarafından Irak topraklarında iktâlarına el konulan emirlerin de Sultan Muhammed'i Bağdat üzerine sefere teşvik ettiğini söylemektedir (*Câmiu't-tevârih*, s. 229). Ancak bu bilgi Mes'ûd el-Bilâlî ve ona destek veren emirlerin daha önce Bağdat üzerine sefer düzenlemesi için Sultan Muhammed'i iknâ etme çabalarıyla ilgili olmalıdır.

57 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 453.

58 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 107; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 212. Kaynaklarda Sultan Muhammed'in Bağdat'ı kuşatma altına aldığı tarihle ilgili farklı bilgiler verilmiştir. Yukarıdaki tarihi zikreden İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Esir'in dışında, Bündârî bu kuşatmanın Zilkade 551/Aralık 1156 tarihinde gerçekleştiğini söylerken (*Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 226), Reşidüddin Fazlullah 550/1155 yılının sonlarını (*Câmiu't-tevârih*, s. 229), Sadreddin el-Hüseynî ise 552/1157 yılının başlarını işaret etmektedir (*Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, s. 94).

59 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 107, 111; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 213; Halil İbrahim Gök, *Musul Atabeyliği: Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013, s. 91.

60 *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, s. 97.

ihtiyacının karşılanması için gerekli olan malzemelerin depolanmasını emreden Muktefi, savaş gemileri yaptırarak bunların Dicle nehrinde hazır tutulmasını ve mancınıklar için gerekli olan, ancak Bağdat'ta bulunmayan taşların gemilerle çeşitli bölgelerden getirilmesini istemiştir. Diğer taraftan Dârülhilâfe'yi çevreleyen surları tahkim ettirerek uygun yerlere mancınıklar ve okçular yerleştirilmesini emretmiştir. Ayrıca Dicle'nin batı yakasında bulunan halkın ve değerli malların nehrin doğu tarafına, yani surlarla çevrili olan Dârülhilâfe'ye taşınmasını, buraya ulaşmayı mümkün kılan köprülerin ve yine nehrin batı tarafında yer alan bazı kasırların tahrip edilmesini istemiştir (15 veya 16 Muharrem 552/ 27 veya 28 Şubat 1157).⁶¹

Muktefi ve İbn Hübeyre'nin gayretleri sonucu Bağdat'ın savunması için alınan tedbirler olumlu sonuç verdi. Şöyle ki, Ba'kûba'daki ikametinin ardından Dârülhilâfe surlarının kuzeyinde yer alan Bâbüşşemmâsiyye'de karargâh kuran⁶² Sultan Muhammed, bu şartlar altında Bağdat'ın kolayca ele geçirilmesinin mümkün olmayacağını düşündü.⁶³ Bunun için Muktefi'ye birkaç defa elçilik heyeti göndererek halifeye itaat ettiğini ve Bağdat'ı ele geçirmek gibi bir niyetinin olmadığını belirten Sultan Muhammed, burada bulunmasının tek nedeninin hutbede halifeyle birlikte kendi isminin de zikredilmesini sağlamak olduğunu söyledi.⁶⁴ Ancak Muktefi, Sultan Muhammed'e Bağdat'ı muhasara etmeden önce elçilik heyeti göndermiş olsaydı bu talebin olumlu karşılanabileceğini, şimdi ise savaşmadan geri dönmeleri halinde elçilik heyetiyle görüşmeyi kabul edeceklerini bildirerek Selçuklu tarafının girişimlerini geri çevirdi.⁶⁵

Muktefi'den istediği cevabı alamayan Sultan Muhammed, Bâbüşşemmâsiyye'den ayrılarak Dicle'nin batı tarafına geçti ve burada daha önce kendisine destek vermek için Musul'dan hareket eden Ali Küçük'le buluştu. Karargâhını Dicle nehrinin batı yakasında kuran ve Dârülhilâfe'nin Dicle'ye bakan batı tarafında sur olmadığı için muhtemelen işlerinin daha kolay olacağını düşünen Sultan Muhammed ve beraberindekiler nehrin kıyısından Bağdat'a karşı büyük bir saldırı başlattılar. Kuşatma devam ederken Sultan Muhammed her gün Dicle'den geçerek Selçuklu yönetiminin nehrin doğusunda bulunan yönetim merkezi Dârülmemleke'ye gidip geliyordu. Bu sırada, yukarıda da zikredildiği üzere, daha önce halifenin asker talebini reddeden Bedr b. Muzaffer ve diğer emirlerin Sultan Muhammed'e destek olmak için Dicle nehri vasıtasıyla Güney Irak'tan gönderdikleri asker ve mühimmat yüklü gemilerin Bağdat'a yaklaştığına dair haberler de gelmeye başladı.⁶⁶

61 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 111; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 213; a.mlf., *et-Târihu'l-bâhir fi't-devleti'l-Atabekiyye* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tulaymât), Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadise, 1963, s. 113.

62 Hüseyini, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 94.

63 Mukâbele, "el-Vezîr 'Avnüddin b. Hübeyre", s. 329.

64 Hüseyini, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 94; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 230. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 111.

65 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 230.

66 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 112; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 227-8. Reşidüddin Fazlullah (*Câmiu't-tevârih*, s. 230) ve Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî (*Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-*

Muhasaranın başladığı ilk günlerden itibaren Dicle nehrine gemiler çıkararak Sultan Muhammed'in nehrin batı tarafında bulunan karargâhına saldırı emri veren Muktefi, böylece Dârülhilâfe'ye yapılacak saldırıları engellemeye çalıştı. Muktefi'nin bu çabalarının yanı sıra Vizir İbn Hübeyre'nin Dicle'nin muhtemelen biraz daha güneyinde bulunan gemileri sa-vaşa hazır hale getirmesi, Abbâsi halifesine muhalif tavır takınan Bedr b. Muzaffer'in Hille istikametinden gönderdiği gemilerin Darülhilâfe'nin surlarının önünden geçerek Selçuklu kuvvetleriyle buluşmasını engelledi. Bunun üzerine geri çekilmek zorunda kalan bu gemiler önce İsâ kanalına oradan da Sarât kanalına geçerek Dicle nehrine ulaşmaya çalıştılar. Bu manevralarında nispeten başarılı olan, ancak epeyce vakit kaybeden Bedr b. Muzaffer'in adamları, bu süre zarfında Hille'den gelen takviye birliklerle Bağdat'a yönelik saldırılarını daha da sıklaştırdılar. Bunun üzerine Muktefi'ye bağlı askerler ve Bağdat halkından onlara destek veren kimseler bu saldırılara karşı büyük bir mücadeleye başladılar. Kısa bir süre içinde çok sayıda gemi battı, içinde bulunan askerlerin büyük bir kısmı ise boğularak can verdi.⁶⁷

Hille'den Selçuklu askerlerine destek vermek için gelen Bedr b. Muzaffer'in Abbâsi kuvvetleri karşısında yenilgiye uğramasına rağmen, Sultan Muhammed ve beraberindekiler Bağdat'ı muhasara etmeye devam ettiler. Muhasara sırasında Dârülhilâfe'ye gıda sevkiyatı neredeyse durma noktasına gelmiş, bundan dolayı Bağdat halkı büyük bir ekonomik krizle karşı karşıya kalmıştı. Bunun üzerine Vizir İbn Hübeyre, askerlere para yerine devletin tahıl ambarlarında bulunan erzakları dağıttı. Askerler de bunları halka satarak nakde çevirdiler, böylece şehirde fiyatların artmasının önüne geçilmiş oldu.⁶⁸

Bağdat'taki ekonomik krizin bertaraf edilmesinin yanında muhasaranın başarısızlıkla sonuçlanması için İbn Hübeyre'nin üzerinde özenle durduğu iki husus daha vardı. Birincisi Sultan Muhammed'in yanında bulunan Selçuklu emirlerine mektuplar göndererek bu emirlerin Sultan Muhammed'e karşı tavır almalarını sağlamak, ikincisi de Azerbaycan'da bulunan Şemseddin İldeniz'le yazışarak onu, Selçuklu şehzâdeleri Arslanşah veya Melikşah'la birlikte Hemedan üzerine sefere çıkmaya teşvik etmekte.

Selçuklu emirlerine gönderdiği mektuplarda onları Emîrül-mü'minîn'e itaate davet eden ve bunun Kur'ân nassının bir gereği olduğunu hatırlatan İbn Hübeyre, bu emirlere birtakım nakdî ihşanlarda bulunmayı da ihmal etmedi. Ayrıca Sultan Muhammed'i Bağdat'ı işgal etmekten alıkoyacak kişilerin bu emirler olduğunu ve bu konuda sultana nasihatlerde bulunmaları gerektiğini ısrarla vurgulayarak, şayet böyle yaparlarsa emîrül-mü'minîn'in kendileri

Sürûr [Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti] (trc. Ahmed Ateş), I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1960, II, 256) asker ve mühimmat yüklü dört yüz kadar geminin, Hille'den de üç bin civarında piyadenin Bağdat'a geldiğini söyler. Sadreddin el-Hüseynî ise Hille'den gelen gemilerin sayısının beş yüz olduğunu belirtir (*Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, s. 96).

67 Bündâri, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 228-9. Ayrıca bk. Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, s. 96-8.

68 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 214; a.mlf., *et-Târîhu'l-bâhir*, s. 114; Bündâri, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 229. Bündâri'nin (*Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 230) aktardığı bilgiye göre bu süreçte bazı tâcirler İbn Hübeyre'nin mallarının korunması hususunda kendilerine verdiği teminata rağmen Bağdat'ı terk etmişlerdir. Ancak malları yolda yağmalanmıştır.

hakkında hüsn-i niyet besleyeceğini söyledi. Diğer taraftan şayet Sultan Muhammed Bağdat'ı emirlerin yardımıyla ele geçirecek olursa, işgalden sonra kendilerine ihtiyacı kalmayacağı ve onları yanından uzaklaştıracağını, bu durumda Emîr'ül-mü'minîn'in iltifatından da mahrum olacaklarını belirtti. İbn Hübeyre'nin gönderdiği bu mektuplar Selçuklu emirleri üzerinde beklenen etkiyi gösterdi. Emirler bundan sonraki süreçte Sultan Muhammed'in kesin sonuç almayı düşündüğü bazı teşebbüslerinde kendisine engel olmaya başladılar.⁶⁹

Diğer taraftan İbn Hübeyre'nin İldeniz'le yazıştığını aktaran, ancak muhtevasına dair bilgi vermeyen kaynaklar bu yazışmaların da etkisiyle⁷⁰ Melikşah'ın İldeniz'le birlikte Hemedan üzerine sefere çıktığını söylemektedir. Söz konusu seferle ilgili haberler Bağdat'ta duyulmaya başladıktan (Rebiülevvel 552/Mayıs 1157) birkaç gün sonra İldeniz'in elçisi Bağdat'a gelerek Melikşah'ın Hemedan'ı ele geçirdiğini ve şehirde bulunan kadın ve çocukları esir aldığını, ayrıca Irak Selçuklularının tahtına oturduğunu bildirdi.⁷¹ Hemedan'la ilgili ardı ardına gelen haberler büyük bir kısmının ailesi Hemedan'da bulunan Selçuklu kuvvetlerinde büyük bir endişeye sebep oldu. Bunun üzerine Sultan Muhammed, veziri Ebü'n-Neceb ed-Dergezinî, Müstevfi Radiyüddin Ebû Sa'd el-Havâfi, Nâibü'l-müstevfi Kemâleddin Ebü'r-Reyyân ve aralarında Ali Küçük, Mes'ud el-Bilâli ve Atabeg Ayaz gibi emirlerin de bulunduğu kişilerle bir toplantı yaptı. Görüşmeler sonunda Sultan Muhammed ve beraberindekiler Dicle'yi geçerek Dârülhilâfe'ye topyekün bir saldırı gerçekleştirme kararı aldılar. Ardından nehir üzerinde kurmuş oldukları köprüyü tahkim ederek saldırı başlattılar, ancak şiddetli esen rüzgârın da etkisiyle köprü hasar gördü ve üzerinde bulunan Selçuklu askerlerinin büyük bir kısmı nehre düştü.⁷²

İbn Hübeyre'nin Selçuklu emirleriyle yazışmalarının dışında, Musul Emiri Kutbüddin'in ağabeyi Nüreddin Mahmud Zengî'nin, halifeye karşı savaştığı için Ali Küçüğe mektup göndererek onu kınaması, Musul askerlerinin gayr-i ciddi ve gönülsüz tavırlar sergilemesine neden oldu.⁷³ Muhtemelen bu durumun da etkisiyle Ali Küçük ve Sultan Muhammed arasında bazı anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Uzayıp giden muhasaraya rağmen bir netice alamayan Sultan Muhammed, Ali Küçüğe serzenişte bulunarak Bağdat'ı ele geçirme konusunda kendisine söz verdiğini, ancak onun Hemedan'ı kaybettiğini, askerlerinin de evlerinin yıkıldığını söyledi. Sultan Muhammed'in bu sözlerine karşılık Ali Küçük ise birlikte hareket ettikleri

69 Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, s. 97-8. Ayrıca bk. İbnü'l-Esir, *et-Târihu'l-bâhir*, s. 114.

70 İldeniz ve Melikşah'ın Hemedan üzerine sefere çıkmalarındaki tek sebebin İbn Hübeyre'nin gönderdiği mektuplar olmadığı belirtilmelidir. Zira daha önce de zikredildiği üzere, babası Sultan Mes'ud'un ölümünün ardından Irak Selçuklularının tahtına oturan Melikşah, kısa bir süre sonra Has Bey tarafından tahttan indirilerek yerine ağabeyi Muhammed geçirilmişti. Bundan sonraki süreçte Sultan Muhammed'le sürekli mücadele halinde olan Melikşah, İbn Hübeyre'nin gönderdiği mektupların da etkisiyle ve muhtemelen Irak Selçuklularının başkenti Hemedan'ın savunmasız olduğunu düşünerek burayı zaptetmek için harekete geçmiştir.

71 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 114. Ayrıca bk. İbnü'l-Esir, *et-Târihu'l-bâhir*, s. 114.

72 Bûndârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 231.

73 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 114; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 214. İbnü'l-Esir *Târihu'l-bâhir*'de (s. 114) halifenin Ali Küçüğe mektup göndererek onu kendisine meylettirmeye çalıştığını, Ali Küçük'ün de buna olumlu karşılık verdiğini söyler.

takdirde Bağdat'ı ele geçirebileceklerini belirtti. Fakat Sultan Muhammed'in bir süre sonra tekrar benzer şeyleri söylemesi üzerine Ali Küçük sultanın kendisi hakkındaki niyetinin değiştiğini düşündü ve ne olursa olsun emrindeki askerlerle mücadele edeceklerine dair söz verdi. Daha sonra aralarında anlaşarak önce sultanın ardından da kendisinin Dicle'nin doğu yakasına geçmesine karar verdiler. Nehri geçmek için bir köprü kuran Sultan Muhammed arkasında 300 kişi bırakarak karşı tarafa geçti. Ancak Ali Küçük, Sultan Muhammed'in Dicle nehrini geçmesini müteakip köprüyü kestirdi ve sultan ve vezirinin kalan mallarına ve ağırlıklarına el koydu.⁷⁴

Bu süreçte Ali Küçük'ün desteğinden mahrum kalan ve Hemedan'dan gelen kötü haberler sebebiyle bazı emirler tarafından da yalnız bırakılan Sultan Muhammed, kuşatmayı sona erdirmek zorunda kaldı ve ağırlıklarının bir kısmını bırakarak ordusuyla birlikte geri çekildi (25 Rebiülâhîr 552/6 Haziran 1157).⁷⁵ Selçuklu kuvvetlerinin yaşadıkları karmaşaya şahit olan Abbâsi askerleri ve Bağdat halkı ise Dârülhilâfe surlarının karşısında (kuzeyinde) bulunan Dârülmemleke'yi ele geçirerek orada bulunan değerli eşyaları yağmaladılar. Kuşatma sırasında oldukça yıpranan ordusunu tehlikeye atmak istemeyen Halife Muktefi, askerlerine Selçuklu kuvvetlerini takip etmemelerini emretti, kendisi ise Dicle'nin batı tarafına geçerek savaşta zarar gören yerleri gezdi. Daha sonra tekrar Dârülhilâfe'ye döndü ve ele geçirilen malları ihtiyaç sahiplerine dağıttı (14 Cemâziyelevvel 552/24 Haziran 1157).⁷⁶

Kaynakların ittifakla belirttiğine göre Sultan Muhammed tarafından gerçekleştirilen ve başkente 10 fersah [yaklaşık 60 km.] uzaklıkta bulunan Ba'kûba'ya geldiklerinden itibaren yaklaşık beş ay devam eden Bağdat muhasarasının başarısızlıkla sonuçlanması, aynı zamanda Selçuklu sultanlarının Bağdat'a hâkim olma ümitlerini de kaybettirdi.⁷⁷ Selçuklu kuvvetlerinin Hemedan'a dönmesinin ardından, Bağdat'ın kuzeyinde bulunan (10 fersah [yaklaşık 60 km]) Avânâya ve yine aynı bölgedeki Femüdüceyle (Düceyl nehrinin çıktığı yer)⁷⁸ giden Muktefi, daha sonra güneydeki Batîha'ya da giderek,⁷⁹ yaklaşık iki asırlık bir zaman zarfından sonra Irak'ta Abbâsiler'in otoritesini tekrar tesis etmeyi başaran ilk halife oldu.⁸⁰ Bu süreçte siyâsi ve askerî açıdan gerçekleştirdiği faaliyetlerle Muktefi'ye en büyük

74 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 116, 117.

75 İbnü'l-Esir Sultan Muhammed'in 25 Rebiülevvel 552/7 Mayıs 1157 tarihinde Bağdat'tan ayrıldığı söylese de bu tarihin diğer kaynakların verdiği bilgilerle telif edilmesi mümkün değildir.

76 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 117-8; Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr*, II, 257-8; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, s. 94; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 214-5, a.m.f., *et-Târihu'l-bâhir*, s. 114; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 232; Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-tevârih*, s. 232-5; Kayhan, *Irak Selçukluları*, s. 220. Reşîdüddin Fazlullah'ın verdiği bilgiye göre Ali Küçük, Selçuklu kuvvetleri geri çekilirken sultanın sivil ve askerî maiyetinden geride kalanları ve saltanata ait malları Hulvân'da bekleyen Sultan Muhammed'e ulaştırmıştır (*Câmiu't-tevârih*, s. 233-4).

77 Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, s. 99; Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 232; İbnü't-Tiktakâ, *el-Fahrî*, s. 310.

78 Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgiye göre Irak'ta iki tane Düceyl nehri bulunmaktadır (*Mu'cemü'l-büldân*, II, 443). Aynı adı taşıyan diğer nehir ise Ahvaz'dadır.

79 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 118.

80 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 256.

desteği veren kişi de şüphesiz İbn Hübeyre idi. Nitekim İbnü'l-Cevzi'nin de ifade ettiği üzere, çeşitli hilelerle muhâlifleri [Selçuklu emirlerini] bertaraf ederek devletin otoritesini yüceltmek için büyük bir gayret sarfeden İbn Hübeyre, böylece Selçuklu sultanlarının [Bağdat üzerindeki] emellerini de boşa çıkarmıştır.⁸¹

3. Selçuklu Nüfuzu Sonrası Dönemde İbn Hübeyre

Abbâsiler'in Irak'a hâkim olmasından sonra Muktefi'nin vefatına kadar yaklaşık üç yıl daha vezirlik yapan İbn Hübeyre, bu süreçte Nakibünnükebâ Muhammed b. Ali ez-Zeynebi ile birtakım anlaşmazlıklar yaşasa da, halifenin yanındaki konumunu muhafaza etmeyi sürdürdü.⁸²

554/1159 yılında ağır bir rahatsızlık geçiren Muktefi'nin bir yıl sonraki vefatı üzerine (2 Reblülevvel 555/12 Mart 1160) yerine Müstencid-Billâh lakabıyla oğlu Ebü'l-Muzaffer Yusuf geçti. Düzenlenen biat merasiminde yeni halifeye önce amcası Ebû Tâlib ve büyük kardeşi Ebû Ca'fer biat etti.⁸³ Daha sonra Vezir İbn Hübeyre ve Üstâdüddâr Adudüddîn İbnü'l-Müslime ikisi birlikte kadılar, fakihler ve diğer devlet görevlilerinden yeni halife adına biat aldılar.⁸⁴

Müstencid halifelğe tayin edildikten sonra babasının dönemindeki devlet adamlarını ve valileri görevlerinde bıraktı. Velihtlığı dönemindeki bir meseleden dolayı aralarının kısmen iyi olmamasına rağmen İbn Hübeyre'nin de kayd-ı hayat şartıyla vezirlik görevine devam etmesine karar verdi. Şöyle ki, Müstencid, babası Muktefi'nin sağlığında, bir adamıyla İbn Hübeyre'ye bir mektup göndermiş ve ondan mektubu halifeden gizlemesini istemiştir. İbn Hübeyre de söz konusu mektubu büyük bir saygıyla teslim almış, ancak mektubu okumayacağını, bu konuda Müstencid'e de bir cevap veremeyeceğini söylemiştir. Müstencid ise buna rağmen isteğinde ısrarcı olmuştur. Fakat daha sonra yeni halifenin huzuruna çıkan İbn Hübeyre, aralarında geçen bu olayı hatırlatarak Muktefi'ye olan bağlılığından dolayı böyle davrandığını söylemiştir. Müstencid de İbn Hübeyre'nin bu tavrının doğru olduğunu belirtmiş ve onu ömür boyu vezir olarak görevlendirmiştir.⁸⁵ İbn Hallikân (ö. 681/1282) da muhtemelen İbn Hübeyre'nin Müstencid'le arasının iyi olmadığına işaret ederek İbn Hübeyre'nin, yeni halifenin kendisini görevinden azleceğine dair içinde bir korku taşıdığını söylemiştir.⁸⁶

81 *el-Muntazam*, XVIII, 167. Ayrıca bk. Zehebi, *Târihu'l-İslâm: sene 551-560*, s. 331.

82 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 135.

83 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 138-9; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 257.

84 Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-İmrâni, *el-İnbâ fi târihi'l-hulefâ* (nşr. Kâsım Sâmerrâi), Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 1999, s. 226.

85 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVIII, 139; Zehebi, *Târihu'l-İslâm: sene 561-570*, s. 258-9; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, s. 174.

86 İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 235. Sadi S. Kucur, Muktefi'nin vefatıyla birlikte İbn Hübeyre'nin vezirlik görevinden istifa ettiğini ve yeni halife Müstencid tarafından tekrar vezirliğe tayin edildiğini iddia etmektedir ("İbnü'l-Müslime, Adudüddîn", *DİA*, XXI, 160). Ancak başta dönemin canlı tanığı İbnü'l-Cevzi olmak üzere diğer kaynakların verdiği

Müstencid'in halifeliğinin ilk zamanlarında Süleyman Şah'ın başkentte yeniden Irak Selçuklu sultanları adına hutbe okutma isteğini geri çeviren İbn Hübeyre, böylece Abbâsiler'in Bağdat'taki hâkimiyetlerini bir kez daha Selçuklu yönetimine göstermiş oldu. Bündârî'de geçen kayda göre, Süleyman Şah'a bir mektup göndererek babası Muktefi'nin kendisine yaptığı iyilikleri hatırlatan Müstencid, Abbâsî halifesi olarak hutbelerde kendi adının zikredilmesini istedi. Süleyman Şah da Müstencid'in talebini olumlu karşılayarak hâkimiyeti altındaki bölgelerde halife adına hutbe okutulmasını emretti. Bununla birlikte söz konusu mektubun Abbâsiler'le aralarının düzelmesine vesile olacağını ve böylece Irak'ta tekrar kendi nüfuzlarını tesis edebileceklerini düşünen Süleyman Şah, vakit kaybetmeden Kadı Ebû Hüreyre el-Hemedânî ve İbn Togayürek isimli bir emîri elçi olarak Bağdat'a gönderdi. Halifenin hâcibi Sevinç en-Nizâmî tarafından karşılanan heyet, yaptıkları görüşmelerin ardından bir müddet daha Bağdat'ta kaldılar. Bu süre zarfında Vezir İbn Hübeyre ile de görüşen heyet Bağdat'tan ayrılmak gibi bir niyetlerinin olmadığını ve burada sultan adına hutbe okutmak istediklerini bildirdiler. Vezir İbn Hübeyre ise aralarındaki dostluğun bâkî kalması için bu isteklerinden vazgeçmelerini söyledi. Bunun üzerine Selçuklu heyeti, sultan adına hutbe okutulmasına dair sözün kendilerine halifenin hâcibi Sevinç en-Nizâmî tarafından verildiğini, dolayısıyla bunun yerine getirilmesi gerektiğini ifade ettiler. Hâcibin verdiği sözün kendileri açısından herhangi bir bağlayıcılığı olmadığını belirten İbn Hübeyre, ertesi gün Sevinç en-Nizâmî'nin de katılacağı bir toplantı tertip edilmesini ve söz konusu toplantıda hâcibin Selçuklu heyetinin iddialarını boşa çıkaracağını söyledi. Daha sonra taraflar ertesi gün belirtilen yer ve zamanda toplanmak üzere dağıldılar. Ancak Sevinç en-Nizâmî'nin o gece vefat etmesi üzerine yapılması kararlaştırılan toplantı gerçekleşmedi. Bu olaydan bir hafta sonra da Kadı Ebû Hüreyre el-Hemedânî vefat etti. Ardı ardına yaşanan bu olaylardan sonra İbn Togayürek Hemedânî'ye döndü.⁸⁷

Bündârî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla halifenin hâcibi Sevinç en-Nizâmî'nin âni ölümü, Selçuklu heyetinin beklentilerini boşa çıkarmış, ayrıca Selçuklu idaresinin Bağdat'la ilgili ümitlerini de tamamen ortadan kaldırmıştır. Nitekim bundan sonraki süreçte herhangi bir Selçuklu sultanı veya emîri Bağdat'a gelmemiştir. Söz konusu rivayette hâcibin vefatı sebebiyle halk arasında pek çok söylentinin ortaya çıktığı ve onun eceliyle ölmüş olma ihtimalinin dışında, bir yerde hapsedilerek veya zehir içerek ölmek arasında muhayyer bırakıldığı söylenmiştir. Bu noktada hâcibin ölümünde İbn Hübeyre'nin herhangi bir dahlinin olup olmadığına dair bir bilgi bulunmamaktadır, ancak hâdiselerin seyrinden söz konusu olayı tertipleyen kişinin İbn Hübeyre olduğu izlenimi uyanmaktadır.⁸⁸

Selçuklu idaresinin Bağdat üzerinde hâkimiyet kurma düşüncelerinin ortadan kalkmasının ardından İbn Hübeyre'nin bu dönemde Zengîler'in Dımaşk ve Halep atabegi

bilgiler dikkate alınırsa İbn Hübeyre'nin görevinden istifa etmediği, Müstencid tarafından, yukarıda da zikredildiği üzere, kayd-ı hayat şartıyla yeniden vezirliğe tayin edildiği anlaşılmaktadır.

87 Bündârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 261-2.

88 Kayhan, "Müstencid-Billâh", *DİA*, XXXII, 144.

Nüreddin Mahmud'u Fatimiler'in elinde bulunan Mısır üzerine sefere çıkmaya teşvik ettiği söylenir. İbn Receb'in (ö. 795/1393) aktardığı, ancak diğer kaynaklarda yer almayan rivayete göre Nüreddin Zengî'ye bir mektup gönderen Vezir İbn Hübeyre, onu Mısır'ı Fâtımiler'in tasallutundan kurtarması için cesaretlendirmiştir. Bunun üzerine Nüreddin Zengî emirlerinden Şirkûh el-Mansûr'u iki defa Mısır'a göndermiş, nihâyet Şirkûh üçüncü gidişinde Mısır'da hutbeyi Abbâsi halifesi Müstencid adına okutmayı başarmıştır. Bu haberin 559/1164 yılında Bağdat'ta duyulması üzerine, Vezir İbn Hübeyre'nin hâcibi Şemsülme'âlî Ebü'l-Fedâil Muhammed b. Hüseyin b. Türkân,⁸⁹ İbn Hübeyre'yi öven bir kaside kaleme almıştır. İbn Receb bu bilgileri aktardıktan sonra Mısır'ın Fatimiler'in elinden tamamen alınmasının ve hutbelerde Abbâsi halifesinin adının okunmasının bundan yedi yıl sonra Müstazî-Biemrillâh (566-575/1170-1180) döneminde gerçekleştiğini söylemiştir.⁹⁰

Yukarıda da zikredildiği üzere sadece İbn Receb tarafından aktarılan rivayetin muhtevasıyla ilgili birkaç hususa işaret edilmelidir. Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Nüreddin Mahmud Zengî'nin Mısır'a askerî birlik göndermesiyle ilgili bilgi veren kaynakların hemen tamamı söz konusu seferin sebebinin mazul Fâtımî veziri Şaver'in kaybettiği vezirlik makamını geri almak için Nüreddin Zengî ile ittifak kurmak istemesinden kaynaklandığını söylemekte, Vezir İbn Hübeyre ile Nüreddin Zengî'nin yazışmasından ise bahsetmemektedir.⁹¹ Diğer taraftan İbn Receb, Şirkûh'un Mısır'a üçüncü gidişinde hutbenin Müstencid adına okunduğunu, bu haberin ise Bağdat'ta 559 yılında duyulduğunu zikretmektedir. Ancak yine ilgili kaynakların büyük bir kısmının ittifakla belirttiğine göre Mısır'a ilk seferini Cemâziyevlevvel 559/Mart-Nisan 1164⁹² tarihinde düzenleyen Şirkûh, diğer iki seferini 15 Rebülevvel 562/9 Ocak 1167⁹³ ve Rebülevvel 564/Aralık-Ocak 1168-1169⁹⁴ tarihlerinde düzenlemiş ve ancak üçüncü seferin sonunda Mısır'ı tamamen hâkimiyeti altına alabilmiştir. Yani Zengîler'in Mısır'da Fâtımî hâkimiyetini sona erdirmeleri İbn Hübeyre'nin vefatından en az dört yıl sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Nüreddin Zengî'nin Mısır üzerine asker sevketmesindeki asıl etkenin İbn Hübeyre olduğu izlenimi uyandıran İbn Receb'in rivayetinin ihtiyatla ele alınması gerektiği ifade edilmelidir.

89 Hayatı hakkında bk. İmâdüddin el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr*, V, 506-8.

90 İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 258. Muhtemelen bu bilgiyi dikkate alan Makdisi de Nüreddin Zengî'nin Mısır'ı Fatimiler'in elinden almasında İbn Hübeyre'nin rolünün olduğunu söylemektedir (George Makdisi, "İbn Hubayra", *Eİ²*, 803).

91 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 298; Kıvâmüddin Ebû İbrahim el-Feth b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî el-Bündârî, *Sene'l-Berkiş-Şâmî (el-kısmü'l-evvel)* (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-cedid, 1971, s. 60; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1966, XII, 247-8; Gök, *Musul Atabeyliği*, s. 154-5; Mustafa Kılıç, "Şirkûh el-Mansûr", *DİA*, XXXIX, 203-4.

92 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 298. Bündârî bu tarihi 6 Rebülevvel 559/12 Şubat 1163 olarak verir (*Sene'l-Berkiş-Şâmî*, s. 60).

93 *Sıbt İbnü'l-Cevzi*, Mir'âtü'z-zamân, 8/II, 268; Bündârî, *Sene'l-Berkiş-Şâmî*, s. 62. Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 479.

94 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 335; a.mlf., *et-Târîhu'l-bâhir*, s. 137.

4. Vefatı

Abbâsiler'in Selçuklular'a karşı başlattığı hâkimiyet mücadelesinde önemli bir rol oynayan ve Muktefi ile Müstencid dönemlerinde on altı yıl iki ay dokuz gün⁹⁵ vezirlik yapan İbn Hübeyre, bu süre zarfında isabetli görüşleri ve aldığı kararlarla iki halifenin yakın ilgisine mazhar olmuştur. Nitekim Muktefi "Abbâsoğulları'nın onun gibi bir veziri olmadı"⁹⁶ diyerek İbn Hübeyre'nin ne kadar tecrübeli ve işinin ehli bir devlet adamı olduğunu ifade etmiş, ayrıca kendisine yıllık yüz bin dinar maaş bağlamıştır.⁹⁷ Yine resmî meselelerin yanı sıra dinî konularla ilgili de İbn Hübeyre'nin görüşlerine başvuran Müstencid, memnuniyetinin bir ifadesi olarak vezirini öven çeşitli şiirler kaleme almıştır.⁹⁸ Diğer taraftan zekât verecek kadar mal dahi biriktirmeyen ve sahip olduğu malları fakirlere ve âlimlere dağıtan İbn Hübeyre, mütevazı tavırları sebebiyle halk tarafından da büyük bir teveccühle karşılanmıştır.⁹⁹

Bununla birlikte İbn Hübeyre'nin ömrünün sonlarına doğru gerçekleştirdiği bazı faaliyetler sebebiyle kendisine muhalif bir grubun oluşmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Şöyle ki, Müstencid, İbn Hübeyre'nin görüşüne uyarak iktâ arazilerini haracı araziye çevirmiş, bundan dolayı insanlar İbn Hübeyre'nin aleyhinde konuşmaya başlamışlardır.¹⁰¹ Diğer taraftan İbnü'l-Esîr'de geçen bir kayda göre Müstencid'in çok yakınında bulunduğu için İbn Hübeyre tarafından kıskanıldığı söylenen Sevbe b. Ukaylı isimli şahıs yanında acemlere¹⁰² ait bazı kitapları bulundurduğu gerekçesiyle tutuklanmıştır. İbnü'l-Esîr rivayetin devamında İbn Hübeyre'nin bu olaydan sonra rahat bir hayat sürmediğini ve nihayet üç ay sonra vefat ettiğini söylemektedir.¹⁰³

İbn Hübeyre'nin vefat ettiği sıradaki olayları bizzat müşahade eden ve o gece rüyasında bir kişinin Dârülvezîr'e girerek İbn Hübeyre'yi mızrakla öldürdüğünü gören İbnü'l-Cevzî, sabahleyin bu olayı arkadaşlarına anlattığı sırada vezirin vefat haberinin kendilerine ulaştığını söylemektedir. Bunun üzerine orada bulunanlara önceki gün ikindi vakti İbn Hübeyre'yi ziyaret ettiğini ve kendisinin oldukça sağlıklı görüldüğünü belirten İbnü'l-Cevzî, ardından Dârülvezîr'e giderek İbn Hübeyre'nin oğlu [İzzeddin Ebû Abdullah] ile görüşmüştür. Vezirin oğlu babasının yıkanması ve cenaze işlerinin bizzat İbnü'l-Cevzî tarafından yürütülmesini istemiştir. Hocası İbn Hübeyre'yi yıkarken ilginç bir şekilde parmağındaki yüzüğün

95 İmâdüddin el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr*, I, 97.

96 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 167; İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 258, 261-2.

97 İbnü't-Tiktakâ *el-Fahri*, s. 312.

98 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 167; İmâdüddin el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr*, I, 19-20; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 235; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm: sene 551-560*, s. 330; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, s. 174-5.

99 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 168; İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 256.

100 Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, s. 174.

101 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 148; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 8/II, 259-260.

102 Bir başka yerde İbnü'l-Esîr (*el-Kâmil*, XI, 258) İbnü'l-Murahham isminde dönemin kadılarından birisinin meslekî açıdan yetersiz olmasının yanı sıra, yanında İbn Sinâ'ya ait kitapları bulundurduğu gerekçesiyle tutuklandığından bahsetmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki rivayette acemlere ait kitaplar şeklinde geçen ifadelerin felsefeyle ilgili eserleri işaret etmesi kuvvetle muhtemeldir.

103 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 320. Ayrıca bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXIII, 174.

düştüğünü söyleyen İbnü'l-Cevzî, ayrıca vücudunda ve yüzünde zehirlendiğine dair bazı emârelerin bulunduğunu belirtmiştir. 13 Cemâziyelevvel 560/28 Mart 1165 tarihinde vefat eden İbn Hübeyre, büyük bir kalabalığın iştirak ettiği cenaze merasiminin ardından Bâbülbasradâ kendi yaptırdığı medreseye defnedilmiştir.¹⁰⁴

Konuyla ilgili benzer bilgiler vermekle birlikte İbn Hübeyre'nin İbn Visâde isimli bir doktoru bulunduğunu belirten Sıbt İbnü'l-Cevzî ise İbn Hübeyre'yi bu doktorunun zehirlendiğini ve onun da yaklaşık bir yıl sonra aynı şekilde zehirlenerek öldürüldüğünü söyler.¹⁰⁵ Gerek İbnü'l-Cevzî gerekse diğer kaynaklar İbn Hübeyre'nin zehirlendiğine dair bir fikir birliği içerisinde olmalarına rağmen söz konusu eylemin arkasındaki kişinin gerçekten kim olduğu meselesi üzerinde durmamışlardır. Günümüz araştırmacılarından Azzâm ise Üstâdüddâr Adudüddîn İbnü'l-Müslime ve Hâcib Muhammed b. Abdullah'ın İbn Hübeyre ile aralarında gizli bir düşmanlığın olduğunu söyleyerek, söz konusu meselenin arkasında Üstâdüddâr İbnü'l-Müslime'nin olabileceğine dair bir imâda bulunmaktadır.¹⁰⁶ Diğer taraftan vefat haberinin duyulmasının ardından başta İbn Hübeyre'nin hâcibi İbn Türkân ve Vâsıt'ta nâibliğini yapan İmâdüddîn el-İsfahânî olmak üzere vezirin yakınında bulunan bazı kişiler tutuklanmıştır. Üstâdüddâr İbnü'l-Müslime'nin evinde gözaltında tutulan İbn Türkân gördüğü işkence sonucu ölürken,¹⁰⁷ İmâdüddîn el-İsfahânî ise Üstâdüddâr İbnü'l-Müslime'ye bir mektup göndererek serbest kalmayı başarmıştır.¹⁰⁸

Sonuç

İbn Hübeyre genç sayılabilecek bir yaşta Bağdat'a gelerek devlet bürokrasisinde kâtip olarak göreve başlamış ve zamanla Dîvânü'z-zimâm'ın reisliğine tayin edilmiştir. Bu görevini devam ettirirken, Bağdat şahnesi Mes'ûd el-Bilâlî'nin halifeye karşı menfî tutumlarını engellemek için Selçuklu sultanına etkili bir mektup yazması ve Sultan Mes'ûd'a muhalif emîrlerin Bağdat'a geldikleri sırada bir ordu hazırlığı içinde bulunan halifeye bu konuda nasıl hareket edilmesi gerektiğine dair tavsiyelerde bulunması Muktefi'nin kendisine olan güvenini arttırmıştır. Nihâyet Vezir İbn Sadaka'nın bu süreçte sahip olduğu makamın gereklerini yerine getirmekte aciz kalmasıyla da vezirliğe tayin edilmiştir.

Vezirliğinin ilk zamanlarında, Muktefi'nin Selçuklu yönetimine karşı uzlaşmacı ve iki taraf arasındaki ilişkileri güçlendirmeye yönelik siyaseti İbn Hübeyre tarafından da devam ettirilmiştir. Ancak Sultan Mes'ûd'un vefatıyla birlikte Abbâsîler'in Irak'ta hâkimiyet alanlarını

104 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 168-9. Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 236; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 551-560*, s. 333; İbn Receb, *Kitâbü'z-Zeyl*, I, 285-6.

105 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 8/II, 260. Ayrıca bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 240; Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 551-560*, s. 332.

106 Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, s. 177.

107 İmâdüddîn el-İsfahânî, *Haridetü'l-kasr*, V, 506-7; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, 164.

108 İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 151.

genişletmeye yönelik önemli adımlar atan İbn Hübeyre, bunun için başta Hille olmak üzere güneyde bulunan Kûfe, Basra ve Ahvaz'a yönelik seferler düzenlemiş ve bu bölgeleri Mes'ûd el-Bilâlî'nin elinden alarak merkezî Irak topraklarının büyük bir kısmının yeniden Abbâsiler'e bağlanmasını sağlamıştır.

Başlangıçta Abbâsî halifesine karşı menfi bir tavır takınmaktan sakınan ve bu konuda Mes'ûd el-Bilâlî ve diğer Selçuklu emîrlerini destekleme konusunda isteksiz davranan Sultan Muhammed, Muktefi'nin başkentte Süleyman Şah adına hutbe okutmasının ardından, Zengiler'in Musul Emîri Kutbüddin'le onun nâibi Zeynüddin Ali Küçük'ün de desteğini alarak büyük bir orduyla Bağdat'ı kuşatmaya karar vermiştir. İki aydan biraz daha uzun bir süre devam eden muhasara esnasında İbn Hübeyre, askerî, ekonomik ve siyâsî açıdan gerçekleştirdiği faaliyetlerle muhasaranın başarısızlıkla sonuçlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Bir taraftan Muktefi şehrin surlarını tahkim ettirip surların çeşitli yerlerine mancınıklar yerleştirilmesini ve Dicle nehrinde gemilerin savaşa hazır halde bekletilmesini sağlarken, İbn Hübeyre de Irak'ın çeşitli yerlerinden Bağdat'a asker gönderilmesini temin etmiştir. İbn Hübeyre ayrıca muhasara sırasında gıda sevkiyatının neredeyse durma noktasına geldiği Bağdat'ta askerlere maaş yerine devletin tahıl ambarlarında bulunan erzakları dağıtarak fiyatlardaki artışın önüne geçmiştir.

Ekonomik krizin aşılmasının yanında İbn Hübeyre'nin iki farklı girişimi muhasaranın başarısızlıkla sonuçlanmasında önemli bir rol oynamıştır. Öncelikle Selçuklu emîrleriyle yazışan İbn Hübeyre, onların Sultan Muhammed'e karşı tavır almalarını sağlamış ve böylece Sultan Muhammed kesin netice alacağı konularda dahi tam başarı elde edememiştir. İbn Hübeyre ikinci olarak ise Şemseddin İldeniz'e mektup göndererek onu, Selçuklu şehzâdeleri Arslanşah veya Melikşah'la Irak Selçuklularının başkenti Hemedan'a sefere çıkmaya teşvik etmiştir. Bu noktada zaten öteden beri Sultan Muhammed'le arası açık olan ve haksız yere Irak Selçuklu tahtından indirildiğini düşünen Melikşah, İbn Hübeyre'nin de teşvikleriyle o sırada korunmasız durumda olan Hemedan üzerine sefere çıkmıştır. Hemedan'ın ele geçirilmesi Bağdat'taki Selçuklu askerleri arasında ciddi bir tedirginliğe sebep olmuş ve bu durum muhasaranın seyrini değiştirmiştir. Neticede Bağdat'ın savunulması için alınan tedbirlerin de etkisiyle bir sonuç elde edemeyen Sultan Muhammed geri çekilme kararı almıştır. Böylece Muktefi, veziri İbn Hübeyre'nin büyük gayretleri neticesinde Irak Selçuklu nüfuzunu sona erdirerek Büveyhî hâkimiyetinden itibaren yaklaşık iki asır sonra Abbâsiler'in Bağdat'ta yeniden hâkimiyet kurmalarını sağlayan halife olmuştur.

Sultan Muhammed'in ardından Irak Selçuklu tahtına oturan Süleyman Şah, Müstencid'in halifeliği döneminde Bağdat'ta kendi adına hutbe okutmak için bir elçilik heyeti göndermiştir. Ancak heyetle yaptığı görüşmede Süleyman Şah'ın isteğini geri çeviren İbn Hübeyre bir kez daha ve kesin bir şekilde Bağdat'a dışarıdan bir müdahalenin yapılamayacağını göstermiştir. Bundan sonra Selçuklu sultanlarının da Bağdat üzerindeki emelleri sona ermiştir. Diğer taraftan bu süreçte İbn Hübeyre'nin, Nüreddin Mahmud Zengi'yi

Fâtımîler üzerine sefer çıkmaya teşvik ettiğini gösteren tek bir rivayet mevcuttur. Söz konusu rivayet kronolojik açıdan bazı problemler taşımasının yanında, döneme yakın kaynaklarda yer alan bilgilerle de çelişmektedir. Dolayısıyla Nüreddin Zengî'nin Mısır üzerine düzenlediği seferde İbn Hübeyre'nin doğrudan bir teşvikinin bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Muktefi ve Müstencid dönemlerinde on altı yıldan biraz daha uzun bir süre vezirlik yapan İbn Hübeyre zehirlenerek öldürülmüştür. Onu zehirleyen kişinin doktoru İbn Visâde olduğu söylenmekle birlikte, İbn Visâde'yi bu işe kimin sevkettiği konusu müphemliğini korumaktadır. Bununla birlikte bazı araştırmacılar Üstâdüddâr Adudüddîn İbnü'l-Müslime ve halifenin hâcibi Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Müslime'nin İbn Hübeyre ile aralarında gizli bir düşmanlığın varlığından hareketle bu meselenin arkasındaki kişinin Üstâdüddâr Adudüddîn İbnü'l-Müslime olduğunu imâ etmektedir. Ancak mevcut rivayetler ışığında bu imânın daha öteye götürülmesinin mümkün olmadığı ifade edilmelidir.

Kaynaklar

- Ali b. Zâfir, Ebü'l-Hasan Cemâlüddîn b. el-Hüseyn el-Ezdi. *Ahbârü'd-düveli'l-münkatı'a (el-Kısmü'l-hâs bi'd-Devleti'l-Abbâsiyye)* (nşr. Randa Sâlih el-Kudât) (yüksek lisans tezi, 1996) Ürdün Üniversitesi.
- Aykaç, Mehmet. "İbn Hübeyle, Ebü'l-Muzaffer" *DİA*, XX, 82-83.
- Azzâm, Subhî Mahmud. *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye (447-656/1055-1258)* (doktora tezi, 2000). Ürdün Üniversitesi.
- el-Bündârî, Kıvâmüddîn Ebü İbrahim el-Feth b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî. *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi* (trc. Kıvameddin Burslan). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- *Sene'l-Berkiş-Şâmî (el-kısmü'l-evvel)* (nşr. Ramazan Şeşen). Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-cedid, 1971.
- Ebü Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn* (nşr. İbrahim Şemseddin). I-V, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.
- Gök, Halil İbrahim. *Musul Atabeyleği: Zengiler (Musul Kolu 1146-1233)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Harekât, İbrahim. "Berid." *DİA*, V, 498-501.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-ayân ve enbâü ebnâ'iz-zamân* (nşr. İhsan Abbâs). I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. I-XIV, Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1966.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Receb, Zeynüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddin Ahmed. *Kitâbü'z-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. I-II, Beyrut: Dâru'l-ma'rif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem* (nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ). I-XVIII, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin. *el-Kâmil fi't-târih* (nşr. C. J. Tonberg). I-XIII, Beyrut: Dâru Sâdır - Dâru Beyrut, 1965.
- *et-Târihu'l-bâhir fi't-devleti'l-Atabekiyye* (nşr. Abdülkadir Ahmed Tulaymât). Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadise, 1963.
- İbnü't-Tıktakâ, Ebü Ca'fer Safiyyüddin Muhammed b. Ali b. Tabatabâ. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ* (nşr. Kâsım Sâmerri). Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 1999.
- İmâdüddin el-İsfahânî, Muhammed b. Muhammed. *Haridetü'l-kasr ve ceridetü'l-asr: el-kısmü'l-İrâki* (nşr. Muhammed Behçet el-Eserî-Cemil Saîd). I-II, Bağdat: Matbaatü mecma'î'l-ilmî el-İrâki, 1955-1964.
- Kayhan, Hüseyin. *Irak Selçukluları (514-590/1120-1194)*. Konya: Çizgi kitabevi 2001.
- "Müstencid-Billâh." *DİA*, XXXII, 143-5.
- Kılıç, Mustafa. "Şirkûh el-Mansûr." *DİA*, XXXIX, 203-4.
- Köymen, Mehmet Altay. *İkinci İmparatorluk Devri [Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, cilt: V]*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- *Alp Arslan ve Zamanı [Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, cilt: III]*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- "Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı (1153)." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1947, sy. 2, s. 159-173.

- Kucur, Sadi S. "İbnü'l-Müslime, Adududdîn." *DİA*, XXI, 160-1.
- Makdisi, George. "İbn Hubayra." *EP*², 802-3.
- Mason, Herbert. *Two statesmen of mediaeval Islam: vizir ibn Hubayra and caliph an-Nasir li Din Allah (553-622 AH/1158-1225 AD)*. Netherlands: Mouton Publishers, 1972.
- Merçil, Erdoğan. "Şahne." *DİA*, XXXIX, 292-3.
- Mukâbele, Maân. "el-Vezîr 'Avnüddîn b. Hübeyre ve devruhû fi mesânideti'l-Hilâfeti'l-'Abbâsiyye fi istiâdeti nüfûziha'z-zemeni (h. 544-560/m. 1149-1170)." *Mecelletü Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ li 'ulûmiş-şer'iyye ve'l-lügati'l-'Arabîyye ve edâbihâ*, 2006, sy. 37, s. 309-350.
- en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünümi'l-edeb*. I- XXIII, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Özaydın, Abdülkerim. "Büyük Selçuklular'da Şahnelik Müessesesi ve Şahnelerin Taht Kavgalarındaki Rolü." *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsala Armağan* (ed. Hatice Aynur - v.dğr.). I-II, İstanbul: Ülke Yayınları, 2014, I, 477-504.
- "Râşid-Billâh." *DİA*, XXXIV, 465-6.
- "Sencer." *DİA*, XXXVI, 507-11.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Selçuklu-Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm Noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 2004, sy. 39, s. 1-35
- *Selçuklular: Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157) I. Cilt*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013.
- "Müsterşid-Billâh." *DİA*, XXXII, 145-7.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sûrûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alameti)* (trc. Ahmed Ateş). I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1960.
- Reşidüddîn Fazlullah. *Câmiu't-tevârih (Selçuklu Devleti)* (trc. Erkan Göksu-H.Hüseyin Güneş). İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Sadreddin el-Hüseynî. *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye* (trc. Necati Lügal). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 1943.
- Sıbt İbnü'l-Cevzi, Şemsüddîn Ebü'l-Muzaffer Yusuf b. Kızıoğlu et-Türkî. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân (h. 495-589)*. 8/II, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye 1370/1951.
- Sümer, Faruk. "Arslanşah b. Tuğrul." *DİA*, III, 404-6.
- "Tuğrul I." *DİA*, XXXXI, 341-2.
- Şeşen, Ramazan. "Dârülhilâfe." *DİA*, VIII, 538-9.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Batîha." *DİA*, V, 195-6.
- Useyrî, Müreyzin b. Saîd. "el-Vezîrü'l-âlimü'l-âdil Yahya b. Hübeyre eş-Şeybânî." *Mecelletü Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, 1996, sy. 17, s. 361-432.
- Yazıcı, Tahsin. "Hemedan." *DİA*, XXVII, 183-5.
- ez-Zehabi, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l'alâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1411-1421/1991-2000.
- *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût - v.dğr.). I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.
- *Düvelü'l-İslâm* (nşr. Hasan İsmail Merve - Mahmud el-Arnaût). I-II, Beyrut: Dâru Sâdir, 1999.



Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz

Relationship of the Modern Jurists with the Classical Fiqh Heritage: The Case of Murâbaha

İsmail CEBECİ*

Öz: Modern meselelere fikhî çözüm arayışı sürecinde ne tür akıl yürütme ve hüküm üretme faaliyetlerinin yapıldığı ve fıkıh mirasının ve fikhî-tarihi tecrübenin nasıl değerlendirilip işleme koyulduğu çok önemlidir. Zira bu husus modern dünyada yaşayan fakihlerin (ve Müslümanların) yeni meselelere ve fıkıh mirasına yaklaşım tarzlarını ve ictihad usullerini anlamak için önemli bir harita sunar. Bu çalışmanın hedefi günümüz fakihlerinin modern murâbaha akdi bağlamında klasik fıkıh mirası ile ilişki biçimini ortaya koymak; başka bir deyişle murâbaha akdi üzerinden klasik fıkıh mirasımızla kurulan ilişki biçimini okumaktır. Çalışmanın ana sorusu; “murâbaha akdinin oluşum ve gelişiminde ortaya çıkan hükümlerin üretim sürecinde klasik fıkıh mirası ile sağlıklı ve tutarlı bir ilişki biçiminden söz edilebilir mi?” sorusudur. Murâbahayı ele alan ve ayrıca klasik fıkıhla ilişki şeklini irdeleyen önemli modern eserler bu çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, günümüz fakihlerinin klasik fıkıhla dair değerlendirme tarzları incelenerek murâbaha akdi özelindeki yaklaşımları analiz edilmektedir. Giriş bölümünün akabinde murâbahanın süreç ve yapı bağlamında klasik fıkıhla ilişkisine değinilmekte, ardından murâbahanın modernize edilmesi sürecinde fakihlerin zihin dünyaları ve klasik fıkıh yaklaşım tarzları üzerinde durularak mezhep algısının konuya etkisi incelenmekte ve çalışma murâbaha akdi bağlamında klasik fıkıh mirası ile ilgili çıkarım ve tekliflerle sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: Murâbaha, fıkıh, fıkıh mirası, klasik fıkıh, ictihad, İslâm iktisadi, İslâm ekonomisi, İslâmî finans, faizsiz bankacılık, akit teorisi

Abstract: This paper examines some of the methods of reasoning and judgment in the process of producing judicial (*fiqhi*) solutions for modern problems and the jurists' approaches to and evaluation of judicial-historical experience in this process. Such an examination may provide us with an opportunity to understand the approaches of the modern jurists (and Muslims) to the new issues/problems through *fiqh* heritage and their *ijtihād* methodologies. This article aims to shed light on the relationship of the contemporary jurists with classical *fiqh* heritage in the context of the *murâbaha* contract. The study's main question is: “do the jurists maintain a sound and consistent relationship with the classical *fiqh* heritage in the process of the formation and development of the *murâbaha* contract?” In terms of the study's methodology, a number of important modern *fiqh* books and articles on the *murâbaha* such as al-Qaradāwī's *Bay' al-murâbaha li-al-āmīr bi al-shira kamā tujrihi al-maṣarif al-islāmīyya* and its relationship with classical *fiqh* are the main starting point. The article, based upon a scrutiny of these primary sources, first lays out how the *murâbaha* relates to the classical *fiqh* in

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
E-posta: ismailcebeci@marmara.edu.tr

terms of process and structure. Further on, the paper analyses the contemporary jurists' approaches to the subject, particularly focusing on how their handling of the modern *murābaha* reveal their mindsets and (changing) attitudes toward the classical heritage in the process of the modernization of *murābaha* on the one hand, and the effect of their *madhhab* perceptions on the subject, on the other. The paper concludes with a number of specific propositions regarding the modern *murābaha*'s position vis-a-vis the classical *fiqh*.

Keywords: Murābaha, Fiqh, Fiqh Heritage, Classical Fiqh, Ijtihād, Islamic Economics, Islamic Finance, Interest-free Banking, Contract Theory

Giriş

Modern dönemde yapılan fikhî çıkarımların niteliği; fikhî-tarihî tecrübenin ele alınma ve pratiğe aktarılma usulü ile yakından ilgilidir. Zira her geçen gün farklı alanlarda yeni meseleler ortaya çıkmakta ve bunların önemli bir kısmı klasik fıkıh kaynaklarıyla irtibatlandırılarak çözüme kavuşturulmaktadır. Bu süreçte ne tür akıl yürütme ve hüküm üretme faaliyetlerinin yapıldığı ve fıkıh mirasının ve fikhî-tarihî tecrübenin nasıl değerlendirilip işleme konulduğu çok önemlidir. Çünkü bu husus modern dünyada yaşayan fakihlerin (ve Müslümanların) yeni meselelere ve fıkıh mirasına yaklaşım tarzlarını ve ictihad usullerini anlamak için önemli bir harita sunar. Bu bağlamda, fikhî değişimin en canlı örneklerinden biri faizsiz finans alanıdır ve bu alanda kullanılan modern akitlerin oluşum sürecinde fıkıh mirasının işleme konma usulü ziyadesiyle dikkat çekicidir. Zira bu akitlerin ortaya çıktığı ve uygulandığı bağlam ve sahip olduğu kurumsal zemin, geniş bir problemler kümesi ile yakın bir ilişki içindedir ve bu problemlerin birçoğu doğrudan veya dolaylı olarak klasik fıkıhla irtibatlı bir biçimde ele alınmaktadır.

Bu çalışmanın ana hedefi günümüz fakihlerinin modern murābaha akdi bağlamında klasik fıkıh mirası ile ilişki biçimini ortaya koymak; başka bir deyişle murābaha akdi üzerinden klasik fıkıh mirasımızla kurulan ilişki biçimini okumaktır. Murābaha akdi bu ilişkiyi görme açısından çok kıymetli analiz imkanları sunan bir araçtır. Zira klasik bir akitten revize edilip oluşturulan modern murābaha akdi, mudārabe, müşāreke ve icāre gibi diğer benzer akitler içinde en çok değişim geçiren, pratikte en çok uygulanan ve fikhî ve iktisadî açıdan en çok tartışılan akit modelidir. Dolayısıyla murābahanın günümüzdeki formuna ulaşana kadar geçirdiği sürecin ve güncel şeklinin klasik fıkıhla ilişkisinin tahlil edilmesi hem faizsiz finans alanının, hem de genel olarak muamelâtın ve bir bütün olarak her türlü fikhî problemin konumunu anlamlandırma açısından çok önemlidir.

Makalede kullanılan bazı ibarelerin netleştirilmesi, çalışmanın sağlıklı bir şekilde takip edilip anlaşılması açısından önemlidir. “Fıkıh mirası” tabiri ile en geniş ölçekte, İslâm’ın doğuşundan modernleşme sürecine kadar geçen dönemde ortaya çıkan fıkıh birikimi kastedilmektedir. Bu uzun dönemin temel özelliklerinden biri, Müslümanların büyük oranda kendi belirledikleri bir dünyada yaşamaları, dışardan gelen etki ve müdahalelerin bugüne kıyasla

sınırlı olması ve fikhî çözümlerin büyük oranda Müslümanların iç dinamikleri tarafından oluşturulmasıdır. “Murâbaha akdi” veya “modern murâbaha” tabiri ile İslâm Dünyası’nda faizsiz bankaların kuruluş yıllarından bu yana yoğun bir şekilde uygulanmakta olan *murâbaha li’l-âmir bi’ş-şirâ* (mürekkeb murâbaha) adlı akit¹ kastedilmektedir. “Klasik murâbaha” tabiri ile fıkıh kitaplarında karşımıza çıkan ve klasik fıkıhta ‘güven akitleri’ içinde yer aldığı şekliyle iki taraftan oluşan kârlı satış;² “üçlü murâbaha” ile ise İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) bir ibaresinden hareketle gündeme alınıp dönüştürülen ve modern murâbahaya kaynaklık yaptığı kabul edilen model kastedilmektedir.³ Bu kavramsal çerçeve ışığında, bu çalışmanın kapsamı yaklaşık kırk yıldır uygulanmakta olan modern murâbaha akdi bağlamındaki fikhî yaklaşım ve değerlendirmelerin klasik fıkıhla (ve özelde klasik fıkıhta yer alan murâbaha türleri ile) ilişkisi ile sınırlıdır.

Çalışmanın ana sorusu; “Modern murâbaha akdinin oluşum ve gelişiminde ortaya çıkan hükümlerin üretim sürecinde, klasik fıkıh mirası ile sağlıklı ve tutarlı bir ilişki biçiminin varlığından söz edilebilir mi?” sorusudur. Bu ana sorunun cevaplandırılmasına yardımcı olacak önemli alt sorular ise şu şekildedir: Murâbahayı ele alan müelliflerin klasik fıkıha yaklaşımları nasıldır? Murâbahanın klasik fıkıhtaki halinden bugünkü formata gelinceye kadar geçirdiği değişimin arka planı nedir ve bu süreçte hangi araçlar kullanılmıştır? Klasik fıkıhla ilişki açısından murâbaha ile mudâra ve müşâreke gibi işlemler arasında ortak noktalar var mıdır? Günümüz fakihlerinin klasik fıkıhla ilişkisini etkileyen faktörler nelerdir? Bir akdin oluşturulmasında veya eski bir akdin revize edilmesinde günümüz fakihleri nasıl akıl yürütmektedir? Fikhî çıkarımlarda klasik fıkıhla modern fıkıh arasındaki farklılaşma noktaları nelerdir? Fıkıh mirası ile ilişkiler açısından farklı ekollerden bahsedilebilir mi? Fıkıh mirasından iktibasla yapılan nakil ve çıkarımlarda bağlama dikkat edilmekte midir? Modern öncesi işlemler ve kurumlar ile modern dönemdekiler arasında benzerlik ve paralellikler bulmak amacıyla doğrudan

- 1 Faizsiz bankacılıkta en çok başvurulan yöntem olan modern murâbaha (*murâbaha li’l-âmir bi’ş-şirâ*) akdinde müşteri genelde nakit yetersizliği sebebi ile kuruma, bir malı alması ve vadeli olarak kendisine satması talebi ile başvurur. Talep olumlu bulunursa kurum malı satıcıdan alır ve vadeli olarak müşteriye satar. Murâbaha konusu ürünle ilgili taksitlerin ödenmesiyle işlem sona ermiş olur.
- 2 Klasik fıkıh literatüründe ‘güvene dayanan satışlar’ (*buyû’u’l-emâne*) kapsamında ele alınan murâbaha akdi, *tevlîye* (malîyetine satış) ve *vadî’a* (zararına satış) ile aynı kategoride değerlendirilmektedir. Murâbaha, satılan malın ilk alış bedelinin ve satıştan elde edilecek kârın müşteriye bildirilmesi itibarıyla müsâvemen (satış bedelinin, alış fiyatından bahsedilmeden ve pazarlıkla belirlendiği satış türü) farklıdır. Bu özelliği sebebiyle murâbaha ‘mutlak bey’ akdinden farklı olarak kendine has şartlar taşır. Klasik murâbaha için *«نقل ما ملكه بالعقد الاول بالثمن الاول مع زيادة ربح»* (Ebü’l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü’l-mübtedî* [nşr. Muhammed Muhammed Tamir - Hafız Aşur Hafız], Kahire: Dârü’s-selam, 2000, III, 995) ve *«بيع ما ملكه بما قام عليه و بفضل»* (Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimeşki İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr ale’l-Dürri’l-muhtâr şerhu Tenviri’l-ebşâr Hâşiyetu İbn Abidin* [nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvaz], Riyad: Dâru âlemi’l-kütüb, 1423/2003, s. 349-350) tarifleri örnek olarak zikredilebilir. Klasik murâbaha akdinin pek çok klasik fıkıh kitabında ayrıntılarıyla ele alındığı görülmektedir (Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Cebeci, *Modern İslâm İktisadi Literatüründe Murâbaha Tartışmaları* [doktora tezi, 2010], Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28-33).
- 3 Fıkıh kitaplarında genellikle rastlanan ve iki taraftan oluşan klasik murâbahadan farklı özellikler taşıyan bu model, alıcı ve satıcı dışında, doğal olarak malın satın alınacağı üçüncü bir taraftan bahsetmesi sebebiyle bu çalışmada “üçlü murâbaha” olarak isimlendirilmiştir. Bu modelin ayrıntıları aşağıda zikredilmektedir.

karşılaştırmalar yapmak ne kadar sağlıklı bir yaklaşımdır? Bu çalışma kapsamında bu sorulara mümkün olduğunca ana hedeften ayrılmadan cevaplar aranacaktır.

Çalışmanın hedeflerine ulaşmak ve belirlenen soruların cevaplarını bulmak için klasik fıkıhla ilişkiler bağlamında, müelliflerin hem genel olarak murâbahaya yaklaşımları hem de “vaad”, “kabz”, “risk” ve “vekalet” gibi murâbahayı oluşturan konuları değerlendirme tarzları incelenecek ve bu yolla fakihlerin konu özelindeki yaklaşımları analiz edilecektir. Bu bağlamda, murâbahayı ele alan ve ayrıca klasik fıkıhla ilişki şeklini irdeleyen ve murâbahayı fikhî açıdan değerlendiren önemli eserler bu çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

Bu çalışmaya ilham veren ve kaynaklık eden önemli eserler arasında Yusuf el-Kardavî'nin *Bey'û'l-murâbaha li'l-âmir biş-şirâ kemâ tücrihi'l-mesârifü'l-İslâmiyye* adlı eseri, Abdünnâsır Ebü'l-Besal'in “Menhecü'l-fetvâ fi'l-ahkâmi'l-muâsıra” başlıklı makalesi; İsmail Cebeci'nin *Modern İslâm İktisadî Literatüründe Murâbaha Tartışmaları* başlıklı doktora tezi ve “Change in the Practice of *Ijtihad*: The Case of Islamic Finance” adlı makalesi; Soner Duman'ın “Günümüz Fikhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz” isimli makalesi ve Kilian Bälz'ın, *Sharia Risk? How Islamic Finance Has Transformed Islamic Contract Law* başlıklı çalışmasını özellikle zikretmek gerekir.

Faizsiz bankacılık sisteminde kullanılan murâbahanın 1970'li yıllarda ortaya çıkışından bugüne kadar murâbaha ile ilgili olarak farklı dillerde çok sayıda çalışma yapılmış ve zengin bir literatür oluşmuştur. Ne var ki bu eserlerin çoğu murâbaha akdinin cevaz boyutu ve uygulama esasları üzerine odaklanmaktadır. Bu akdin oluşum ve gelişiminin ardındaki mantıksal bakış açısını analiz etmeye yönelik eserlerin sayısı sınırlıdır. Özellikle murâbaha akdinin doğrudan klasik fıkıh mirası ile ilişkisini anlamaya yönelik yeterli sayıda nitelikli çalışmanın olmaması bu çalışmanın ortaya çıkışının temel sebebini oluşturmuştur.

Aşağıda ilk olarak murâbahanın süreç ve yapı bağlamında klasik fıkıhla ilişkisine değinilecek, sonrasında murâbahanın modernize edilmesi sürecinde fakihlerin zihin dünyaları ve klasik fıkıha yaklaşım tarzları üzerinde durulacaktır. Akabinde klasik delillerin murâbaha bağlamında kullanılma usulü ve çağdaş fakihlerin mezhep algısının konuya etkisi ele alınacaktır. Ardından murâbaha akdine modern yaklaşımlar bağlamında klasik fıkıh mirasının yeri ile ilgili birtakım somut tespit ve çıkarımlara yer verilecektir. Sonuç bölümünde ise genel olarak fıkıh mirası ile sağlıklı bir ilişki kurulabilmesi için dikkat edilecek hususlar tartışılacaktır.

1. Süreç ve Yapı Bağlamında Murâbahanın Klasik Fıkıhla İlişkisi

Modern faizsiz bankacılık fikri 1970'lerde hayata geçirildiğinde mudâra ve müşâreke gibi ortaklık temelli klasik akitler teorik zemin ve tarihi tecrübe açısından ön plana çıkmaktaydı. Ancak değişen sosyo-ekonomik şartlar sonucunda, bu tarz akitlerin pratiğe yansıtılması ile ilgili bazı zorluk ve problemlerin olduğu çok geçmeden fark edildi. Fikhî prensiplere

uygun, reel piyasada uygulanabilir ve faizli bankacılık sistemi ile rekabet edebilecek çözüm yolu arayışları içinde pek çok kaynağa başvuruldu. Bu arayış süreci içinde doğal olarak klasik fıkıh metinleri de temel başvuru kaynakları olarak önemli bir yer tutmakta idi.

Bu çözüm arayışı sürecinde Mısır'da, Senhurî'nin talebesi olan Sami Hasan Hammûd, 1976'da doktora çalışması esnasında, İmam Şâfiî'nin önemli fûrû fıkıh eseri *el-Ümm*'de -ikili klasik murâbaha dışında- çıkış yolu olabilecek bir modele rastladığını belirtti ve mezkûr metindeki "Bir adam başka bir adama malı gösterse ve "Bunu satın al, ben de senden şu kadar kârla satın alayım" dese, o adam da alsın bu alım caizdir.." ibaresine⁴ dikkat çekti. Müşterinin talebi üzerine, murâbâhın (işlemede kâr edecek olan satıcının) talep esnasında elinde olmayan bir malı satın alıp belirli bir kârla müşteriye satması şeklinde de ele alınan bu modelden hareket eden Hammûd, *murâbaha li'l-âmir bi's-şirâ* adıyla yeni bir model uygulamayı teklif etti.⁵ Üç taraftan oluşan bu işlem, faizsiz finansman aracı olarak kullanılan modelin temelini oluşturdu. Bu yaklaşımıyla Hammûd faizli bankaların kambiyo işlemlerine karşı ve müşâreke (sermaye ortaklığı) ve mudârabeden (sermaye-emek ortaklığı) daha geniş ve günün ihtiyaçlarını karşılamada daha etkin bir işlem olarak murâbahayı -yeni şekliyle- pratik bir çözüm olarak ele almış oldu.⁶

Yeni bir akit ortaya koyma tarzına yönelik bu örnekte, iktisadî bir tıkanıklık ve pratik bir ihtiyaç karşısında, klasik bir fıkıh metninde bulunan istisnâî bir modelin hareket noktası olarak kabul edildiği, pek çok unsurunun revize edildiği ve faizsiz bankacılık sisteminde (özel bir bağlamda) uygulandığı görülmektedir. Klasik fıkıhla ilişkinin niteliği hakkında fikir veren böyle bir uygulama ile ilgili şu üç soru akla gelmektedir:

Birinci soru, "Neden murâbaha akdi veya başka bir akit tamamıyla klasik fıkhîtaki şekliyle kullanılmadı?" sorusudur. Bu hususta zaman, şartlar ve ihtiyaçlar gibi pek çok unsurun değişmesi sonucunda murâbaha akdinin klasik formunun, bugünün pratik şartları ve özellikle finans sistemi içinde uygulanmasının zor ve sonuçları açısından verimsiz olduğu düşüncesinin

4 İmam Şâfiî'nin ibaresi şu şekildedir: "Bir adam başka bir adama malı gösterse ve "Bunu satın al, ben de senden şu kadar kârla satın alayım" dese, o adam da alsın bu alım caizdir. Ancak senden kârla satın alayım diyen kişi- satın alıp almama konusunda- muhayyerdir. Yine aynı şekilde "Benim için bir mal al" deyip tarif etse, ya da "istediğin bir mal" deyip kârla satın alacağını söylese hepsinde durum aynıdır. İlk satım caizdir. Bu noktada alıcı muhayyer olup 'peşin veya veresiye alırım' demesi, durumu değiştirmez. İlk satım caiz olur, ikinci satım konusunda ise taraflar muhayyer olurlar. İlk durum kendilerini bağlayıcı olacak şekilde anlaşılarsa bunun, iki şeyden ötürü feshedilmesi gerekir: Birincisi. Satıcı henüz mala malik olmadan alım satım yapmışlardır. İkincisi. "Şu kadara satın alırsan şu kadar kâr vereceğim" (demek), muhâta üzerine anlaşmadır" (Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Ümm - Mevsûatü'l-İmam eş-Şâfiî* [nşr. Ali Muhammed - Âdil Ahmed], Beyrut: Dâru İhyâit-türasî'l-arabî, 2001/1422, III, 348). Murâbahanın benzer bir kullanımı için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Mehâric fi'l-hiyel*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts., s. 127-8 (Bu eserin İmam Muhammed'e aidiyeti tartışmaları ile ilgili ayrıca bk. Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlihi*, İstanbul: Ocak Yayınları, 2009, s. 69-70).

5 Modern murâbahanın Sami Hammûd tarafından ortaya atıldığı, araştırmacılar arasında genel bir kabuldür (bk. Feyyaz Abdülmin'im Haseneyn, *Bey'u'l-murâbaha fi'l-mesârifil-İslâmiyye*, Kahire: el-Ma'hedü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1996, s. 21).

6 Sami Hasan Hammûd, *Tatviru'l-a'mâlil-masrafiyye bimâ yettefikü ve's-şeriate'l-İslâmiyye* (doktora tezi, 1976), Kahire Üniversitesi, s. 476-483; Ayrıca bk. Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 22, 34.

etkili olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla modern murâbaha akdine, klasik fıkhıdaki bir akdin değiştirilerek günün şartlarına adapte edilmesiyle ulaşılmıştır. Bu da günümüz fakihlerinin zihninde böyle bir dönüşürmenin mümkün olduğuna bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Modern murâbahanın klasik fıkhıtan revize edilerek üretilme şekliyle ilgili ikinci soru, yeni ihtiyaçlar karşısında yeni bir akde ihtiyaç duyulduğunda “ibâha prensibi”ne rağmen neden yeni baştan bir akit üretilmediği, var olan klasik bir akit üzerinden hareket edildiği ve klasik fıkhıdaki “isimli akitler” mantığının terkedilmediği sorusudur. Bu durum şu üç sebeple açıklanabilir:

Meşruiyet arayışı ve klasik fikhın ve fakihlerin itibarı: Herhangi bir işlemi ele alırken literatürde var olan akitlere (özellikle “isimli akitler”e) dayanmak ve bu akit isimlerini bir şekilde kullanmak, ayrıca klasik fikhın itibarlı simalarına atıf yapmak ve onların görüşlerinden bahsetmek, ortaya çıkan yeni işlemin meşruiyet zemini açısından daha güvenilir bir yol olarak görünmektedir. Bu durum aynı zamanda klasik fikhın hem araştırmacılar ve hem de kamuoyu nezdinde güçlü bir itibarının olduğuna işarettir.

Klasik fıkhıdaki bir akit üzerinden hareket etmenin daha pratik ve kolay olması: Klasik fıkhıtan hareketle ele alınan bir akit üzerinde hâl-i hazırda pek çok tartışma yapılmış ve bir altyapı oluşmuş olması ihtimali daha yüksektir. Bu ise tamamen yeni bir akit üretmeye göre daha pratik bir imkan sağlar.

Alışkanlık: Klasik fikhın kavram ve konuları netleştikten sonraki uzun yüzyıllar içinde üretim-tüketim biçimini toptan değiştirecek köklü değişimler çok fazla yaşanmadığı için Müslümanların yeni akitler üretmeye pek ihtiyaç hissetmedikleri görülür. Bu alışkanlığın, yeni bir akit üretmek yerine doğrudan klasik akitlere atıf yapma konusunda etkisi olabilir.⁷ Bu üç sebebin murâbaha dışındaki diğer iktisadî işlemlerin oluşma şeklinde de etkili olduğu ifade edilebilir.

Murâbahanın revize edilme sürecine ilişkin üçüncü soru, klasik bir kaynaktan hareketle ortaya atılan bir akdin ne şekilde değiştirildiği, yani klasik murâbahadan modern murâbahaya giden süreçte klasik ve (İmam Şâfi'nin ele aldığı şekliyle) üçlü murâbaha ile modern murâbaha arasında ne tür farklılaşmaların ortaya çıktığı ve ayrıca murâbaha akdinin hangi özelliklerinin devre dışı bırakılarak modern murâbahaya hangi yeni unsurların eklendiğidir.⁸

7 Bu sebeplerin faizsiz finans alanındaki ictihad faaliyeti için de benzer bir yönde olduğu görüşü için bk. İsmail Cebeci, “Change in the Practice of *Ijtihad*: The Case of Islamic Finance”, *İlahiyat Studies*, 2012, III, sy. 2, s. 153.

8 Bu noktadaki ilginç tartışmalardan birisi modern murâbahanın eski veya yeni bir akit olması ve bunun sonuçları üzerinde cereyan etmektedir. Örneğin Refik Yunus el-Mısri modern murâbahanın eskiden beri var olan bir işlem olduğunu, ancak bazı araştırmacıların ya bilmediklerinden ya da –bazı hükümleri değiştirmek amacıyla- işlerine öyle geldiği için modern murâbahayı yeni bir işlem olarak kabul ettiklerini ifade eder (“Bey’u’l-murâbaha li’l-âmir bi’ş-şirâ fi’l-mesârifil-İslâmiyye”, *Mecelletü Mecma’i’l-fikhi’l-İslâmi*, 1988, V, sy. 2, s. 1142-3). Buna karşın, günümüz âlimlerinin temel prensiplere riayet ederek yeni akitler oluşturabileceğine vurgu yapan Ahmed Sâlim Mülhim’e göre modern murâbahanın klasik murâbahaya ilhâk edilmesi ya da yeni bir akit sayılması arasında netice açısından bir fark yoktur. Zira birinci durumda doğrudan “isimli akitler” kapsamında değerlendirilecek olan murâbahanın ikinci durumda meşru bir akit olarak yine aynı niteliği taşıması mümkün

Klasik fıkıh kitaplarında yer alan murâbaha ile faizsiz bankacılık sisteminde uygulanan modern murâbaha arasında şekil ve işlev açısından pek çok fark vardır. İki tür murâbaha arasındaki şekli farklar şu şekilde özetlenebilir: Klasik murâbaha iki taraflı (alıcı ve satıcı) iken modern murâbahanın üç taraflı (malı talep eden müşteri, malı satmak üzere alan banka ve malın satıcısı) bir işlem olması; klasik murâbahada mal satıcıda hazır iken modern murâbahada malın mevcut ve hazır olmaması; klasik murâbahada vaatleşme yer almazken modern murâbahanın vaatleşme üzerine bina edilmesi; klasik murâbahada icab sahibi genelde satıcı iken modern murâbahada alıcının icab sahibi olması; klasik murâbahada satıcının kendisi için almış olduğu ya da uygun bir fiyata satmak amacıyla aldığı bir mal var iken ve alımı üzerinden bir vakit geçmiş iken modern murâbahada bankanın, malı kendisi için değil müşteri talebi üzerine veya belirli bir müşteriye satmak için almış olması; klasik murâbahada işlemin başında müşteri yok iken modern murâbahada mevcut olması; klasik murâbaha akit meclisindeki tek akitten oluşmakta iken modern murâbahanın iki aşamadan (vaatleşme ve akitleşmeden) oluşması; klasik murâbahada semen (mal bedeli) akit meclisinde belli iken modern murâbahada banka malı almadan ve malın maliyeti tam olarak bilinmeden vaatleşmenin bağlayıcı sayılabilmesi; klasik murâbahada mal sahibi klasik manada tüccar iken modern murâbahada malı alıp satan tarafın genelde banka olması; klasik murâbahada semene (mal bedeli) neyin dahil olduğu ihtilafli iken modern murâbahada bankaların her türlü masrafi semene eklemeleri; klasik murâbahada satıcı, sattığı mal ve nitelikleri ile doğrudan ilgilenip mal konusunda bilgi sahibi iken modern murâbahada bankanın genelde işleme konu olan malla ilgili çok bilgili olmaması; klasik murâbahada pek çok türde mal murâbaha konusu olabilmekte iken modern murâbaha konusu malın risk, bakım masrafları vb. yönlerden sıkı bir seçime tabi tutulması; klasik murâbahada satıcının mala ilişkin olarak yaptığı boyama, tamir, dikiş vs. masraflar semene eklenirken, modern murâbahada bankanın malı hazır alıp satması ve malda bir değişiklik yapmaması; klasik murâbahada mal, artış gösterme ve çoğalmaya elverişli iken (hayvan ve ağaç gibi) modern murâbahada bankanın böyle bir mesuliyete girmek istememesi ve sadece değişken olmayan mallarda murâbahaya başvurması; klasik murâbahada -malın elde tutulması esnasında mala gelebilecek zararlar veya malın piyasa fiyatının değişmesi gibi- riskler söz konusu iken modern murâbahada alınan tedbirler sonucunda riskin son derece azaltılması; klasik murâbahada kâr; gayret, vakit ve riske girmekten kaynaklanırken modern murâbahada kârın kaynağının vade olduğu eleştirisinin getirilmesi; klasik murâbaha peşin ya da vadeli olabilirken modern murâbahanın genelde vadeli ve taksitli olması; modern murâbahada müşteri, murâbaha akdinden önce malın özelliklerini ve fiyatını bilmekte olduğu için -güvenilecek tek merciin satıcı olduğu- klasik murâbahaya göre karşı tarafa yanlış bilgi verme ihtimalinin daha az olması.⁹

olacaktır (*Bey'u'l-murâbaha ve tatbikâtühü fi'l-mesârifil-İslâmiyye*, Amman: Dâru's-sekâfe, 2005, s. 18).

9 Abdülazîm Ebû Zeyd, *Bey'u'l-murâbaha ve tatbikatbiktatbikâtühü'l-muâsıra fi'l-mesârifil-İslâmiyye*, Şam: Dâru'l-fikr, 2004, s. 90-1; İzzeddin Hüce, *ed-Delilü's-şer'i li'l-murâbaha* (tsh. Abdüsettar Ebû Gudde), Cidde: Mecmû'atü Delleh el-Bereke, 1998, s. 42; Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 36-8.

Bu şekli farkların yanı sıra iki işlem arasındaki işlevsel farklar da önemlidir. Yapı ve işleviş olarak normal bir bey' akdinden çok farklı olmayan klasik murâbahanın pek çok değişim geçirerek bir finansman akdine dönüşmesi bu iki akdin hedefinin de farklılaştığını ortaya koymaktadır. Bazı klasik kaynaklarda ikili murâbahanın amacının daha ziyade tüccarın tecrübesinden faydalanma ve müşteriye koruma¹⁰ hedefi olduğu belirtilir. Buna karşın modern murâbahada müşterinin amacı malın bedelini vadeli olarak ödemek; bankanın amacı ise vadeli satıştan kâr elde etmektir. Bu farklılıklarla birlikte klasik ve modern murâbaha bağlamında tartışılan fikhî meseleler de farklılaşmış, ayrıca iktisadî, kanunî ve idarî unsurlar da modern murâbaha tartışmalarının bir parçası haline gelmiştir. Dolayısıyla her iki tür murâbaha arasında tartışma ve odak noktaları açısından ciddi değişimler söz konudur.¹¹

Modern murâbahaya her ne kadar İmam Şâfiî'nin ele aldığı üçlü murâbahadan hareketle ulaşılmış olsa da bu iki tür murâbaha arasında da önemli farkların olduğu görülmektedir. Zira, klasik fıkhıta işlemin tarafları, aşamaları ve özellikleri açısından daha basit işlemler söz konusu iken modern fıkıh bu açılardan daha karmaşık bir yapıya dönüşmüştür. Diğer yandan, İmam Şâfiî'nin zikrettiği üçlü murâbaha, modern murâbahaya dönüşürken yeni sosyo-ekonomik ihtiyaçlara ve bankacılık mevzuatına paralel olarak pek çok değişime uğramıştır. Örneğin İmam Şâfiî'nin zikrettiği şekilde vaat bağlayıcı olmayıp akitler bir bütün halinde değildi, satıcı malı bizzat teslim almaktan kaçınmadığı için işlemde kabz meselesinin özel bir ayrıcalığı yoktu, işlemde vekaletle başvurulmayıp satıcı, diğer işlemlerdeki gibi malın riskine katlanmakta idi ve ödeme vadeli olmadığından akdin sona ermesi ile ilgili tartışmalar yoktu. Bütün bu değişimler üçlü murâbahanın modern murâbahaya dönüşmesi sürecinde ortaya çıktı. Ayrıca akdin bir finansman modeli olarak kurumsal bir biçimde çok geniş kitleleri ilgilendirecek şekle dönüşmesi ve bankacılık sistemine uydurularak finansal bir akit haline gelmesi bu süreçte gerçekleşti.

Bu bağlamda, modern murâbahayı oluşturan işlemlerin klasik fıkhıya göre nasıl değiştiği ve yeni özelliklerin nasıl eklendiği hususunda şunlar söylenebilir: Murâbaha bağlamında klasik fıkhıla irtibatlandırılarak tartışılan en önemli konulardan biri murâbaha işleminde vadin kazaen bağlayıcı olup olmadığıdır. Bugünkü modelin temeli olarak görülen İmam Şâfiî'nin mezkûr metninde alım-satımın vadin bağlayıcı olmadığı ve muhayyerliğe vurgu yapıldığı görülür. Ayrıca Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler ile bazı Mâlikîlere göre vaade vefa göstermenin müstehap olduğu, ancak kazaen bağlayıcı olmadığı ifade edilir.¹² Oysa modern murâbaha uygulamasında araştırmacıların kahir ekseriyeti vadin -en azından taraflardan biri için- kazaen bağlayıcı olması gerektiğini ifade ederler. Bu noktada bağlayıcılık meselesi-

10 Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsi el-İskender İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, [y.y.], 1389/1970, VI, 497; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314, IV, 73.

11 Modern murâbaha ile klasik (ikili) murâbaha arasındaki şekli ve işlevsel farklar için bk. Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 36-40.

12 Atıyye Seyyid Feyyaz, *et-Tatbikâtü'l-masrafiyye li-bey'i'l-murâbaha fi dav'i'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'n-Neşr li'l-Câmiât, 1419/1999, s. 74.

nin bu akitten ve örnekten bağımsız olarak ele alındığı ve hatta prensip olarak murâbahaya mesafeli yaklaşan Mâlikî mezhebine (ve Hanefî mezhebindeki muallak vaade) istinaden vaadin bağlayıcı olduğu ifade edilmektedir.¹³ Ayrıca Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720), İbn Şüb-rûme (ö. 144/761), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve sahabe ve tabiûndan bazı isimlere istinaden vaadin mutlak surette (diyaneten ve kazaen) bağlayıcı (*mülzim*) kabul edildiği ifade edilir.

Vaadin bağlayıcı olduğu hükmüne ulaşma usulü, klasik fıkha (hem mezhep içi hem de mezhep dışı kaynaklara) yaklaşımın mahiyeti hakkında da fikir vermektedir ki bu mesele ileride ele alınacaktır. Vaadin bağlayıcılığı kanaatinin oluşmasında, akitlerin yapısının değişmesi ve pratik, güncel ve sosyo-ekonomik ihtiyaçların etkili olduğu görülmektedir. Bu da pratik etkenlerin klasik fıkha bakış üzerindeki etkisine bir işaret olarak değerlendirilebilir.¹⁴

Murâbaha bağlamında klasik fıkıhla ilişkiler açısından dikkat çeken diğer bir konu vekalet konusudur. Zira vekalet akdinin modern murâbahada nasıl kullanıldığı da klasik fıkha yaklaşım açısından önemli bir örnektir. Klasik fıkıh literatüründe ayrıntılı olarak yer verilen ve müstakil bir çerçevede ele alınan vekalet akdinin modern iktisat ve dönüşen akitler içinde yeni bir anlam ve boyut kazanması söz konusudur. İlke olarak modern murâbaha akdi içinde vekaletin yer almasını kabul edenler daha ziyade klasik fıkıhtaki vekalet konusuna atıf yaparak vekilin asil gibi olduğunu ve müvekkilinin emrine göre hareket edeceğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla vekalet akdinin yeni bağlamına değinmemekte ve müstakil olarak caiz olan vekalet akdinin murâbaha akdi için de geçerli olmasında bir sakınca görmemektedirler. Vekalet akdinin modern murâbahada kullanılması, klasik fıkıhta geçerli olan bir akdin başka -ve özellikle birden çok aşamalı ve yeni- bir işlem içinde kullanılması durumunda hükmün aynı kalması ya da değişmesi açısından önemli bir örnektir. Bu mesele ile ilgili varılan sonuç diğer benzer durumlara da örneklik teşkil edecektir.

Murâbaha akdinin sahip olduğu yeni şekil sonucunda klasik fıkha kıyasla ortaya çıkan diğer önemli değişimler şunlardır: Vaadin bağlayıcı olmasının da etkisiyle bir satış içinde iki satış yasağının gündeme gelmesi, gerçek ve şeklî (hakikî ve hükmî) kabzın etkisinin tartışılması, modern murâbahada bankanın pek çok tedbir olarak risklerin neredeyse tamamını müşterinin üzerine devretmesi, müşterinin bankanın vekili olması ve bunun sonucunda

13 Örneğin 1979'da Dubai'de yapılan Birinci İslâm Bankacılığı Kongresinde, 59 âlim tarafından Mâlikî mezhebine istinaden vaadin bağlayıcılığının geçerliliğini savunan görüş benimsenmiştir.

14 Cebeci akitlerde vaad unsurunun kullanılmasını şu şekilde ifade etmektedir: "Vaadin bu kadar etkin bir hale gelerek pek çok işlemi ilgilendirmesi, iktisadî işlemlerin yeni beklentilere cevap vermek için kullanılmasının bir sonucu olarak akit türlerinin değişmesi ve gelecek zaman faktörünün ciddi bir biçimde akitlerin içinde yer almasıyla olmuştur. Bilindiği üzere normal şartlarda bir akit derhal ve kesin bir şekilde tamamlanır ve sonuç doğurur. Mesela taraflar normal bir bey' (satım) akdi yapınca akit tamamlanır. Satıcı parayı, müşteri de malı almaya hak kazanır. Bu durumda vaade ihtiyaç duyulmaz ve vaad işlemin bir unsuru olarak görülmez. Oysa modern dönemde kullanılan pek çok akit, işlemin atfedildiği zaman dilimi, işlemin kesinliği ve içerdiği merhaleler açısından farklı özellikler taşımaktadır. Bu durumda akdin gelecek zamana zafede edilmesinin ya da tam olarak kesinleşmesinin, akdin taraflarından birinin ya da her ikisinin bazı yükümlülükleri yerine getirmesi şartına bağlanması, vaad unsurunu işlemlerin önemli bir parçası haline getirmiştir" (*Murâbaha Tartışmaları*, s. 68).

ortaya çıkan *damân* (malla ilgili yükümlülük) ve şeklilik tartışmaları ve işlem genelde vadeli olarak gerçekleştiği için zamanında yapılmayan ödeme ile ilgili tartışmalar klasik fıkıh kitaplarında murâbaha konusu içinde yer almayıp yeni ortaya çıkan özelliklerdir.

2. Murâbahanın Modernize Edilmesi Sürecinde Fakihlerin Zihin Dünyaları ve Klasik Fıkha Yaklaşım Tarzları

Bu bölümde, murâbahaya ilişkin olarak yukarıda belirtilen değişimlerin nasıl bir bakış açısıyla ve ne tür yaklaşımlarla yapıldığı ele alınacaktır. Başka bir deyişle fûrû alanında ortaya çıkan değişimlerin usûlî ve mantıksal arka planı ortaya koyulacak ve temel olarak klasik fıkha yaklaşımlarda zaruret-maslahat ve sedd-i zerâi¹⁵ düşüncesinin etkisi üzerinde durulacaktır. Literatürde murâbaha bağlamında klasik fıkha farklı bakış açıları bulunmakla birlikte şu iki temel yaklaşımdan bahsedilebilir.

2.1. Klasik Fıkha Zaruret ve Maslahat Temelli Yaklaşım

Bu yaklaşım, meseleleri sadece fikhî olmanın ötesinde değerlendiren, İslâmî bir hayat ve Müslümanların maslahatı için işleyen bir iktisat ve bankacılık sisteminin varlığını zarurî gören ve bu doğrultuda mevcut naslar için farklı yorumlar arayan, ihtiyaç halinde şimdiki kadar pek itibar edilmemiş görüşleri ön plana çıkaran, farklı mezhepler arasında tercihler yapan ve bazı durumlarda zamanın ihtiyaç ve zaruretlerinin bir sonucu olarak ictihad yoluna başvuran ve kolaylık ilkesine vurgu yapan yaklaşım olarak tanımlanabilir.¹⁶

Zaruret ve maslahat düşüncesi, günümüzde fikhî hüküm üretme faaliyetlerinde ve komumuz olan murâbahada önemli hareket noktalarından biridir.¹⁷ Bu tür bir yaklaşıma ağırlık verenler, temel olarak ibâha (mubahlık prensibi) ve teysire (kolaylık) vurgu yapmaktadır. Zaruret düşüncesinin -açık ya da gizli olarak- hem genel olarak murâbaha fikrinin ortaya atılmasında ve sürdürülmesinde hem de murâbahanın alt konularında yapılan çıkarımlarda etkili olduğu görülmektedir. Gayri İslâmî bir iktisat ve bankacılık sistemi içerisinde İslâmî hükümlere uygun bir işlem yapma hedefinin varlığı ve bu surette sistemin ayakta tutulmasının hedeflenmesi, genel anlamda zihinsel bir zaruret düşüncesinin bulunduğu işaret olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra murâbaha bağlamında klasik fıkıhla irtibat kurarken zaruret düşüncesini doğuran mevcut bazı zorluk ve zorunluluklar bulunmaktadır. Bunların önemlileri şöyledir: Kanunî zorunluluklar, piyasa şartları ve iktisadî zorunluluklar, modern

15 Bu kavramlar ve İslâmî finans alanındaki bazı yanlış kullanımları için bk. Abdulazeem Abozaid, "Role of Fiqh in Islamic Finance", *İslâm İktisadî Atölyesi-1: Temel Kavramlar ve Fikirleri 2-3 Mart, İstanbul-Türkiye*, y.y, t.y, s. 40-42, 45-48, 50.

16 Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 187.

17 Bu bağlamda, "Meşakkat teysiri celbeder" (Mecelle, 17. madde); "İş daraldığında genişler" (Mecelle, 18. madde); "Zaruretle memnu olan şeyleri mubah kılar" (Mecelle, 21. madde) kaidelerinin kullanıldığı ve bunların açıkça zikredilmese de pek çok hükme temel teşkil ettiği görülmektedir.

ticarî örf faktörü, kurumsal yapıdan kaynaklanan zorunluluklar, bankacılık sisteminden ve müşterilerden kaynaklanan zorluklar.¹⁸ Problemleri çözüme gayreti içinde olan araştırmacıların, bu engellerle karşılaşılması durumunda zaruret çerçevesinde hüküm vermeleri ve bu anlayışın klasik fıkha yansımaları yaygın bir durum olarak görünmektedir. Murâbaha konusunda da benzer bir halden söz edilebilir.

2.2. Klasik Fıkha Sedd-i Zerâi' Temelli Yaklaşım

Modern İslâm iktisadında pek çok meselede olduğu gibi modern murâbaha akdi ile ilgili çıkarımlarda da sedd-i zerâi' prensibiyle hareket eden bir yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir.¹⁹ Bu tür bir yaklaşımı benimseyenlerin klasik literatürdeki temel görüşlere daha çok bağlı ve naslarda belirtilen unsurları ve kabul edilemeyen yorumları olduğu gibi kabul etmeye daha fazla yatkın olduğu ve zaruret ve maslahat temelli çıkarımlarda bulunma konusunda daha çekingen oldukları görülmektedir.

Bu şekilde düşünenler, pratikten hareket ederek zaruret ve maslahat düşüncesi ile hüküm üretenlerin bulunduğu çözümlerin -bazen başlı başına caiz olsa da- tehlikeli bir noktada bulunması ve özellikle faize götüren sakıncalı işlemler için kullanılmaya son derece müsait olması sebebiyle caiz kabul edilmemesinin daha uygun olacağı kanaatindedirler.²⁰ Bu bağlamda ortaya atılan düşünceler, ilk bakışta çok dar gibi görünse de, birtakım endişe ve hassasiyetlerin varlığını sürdürmesi bakımından önemlidir.

Murâbaha tartışmalarında bu iki farklı ekolün klasik fıkha yaklaşımını tespit sadedinde Yusuf el-Kardâvî ve Refik el-Mısrî arasındaki tartışma ufuk açııcıdır. Murâbaha literatürü içinde en etkili ve tartışmaların yönünü belirleyen şahıslardan biri Kardâvî olmuştur. Ağırıklı olarak zaruret ve maslahat düşüncesiyle hareket eden Kardâvî klasik fıkha yaklaşım konusunda da bazı temel prensipler ortaya koymuş ve klasik fıkıh içindeki değişime ve farklı örneklerle dikkat çekmiştir. Kardâvî'nin tespitleri murâbaha bağlamında klasik fıkha yaklaşım açısından da çok önemlidir. Murâbahayı ele alırken klasik fıkıhta belirtilen her hükmün doğrudan nakledilmesine karşı çıkan Kardâvî, modern muamelelerin helal olduğuna dair kavil aramanın hatalı olduğunu ifade ederek her yeni meseleye geçmişten (klasik fıkıhtan) bir tahric ya da hüküm arayanları eleştirerek değişim ve ictihada vurgu yapmaktadır. Meselelerin köklerine inmeye çalıştığını, mezheplerin kavillerini olduğu gibi almadığını, bu kavilleri ve delillerini tartıştığını ifade eden Kardâvî zaman zaman istisnâ,²¹ cuâle, hayvanla-

18 Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 189-95.

19 Murâbaha bağlamında sedd-i zerâi' ile ilgili olarak bk. Abdülazîm Ebû Zeyd, *Bey'ul-murâbaha*, s. 181-201; Ayrıca bk. Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 199-202.

20 Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 187, 199.

21 Zira Ebû Hanîfe (ö. 150/767) istisnâ' akdinde taraflara muhayyerlik tanırken Ebû Yusuf (ö. 182/798) insanların ahlakındaki değişmeden hareketle ve zamanın şartlarına daha uygun olması sebebiyle esnafı zarardan korumak için, şartlarına uyulduğu takdirde taraflara muhayyerlik tanımamaktadır. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* de zamanın maslahatına daha uygun olması sebebiyle Ebû Yusuf'un görüşünü benimsemiştir. Ayrıca bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330, I, 659-60.

rın doyurulması ve zorunlu vasiyet bugün darülharbe giderken mushaf taşıma konusunda problem görülmemesi gibi klasik fıkhıdaki değişimlerden kendisine destek olacak örnekler ortaya koymaktadır.²²

Buna karşın modern murâbaha konusunda şüpheli noktalara dikkat çeken ve uygulamadaki pek çok hususa itiraz eden Refik el-Mısri, Kardâvî'ye cevap sadedinde, murâbaha isimlendirmenin doğru olmadığını, vaadin bağlayıcı olmasının -garara götürdüğünden dolayı- caiz olmadığını, telfikin kaide ve sınırları olması gerektiğini, teysir ve ibâha anlayışının kişiyi yanlışa götürebileceğini ifade eder. Ayrıca vaadin bağlayıcı sayıldığı murâbaha akdinin, vaat ve akit olarak iki kısma ayrılmasının sadece akdin başında bey' lafzından kaçma anlamına geldiğini ifade eden Mısri bu şekildeki murâbaha ile hiyel arasında bağlantı kurar ve bağlayıcı murâbahanın, yerine alternatif olarak sunulduğu kıymetli evraktan çok da farklı olmadığını sonucuna varır. Bunun yanı sıra Mısri'nin murâbaha vaadin bağlayıcı olmasının hiçbir mezhepte geçerli olmadığını söylemesi ve "bir satış içinde iki satış" gibi meselelerdeki mevcut yorumda ısrar etmesi ve ictihad gibi kavramlardan bahsetmemesi, kendisinin işlemlerde klasik fıkhıta ortaya konulmuş akit modellerini takip eden bir yöntem izlediğini gösterir.²³ Mısri'nin kabz ve vekalet gibi konularda yeni şekillere mesafeli durması ve bankanın normal bir tüccar gibi davranmasını istemesi bu kanaati güçlendirmektedir.²⁴

Zaruret-maslahat ve sedd-i zerâi' temelli bakış açısının hareket noktaları göz önüne alındığında her iki yaklaşımın da dikkate değer fikirlere sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak zaruret-maslahat temelli yaklaşımın günümüzde daha baskın olduğu ve pratik işleyişle irtibatlı olarak daha fazla devreye sokulduğu görülmektedir. Bununla birlikte, sedd-i zerâi' yaklaşımının endişelerinin de dikkate alınması, denge unsuru açısından önemlidir.

3. Klasik Delillerin Murâbaha Bağlamında Kullanılma Usulü

Klasik delillerin murâbaha bağlamında kullanılma usulü ve bu delillere yapılan atıfların niteliği, klasik fıkıh mirası ile ilişki biçimi açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bölümde murâbaha akdi bağlamında önemli klasik delillerin nasıl kullanıldığına dair bilgi verilecektir. Sırasıyla murâbaha ile ilgili çıkarımlarda nasların, klasik fıkıh kitaplarının ve küllî kaidelerin kullanılma biçimi üzerinde durulacaktır.

22 Yusuf Kardavî, *Bey'u'l-murâbaha li'l-âmir biş-şirâ kemâ tücrihi'l-mesârifü'l-İslâmiyye*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987, s. 20-21, 32, 77, 79-81, 104, 116.

23 Refik Yunus el-Mısri, "Bey'u'l-murâbaha li'l-âmir biş-şirâ kemâ tücrihi'l-mesârifü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-ümme*, Muharrem 1406 / Eylül 1985, sy. 61, s. s. 26, 27, 41, 47, 49.

24 Kardâvî-Mısri tartışması için ayrıca bk. Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 215-9.

3.1. Kur'ân ve Sünnet Naslarının Kullanımı

Modern murâbaha ile ilgili meselelerde Kur'ân ve Sünnet'e doğrudan yapılan atıfların son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Bu hususta murâbahanın, satım akdinin meşruiyetine dair naslardaki çerçeveden daha geniş bir problem kümesi oluşturması ve konuya ilişkin mesele ve çıkarımların bir akıl yürütmeler bütünüünün sonucu olması etkilidir. Bunun yerine mezhep ya da müctehidlerin kavillerine atıfların daha çok olduğu görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim naslarına sadece satım akdinin helalliği konusunda atıf yapılmakta, -kabzın keyfiyeti, bir satış içinde iki satış gibi- murâbahanın bazı alt konularında hadislerle atıf artmakla birlikte hadislerin kullanımı yine de sınırlı düzeyde kalmaktadır. Sedd-i zerâi' yaklaşımı, bazı hadisleri kabul edilemeyen yorumuyla ortaya koymakta ve bunlar üzerinden pratikteki uygulamalara itirazlar getirmekte iken zaruret ve maslahat yaklaşımı hadisleri, metin ve senet tenkidine tabi tutup hadislerin çerçevesini değerlendirmek, mevcut farklı yorumları ön plana çıkarmak ya da daha üst veya karmaşık bir işlem için kullanmak yoluna gidebilmektedir.²⁵ Örneğin vaadin bağlayıcılığını savunanlar vaatleri yerine getirmeye vurgu yapan bazı âyetlere (örneğin 61/es-Saff: 2-3; 5/el-Mâide: 1; 17/el-İsrâ: 34) ve münafıkların alametlerinden bahseden hadislerle atıf yaparken²⁶ vaat konusunda muhayyerliği savunanlar ma'dûmun satışı ve bir satış içinde iki satışla ilgili hadisleri ön plana çıkarmaktadır. Vaadin bağlayıcı olduğu görüşünde olanlar ise konu ile ilgili hadisleri farklı şekillerde değerlendirmektedir.²⁷

3.2. Klasik Fıkıh Metinlerinin Kullanımı

Modern murâbaha literatüründe genelde çalışmaların baş tarafında klasik fıkıh kitaplarındaki klasik (ikili) ve üçlü murâbaha modellerine yer verilmekte ancak modern murâbahanın işleyişi ele alınırken klasik murâbahadan bahsedilmemektedir. Diğer taraftan modern murâbaha akdinin parçaları ayrı ayrı değerlendirilip klasik fıkıh kitaplarında ilgili konuya ilişkin kısma ve mezhep görüşlerine atıf yapılmaktadır. Örneğin murâbahada vaat meselesi ele alınırken sadece vaatle ilgili kaynaklara, vekaletle ilgili kısımlarda ilgili bölümlere veya damân konusuna müstakil olarak değinilmekte ve klasik fıkhıdaki murâbaha ile irtibat kurulmamaktadır. Bu da akdin bağlamının ihmal edildiğine ve klasik fıkhı parçalı bir şekilde yaklaşıldığına delil olarak değerlendirilebilir.

3.3. Küllî Kaidelerin Kullanımı

Murâbaha ile ilgili çıkarımlarda küllî kaideler çok sık zikredilmemekte, sadece bazı araştırmacılar tarafından zaman zaman görüşlerini desteklemek üzere kullanılmaktadır. Deliller hiyerarşisinde küllî kaideler öncelikli bir konumda olmayıp destek mahiyetinde ele

25 Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 188.

26 Bu delilleri toplu halde görmek için bk. Kardâvî, *Bey'u'l-murâbaha*, s. 65 vd.

27 Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 86.

alınmaktadır. Umumiyetle genel kapsamlı kaidelere başvurulmakta olup dar kapsamlı kaide ve zabıtalara (belirli bir meseledeki kural) kullanımı daha sınırlıdır.

Doğal olarak maslahat ve zaruret yaklaşımı daha ziyade mubahlık prensibi ve kolaylıkla ilgili kaidelere atıf yaparken,²⁸ sedd-i zerâi' yaklaşımına ağırlık verenler, şüpheli şeylerden uzak durmak vb. ile ilgili küllî kaideleri ön plana çıkarmaktadır.²⁹ Bir kısmı çok genel kapsamlı olan bu kaidelerin duruma göre farklı amaçlar için kullanılabilmesi ifade edilebilir. Bunların hepsi doğru kabul edilen ve yerine göre bir anlam ifade eden kaideler olmakla birlikte sadece kaide temelli çıkarımlar yapmanın problemler taşıdığını ifade etmek gerekir. Zira farklı görüş sahipleri kendi amaçları doğrultusunda fikhî kaidelere vurgu yapabilirler. Dolayısıyla murâbaha ile ilgili çıkarımlarda küllî kaidelere atıfta bulunmanın çok cüz'î olarak başvuru bir yöntem olmasının doğru bir tartışma tekniği olduğu görülmektedir.³⁰

4. Klasik Fıkha Yaklaşımlarda Mezhep Algısının Etkisi

Günümüz araştırmacılarının mezhep anlayışları modern murâbaha ile ilgili yaklaşımlarını yansıtmaları açısından büyük bir önemi haizdir. Ortaya konulan çözüm arayışlarında farklı mezhep görüşlerinin bir araya getirilmesi ile oluşmuş yeni hükümlerle karşılaşmaktadır. Ayrıca hiç bir mezhebin görüşünü temsil etmeyen âlimlere de ihtiyaç halinde atıfta bulunulduğu görülmektedir. Bu itibarla mezhep kaynaklarıyla mezhep dışı kaynaklar³¹ arasında -delil değeri vs. açısından- bir farklılık gözetilmemektedir. Bu da günümüzde özellikle iktisadî alanda belirli bir mezhep bağlamında bir meseleyi değerlendirme ve hüküm üretme çabasının neredeyse ortadan kalkması ve mezhep anlayışının modern öncesi döneme göre farklı bir anlam ifade etmesi olarak değerlendirilebilir.

Murâbaha ile ilgili çıkarımlarda mezheplerin görüşleri, tartışmanın önemli bir dayanak noktasını oluşturmakta ve vaat, kabz, bir satış içinde iki satış, risk ve vekalet gibi konularda mezhep görüşlerine atıf yapılmaktadır. Ancak hüküm üretme çalışmaları esnasında nakledilen mezhep görüşü ile mezhep birikimi arasında genelde ilişki kurulmaz. Mezhep kavilleri farklı görüş mensupları tarafından -ihtiyaç görülen durumlarda- kullanılır ve görüşler nakledilirken genelde hiyerarşik bir düzen gözetilmez. Herhangi bir müctehidin görüşü ile bir mezhep imamının görüşü arasında pek bir fark görülmez ve bu yaklaşıma tartışmanın

28 Kardâvî, *Bey'û'l-murâbaha*, s. 13-23.

29 Birinci yaklaşım sahipleri, "Muamelatta asıl olan ibâhadır", "Muâmelât, illet ve maslahatların gözetilmesi üzerine mebnidir", "Mevrid-i nas olmayan mevzuda ictihad mümkündür", "Örfen mâruf olan şey şart kılınmış gibidir" ve "Zarar ve zarara zararlar karşılık verme yoktur" gibi küllî kaideleri kendilerine destek olarak zikrederlerken ikinci grup içinde yer alanlar, "Şer'e gayr-ı muvâfik her şart fâsiddir", "Şüpheleri terk etmek evlâdır", "Harama götüren şey haramdır" ve "Külfet nimete ve nimet külfete göredir" gibi küllî kaideleri ön plana çıkarmaktadır.

30 Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 204-6.

31 Murâbaha bağlamında mezhep dışı delillendirmede en fazla atıf yapılan müellifler İbn Teymiye ve İbn Kayyim'dir. Özellikle zaruret ve maslahat yaklaşımı ile hareket edenler, çıkar yol olarak düşündükleri çözümler için mezhep görüşlerinden delil bulamadıkları pek çok durumda bu iki kaynağı çokça kullanmıştır. Vaat, bir anlaşma içinde iki anlaşma, muallak, mukayyed ve muzâf akitle ilgili meseleler bunun başlıca örnekleridir (Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 208).

taraflarınca itiraz edilmez. Kaynak değeri olarak mezhepler, sıkı bir şekilde intisab edilmesi gereken ve birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış ekoller değil, pek çok fikhî görüşü içeren ve aralarında geçişlerin mümkün olduğu zengin kaynaklar (hukuk mirası) olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla bir konuda bir mezhebin görüşüne tâbi olmak ve başka bir konuda farklı bir mezhebin görüşünü nakletmek yaygın bir davranıştır.

Murâbaha ile ilgili çıkarımlarda belirli bir mezhebe bağlı olmaktan ziyade bazı prensipleri öne çıkaran ekollerden bahsedilebilir. Yeri gelince bütün mezheplere atıf yapılmakla birlikte, mezhepler bağlamında süregelen bir tartışmadan bahsetmek mümkün değildir. Literatürde farklı mezhep kaynaklarına atıflar yapılsa da modern murâbahayı değerlendirme noktasında mezhep faktörünün belirleyici bir etkiye sahip olduğunu ifade etmek zordur. Bu sebeple, farklı mezheplere bağlı araştırmacıların belirli bir meselede aynı şekilde düşündüğü, bazen da aynı mezhep müntesibi olan şahısların farklı hükümlere ulaştıklarını görmek mümkündür.³²

Murâbahanın farklı unsurlarında farklı mezhep ve görüşlere atıflar vardır. Murâbahayı üç taraflı şekliyle -vaat bağlayıcı olmaksızın- ilk zikreden İmam Şâfiî'dir. Vaadin kazaen bağlayıcılığında Mâlikî mezhebine, akdin birden fazla aşamadan oluşması ve şartlar meselesinin cevazında Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine, kabz meselesinde dört mezhebin tamamına, risk meselesinde Hanefî ve Hanbelî mezheplerine ve vekalet meselesinde Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine atıflar bulunmaktadır. Dolayısıyla modern murâbaha pek çok mezhebe atıfla oluşturulmuş bir işlem olma niteliği taşımaktadır.³³

Murâbaha işleminin vaat, kabz, vekalet gibi pek çok alt konusunda farklı mezheplere ve yeri gelince mezhep dışı kavillere başvurulması telfik konusunu gündeme getirmiştir.³⁴ Hâl-i hazırdaki mekanizmaya karşı çıkanlar murâbaha modelinin üretilmesine telfik yoluyla ulaşıldığını söyleyerek bu durumu eleştirirler. Bu görüşe göre, murâbaha modeli, taraflara muhayyerlik tanıyan İmam Şâfiî'den alınmış olup vaadin bağlayıcılığı hükmü ise bu şekliyle murâbahayı caiz görmeyen Mâlikî mezhebinden nakledilmiştir. Dolayısıyla sakıncalı bir telfik işlemi söz konusudur.³⁵ Vaadin bağlayıcılığı hükmüne telfik ile ulaşıldığını iddia edenlere karşı çıkan Yusuf el-Kardâvî ise telfikin, taklid ile ilgili bir durum olduğunu, herhangi bir mesele hakkında istidlâl ve tercihe dayanan fikhî bir görüşün, taklid dairesine girmeyip telfik sayılmadığını ve ayrıca vaat meselesinin murâbaha ile ilgili değil, kendi başına müstakil bir mesele olduğunu ifade etmektedir.³⁶

32 Murâbaha bağlamında mezhep telakkilerinin değerlendirilmesi için bk. Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 206-210; Abdünnasır Ebü'l-Besal, "Menhecü'l-fetvâ fi'l-ahkâmî'l-muâsıra" *Ebhâsü'l-Yermük*, Haziran 2002, XVIII, sy. 2B, s. 473.

33 Cebeci, *Murâbaha Tartışmaları*, s. 212.

34 Telfikçi yaklaşımın problemleri için bk. Soner Duman, "Günümüz Fikhî-İktisadî Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız ile İlişki Biçimimiz", *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finans Araştırmaları Dergisi*, 2015, I, sy. 1, s. 159-163.

35 Feyyaz, *et-Tatbikât*, s. 103.

36 Kardâvî, *Bey'ül-murâbaha*, s. 114. Ayrıca telfik ve murâbaha ile ilişkisi için bk. Ebü'l-Besal, "Menhecü'l-fetvâ", s. 457-9.

5. Murâbaha Akdinden Hareketle Klasik Fıkıh Mirası ile İlgili Çıkarımlar

Çalışmanın başında murâbaha akdinin klasik fıkıh mirası ile kurulan ilişkiyi değerlendirmek için verimli bir alan olduğu ifade edilmişti. İşte bu bölümde, şu ana kadar ele alınan konuların ışığında, modern murâbaha üzerinde çalışan ve hüküm üreten araştırmacıların klasik fıkha yaklaşımları ve klasik fıkıh metinleri ile ilişkileri maddeler halinde analiz edilecek, mevcut yaklaşım ve ilişkilerin olumlu ve olumsuz yönleri değerlendirilecektir.

Çağdaş fakihlerin klasik fıkha yaklaşım tarzı, sahip oldukları genel fıkıh algısının bir parçası olarak görünmektedir. Eğer bir fakih/araştırmacı pratik problemler karşısında çözüm arayışı içinde ise klasik fıkha bakarken de aynı saikle bakmakta veya genelde zaruret temelinde bir bakış açısına sahipse bu yaklaşım klasik fıkha bakışına da yansımaktadır.

Murâbaha literatürü içinde klasik fıkha bakışta yeknesak bir anlayıştan bahsetmek isabetli görünmemektedir. Farklı saiklerle hareket edenlerin varlığı söz konusudur. Bunlar içinde klasik fıkha zaruret ve maslahat temelli yaklaşımın ağırlıkta olduğu ifade edilebilir. Bunun karşısında yer alan sedd-i zerâi' temelli bir yaklaşımdan bahsedilebilir. Birinci yaklaşım nasların ve klasik fıkıh metinlerinin muhtemel yorumlarına geniş bir biçimde kapı açarken ikinci yaklaşım sahipleri daha çok metin temelli hareket etmekte, bu haliyle murâbaha ile hiyel arasında bağlantı kurmakta ve murâbahayı bey'ul-îneye benzetmektedirler.³⁷

Farklı yaklaşım sahipleri arasında klasik fıkihtaki görüşleri farklı değerlendirenler bulunmasına karşın klasik kaynakları tamamıyla yok sayan bir anlayışa rastlanmamaktadır. Bu da klasik fıkıhın, bakış açısı ne olursa olsun güncel meselelere çözüm arayan araştırmacılar nezdinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Pratikten teoriye hareketle hüküm üretme mantığının klasik fıkha bakışta da etkili olduğu görülmektedir. Örneğin, murâbahanın sürdürülebilir bir işlem olması için -sosyal ve iktisadi şartlar gereği- vadin bağlayıcı olması gerektiği veya işlemin birden çok aşamadan oluşmasının zorunlu görülmesi, klasik fıkıh kaynaklarına müracaat etmeden önce fakihlerin zihinlerinde önkabul olarak varolan gerçeklerdir. Bu itibarla, pratik ihtiyaçların etkisiyle çözüm arayan fakihler klasik fıkha teorik bir doktrin olmaktan ziyade çözümler kümesi olarak bakmaktadır. Bu noktada, çözüm arayışlarının sadece akademik saiklerle değil, azımsanmayacak bir oranda iş dünyası ve piyasanın yönlendirmesi ile gerçekleştiğini unutmamak gerekir. Konu ile ilgili olarak düzenlenen ilmî toplantı vb. organizasyonların önemli bir kısmının faizsiz bankalar gibi finansal kuruluşlar tarafından desteklenmesi veya fetva heyetlerinin hatırı sayılır bir bölümünün bu kurumlar bünyesinde çalışması bu duruma bir delil olarak değerlendirilebilir.

Murâbaha ile ilgili çıkarımlarda usul temelli bir bakış açısından ziyade furû temelli bir yaklaşımdan söz edilebilir. Pratikte cereyan eden olayların ve sosyo-ekonomik ihtiyaçlara göre şekillenen uygulamaların belirleyici olduğu söylenebilir.

37 İkinci yaklaşım için örneğin bk. Refik Yunus el-Mısri, *Bey'u'l-murâbaha li'l-âmir biş-şirâ fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996, s. 47.

Modern bağlamda gündeme getirilen pek çok konu ve kavram klasik fıkıh çerçevesinde görünmesine rağmen aslında *fikhü'n-nevâzil* kapsamındadır. Örneğin murâbaha bağlamında kullanılan vaat, kabz ve vekalet gibi kavramlar klasik fıkhıta da yer almalarına karşın bugün çok farklı ve yeni bağlamlarda ve farklı işlemlerin parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yeni konu ve kavramlarla klasik fıkhıtakiler arasında doğrudan özdeşlik kurmak yanıltıcı olabilir.

Murâbaha ve diğer akitler arasında, klasik fıkhı yaklaşım hususunda ortak bir bakış açısından ve zihniyetten bahsedilebilir. Murâbaha ile mudârabe veya müşâreke gibi diğer bir akit arasında veya farklı bir alandaki bir mesele bağlamında çıkarım yapılırken klasik fıkhı benzer şekillerde yaklaşıldığı görülmektedir.

Murâbaha bağlamında fıkhın eski kapsamından uzaklaşıldığı ve bir daralma olduğu ifade edilebilir. Buna göre;

Fıkıh mantığının daralarak daha sınırlı bir kapsama sahip olan İslâm hukuku sınırlarına çekildiği görülmektedir.

Bütün bir hayatı kuşatan fıkıh mantığından ziyade belirli bir meseleye cevap verme gayreti taşıyan fetva mantığının ağır basması dikkat çekicidir. Yani ilgili meselelerin bütüncül olarak teorik bir zemine oturtulmasından ziyade sadece bir soru-cevap faaliyeti olarak ele alındığı görülmektedir.

Ahlaki değerleri ve buna ilişkin hükümleri içeren fıkıh mantığından sadece hukuki kurallar manzumesi olan kanun mantığına geçişin izleri görülmektedir.

Fıkıh mantığından kanun mantığına geçişin bir işareti “caizdir” ve “caiz değildir” hükümleri arasındaki kategorilerin ortadan kalkmasıdır. Buna göre murâbahaya dair verilen hükümlerde müstehab, mekruh gibi ara kategorilerden neredeyse hiç bahsedilmediği görülmektedir. Bu da fıkhın ahlaki yönlerine işaret eden bu ara hükümlerin kalkmasıyla fıkhın ayrılmaz bir parçası olan ahlaki hassasiyetlerin etkisizleşmesi³⁸ ve fıkhın bir hukuki kurallar bütünü olan kanun çerçevesine sıkışması olarak değerlendirilebilir. Fıkıh metinlerinin pür hukuk kaynağı bakış açısıyla ele alınması ve ahlaki yönlere gerektiği kadar önem verilmemesi zorunlu olarak bu sonucu doğurmaktadır. Bu durum aynı zamanda günümüz Müslümanlarının fıkhî meselelere yaklaşımına dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Fıkıh mirası ile ilişkilerde parçalı (atomik/minimalist) düşüncenin etkisi birçok alanda görülmekte olup murâbaha ile ilgili meselelerde de klasik fıkıh metinlerinin bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmediği yönünde pek çok örnek mevcuttur. Mesela murâbaha işleminde malın alınması ve satılması aşamasında vekalet akdinin klasik fıkhıtan kopyalanmak suretiyle taşınması ve bağlamı içinde işleme etkisinin yeterince değerlendirilmemesi bu duruma örnek

38 Bu yönde bir değerlendirme için bk. Kilian Bälz, *Sharia Risk? How Islamic Finance Has Transformed Islamic Contract Law*, Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program Harvard Law School, 2008, s. 12-13. Bu durumun murâbaha dışında da etkin olduğu düşüncesi için bk. Cebeci, “Change in the Practice of *Ijtihad*”, s. 156.

gösterilebilir. Böyle bir düşünce bizi, farklı “caiz”lerin bir araya gelmesi durumunda, bağlamı dikkate alınmadan her zaman caiz olması hükmüne götürür ki bu yanlış bir çıkarımdır.

Modern işlemler için klasik fıkıh temelinde çıkarımlar yapılırken akitlerin sosyal bağlam, etki ve fonksiyonlarının gerektiği kadar dikkate alınmadığı görülmektedir. Örneğin bir akit ele alınırken genelde topluma, gelir dağılımına, işsizliğe vb. etkileri yeterince tartışılmaktadır. Bu bakış açısı günümüzde modern murâbahanın sosyo-ekonomik fonksiyonlarının eleştirilmesinde etkili olan unsurlardan biridir.³⁹

Murâbaha bağlamındaki çözüm arayışlarında toplumsal ve iktisadi baskıların yanı sıra dış dünyadan (özellikle Batı'dan) kaynaklanan unsurların da etkisi vardır ve bu durum araştırmacıların zihninde ideolojik ve psikolojik bir baskı oluşturmaktadır. Bundan hareketle, murâbaha ve diğer işlemlere çözüm bularak bu işlemlerin sürekliliğini sağlama hedefinin ve bu şekilde hem faizli bankalara ve hem de bir bütün olarak Batı'ya karşı ayakta kalma düşüncesinin klasik fıkıha yaklaşımlarda da etkili olduğu ifade edilebilir.

Klasik fıkıhta var olan işlemlerin daha yalın bir yapıda olduğu ve iktisadi işlemlerin ve özellikle murâbahanın çok aşamalı hale gelmesi ile iki tür arasında pek çok farkın orta çıktığı görülmektedir. Böyle bir durum karşısında modern murâbahayı klasik murâbahanın devamı gibi değerlendirmek ve doğrudan benzerlik ve paralellikler kurmak sıhhatli değildir.

Murâbahanın ortaya çıkış sürecinin başında klasik fıkıha daha yakın bir çizginin hedeflendiği ama adım adım bu çizgiden uzaklaşıldığı görülmektedir. Bu değişimde (veya kaymada), modern Müslüman toplumlarda giderek daha fazla egemen olan kapitalist hayat anlayışı ve tüketim kültürü, ahlaki alandaki problemler, rekabet unsuru ve teknolojik gelişmeler etkili olmuştur. Örneğin daha önceki dönemlerde elektronik işlemler sınırlı iken son yıllarda özellikle iletişim araçları internetin yaygınlaşmasıyla birlikte işlemlerin elektronik ortamda yapılması mümkün hale gelmiş ve mesela ‘hükmi kabz’ gibi uygulamaların temelleri de bu bağlamda araştırma konusu olmuştur.

Murâbaha ile ilgili çıkarımlarda klasik fıkıhtaki işlemlerle benzerlik kurma eğilimine zaman zaman rastlanmaktadır. Örneğin, istisnâ, selem, müzayede, cuâle, hıyârü'l-ayb kefalet-i derek ve bey'ü'l-îne akitleri klasik fıkıhtan getirilen örnekler olarak kullanılmaktadır.

Geçmişte kişiler arasında yapılan pek çok işlemin bugün kurumsal olarak uygulandığı bir gerçektir. Klasik fıkıhla yapılan mukayeselerde de bugünkü kurumsal ve idari yapının ve işlemin dikkate alındığı ve bunun kabul gördüğü görülmektedir. Örneğin, murâbaha işleminde kanunların belirleyiciliği, bankanın murâbaha kaynaklık eden sermayeyi müşterilerden toplaması ve sistemin ayakta kalması için kârlı işlemler yapmanın gerekli olması gibi yeni unsurların klasik fıkıhtaki kabullerden farkları araştırmacılarca tabii kabul edilmektedir.

39 Faizsiz bankaların sosyal fonksiyonlarındaki eksikliklerin murâbaha ile ilişkisi için bk. İsmail Cebeci, “Integrating the Social *Maslahah* into Islamic Finance”, *Accounting Research Journal*, 2012, XXV, sy. 3, s. 175-7.

Doğrudan mezheplere atıflar çok olmakla birlikte mezhep birikiminin ve verilen hükümlerdeki arka planın göz ardı edilmesi eleştirilmektedir. Zira bu durum akdin bağlamının göz ardı edilmesine yol açabilmektedir.

Murâbaha bağlamında verilen bazı hükümler *zaruret sebebiyle istihsanı* çağrıştırmaktadır. Geçmişe kıyas edilen bazı meseleler, benzer gibi görünse de değişen şartlar dolayısıyla farklı özellikler taşımakta ve bunun sonucunda kıyas dışında bir yolla hüküm üretilmektedir.

Klasik fıkha yaklaşımlarda mer'î kanunların etkili olduğu ve çözüm arayışlarında bu hususun da dikkate alındığı görülmektedir. Mesela bir akdin uygulanması ile ilgili olarak kanuni bir problem varsa farklı başka çözümler aranmakta veya zarurete binaen hüküm verilmektedir. Örneğin ülke kanunlarının, bankanın murâbaha konusu malı resmî olarak alıp satmasını geçerli kabul etmemesi durumunda bu tür yaklaşımlarla karşılaşmaktadır.⁴⁰

Diğer pek çok işlemde olduğu gibi murâbahaya ilişkin üretilen hükümlerde de toplu ichtihad faaliyetinin etkisi görülmektedir. Bu tür bir hüküm üretme ameliyesinde de klasik fıkıh mirası etkili olmuştur. Örneğin *Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî* gibi kurumların sunum ve müzakerelerinde klasik fıkıh kaynakları temel referanslar arasında yer almaktadır.

Bu tespitler ışığında, “Modern murâbaha akdinin oluşum ve gelişiminde ortaya çıkan hükümlerin üretim sürecinde, klasik fıkıh mirası ile sağlıklı ve tutarlı bir ilişki biçiminin varlığından söz edilebilir mi?” sorusuna cevap olarak şu olumlu ve olumsuz hususlar zikredilebilir:

Yeni meselelerin çokça ortaya çıktığı faizsiz finans alanında ve özellikle murâbaha işlemi bağlamında klasik fıkıh mirası ile canlı bir ilişkinin devam ediyor olması; fikhî çözüm yolu arayanlar içinde önemli bir kesimin fıkıh mirasını donmuş bir malzeme olarak görmemeleri ve büyük oranda değişimin farkında olunması; bu alanda fikir üreten hemen herkesin mezhep taassubundan uzak bir şekilde arayışta olmaları ve murâbahanın da içinde bulunduğu muamelat/İslâm İktisadı alanının hukukunun diğer alanları için de örnekler içermesi, çağdaş fakihlerin klasik fıkıh mirası ile ilişkilerinde olumlu noktalar olarak değerlendirilebilir.

Diğer yandan, belli noktalarda klasik fikhin realiteye nasıl yansıtılacağı hususundaki belirsizlik; klasik fıkıhla irtibatın, ideal çözümler yerine günü kurtaran kısa vadeli çözümler üzerine yoğunlaşabilmesi; usulden ziyade fûrû temelli ve sürekli pratikten hareketle klasik fıkıhtan hüküm arayışının zaman zaman tutarsızlıklara sebep olması; pratik işleyişin getirdiği baskılar sonucu bakış açısının zaruret mantığı üzerine oturtulması ve bunun gerçek durumun anlaşılmasına belli bir derecede engel olması; “Eşyada asloan ibâhadır” kaidesine rağmen klasik fıkıh şablonlarını aşmama anlayışı, klasik fıkıh metinlerinden “kes yapıştır” mantığının varlığı, bazı hükümlerde klasik-modern arası değişen bağlamın farkına varamama ve bütüncül bakış açısından yoksunluk (minimalist yaklaşım) klasik fıkha bakışla ilgili olumsuz noktalar olarak zikredilebilir.

40 Murâbahanın kanuni açıdan değerlendirilmesi için bk. Cemal Atıyye, “el-Cevâ nibü'l-kânûniyye li-tatbiki akdi'l-murâbaha”, *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdülaziz (el-İktisâdü'l-İslâmî)*, 1990, II, s. 125-46.

Sonuç: Klasik Fıkıh Mirasıyla Sağlıklı Bir İlişki İçin Dikkat Edilecek Hususlar

Modern dönemde belli bir alandaki hüküm üretme faaliyetlerinin fıkıh mirası ile ilişkisini değerlendirmek ve gelinen noktayı tespit etmek her sahada gerçekleştirilmesi gereken bir hedef olmalıdır. Bu çalışmada değinilen konular sadece murâbaha ile değil, modern dönemde İslâm iktisadının ve hatta diğer alanların pek çok meselesi ile de yakından ilgilidir. Bu itibarla, çağdaş fakihlerin fıkıh mirası ile ilişkisi açısından hem murâbaha akdi bağlamında spesifik hem de İslâm Hukuku ile ilgili genel sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma kapsamında murâbahanın süreç ve yapı bağlamında klasik fıkıhla ilişkisi, murâbahanın modernize edilmesi sürecinde fakihlerin zihin dünyaları ve klasik fıkha yaklaşım tarzları ve mezhep algısının konuya etkisi incelenmiş, konuya ilişkin çıkarımlarda bulunulmuş ve olumlu-olumsuz yönler değerlendirilmiştir.

Klasik fikhı nasıl değerlendirdiğimiz, yaşadığımız dünyada kendimizi nasıl konumlandırdığımızı görme açısından da önemli bir ölçüttür. Bu bağlamda klasik fıkıh metinlerine her durumda kutsiyet atfetmek veya bu değerli mirası yok saymak bizi farklı problemlerin içine itecektir. Gösterilmesi gereken tavır, bu mirasla sağlıklı bir ilişki kurmak ve yeni problemler karşısında tutarlı hükümler ve çözüm yolları üretebilmektir.

Klasik fıkıh metinlerinin doğru bir şekilde yorumlanması, Müslümanların sosyal tarih birikiminin bilinmesi ile yakından ilgilidir. Bir fıkıh metninin ve metinde yer alan hükümlerin oluşmasında pek çok unsur etkili olmuş olabilir. Örneğin ele alınan metnin kaleme alındığı yer ve dönemdeki sosyal yapı, şehrin konumu ve güvenliği, mimari özellikler, askeri yapı, kadın-erkek ilişkileri, siyasi otoritenin tutumu, bizzat metni kaleme alan fakihin konumu ve ilişkileri ve toplumun ticari yapısı gibi unsurlar metnin oluşumu üzerinde ziyadesiyle etkili olmuş olabilir. Bundan dolayı, 'klasik fıkıh metni' tabirini ele alırken yeknesak bir zaman ve mekan anlayışına sahip olmak yanıltıcı olabilir. Zira karşımızda on asrı aşkın bir süre içinde pek çok farklı zaman diliminde ve coğrafyada oluşan bir metinler birikimi söz konusudur. Bundan dolayı, fıkıh eserleri üzerinden yapılan çıkarımlarda bağlama dikkat edilmesi ve özellikle incelenen konuyu etkileyen faktör ve değişimlerin anlaşılması çok önemlidir. Fıkıh metinleri, hukuk kaynağı olduğu gibi aynı zamanda Müslümanların sosyal hayatını ve değişimi de yansıtan zengin kaynaklardır. Bu yönlerin de ihmal edilmemesi gerekir. Aksi takdirde klasik fıkıhta toplumsal şartların, insanın eşya ile ilişkisinin, üretim tarzının farklı olduğu bir dünya ile bugün arasında doğrudan benzerlikler kurmak bizi yanlış sonuçlara götürebilir.

Müslümanların karşı karşıya kaldığı problemlerin çözümünde klasik fıkıh mirasımız tabi ki çok önemli bir role sahiptir ve fikhın diğer alanlara öncülük etmesi gerektiği ifade edilebilir. Ancak diğer klasik ilimlerle ilişkilerin de önemli olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Klasik fıkıh metinleri gibi klasik tarih, coğrafya, ahlak, felsefe, mimari, siyaset metinleri de bir bütünün parçalarıdır. Geçmişle bugün arasında sağlıklı bir bağ kurarak yaşadığımız dünyaya karşı tutarlı çözümler üretmek bu birikim ve mirasın bir bütün halinde değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır. Bu itibarla yeni problemler karşısında fakihlerin yanı sıra

siyaset, ekonomi, tarih, sosyoloji ve mimari gibi alanlardaki ilim erbabının da katkısı kaçınılmazdır. Unutulmamalıdır ki İslâm tarihinde her alandaki tarihi tecrübe bizi köksüzlükten koruyan zengin kaynaklar ve bilgi birikimi demektir.

Murâbahanın klasik fıkıhla ilişkisini irdeleyen bu tarz çalışmaların mikro planda mudâ-rabe, müşâreke ve icâre gibi diğer akit modelleri ve makro planda günümüzde tartışılan iktisadî, sosyal, siyâsî vb. diğer meseleler için de yapılması gerekir. Ancak bu çabalar yoluyla tarihi tecrübe ile sağlıklı bir ilişki kurmak ve yeni meselelerin klasik fıkıhla ilişkisi üzerinden bütüncül, sağlıklı ve tutarlı bir resim ortaya koymak mümkün olacaktır.

Kaynaklar

- Abozaid, Abdulazeem. "Role of Fiqh in Islamic Finance." *İslâm İktisadı Atölyesi-1: Temel Kavramlar ve Fikirleri 2-3 Mart, İstanbul-Türkiye*. y.y, t.y, s. 37-53.
- Atıyye, Cemal. "el-Cevâ nibü'l-kânüniyye li-tatbiki akdi'l-murâbaha." *Mecelletü Câmîati'l-Melik Abdülaziz (el-İktisâdü'l-İslâmi)*, 1990, II, s. 125-46.
- Bälz, Kilian, *Sharia Risk? How Islamic Finance Has Transformed Islamic Contract Law*. Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program Harvard Law School, 2008.
- Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2009. s. 69-70.
- Cebeci, İsmail. "Change in the Practice of *Ijtihad*: The Case of Islamic Finance." *İlahiyat Studies*, 2012, III, sy. 2, s. 149-171.
- ". "Integrating the Social *Maslahah* into Islamic Finance." *Accounting Research Journal*, 2012, XXV, sy. 3, s. 166-184.
- ". *Modern İslâm İktisadı Literatüründe Murâbaha Tartışmaları* (doktora tezi, 2010). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Duman, Soner. "Günümüz Fıkhi-İktisadi Problemlerin Değerlendirilmesinde Fıkıh Mirasımız İle İlişki Biçimimiz." *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 2015, I, sy. 1, s. 153-170.
- Ebû Zeyd, Abdülazîm. *Bey'ü'l-murâbaha ve tatbikâtühü'l-muâsıra fi'l-mesârifü'l-İslâmiyye*. Şam: Dâru'l-fıkr, 2004.
- Ebü'l-Besal, Abdünnasır. "Menhecü'l-fetvâ fi'l-ahkâmî'l-muâsıra" *Ebhâsü'l-Yermük*, Haziran 2002, XVIII, sy. 2B, s. 449-484.
- Feyyaz, Atıyye Seyyid. *et-Tatbikâtü'l-masrafiyye li-bey'i'l-murâbaha fi dav'i'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'n-Neşr li'l-Câmîat, 1999/1419.
- Hammûd, Sami Hasan. *Tatviru'l-â'mâlî'l-masrafiyye bimâ yettefikü veş-şeriâte'l-İslâmiyye* (doktora tezi, 1976), Kahire Üniversitesi, 1976.
- Haseneyn, Feyyaz Abdülmün'im. *Bey'ü'l-murâbaha fi'l-mesârifü'l-İslâmiyye*. Kahire: el-Ma'hadü'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1996.
- Haydar, Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tibâat, 1330, I.
- Hüce, İzzeddin. *ed-Delîlüş-şer'i li'l-murâbaha* (tsh. Abdüssettâr Ebû Gudde). Cidde: Mecmû'atü Delleh el-Bereke, 1998.
- İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımeşki. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr Hâşiyetu İbn Âbidin* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz). Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid es-Sivâsi el-İskender. *Şerhu Fethi'l-kadir*. [y.y.], 1389/1970.
- el-Kardavî, Yusuf. *Bey'ü'l-murâbaha li'l-âmir biş-şirâ kemâ tücrîhi'l-mesârifü'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1987.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- el-Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî* (nşr. Muhammed Muhammed Tamir - Hafız Aşur Hafız). Kahire : Dârü's-selam, 2000.
- el-Mısrî, Refik Yunus. "Bey'ü'l-murâbaha li'l-âmir biş-şirâ kemâ tücrîhi'l-mesârifü'l-İslâmiyye." *Mecelletü'l-ümme*, Muharrem 1406 / Eylül 1985, sy. 61, s. 25-28.

- . “Bey’u’l-murábaha li’l-âmir bi’ş-şirâ fi’l-mesârifî’l-İslâmiyye.” *Mecelletü Mecma’i’l-fıkhi’l-İslâmi*, 1988V, sy. II, s. 1127-79.
- . *Bey’u’l-murábaha li’l-âmir bi’ş-şirâ fi’l-mesârifî’l-İslâmiyye*, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1996.
- Mülhim, Ahmed Sâlim. *Bey’u’l-murábaha ve tatbikatühü fi’l-mesârifî’l-İslâmiyye*. Amman: Dâru’s-sekâfe, 2005.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs. *Kitâbü’l-Ümm - Mevsûatü’l-İmam eş-Şâfiî* (nşr. Ali Muhammed - Âdil Ahmed). Beyrut: Dâru ihyâit-türasi’l-Arabî, 1422/2001.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad. *el-Mehâric fi’l-hiyel*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, ts.
- ez-Zeyla’î, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü’l-hakâik fî şerhi Kenzi’d-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü’l-kübra’l-Emiriyye, 1314.



Din ve Dünyevîleşme: Kuzey Kıbrıs Tatlısu Örneği-II

Religion and World: A Research about Secularization: Northern Cyprus-Tatlısu Case

Halil AYDINALP*

Öz: Makalede, Tatlısu bölgesinden hareketle, dinî hayat dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık geliştirme ve Diyanet'e güven açısından ele alınmaktadır. Yaşları 15 ile 70 arasında değişen 200 kişiye, "Dini Eğilim Ölçeği-I: İnanç ve İbadet" ve "Dini Eğilim Ölçeği-II: Sosyal Hayat" ölçekleri uygulanan araştırmada, dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık geliştirme ve Diyanet'e güven konuları, çeşitli değişkenler açısından gözlem altına alınmıştır. Diyanet'e güven hariç, dindarlık ile dünyaya dalma arasında negatif, dünyayla uyumlu dindarlık geliştirme arasında ise pozitif anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık geliştirme ve Diyanet'e güven ile yaş ve ekonomi arasında istatistiki açıdan bir farklılaşma görülmezken, cinsiyet ve din eğitimi faktörlerine göre anlamlı farklılaşmalar saptanmıştır. Ortalamalar açısından, bölgede, dünyaya dalma ile dünyaya uyum arayışı birbirine yakın bir seyir takip ederken, Diyanet'e güven ise nispeten yüksektir.

Anahtar Kavramlar: Kuzey Kıbrıs, Tatlısu, Dindarlık, Dünyevîleşme, Dini uyum, Diyanet

Abstract: This article deals with religious life in Tatlısu district in Northern Cyprus from the perspective of sinking into the world, producing an accommodated religiosity to the world and Diyanet as the official religious affairs in Cyprus. The sample covers 200 individuals whose ages range from 15 to 70. The two scales applied in the research process have been named "Religious Tendency Scale-I: Belief and Practice" and "Religious Tendency Scale-II: Social Life". It explores the sinking into the world, the producing an accommodated religiosity to the world and the trust for Diyanet, questioning how religiosity differentiates according to these dynamics. The findings indicate that there is a negative correlation between religiosity and sinking into the world, on the contrary a positive relation between religiosity and harmonized religiosity with the world, apart from the trust for Diyanet. Moreover, we found statistically meaningful differentiation on sinking into the world, producing an accommodated religiosity to the world and Diyanet according to gender and religious education, while there is no meaningful differentiation in relation to the age and economy. From the average points, in the district, we can say that the sinking into the world and the searching an accommodated religiosity to the world come along together and the trust for Diyanet is relative high.

Keywords: Northern Cyprus, Tatlısu, Religiosity, Secularization, Accommodated religiosity to the world, Trust for Diyanet.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim üyesi.
E-posta: halilaydinalp@marmara.edu.tr
Araştırmanın uygulama safhasında özverili katkıları olan İbrahim Uyanır ve Şaban Ateşe teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Giriş

Birbirleriyle irtibatlı iki makale serisinden oluşan bu araştırmada, Tatlısu bölgesinden hareketle, Kuzey Kıbrıs'taki dinî hayat ele alınmaktadır. İlk makalede dinî hayat inanç, ibadet, dinin sosyal etkileri ve gelenekselleşmiş dinî davranışlar açısından ele alınmış; özellikle dindarlıkta cinsiyet, yaş, ekonomi ve Kıbrıslılık durumuna göre farklılaşmalar tahlil edilmişti.¹ Bu makalede ise din ve dünyevileşme ilişkisi dünyaya dalma, dünya ile uyum arama ve Diyanet'e bakış parametreleri açısından ele alınmaktadır. Dünyevileşme pek çok gösteren üzerinden ele alınabilir. Araştırmacı, problemi, mezkûr parametreler üzerinden ele almayı tercih etmiştir. Dünyaya dalma Kur'anî bir kavram olup dünya işlerinde boğulma, dünyaya ait süreçlerle daha fazla hemhâl olma, dünya nimetlerine aldanma anlamında kullanılmıştır. Dünyaya uyum ise üst bir nesnel kimlik ve normatif değerler bütünü olarak dini muhafaza etmekle birlikte; yeni yorum ve anlayışlarla geleneksel dindarlıktan sıyrılma ve girilen seküler süreçlerle uyum aramayı ifade etmektedir. Dünya ile uyum arama araştırmada kalp temizliğine dayalı özcü dindarlık, kız-erkek gençlerin bir arada vakit geçirmeleri, yoğun olunan sosyal ortamlarda namazları kazaya bırakma ve yeni yorumlarla dindarlığı mevcut dünyevi süreçler içinde devam ettirme üzerinden sorgulanmıştır. Araştırmada, Diyanet'e bakış ise kurumsal dindarlığın bir göstergesi olarak ele alınmaktadır. Diyanet, Türk toplumunun geneli için hala en yaygın, en etkin ve en kurumsal din hizmetleri merkezi olmaya devam etmektedir. Diyanet'e bakış, bazen doğrudan, bazen dolaylı, resmi kurumsal dindarlığa katılımın bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Araştırmada, bu manada, Diyanet fetvalarına güven, Diyanet'in din hizmetlerindeki başarı ve yetkinliğine katılım kurumsal dindarlığın bir tezahürü olarak kabul edilmiştir. Makalede dolaylı gözlem yöntemleri olan dokümantasyon ve anket teknikleri kullanılmış, elde edilen bulguların tahlil ve yorumunda araştırmacının doğrudan gözlemleri de devreye girmiştir.

1. Din ve Dünyaya Dalma: Dünyevileşme

Tarihî olarak, din ile dünya arasında "zıtlık", "özerklik" ve "tamamlanma" şeklinde üç ilişkiden bahsedilebilir. Zıtlık, rasyonel dünyanın inşasında dinin engelleyici olduğu varsayımına dayanırken; ilişkisizlik de denilebilecek özerklik ise din ve dünyanın kendi özel sahalarında mesafeli yakınlık içinde varlıklarını devam ettirmeleridir. İslâm'ın dünyayla ilişkisinde daha açıklayıcı olduğu görülen tamamlanma yaklaşımı ise, din ve dünyanın birbirlerini destekleyerek müşterek varlıklarını ifade etmektedir.² Toplumsal açıdan bakıldığında, bu yaklaşımlardan tamamlanma, diğer iki yaklaşıma göre, sadece Türkiye'de değil, aslında tüm dünyada, mevcut sosyal realitelere daha uygun düşerken; zıtlık ve ilişkisizlik, daha çok bir özlemi

1 Halil Aydınalp, "Kıbrıs'ta Dini Hayat: Tatlısu Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, XXVI, sy. 1, s. 40-41.

2 Osman Eyüpoğlu - Murat Yıldız, "Kur'an ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sy. 37, s. 119-121.

ve niyeti, dolayısıyla kısmî realiteyi ifade etmektedir. Zira insanda var olan ruhî yönün keskin bir bölünmeyi önlemesi yanında, toplumsal olanla dini olanın özellikle kültürel sahada iç içe geçtiği söylenebilir.

Kur'an açısından, din ve dünya arasındaki ilişkiye bakıldığında, ilahi kurtuluşu dünyayla irtibatlandıran, dünyanın bütünüyle terk edilmediği; fakat Allah'ı unutmama ve ahiret yurdunun daha hayırlı olması üzerine kurulu yedi maddede hülâsa edilebilecek bir yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Bunları şu şekilde özetleyebilir: (1) Dünya boş bir amaç ve eğlence uğruna yaratılmamıştır (21/el-Enbiyâ: 16-17). (2) Dünya bir imtihan sahasıdır; hayat ve ölüm hangi insanın daha güzel faaliyetler/ameller yapacağını görmek için yaratılmıştır (76/el-İnsan: 2), (67/el-Mülk: 2), (18/Kehf: 7). Hem iyilikle, hem de kötülükle insan denenecektir (21/el-Enbiyâ: 35). İnsan yoksulluk, sıkıntı ve sarsıntılardan geçecek, hatta "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek" diyecek kadar bunalacak (2/el-Bakara: 214), biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden mahrumiyet ile imtihan edilecektir. Cihat edenlerin ve sabredenlerin açığa çıkması imtihanın bir parçasıdır (47/Muhammed: 31). Dolayısıyla mal ve can ile insan denenecek, inanmayanların eziyet verici sözlerine sabırla karşılık verecek (3/el-Âl-i İmrân: 186). Öncekiler ve sonrakiler, herkes imtihandan geçecek, doğru ve yalancı mutlaka ortaya çıkacak. Hülâsa insanlar sadece iman ettik diyerek kendi hallerine bırakılmayacak (29/el-Ankebut: 2-3). (3) Dünya hayatı bir aldanmadır. İnsan dünya hayatına kanmamalı, şeytan Allah hakkında da, Allah'ın affediciliği hakkında da insanları aldatmaya çalışacak, dikkatli olunmalıdır. Kalbi Allah'ı anmayan, nefsinin kötü arzularına uymuş olmuş, işi hep aşırılık olan kimselere tabi olmamalıdır insan (35/el-Fâtır: 5); (18/el-Kehf: 28). (4) Dünya hayatı kısa ve geçicidir. Dünya zevki az, ahiret bâkidir. Emir vâki olduğunda, sanki hiç şenlik olmamış gibi eğlence sona erer (4/en-Nisâ: 77); (10/el-Yunus: 24). (5) Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Mal ve evlat çoğaltma yarışı, insanlar arasında böbürlenme; hırslı bir oyalanma ve süsten ibarettir (29/el-Ankebut: 64), (57/el-Hadîd: 20), (6/el-En'âm: 70). İnsanlara kadınlar, oğullar, altın ve gümüş yığınları, salma atlar, davarlar, ekinler aşırı sevgiyle bağlanılan çok süslü şeyler olarak gösterilmiştir. Hâlbuki bunlar dünya hayatının geçici metalleridir. Oysa ebedî hayatın bütün güzellikleri Allah katındadır (3/el-Âl-i İmrân: 14). (6) Dünya hayatına râzı olup onunla tatmin bulanlar (10/el-Yunus: 7), dünya hayatını sevmiş ve onu ahirete tercih etmişlerdir. İnkâr edenler dünyayı ahirete tercih ederler (16/en-Nahl: 107; 75/el-Kiyâmet: 20-21).³

Diğer taraftan, dünya hayatının geçici ve süslü, ahiretin ise bâki ve daha hayırlı olduğu defaatle vurgulanmakla birlikte, yine dünyadan bütünüyle sarf-ı nazar etmek, dünyayı terk

3 Âyet tercümelelerinde *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meal*'nden istifade edilmiştir. (Anlara: TDV Yayınları, 2007). Dünya hayatının geçiciliği ve dünyaya dalma karşısında, ilgili ayetler bağlamında, Kur'an, özellikle, sabrı (2/el-Bakara: 155, 3/el-Âl-i İmrân: 186); doğru olmayı (29/el-Ankebut: 2-3), Allah'ı hatırlamayı, kötü arzulardan uzak durmayı, aşırılıktan sakınmayı (18/el-Kehf: 28), kötülükten kaçınmayı (47/el-Muhammed: 36), dini oyun/ eğlence edinen ve dünya hayatına aldanmış kimseyi bırakmayı emir ve tavsiye ediyor (6/el-En'âm: 70).

etmek de hoş görülmemektedir. (7) Allah'ı ve ahireti unutmamak, kul olduğunun şuuru ve sınırları içinde kalmak kaydıyla, içindeki nimetlerle birlikte bütün kâinat insanın emrine verilmiştir (14/el-İbrahim: 32-33; 16/en-Nahl: 12; 31/el-Lokman: 20; 45/el-Câsiye: 13). Allah'ın verdikleriyle ahiret yurdunu aramak esas, fakat dünyadaki nasibi de unutmamaya dikkat çekilmektedir (28/el-Kasas: 77).⁴ Buradaki “dünyadaki nasip” kavramının sadece aslı ihtiyaçları mı, yoksa herkesin kendi muhit ve tabakasına göre hayatını idame ettirecek genel standartları mı ifade ettiği dünyevileşme açısından tartışmaların başladığı yerdir. Zira kendi gelirine göre, yaşadığı hayatı dünyadaki nasibi olarak gören kimse, bir başkası açısından dünyaya dalmış bir kişi olarak yorumlanabilir. Din tüketimde orta yolu tavsiye etmektedir, ortanın ne olduğunun genel bir tanımlamasını vermek ise zordur; burada kesin çizgilerden ziyade bireye, kültüre, topluma göre farklılık arz eden sınırlardan bahsedilebilir.⁵

Dünyaya dalma ya da dünyayla uyumlu dindarlık arayışı, sosyolojide, daha çok sekülerleşme tartışmalarına tekabül etmektedir. Günümüzde *klasik*, *yeni* ve *eklektik* şeklinde üç temel sekülerleşme yaklaşımı tartışılmaktadır. Bryan Wilson, Steve Bruce, Roy Wallis, Karel Dobbeleer tarafından temsil edilen klasik yaklaşım pozitivist modernleşme kuramına dayanmaktadır. Buna göre, akıl ve bilime dayalı rasyonel dünyada dinin etki alanı daralmaya mahkûmdur. Modernleşme genel bir eğilim olarak yayıldıkça dinin hem etki, hem fonksiyon, hem de görünürlüğünü sona erecektir. Batıda Aydınlanma sonrası gerçekleşen kurumsal dinden akıl, bilim ve insana kayış şeklindeki dönüşüm klasik paradigmanın fikrî temelini oluşturmaya devam etmektedir. Taraftarları ise kurumsal dinin batıda tecrübe ettiği genel düşüş eğilimini tasvir eden deneysel verilerle yaklaşımlarını doğrulamaya çalışmaktadırlar.⁶

Klasik yaklaşımın tam karşısında, klasik paradigmanın tenkitine dayalı tartışmalar, yeni sekülerleşme yaklaşımına kapı aralamıştır. Peter Berger, Rodney Stark, David Martin, William S. Bainbridge, Jeffry Hadden ve Daniel Bell gibi sosyal bilimcilerin ön ayak olduğu yeni paradigma modernleşme ile dinin son bulmayacağına; aksine, her alanda dinin yeniden keşfi ve görünürlüğüne vurgu yapmaktadırlar. Özellikle yeni dinî/dinimsi hareketlerdeki patlama, yaygın dinî köktencilik tartışmaları, dinin siyasi söylemlerde daha fazla yer bulması ve insanın nihâi anlam arayışlarına dinlerin cevap vermeye devam etmesi, genel

4 Siyak ve sibak açısından Kârun bağlamında değerlendirildiğinde, bu ayet mal ve servetin hepsini değil, bir bölümünü Allah için feda etme, diğer bölümüyle de dünya hayatını idame ettirme şeklinde anlaşılmalıdır.

5 Cemile Zehra Koroğlu, *Tüketim Kültürü ve Din*, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 74-75.

6 “Mehmet Özay, *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul: İz Yayınları, 2007, s.206; Bryan Wilson, “*Sekülerleşme*”, *Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (trc. Ali Bayer), (ed. Mehmet Ali Kirman- İhsan Çapcıoğlu), Ankara: Otto Yayınları, 2015, s.12-23; Steve Bruce, Sekülerleşme, “Sistematik Bir Betimleme”, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (trc. İhsan Çapcıoğlu), (ed. Mehmet Ali Kirman, - İhsan Çapcıoğlu), Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 43-44; Karel Dobbeleere, Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı”, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (trc. Mehmet Süheyl Ünal), (ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s.61-74; Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2000, s. 73-116; Abdurrahman Kurt, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa: Emin Yayınları, 2009, s. 73-75; Ali Köse, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s.14-22.

olarak dinin hem meşrulaştırıcı hem de teskin edici işlevini sürdürmesi yeni paradigmanın temel argümanları olarak sunulabilir.⁷

“Toprağın bol olsun din” ile “toprağın bol olsun sekülerleşme” arasında David Yamane, Jose Casanova, J.N. Demerath’ın katkılarıyla somutlaşan eklektik yaklaşım ise dindarlığın da dinden arınmanın da fazla abartıldığı, sekülerleşmenin doğrusal veya döngüsel zorunlu bir çizgi olarak görülmesinin sakıncalı olduğu, ikisinin diyalektik süreç içinde bir arada ve karşılıklı etkileşim içinde var olmaya devam ettiği varsayımına dayanmaktadır. Dinin toplumsal önemini engellemeye çalışanlarla sürdürmeye çalışanlar arasındaki çatışma din ve sekülerlik ilişkisine kendi rengini verirken, modern dünyada dinin toplumsal meşruiyet kazandırmadaki kuvvetinde bir aşınma olduğu eklektik yaklaşım tarafından da kabul edilmektedir. Fakat özellikle bilim ve ekonomi alanlarının dinin etkisinden bağımsızlaşması, eklektik yaklaşım açısından dinin gerilemesi değil, dinî otoritenin gerilemesidir. Dolayısıyla sekülerleşmenin nesnesi din değil, dinî otorite olup; bu süreçte sekülerleşme toplumsal olarak dinî otoritelerin meşruiyetinde yaşanan gerilemeye tekabül etmektedir.⁸

Sekülerleşme tartışmaları tek boyutlu modernlik algısına, geçmişini daha dindar kabul etmeye, Batı’yı, ABD’yi veya Batı dışı toplumları merkeze almaya, yeni dinî hareketleri ve dinî köktencilikleri abartmaya ya da yeterince önemsememeye, imana veya pratiğe odaklanmaya, bireysel ya da kurumsal dindarlığa eğilmeye, dinin altını oyan ya da dinle birlikte var olan bir bilim ve tabiat algısına göre değişmektedir. Dolayısıyla sekülerleşme aktör, kurum, bölge, tarih ve geleceğe biçilen anlama göre değişik düzeylerde ele alınabilecek ve hangi düzeyden bakıldığına göre farklılık arz edecek bir tartışma sahası olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹

Sekülerleşme felsefi olarak Aydınlanma sonrası Batı’da meydana gelen akıl, bilim ve insanın her şeyin ölçüsü haline geldiği büyük fikrî dönüşümlerle ilgiliyken; sosyolojik olarak sanayileşme sonrası meydana gelen sosyal değişimlerle ilgilidir. Rasyonel bir varlık olarak insanın merkeze çekilmesi, sadece zımnen değil fiilen de büyüsel ve kutsal olanın çevreye itilmesine yol açmıştır. Batı’da Royal Akademi ile başlatılabilecek yaklaşık beş yüz senelik bu süreç, kutsaldan insana, akla ve deneye doğru gerçekleşen ontolojik ve epistemik kayışın ana kodlarını hâlâ vermeye devam etmektedir. Sosyolojik olarak ise, sekülerleşme sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni toplum ve kamu hayatıyla yakından ilgilidir. Sanayileşme

7 Özay, *Din ve Sekülerleşme*, s. 206; Peter L. Berger, “Sekülerleşme Yanlışlandı”, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (trc. Mehmet Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu), s. 223; Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü*, (ed. Ali Köse), İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s.40-50; Peter L. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü*, s.100-110; K. Jeffrey Hadden, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, (ed. Ali Köse), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002, s. 143-155; Rodney Stark, “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü*, (ed. Ali Köse), İstanbul: Timaş Yayınları, 2014, s.60; Daniele Hervieu Leger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (trc. Halil Aydınalp), s.43-44; Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, s.77; Kurt, *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, s.76-78.

8 Özay, *Din ve Sekülerleşme*, s.206.

9 Özay, *Din ve Sekülerleşme*, s. 142-144.

kentleşmeyi, yeni şehir hayatı akılcılaşmayı, akılcılaşma bireyselleşmeyi, bireyselleşme ise dünyaya daha fazla bel bağlamayı getiren makro süreçler olarak sunulabilir. Bu sürece insanları dijital bir ağ toplumu haline getiren bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeleri de eklemeliyiz. Bütün bunların etkisi altında ortaya çıkan hayat rasyonelleşme, farklılaşma, özleşme, bölünme, ayrışma, çoğulculuk, görecelik, dünyevilik, bireyselleşme, özgünleşme, kozmopolitlik, farklı hakikatlerin bir aradalığı gibi kavramlarla¹⁰ daha çok tavsif edilirken, buradaki karmaşa dinî olanı da bir karmaşanın içine sokmuştur. Mutlak hakikat olma iddiasındaki dinlerin, toplumsal olarak var olan hakikatlerden ve tercihlerden birisi haline gelmesi belki de dünyevileşmenin başladığı en önemli yerlerden birisidir.

Çoğul hakikatlerin ortaya çıkması ise yine anılan süreçlerde tecrübe edilen toplumsal farklılaşmalarla ilgili görülebilir. Farklılığın artmasına paralel dünyevi eğilimlerin de artması bütün sekülerleşme yaklaşımlarında görülen ortak bir temadır. Sekülerleşmeyi aile, eğitim, siyaset, ekonomi, hukuk, sağlık, bilim, sanat alanlarının küçük toplumdaki yeknesaklığı karşısında, modern toplumda meydana gelen özerkleşme ve alt kurumsallaşmalarda aramak gerekmektedir. Her kurum bir hiyerarşi ve otorite üretirken, kendi işleyiş mantığını da kurmakta, din her ne kadar duygu ve ilke olarak yaşasa da kurumlar kendi ilkelerinden hareket etmektedirler. İhtiyaçlar ekseninde, kurumlar, teknik ve pratik dünyevi bilgilerle kendi ilkeliklerini ve hiyerarşisini oluştururken, ortaya çıkan yeni mantık silsilesinin dinden bağımsızlaşması, dinin toplumsal ve kurumsal meşruiyet sağlamada kenara itilmesine sebep olmaktadır. Toplumsal olan her şeyin dinî olduğu; eğitimin, ekonominin, siyasetin, hukukun, iletişimin tek elden yürütülebildiği yeknesak küçük bir hayattan, toplumsal farklılaşmanın ve bilgi çeşitliliğinin had safhada olduğu, daha çok dünyevi ideal ve bilgilerle kurulan kozmopolit bir hayata geçiş, dinin kurumsal etkilerini de sınırlı hale getirmektedir.¹¹ Dolayısıyla toplumsal farklılaşma ve çeşitlilik modern öncesi toplumda var olan dinî otoriteyi aşındırmış, hatta bazı durumlarda bütünüyle sona erdirmiş, toplumsal kurumların özerk hale gelmesiyle, din de bütün kurumları yönlendiren şemsiye kurum olmaktan çıkmış, kendi içinde faaliyet gösteren diğer kurumları etkilediği gibi, çevresindeki kurumlardan etkilenen; fakat her kurumun kendi iç rasyonalitesine de pek müdahale edemeyen bir yapıya bürünmektedir.¹²

Her dönemde dünyevileşme eğilimi o döneme ait tarihi ve toplumsal koşulların etkisi altında ayrıca ele alınması gereken bir konu olmakla birlikte, bizim dünyevileşme eğilimimiz, yakın tarihimiz içinde umumiyetle garplılaşma serüvenimizle ilgilidir. Panoramik olarak verilecek olursa, 1684 Viyana bozgunu sonrası gerileme süreciyle birlikte modernleşme eğilimi önce orduda, sonra özellikle Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet yönetimleriyle bürokraside etkilerini hissettirirken, cumhuriyet döneminde bu yenileşme süreci toplumsal alanı da dizayn ederek artarak devam etmiştir. Atatürk, İnönü, Menderes ve Özal dönemlerinin bugün içinde yaşadığımız Türkiye'nin anahatlarının çizilmesini sağladığı söylenebilir. Yeni insan ve yeni toplum

10 Özay, *Din ve Sekülerleşme*, s. 163.

11 Özay, *Din ve Sekülerleşme*, s. 164-6.

12 Özay, *Din ve Sekülerleşme*, s. 208.

üzerine verilen mücadele cumhuriyet dönemi boyunca daima ideolojik savrulmalara sahne olurken,¹³ özellikle 1950 sonrası sanayileşme, kentlileşme, demokratikleşme, liberalleşme, bir manada kapitalist dünya ekonomik sistemine entegre olmanın doğal sonuçları olarak görülebilecek makro süreçler içtimai bünyemizi hâlâ belirlemeye devam etmektedir. Böylesi bir tarihî bağlam içinde, Türkiye’de dünyaya dalma çeşitli hatlar/tartışmalar üzerinden okunabilir.¹⁴

Dindar orta sınıflarda tüketim eğilimleri dünyaya dalma tartışmalarının belki de en somut ve etkili hattıdır. Son yapılan çalışmalar, Türkiye’de, din ile tüketim arasında üç tarz tipolojik ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Tüketim kültürü içinde dindarlığın tüketilmesi, tükettikçe dinî özden uzaklaşıldığı, seküler ile dinî olan arasındaki çizgilerin buharlaştığı, karşı konulamayan emperyal süreçlere karşı nostaljik bir yas olarak da yorumlanabilecek (1) “tepkisel yaklaşım” yanında ikinci tipoloji (2) “mesafeli ilişki” yaklaşımıdır. Mesafeli ilişki yaklaşımı, aslında bir yandan tüketirken, tüketimin dini ticarileştirmesi, metalaştırması, dinî sembolizmin ruhi bir kayma yaşayarak piyasa şartlarına kurban edilmesi, görüntü ve imajın derunî dinî kaygıların önüne geçmesi, gösteriş ve israfın kanıksanması karşısında tüketimle ikircikli ve muğlak bir münasebete tekabül etmektedir. Kapitalizme eklemleme de denilebilecek (3) “uzlaşmacı yaklaşım” ise tüketim kültürünün meşrulaştırılması üzerine kurulmaktadır. Diğer iki tipolojiye göre, dünyaya dalmanın daha net görülebileceği uzlaşmacı yaklaşımın meşrulaştırma biçimleri ucu açık bir tartışma olarak elan devam etmektedir.¹⁵

Burası, aynı zamanda, dünyaya dalmanın kime ve neye göre tanımlanacağı sorununu, bir anlamda dünyevileşmenin kriterinin ne olacağı meselesini de günyüzüne çıkarmaktadır. Dışardan dünyaya dalma olarak görülebilecek tüketim karşısındaki meşrulaştırma biçimleri, yapılan uygulamadan hareketle, şu şekilde alt boyutlara ayrılmaktadır: (1) Müslüman her şeyin en güzeline layıktır. (2) Müslümanın konumu gereği örnek olması, örnek olmak için de dünyadan kopmaması gerekir. (3) Helalinden kazanır, istediğim gibi harcarım. (4) Statü sahibi olmamız hayatımıza yansımali, zaten Allah da verdiği nimeti kulun üzerinde görmek ister. (5) Sosyal çevre baskısı var, marjinalleşmemek için ortama uyum gereklidir. (6) Hayatın içinde kalarak kapitalizmi yeniden yorumlamamız gerekir. Buna belki yoğun bir sosyal psikoloji de çağrıştıran son bir boyut olarak (7) bu günlere gelmek için çok çaba harcadım, nice vakit bekledim, özlem ve çabam kursağım da kalamaz yaklaşımı da eklenebilir.¹⁶

13 Garplılışma serüvenimiz için bk. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997, s. 133-202; Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 41; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya: Selçuk Yayınları, 1966, s. 27; Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, İstanbul: TTK Yayınları, 2004, s. 22; Stefanos Yerasimos, *Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980, s. 319.

14 Şehirleşme için bk: S. Kemal Kartal, *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye’de Kentlileşme*, Ankara: Yurt Yayıncılık, 1983, s. 47; Celalettin Çelik, *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013, s. 38-45. Ayrıca krş: Niyazi Akyüz, *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentlileşme*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2007; Mehmet Altan, *Kent Dindarlığı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

15 Abdullah Özbolat, *Kapitalizme Eklemleme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Adana: Karahan Kitabevi, 2015, s. 207.

16 Özbolat, *Kapitalizme Eklemleme*, s.207-208.

Tüketimle din arasındaki ilişki biçimlerine bakıldığında, öncelikle dindar ve tüketim eğilimleri arasında genel geçer bir prototipin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Dindar fertlerin tükettikçe daha fazla görünür hale gelmeleri “içer dönük dünyevileşme”, “dışa dönük İslâmîleşme” şeklinde tasvir edilebilecek çift yönlü bir süreç içinde kendi anlamını bulmaktadır. Eğitim ve gelir seviyesine göre tüketim farklılaşmakta, bu farklılaşmaya paralel oluşan hayat tarzları yeni sınıfsal ayrışmaları görünür hale getirmektedir.¹⁷ Modern hayatla tam bir ahenkten ziyade iğreti durmayan bir uyum arayışı, lüks ve israfın standartlarının muhite göre değişmesi tüketimi meşrulaştırma eğilimini de beraberinde getirmektedir. Belki bir manada, dindarlık görünür oldukça, uyuma da zorlanmaktadır; uyum ise tüketim bağlamında din ile dünya arasında gerilimli, tepkisel ve muğlak bir ilişki biçimine sahne olmaktadır. Din ve dünya arasında, pozitif meşrulaştırma eğilimi daha hâkim olmakla birlikte, bu durum, dışarıdan bakıldığında, “yaygınlaşan dinsellik, derinleşmeyen dindarlık” eleştirisiyle de maluldür.¹⁸

Dini sembolizmin yaygınlaşması dindarlıkta yüzeysellik, bir dereceden sonra ulvî değerlerin, hayatla uyum derken “arabeskleşen” tercihler haline dönüşmesi sıkıntılı bir süreçken; aynı zamanda, dinî görünümdeki artan çeşitlilik, modernizmin tek boyutlu insan tipine bir meydan okuma, alternatif oluşturmaya çalışan post-modern bir durum olarak da okunabilir. Belki de bu durum, dünya sisteminden yapılacak bir okumayla, tükettiği sürece farklı öznellikleri bağrına basan kapitalizmin, dindar insanı da bağrına basmaya başlamasıyla ilgilidir.¹⁹

Dinî daralma ve dünyaya dalmanın, özellikle sosyal hayata dönük dini emirlerde ve genel dinî kültürde kendisini en net hissettirdiği müşahede edilmektedir. Sosyal değişme sürecinde yerleşik dinî normlara yönelik tutumlar ya da değişen muhafazakârlığın sosyolojisi üzerine yapılan saha araştırmaları bu konuda önemli ipuçları vermektedir. Coşkun’un İstanbul’da %87’sinin kendisini dindar gördüğü genel bir örneklem üzerinde yaptığı araştırmada dinî normlardaki tutum değişikliğinin çeşitli örnekleri sadece katılanlar açısından şu şekilde sıralanabilir: Örneklemin %37’si hadislerin güvenilirlik tartışmalarından dolayı dinin kaynağı olarak Kur’ân’ın yeterli olduğunu, yine %37’si Kur’ân’da namazın üç vakit olduğunu, Hz. Peygamberin belirlemesiyle beş vakte çıktığını düşünürken; %10.6’sı namazların cem edilebileceğini, %24.4’ü kadınların erkeklerle beraber Cuma namazı kılabileceğini, %11.5’i kadınların evde yalnızken başı açık namaz kılabilceğini, %24.4’ü ise Teravih namazının kılınıp kılınmamasının ve kaç rekat kılınacağını kişinin tercihine bağlı olduğunu düşünmektedir.²⁰

Bu araştırmada dini eğilimlerdeki tutum değişikliğine işaret eden diğer dikkat çekici bulgular şunlardır. %23.4’ü muhtaca yardımın kurban yerine geçeceğini; %9.4’ü hac

17 Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme*, s.269-271.

18 Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme*, s.271-273.

19 Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme*, s.279.

20 Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, İstanbul: Dem Yayınları, 2005, s.166-196.

mevsiminin birkaç aya yayılabileceğini; %16.1'i kadınların özel günlerinde Kur'ân okuyabileceklerini; %20.9'u namaz abdesti olmadan Kur'ân okunabileceğini; %13.5'i başörtüsünün Kur'ân'ın emri olmayıp geleneksel bir uygulama olduğunu; %20.2'si erkek ve kadınların giyimlerini dinin değil, geleneğin belirlediğini; %15.9'u enflasyon oranını geçmeyen faizin günah olmadığını; yine %25.7'si banka faizi ile finans kurumlarının kar payının aynı olduğunu; %32.6'sı mevlidin, %12.6'sı ise türbe ziyaretinin dinle ilgisi olmadığını; %23'ü mezhebe bağlılığın gerekmediğini; %50.3'ü dinde çağdaş yorumlara ihtiyaç olduğunu; %25.7'si kadınların erkeklerle tokalaşmasının dinen sakıncalı olmadığını; %23'ü kadın sesinden Kur'ân, mevlit ya da müzik dinlenebileceğini; %20.2'si gençlerin karşı cinsleriyle arkadaşlıklarında dinen bir sakınca olmadığını; yine %35.4'ü işyeri dâhil toplumun bütün alanlarında kadın ve erkeklerin birlikte bulunmalarında bir sakınca olmadığını; %46.9'u laikliğin İslâm'la çatışmadığı, bilakis İslâm'ın kendisinde laikliğin var olduğunu; %49.2'si devlete itaat için halifelğe gerek olmadığını, %60.9'u Müslümanlar için en güzel yönetimin demokrasi olduğunu düşünmektedirler. Örneklemin hayatına anlam katan en önemli üç şey yine bu araştırmada sırasıyla aile (%81.8), din (%77.5) ve eğitim (%38.6) olarak tespit edilmiştir.²¹ Genel olarak bakıldığında, %10 ile %25 arasında değişen bir kesimin dinî eğilimlerinde geleneksel dindarlığın hilafına bir tutum değişikliği sergiledikleri söylenebilir.

Tamamı dindarlardan oluşan orta ve üst gelir grubuna sahip kadınlarda sosyal değişmeyi araştıran Kır'ın çalışması da dindarlardaki liberalleşme eğilimini gözler önüne sermektedir. Araştırmaya katılanların %27.3'ü kendisini modern-çağdaş dindar olarak tanımlarken, %60.4'ü dinin özel alana ait bir mesele olup kişilerin vicdanlarında kalması gerektiğini ifade etmektedir.²² Kendi durum tanımlarına göre açık bir liberalleşme işareti veren katılımcıların diğer konulardaki tutumları, liberal değerlerle dindarlığın mecz edilmeye çalışıldığı izlenimini vermektedir. Nitekim örneklemin %73.6'sı ise gündelik hayatta aldığı kararların sosyal çevreden ziyade dinî emirler tarafından tayin edildiğini, %90'ı günlük farz namazları düzenli olarak kıldıklarını belirtmekte; buna mukabil, %90'ı ise iş yaşamında ve sosyal ortamlarda namaz kılacak yer aramayıp, namazı kazaya bırakabildiğini, %34'ü çağdaş yaşam içinde namazların cem edilebileceğini düşünmektedir.²³

Coşkun'un araştırmasında %50.3 dinde çağdaş yorumlara ihtiyaç olduğunu beyan ederken, Kır'da dinde zamanın şartlarına göre yeni yorumlara ihtiyaç olduğunu düşünenlerin oranı %62 tespit edilmiştir. Yine Coşkun'un araştırmasında %25.7'si kadınların erkeklerle tokalaşmasının dinen sakıncalı olmadığını söylerken; Kır'da gerekli olduğunda erkeklerle tokalaşmaktan kaçınmayanların oranı %38,1'dir. Kır'ın bulgularına göre, kadınların kamusal alanda erkeklerle bir arada bulunmalarında sakınca görmeyenlerin oranı %78; Coşkun'da ise %35.4 işyeri dâhil toplumun bütün alanlarında kadın ve erkeklerin birlikte bulunmalarında

21 Coşkun, *Sosyal Değişme*, s. 166-196.

22 Zülal Kır, *Türkiye'de Değişen Muhafazakârlık: Acıbadem Örneği* (yüksek lisans tezi, 2014), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 81-83.

23 Kır, *Değişen Muhafazakârlık*, s. 83-85.

da bir sakınca olmadığını düşünmektedir. Benzer şekilde, Kır'ın araştırmasında, gençlerin (kız-erkek) arkadaşlık (okul-iş arkadaşlığı) yapmasını normal karşılayanların oranı %68.7 olarak tespit edilirken, Coşkun'da, gençlerin kız ve erkek arkadaşlıklarında dinen bir sakınca olmadığını düşünenler sadece %20.2 şeklindedir. Sadece muhafazakâr kadınlar arasında yapılan Kır'ın bulgularının çağdaş hayatla daha fazla uyum arayan sonuçlar verdiği görülür.²⁴

Kır'ın kadınlarla ilgili aşağıdaki bulguları da dikkat çekicidir. Haremlik-selamlığa dikkat etmeyenler %48, evlilik öncesi kız ve erkeğin bir arada bulunması ve sohbet etmesinde sakınca görmeyenler %78, kadın ve erkeğin birbirinden üstün olmadığı, karar verme açısından eşit olmaları gerektiğini düşünenler %83.5, aldığı kararlarda ve yaptığı işlerde özgür olmayı önemseyenler % 97.5, örtünmenin emir; fakat örtünme konusunda kendi tarzını oluşturanlar %76, bazı durumlarda tesettür sınırlarını zorlayan kıyafetler giymek zorunda kalanlar %19.8, okul ya da iş hayatında çok gerekli olursa başımı açabilirim diyenler %16.5, tatil alışkanlıklarını belirleyen şeyin dinî emirlerden ziyade kalite ve standartlar olduğunu söyleyenler yine %16.5 şeklinde tespit edilmiştir. Diğerleriyle birlikte, özellikle, kadın erkek eşitliği, ekonomik özgürlük ve evlilik öncesi sohbete dair oranlar dikkate alındığında, şehir hayatının muhafazakar kadınlar üzerindeki etkileri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ekonomik olarak, yine bu çalışmada, kişinin muhitine göre tüketmesini israf saymayanlar %60.3, güçlü olmak istiyorsa dindar kişinin de ekonominin kurallarına uygun davranması gerektiğine inananlar % 51,3, yine ticari faaliyetlerini inancından çok dünyevi zorunluluklar belirler diyenler %32.3 şeklinde tespit edilmiştir. Ekonomik faaliyetlerde de belirgin bir uyum arayışı kendisini hissettirmekte, özellikle muhitin tüketimi meşrulaştırdığını düşünenler giderek çoğunluğun görüşü haline gelmektedir. Aslında bütün bu yorumların nereye kapı aradığını yine katılımcıların kendisi ifade etmektedir. Nitekim kadınların %90.9'u modern şehir hayatının bilincini dünyevileştirdiğini düşünmektedir.²⁵

Laikliğe bakıştaki yumuşama da burada anılmaya değerdir. Kır'ın araştırmasında laiklik din ve vicdan özgürlüğü şeklinde uygulandığında, temelde İslâm'la çatışmaz diyenlerin oranı % 58,7;²⁶ buna paralel bir biçimde, Coşkun'da ise laikliğin İslâm'la çatışmadığı, bilakis İslâm'ın kendisinde laikliğin var olduğunu düşünenler %46.9 şeklinde tespit etmiştir.²⁷ Sezen'in İstanbul genelinde yaptığı laiklik araştırmasında da, laiklik % 73 oranında, din ve vicdan hürriyeti ile din ve devlet işlerinin ayrılması şeklinde algılanmaktadır. Laikliği dinsizlik olarak görenlerin toplam oranı ise % 21'dir.²⁸ Kirman'ın üniversite gençliğinde sekülerleşme konusunu ele aldığı araştırmasında, laiklikle ilgili tutumlar "dinin devlet işlerine müdahalesi uygun değildir" yargısı ile ölçülmeye çalışılmıştır. Araştırmaya katılanların % 75'i bu yargıya katıldıklarını ifade ederek, bir anlamda, laikliğin çağdaş bir anlayış olduğunu

24 Kır, *Değişen Muhafazakârlık*, s. 90-93; Coşkun, *Sosyal Değişme*, s. 166-196.

25 Kır, *Değişen Muhafazakârlık*, s. 93-105.

26 Kır, *Değişen Muhafazakârlık*, s. 94.

27 Coşkun, *Sosyal Değişme*, s. 195.

28 Yünni Sezen, *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, İstanbul: İFAV, 1993, s. 114.

kabul etmişlerdir.²⁹ Ozankaya da, 1970'lerin sonunda yaptığı bir araştırmada, yüksek öğretim gençliği arasında laikliği sorgulamıştır. Sezen'in araştırmasını hatırlatır şekilde, araştırmaya katılanların % 72'si laikliği düşünce, inanç ve vicdan hürriyeti ile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde algılamaktadır.³⁰

Taş ve Uçar ise, laik devlet yapısının dinî terörün önünde engel olup olmadığını sorgulamışlardır. Bu araştırmada "laik devlet yapısı, dinin terör olaylarına alet edilmesini engelleyen en büyük faktördür" yargısına araştırmaya katılan öğrencilerden % 74'ü olumlu cevap vermişlerdir.³¹ Bizim beş ilahiyat fakültesinde yaptığımız araştırmada ise, katılımcıların % 65'i, "laikliğin fertlerin din ve vicdan özgürlüğünü koruyan çağdaş bir anlayış olduğu" düşüncesini desteklemekte; % 16'lık bir grup bu fikre karşı çıkmakta ve yine örneklem içinden % 18'lik bir grup konuyla ilgili bir fikri olmadığını ifade etmektedir.³² Yalnızca %9.8'i yüksek okul mezunu olan bir örneklem üzerinden Çankırı'da yaptığı saha araştırmasında Çetin ise yukarıdaki bulguların hilafına, katılımcılardan %78.8'inin laikliği dünyevileşme ve dinden uzaklaştırma olarak tanımladığını tespit etmiştir. Teknik olarak bu oran dünyevileşmeyi mi yoksa dinden uzaklaştırmayı mı ölçmektedir belirsizdir; açık olan husus ise eğitim seviyesinin düşük olduğu geleneksel özelliğe sahip bölgelerde laiklik din ve vicdan özgürlüğü olarak algılanmamaktadır.³³

Bir sosyal kategori olarak gençlerde dünyevileşme eğilimi gözlem altına alındığında, Kirman'ın üniversite gençliğinde sekülerleşmeyi ele alan araştırması dikkate şayandır. Kocaeli ve Sütçü İmam Üniversiteleri'nde yapılan uygulamada, katılımcıların %94.6'sı dinî inancın insan hayatında çok önemli olduğunu, %95.4'ü dinin insan hayatına mana kazandırdığını; bununla birlikte, %18'1'i ibadetlerini tam yaptığını, %68.9'u ibadetlerini aksattığını, özellikle %87.3'ü ise dinin bir tercih meselesi olduğunu ifade etmektedir. İnsan her şeyden önce dürüst olmalıdır fikrine katılanların oranı ise %97.2'dir. Buradaki sonuçlardan hareketle, din önemsenmekte, sıklık problemi de olsa ibadetler yapılmakta, fakat bütün bu eğilimlere rağmen din giderek bir tercih meselesi haline gelmekte, dürüstlük birkaç puan farkla da olsa dinden daha fazla önemsenmektedir.³⁴ İrtibatlı bir diğer sonuç kalp temizliğiyle ilgilidir. İbadet etmese de kalp temizliğini yeterli görenlerin oranı Kirman tarafından %55.5, yeterli görmeyenlerin oranı ise %34.4 olarak saptanırken;³⁵ Koşaş'ın Ankara ve Gazi Üniversiteleri'nde yaptığı araştırmasında, ibadet etmesek de kalbimizdeki iman bize yeter diyenlerin

29 Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Adana: Karahan Kitabevi, 2005, s. 194.

30 Özer Ozankaya, *Türk Devrimi ve Yüksek Öğretim Gençliği*, Ankara: AÜSBF Yayınları, 1978, s.85.

31 Kemalettin Taş - Ramazan Uçar, "Üniversite Gençliğinin Din/İslam ve Terör İlişikisini Algılayışı: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi Din ve Terör Özel Sayısı*, 2004, sy. 7, s. 264.

32 Halil Aydınalp, *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012, s. 236.

33 Ensar Çetin, *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Türkiye'de Modernleşme ve Gündelik Hayat*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, s. 183.

34 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 125, 146.

35 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 129.

oranı %33, onaylamayanların oranı ise %65 şeklinde tespit edilmiştir.³⁶ İki araştırma arasında onar yıl olduğu düşünülürse, giderek kalp temizliğinin daha fazla kurumsal dindarlığın önüne geçtiği söylenebilir. Tatlısu bölgesinde ise ahirette kurtuluş için önemli olan kalp temizliğidir, kalbi temiz olan cennete girer sorumuza, deneklerin %47'si olumlu, %45'i olumsuz cevap vermiştir. Kalp temizliğini ibadetlere önceleyen bir dindarlık tipinin %50 çizgisinde seyrettiği görülmektedir.³⁷

Dinin toplum ve devlet hayatındaki etkisiyle ilgili bulgular da konumuz açısından önemlidir. Kirman'ın araştırmasında dinin toplumsal hayatta etkin olmasının bazı problemleri de beraberinde getireceğini düşünenler %62.6, dinin devlet işlerine müdahalesini uygun görmeyenler %75.3'dür. Koştaş'ın araştırmasında ise dinin devlete müdahalesini uygun bulmayanların oranı %67.9 şeklinde tespit edilmiştir. Dinin devlete müdahalesini uygun gören gençler Kirman'da %15.8, Koştaş'ta ise %18.4'dür.³⁸ Buradan hareketle, gençler arasında dinin devlete müdahalesinin genel olarak tasvip edilmediği görülmektedir. Yine Kirman'ın araştırmasında, evlilik öncesi cinsel ilişkiyi normal karşılayanların oranı %16, kadının diğer erkeklerle konuşmasını uygun bulmayanların oranı %35.3, bulanların oranı ise %52.6 olarak tespit edilmiştir.³⁹

Sahadan gelen bilgiler akıl, insan ve pozitif bilimin merkeze alındığı bir dünyada dinin eriyeceğini öne çıkaran klasik sekülerleşme yaklaşımının Türk toplumunda geçerli olmadığını; buna mukabil, özellikle dinin toplumsal tezahürlerinde bir daralma ve dinî olanı yeneden tanımlama sürecinin yaşandığını göstermektedir.

2. Araştırma Bölgesi: Tatlısu

Tatlısu Gazi Mağusa ilçesine bağlı bir kasabadır. Ada'nın kuzey sahil şeridinde yer alan Tatlısu, Girne ilçesinin 40 km doğusunda Beşparmak Dağları ile Akdeniz sahilleri arasında bulunur. Tatlısu'nun yüzölçümü tarım alanları da dâhil yaklaşık 66 kilometre karedir. Eski adı Akatu olan Tatlısu'nun en son yapılan kazılarda tespit edilen kalıntılardan hareketle M.Ö. 8400 yılına kadar giden bir tarihi olduğu görülmektedir. Bölgede göçebelikten yerleşik hayata geçildiği Neolitik dönemden başlayarak Erken Tunç, Geç Tunç, Roma, Bizans ve Ortaçağ dönemlerine tarihlenen yerleşim yeri kalıntılarına rastlanmaktadır. Tarih boyunca korsanlar da dâhil çeşitli akınlara maruz kalan bölgenin M.S. 647-965 yılları arasında Müslümanların bölgede varlık göstermesiyle sahile daha yakın Kouphes mevkiinden şuan bulunan yerine taşındığı ifade edilmektedir.⁴⁰ Türklerin bölgedeki varlığı 1571 tarihinden sonra

36 Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 52.

37 Aydınalp, "Kıbrıs'ta Dini Hayat: Tatlısu Örneği", s. 53-4.

38 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 190-2; Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, s. 95.

39 Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 212, 241.

40 Tuncer Bağışkan, "Akatu (Tatlısu) ile çevresinin tarihi geçmişi", <http://www.yeniduzen.com/akatu-tatlısu-ile-cvresinin-tarihi-gecmisi-80384h.htm>, (erişim tarihi: 29.12.2017).

adanın Osmanlılar tarafından kontrol edilmesiyle başlatılabilir. Nitekim 1882 tarihinde İngilizler tarafından hazırlanan Kıbrıs haritasında, Akatu bölgesinde Hıristiyan, Müslüman ve karma köylerin bulunduğu görülmektedir.⁴¹ 1877 sonrası İngiliz döneminde, özellikle 1930'lardan sonra, artan Rum etkisi karşısında Tatlısu bölgesindeki Türklerin varlığı azalmaya, izleri silinmeye başlamıştır. Bu dönemlerde baskın bir Rumlaştırma faaliyetinden bahsedilmektedir. Hatta 19. yüzyılın sonlarına kadar Türklerin hâkimiyetinde olan bölgede bu dönemde hiç Türk kalmadığı ifade edilmektedir.⁴²

1974 Harekâtı'ndan sonra, Güney Kıbrıs Tatlısu köyünden göç eden Türklerin burada iskân edilmeleri sebebiyle 1975'den itibaren beldenin ismi Tatlısu olarak değiştirilmiştir. Harekât'tan sonra meskûn Rumlar da Güney Kıbrıs'a göç etmişlerdir. Günümüzde belediye olan Tatlısu'nun nüfusu yaklaşık 1500 civarındadır. Bölge halkının tamamı göçmendir. Halkın büyük bir kısmı Kıbrıs harekâtından sonra güneyden, bir kısmı Türkiye'den özellikle Adana, Osmaniye, Kahraman Maraş, Mersin, Konya ve Trabzon (özellikle Çaykara ve Araklı) illerinden bölgeye göç etmiştir. Günümüzde Tatlısu'nun üç mahallesi mevcuttur. Aktunç Mahallesi, Tatlısu'nun merkezi olup Beşparmak Dağları'nın eteklerinde bulunmaktadır. Burada belediye binası, karakol ve ilköğretim okulu bulunur. Küçük Erenköy Mahallesi ise bölgenin batısında sahil şeridinde bulunmaktadır. KKTC'nin turizm merkezi olan Girne'ye yakınlığı sebebiyle bölgede son yıllarda tatil siteleri ve konutların arttığı görülmektedir. Yalı Mahallesi ise köy merkezinin hemen altında deniz kenarında bulunmaktadır. Beldede bulunan harnup ağaçları, seralar ve tarım arazilerinin çoğu bu bölgede yer almaktadır.

3. Yöntem

Araştırmada metot olarak dokümantasyon ve tasvirî ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bilgiler ise anket tekniğinden faydalanılarak toplanmıştır. Araştırma evrenini oluşturan Tatlısu bölgesinde, dindarlık, bir sosyal inşa süreci olarak modern süreçlerden bağımsız değildir. Bu manada, dinî hayat özellikle sanayileşme, kentlileşme, akılcılaşıma, ferdileşme ve dünyevileşme genel süreçlerinin etkisi altındadır. Bu süreçlerin tesiri altında dindarlık etkisini kaybetmemekte, biçim değiştirmektedir. Bu biçim değişikliği dinî hayat açısından iman esaslarında az, ibadet esaslarında görünür, sosyal hayatta ise en fazladır. Dolayısıyla dinî hayattaki değişim temelde inançtan ziyade, ibadetlerde bir zayıflama, dinin sosyal etkisinde bir aşınma, buna mukabil gelenekselleşmiş dinî davranışları muhafaza etme şeklinde bir eğilim olduğu söylenebilir. Özellikle ulaşımın kolaylaşması, iletişimin yoğunlaşması, ekonomik imkânların iyileşmesi, eğitimin artması, mesleklerin farklılaşması bu sürecin kasaba özelliği gösteren bölgeleri de kapsamına yol açmaktadır. Bu temel kabulden hareketle, makale, özellikle aşağıdaki yedi varsayımı test etmeye çalışacaktır.

41 Bu harita için bk. <http://www.tatlisubelediyesi.org/icerik.php?id=11>, (erişim tarihi: 29.12.2017).

42 <http://www.tatlisubelediyesi.org/icerik.php?id=11>, (erişim tarihi: 29.12.2017).

(V₁) Dünyaya dalma ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenekselleşmiş dinî davranış, dünyayla uyum arayan dindarlık ve Diyanet'e güven arasında negatif anlamlı ilişki vardır.

(V₂) Dünyayla uyum arayan dindarlık ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenekselleşmiş dinî davranış ve Diyanet'e güven arasında pozitif anlamlı ilişki vardır.

(V₃) Cinsiyete göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

(V₄) Yaşa göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

(V₅) Ekonomiye göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

(V₆) Din eğitimi almaya göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

3.1. Örneklem grubu

Araştırma örneklemini, Tatlısu bölgesinde ikamet eden 200 kişiden meydana gelmektedir. Araştırmaya katılanların %65'i (130 kişi) erkek %35'i (70 kişi) kadındır. Örneklemin yaş aralığı dinî mükellefiyetlerin başladığı 15 ve üstü olarak belirlenmiştir. Katılımcıların %39,4'ü 15-30 (79 kişi), %43,3'ü 31-50 (87 kişi), %34,4'ü ise 51 ve üstü (75 kişi) yaş aralığında yer almaktadır. Araştırmaya katılanların %3'ü (6 kişi) yurtdışı, %10'u (8 kişi) büyükşehir, %87'si (186 kişi) ise hayatının çoğunu köy, kasaba ve ilçede geçirmiştir. %57,7'si (116 kişi) evlilerden, %35,3'ü (71 kişi) bekârlardan, %6'sı (12 kişi) boşanmış, dul ve ayrı yaşayanlardan oluşmaktadır. Katılımcıların %18'ini (36 kişi) ilkökul, %54,5'ini (109 kişi) ortaokul ve lise, %27'sini ise (54 kişi) yüksekökul ve üniversite mezunları oluşturmaktadır. Ekonomik açıdan örneklemin %9'u (18 kişi) yüksek ve ortanın üstü, %76,4'ü orta (152 kişi), %9'u ortanın altı (18 kişi) ve %5'i (11 kişi) düşük gelir grubundan gelmektedir. Meslek olarak bakıldığında, katılımcıların %8,5'i (17 kişi) çiftçilerden, %33'ü (66 kişi) kamu ve özel sektördeki işçilerden, %17'si (34 kişi) ev hanımlarından, %12,5'i (25 kişi) öğrencilerden, %15'i (22 kişi) esnaf ve sanatkarlardan, %14'ü (28 kişi) ise unvanlı ve unvansız memurlardan meydana gelmektedir. Son olarak, Kıbrıslı olma ya da Kıbrıs'a gelme durumuna göre bakıldığında, katılımcıların %25'i (50 kişi) anası-babası Kıbrıslı yerli Kıbrıslılardan, %32'si (64 kişi) 1974 Harekâtı'ndan sonra, %5,5'i (11 kişi) 1990'dan sonra, %12,5'ü (25 kişi) 2000'den sonra gelenlerden, %20'si (40 kişi) ise anası-babası Kıbrıslı olmayıp Kıbrıs'ta doğanlardan meydana gelmektedir.

3.2. Ölçme araçları

Araştırma serisinde 57 sorudan müteşekkil Likert tipi bilgi toplama formu kullanılmıştır. 2003 senesinde, Bolu'nun Gerede ilçesinde yürüttüğümüz bir araştırmada geliştirdiğimiz

bu form, K.K.T.C. şartlarına uyarlanarak yeniden düzenlenmiştir. Araştırmada dinî hayatın geneliyle ilgili iki ölçek kullanılmıştır. Tablo-1'de de görüldüğü gibi *Dini Eğilim Ölçeği-I: İnanç ve İbadet* şeklinde isimlendirdiğimiz ilk ölçek üç alt boyuttan meydana gelmektedir. Dinî hayatın temel tezahürlerinden iman ve ibadet yanında, hayatın akışına kapılma ve dünyaya dalma da bir dinî eğilim boyutu olarak ele alınmaktadır. Zira İslâm'da Allah rızasını kazanmak için yapılan her şuurlu davranış ibadet telakki edilmektedir. Altı iman esası yanında temel ibadetler dinî eğilimin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Cuma ve bayram namazlarıyla ilgili sorulara sadece erkek katılımcılar cevap verdiği için ölçeğe dâhil edilmemiş, bu konuda elde edilen veriler ölçek dışında değerlendirilmiştir.

Bireylerin dinî eğilimleri katılım ve sıklığı ölçen 1 ile 5 arasında bir puanlama sistemiyle ölçüldü. Katılım sorularında '1: Hiç Katılmıyorum', '2: Katılmıyorum', '3: Fikrim Yok', '4: Katılıyorum', '5: Tamamen katılıyorum' şeklinde bir puanlama yapılırken; sıklık sorularında '1: Hiçbir Zaman', '2: Nadiren', '3: Bazen', '4: Çoğu Zaman', '5: Her Zaman' şeklinde bir puanlama yapılmıştır. İnanç ve ibadetlerde cevabın 5'e yaklaşması pozitif dinî eğilime işaret ederken, dünyaya dalmada puanlama tersten yapıldığı için 5'e yaklaşma dünyaya dalmanın arttığını göstermektedir.

Ölçeğin yapı geçerliliğinin tespitine yönelik yapılan faktör analizi sonucunda Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterliliği testi sonucu ,930; faktör analizinin dayandığı korelasyon değerlerinin istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Barlett's Test of Sphericity sonucu $\chi^2=2375$, E3; $p=.000$ olarak tespit edilmiştir. Ayrıca ölçeğin üç boyuttan meydana geldiği ve varyansın %70,814'ünü açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç tutarlılık analizi sonucunda Cronbach Alpha değeri ise $(\alpha)=,888$ olarak tespit edilmiştir. Madde yük değerleri açısından taban değer "İmkanım olduğunda kazancımı her yıl düzenli olarak hesaplar, zekâtımı buna göre veririm" maddesine ait olup ,699; tavan değer ise ,922 olup "Melekler vardır" maddesine aittir. Madde yük değerlerinin genel olarak yüksek olduğu ölçekte, alpha değerlerinin de dünyaya dalma boyutu hariç yine yüksek olduğu tespit edilmiştir. Dünyaya dalma boyutunun madde yük değerlerinin iyi olması ve ölçeğin genel yapısı açısından önemli sorulardan oluşması alpha değerindeki düşüşe rağmen kullanılmasını bir zorunluluk haline getirmiştir. Ölçek maddeleri, madde yük değerleri, aritmetik ortalamaları ve her bir boyutun alpha değerleri Tablo-1'de gösterilmektedir. Hem faktör hem de iç tutarlılık analizlerinin sonuçları, *Dini Eğilim Ölçeği-I: İnanç ve İbadet*'in geçerli, güvenilir ve istatistikî açıdan araştırmada kullanılmasının uygun olduğunu göstermiştir.

Tablo 1: Dini Eğilim Ölçeği-I: İnanç ve İbadet

(KMO= ,930; a= ,888; $\chi^2= 2375$, E3; $p=000$; Açıklanan Varyans: %70,814)				
F1: İnanç Boyutu (a= ,929)	N	M	SD	Madde Yüklü
S17.Allah vardır, tektir; evreni yaratan ve yönetendir.	200	4,76	,627	,788
S18.Melekler vardır.	200	4,76	,575	,922
S19.Kur'anı Kerim haklı ve hiçbir şekilde değişmemiştir.	200	4,71	,660	,911
S20.Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve son peygamberidir.	200	4,79	,516	,899
S21.Kıyamet günü ve ölümden sonra hayat vardır.	200	4,66	,724	,862
S22.Kader haklıdır.	200	4,62	,780	,834
F2: İbadet Boyutu (a=,921)	N	M	SD	Madde Yüklü
S25.Beş vakit namaz kılma sıklığınız? (Hanımlar müsait olduklarında)	199	3,15	1,617	,856
S31.Teravih namazı kılar mısınız? (Hanımlar müsait olduklarında)	199	3,45	1,493	,847
S24.Ne sıklıkla Kur'an okursunuz. (Arapça veya Türkçesi'nden)	199	2,89	1,447	,844
S27.Ramazın orucunu ne kadar güçlüğ çeksem de tutarım.	199	3,81	1,435	,840
S33.Mübarek gün ve gecelerde ibadet eder misiniz?	199	3,74	1,374	,805
S23.Arapçasından Kur'an okumayı biliyorum.	199	3,34	1,674	,774
S28.İmkânınız olsa hacca gider misiniz?	199	4,09	1,307	,771
S29.İmkânım olduğunda kazancımı her yıl düzenli olarak hesaplar, zekâtımı veririm?	199	4,07	1,302	,699
F3: Dünyaya Dalma (a=, 51)	N	M	SD	Madde Yüklü
S52.Giderek ahiretten ziyade dünya işlerine daldığımı düşünüyorum.	200	2,78	1,172	,770
S56.Gündelik hayatta aldığım kararları dini emirlerden ziyade sosyal çevre belirler.	200	3,12	1,313	,770

Araştırmada dindarlığın sosyal hayatla ilgili yönlerini ele alan ikinci ölçeğimiz *Dini Eğilim Ölçeği-II: Sosyal Hayat* şeklinde isimlendirilmiştir. *Dünya ile Uyum Arayan Dindarlık, Dinin Sosyal Etkisi, Diyanet Bakış ve Gelenekselleşmiş Dini Davranış* isimli dört alt boyuttan meydana gelen *Dini Eğilim Ölçeği-II: Sosyal Hayat Ölçeği* dindarlığın sosyal görünümüne odaklanmaktadır. Din ve dünya arasında kurulan, çoğu zaman da sorunsal olan bağa odaklanan sosyal hayat ölçeği, temel tartışma alanları üzerinden, dindarlığın sosyal hayat içinde aldığı yeni biçimleri tasvir etmeye ve anlamaya çalışmaktadır. Bireylerin dini eğilimleri katılım ve sıklığı ölçen yine 1 ile 5 arasında bir puanlama sistemiyle ölçülmüştür. Katılım sorularında '1: Hiç Katılmıyorum', '2: Katılmıyorum', '3: Fikrim Yok', '4: Katılıyorum', '5: Tamamen katılıyorum' şeklinde bir puanlama yapılırken; sıklık sorularında ise '1: Hiçbir Zaman', '2: Nadiren', '3: Bazen', '4: Çoğu Zaman', '5: Her Zaman' şeklinde bir puanlama yapılmıştır. *Dünya ile Uyum Arayan Dindarlık* boyutunda puanlama, son madde "Yeni yorumlarla dindarlığımı dünyaya uyumlu hale getiririm" sorusu hariç, tersten yapılırken, diğer boyutlarda katılım ve sıklığın artması olumlu karşılanmıştır. Ölçekte, cevabın 5'e yaklaşması her bir boyutta öne çıkarılan yargıya olumlu katılımı ifade etmektedir.

Ölçeğin yapı geçerliliğinin tespitine yönelik yapılan faktör analizi sonucunda Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) örneklem yeterliliği testi sonucu ,810; faktör analizinin dayandığı korelasyon değerlerinin istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Barlett's Test of Sphericity sonucu $\chi^2=874, 616$; $p=.000$ olarak tespit edilmiştir. Ayrıca ölçeğin üç boyuttan meydana geldiği ve varyansın %56,303'ünü açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç tutarlılık analizi sonucunda Cronbach Alpha değeri ise $(\alpha)=,767$ olarak tespit edilmiştir. Madde yük değerleri açısından taban değer "Dinde zorlama yoktur, isteyen beğendiği inancı seçebilir" maddesine ait olup ,413; tavan değer ise ,780 olup "Ahirette kurtuluş için önemli olan kalp temizliğidir, kalbi temiz olan cennete girer" maddesine aittir. Ölçek maddeleri, madde yük değerleri, aritmetik ortalamaları ve her bir boyutun alpha değerleri Tablo-2'de gösterilmektedir. Hem faktör hem de iç tutarlılık analizlerinin sonuçları, bütün değerler birlikte değerlendirildiğinde, *Dini Eğilim Ölçeği-II: Sosyal Hayat* ölçeğinin geçerli, güvenilir ve istatistikî açıdan araştırmada kullanılmasının uygun olduğunu göstermektedir.

Tablo 2: Dini Eğilim Ölçeği-II: Sosyal Hayat

(KMO= ,810; α = ,767; $\chi^2=874, 616$; $p=000$; Açıklanan Varyans: %56,303)				
F1: Dünya ile Uyum Arayan Dindarlık Boyutu ($\alpha=,527$)	N	M	SD	Madde Yüğü
S58.Ahirette kurtuluş için önemli olan kalp temizliğidir, kalbi temiz olan cennete girer.	200	2,8900	1,65578	,780
S46.Kadınlar bütün meslek dallarında erkeklerle eşit olmalıdırlar.	200	2,7950	1,48459	,740
S50.Gençlerin kız-erkek birlikte bulunmalarında ve sohbet etmelerinde bir mahzur görmem. (Okulda, işte, vs.)	200	2,5100	1,43534	,721
S57.İş hayatında ve sosyal ortamlarda namaz kılacak yer aramayıp, namazımı kazaya bırakırım.	200	3,1900	1,38691	,570
S53.Yeni yorumlarla dindarlığımı dünyaya uyumlu hale getiririm.	200	2,9250	1,36701	,541
F2: Dinin Sosyal Etki Boyutu ($\alpha=,596$)	N	M	SD	Madde Yüğü
S43.Dini grupların (tarikatların ve cemaatlerin) dini yaşamada önemi büyüktür.	200	3,3300	1,32661	,671
S35.Dinle doğrudan ilgili olmayan konularda din adamlarına danışma durumunuz.	200	3,1000	1,41776	,662
S37.Davranışlarımın dine uygun olup olmadığına daima dikkat ederim.	200	3,9200	1,18347	,643
S39.Dindar insan ticari hayatta daha dürüst ve güveniliridir.	200	3,8600	1,20735	,600
S47.Aile fertlerinden dini görevlerini yerine getirmeyenler uyarılmalıdır.	200	4,1150	1,05705	,500
S48.Dinde zorlama yoktur, isteyen beğendiği inancı seçebilir.	200	4,0100	1,23186	,413
F3: Diyanet Boyutu ($\alpha=,817$)	N	M	SD	Madde Yüğü
S41.Din İşleri Dairesi'nin verdiği fetvalara güvenirim. (müftü, vaiz, imam, müezzin vb.)	200	3,9850	1,06322	,870
S42.Din İşleri Dairesi görevlileri dini hizmetlerde başarılı ve yetkindir. (müftü, vaiz, imam, müezzin vb.)	200	3,9000	,97197	,858
F4: Gelenekselleşmiş Dini Davranış Boyutu ($\alpha=,581$)	N	M	SD	Madde Yüğü
S36.Akrabalarımızı ziyaret sıklığımız.	200	4,5200	1,01724	,690
S34.Dua etme sıklığımız?	200	4,3050	,98326	,650
S30.İmkânınız olsa kurban keser misiniz?	200	3,8700	,90953	,510

3.3. Verilerin toplanması ve istatistikî analizleri

Araştırma kapsamında geliştirilen anket formu, 2016 Mart ve Nisan aylarında araştırmacının kendisi ve bölgeden iki kişinin yardımıyla uygulanmıştır. Uygulamada, katılımcıların gönüllü olmaları ön planda tutulmuş, bölgenin sosyal profilini yansıtacak şekilde dengeli bir biçimde uygulanmaya gayret edilmiş, üçte ikisinden fazlası doldurulmamış formlar değerlendirme dışı tutulmuştur. Uygulamalar bazen tek, bazen de 3-4 kişilik gruplar şeklinde yapılmıştır. Uygulama esnasında katılımcılara gerekli açıklamalar yapılmış, anketlerin cevaplanması ise ortalama 10-15 dakika sürmüştür. Veri temizleme işleminden sonra, hipotezlerin test edilmesi için gerekli analizler SPSS-16 paket programı yardımıyla yapılmıştır. Ölçeklerin faktöryel yapısının belirlenmesinde temel bileşenler analizi (principle component analysis, PCA), maddeler arasındaki iç-tutarlılığı belirlemek için iç-tutarlılık analizi (cronbach alpha), değişkenler arasındaki ilişkilerin tespitinde ise T-testi ve One Way Anova kullanılmıştır.

4. Bulgu ve Yorumlar

(V₁) Dünyaya dalma ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenekselleşmiş dinî davranış, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güven arasında negatif anlamlı ilişki vardır.

Araştırmada dünyaya dalma ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenekselleşmiş dinî davranış, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güven arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla Pearson korelasyon analizi (Pearson Correlation Coefficients/*r*) kullanılmış; değişkenler arasındaki ilişkinin anlamlılık düzeyi (*P*), gücü (*r*) ve yönü (-) aşağıda verilmiştir.

Tablo 3: Dünyaya Dalma İle İnanç, İbadet, Dinin Sosyal Etkisi, Gelenekselleşmiş Dini Davranış, Dünyayla Uyumlu Dindarlık ve Diyanet'e Güven Arasındaki İlişkiler (Pearson *r* Değerleri)

Değişkenler	İnanç	İbadet	Sosyal Etki	Geleneksel Dini Davranış	Dünyayla Uyumlu Dindarlık	Diyanet'e Güven	Korelasyon Anlamlılık Sayı
Dünya Dalma	-0,095	-,230**	-0,02	-0,08	-,284**	0,01	<i>r</i>
	0,181	0,001	0,781	0,263	0,000	0,888	<i>P</i>
	200	200	200	200	200	200	<i>N</i>

***p*<,01 düzeyinde, **p*<,05 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 3'de de görüldüğü üzere, Diyanet'e güven hariç, dünyaya dalma ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, geleneksel dinî davranış ve dünyayla uyumlu dindarlık arasında negatif bir ilişki olduğu görülmektedir. Bunlar arasında, istatistikî açıdan, dünyaya dalma ile ibadetler ($r=-,230^{**}$, $p=,001$) ve dünyayla uyumlu dindarlık ($r=-,284^{**}$, $p=,000$) arasında yüksek

düzeyde negatif anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, ahiretten ziyade dünya işlerine daldıkça, gündelik hayatı dinden ziyade sosyal çevre belirledikçe ibadetler azalmakta ve dünyayla uyum arayan bir dindarlık arayışı zayıflamaktadır. Dünyaya dalma ile inanç, dinin sosyal etkisi ve geleneksel dinî davranış arasındaki ilişkinin negatif olmakla birlikte, güçlü ve anlamlı olmaması dikkat çekicidir. Anlaşılan insanlar dünyaya dalmakta, sosyal hayatın akışına kapılmakta, fakat hem inanmaya devam etmekte, hem dinin sosyal etkilerini üzerlerinde taşımakta, hem de geleneksel dinî pratikleri yerine getirmektedir. Dolayısıyla dünyaya dalmanın kişileri dinî havadan bütünüyle uzaklaştırmadığı, ancak daha fazla gayret ve fedakârlık isteyen ibadetler ve dinî uyum arayışında gevşeklige ve tembellige sebep olduğu söylenebilir. Özellikle ekonominin giderek başat kurum olduğu günümüz toplumlarında, insanlar, birbirine yakın zamanlarda, birbirine uzak mekânlarda, fakat birbirini tetikleyen daha fazla günlük sorumluluk üstlendikçe, hem bedensel hem de zihinsel çaba gerektiren dindarlık biçimlerine daha az önem vermektedirler.

Diyanet'e güven açısından ise, dünyaya dalma ile dinin alt boyutları arasında genel bir negatif ilişki olduğu dikkate alınırsa, insanların dünyaya daldıkça Diyanet'i ve din hizmetlerini de önemsemedikleri söylenebilir. Nitekim araştırmada dünyaya dalma ile Diyanet'e güven arasında, anlamlı ve güçlü bir ilişki tespit edilmemiştir. Anlaşılan gündelik hayatı sosyal çevre belirledikçe, Diyanet de dikkat çeken bir kurum olmaktan çıkmaktadır.

(V₂) Dünyayla uyum arayan dindarlık ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenekselleşmiş dinî davranış ve Diyanet'e güven arasında pozitif anlamlı ilişki vardır.

Araştırmada dünyayla uyum arayan dindarlık ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenekselleşmiş dinî davranış ve Diyanet'e güven arasındaki ilişkiyi incelemek için yine Pearson korelasyon analizinden (Pearson Correlation Coefficients/r) istifade edilmiştir.

Tablo 4: Dünyayla Uyum Arayan Dindarlık İle İnanç, İbadet, Dinin Sosyal Etkisi, Gelenekselleşmiş Dini Davranış ve Diyanet'e Güven İlişkiler (Pearson R Değerleri)

Değişkenler	İnanç	İbadet	Sosyal Etki	Geleneksel Dini Davranış	Diyanet'e Güven	Korelasyon Anlamlılık Sayı
Dünyayla Uyum Arayan Dindarlık	,243**	,359**	,250**	,162*	-,143*	r
	0,001	0,000	0,000	0,022	0,043	P
	200	200	200	200	200	N

**p<,01 düzeyinde, *p<,05 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 4'de de görüldüğü üzere, dünyayla uyum arayan dindarlık ile inanç ($r=,243^{**}$, $p=,001$), ibadet ($r=,359^{**}$, $p=,000$), dinin sosyal etkisi ($r=,250^{**}$, $p=,000$), gelenekselleşmiş dinî davranışlar ($r=,162^*$, $p=,022$), arasında güçlü ve pozitif yönde anlamlı ilişki, Diyanet'e

güven ($r=-,143^*$, $p=,043$) arasında ise yine güçlü fakat negatif anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Dolayısıyla yeni yorumlarla dindarlık dünyaya uyumlu hale getirildikçe, ibadet, inanç, dinin sosyal etkisi ve geleneksel dinî davranışlarda da bir artış gözlenmektedir. Özellikle sırasıyla ibadet, inanç ve dinin sosyal etkilerinde bu ilişkinin oldukça güçlü olduğu saptanmıştır. Geleneksel dinî davranışlar tabiatı icabı yeni yorumlarla her zaman örtüşmediği için ilişki diğer değişkenlere göre daha düşük çıkmış olabilir. Geleneksel ya da halk dindarlığına yakın bir toplum olarak dinle ilgili yeni yorumları daima kuşkuyla karşılamaktayız. Dünyevileşme, hatta dinin özünden kopma ve yozlaşma olarak da görülen namazı kazaya bırakma, kadın erkek arasında mesleki eşitlik, okul-ış gibi sosyal ortamlarda mahremiyet sınırlarının gevşemesi, nihâi kurtuluş için kalbin pislikten arındırılması gibi yorumların ve bu yorumların izdüşümü olan dindarlık biçiminin, araştırma sonuçlarına göre, insanları inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi ve geleneksel dinî davranışlardan uzaklaştırmadığı görülmektedir. Anlaşılan burada dinî yorumlama, dinden uzaklaşmadan ziyade dini daha yaşanır kılma çabasının bir ürünü olarak da görülmektedir. Günah telakki edilecek sınırları zorlayan bu yorumların, aynı zamanda, Allah'ın rahmetinden medet uman daha hümanist ve ümitvar bir dindarlık tipine de tekabül ettiği söylenebilir. Dindarlık, büyük oranda bir sosyal inşa süreci olduğu için dini sosyalleşme mekân ve ajanları dine bakışı belirlerken, fertler, dini farklı yorumlamakta, fakat kendilerine yine yol olarak dini seçebilmektedirler.

Burada dünyayla uyum arayan dindarlık ile Diyanet'e güven arasında ($r=-,143^*$, $p=,043$) negatif anlamlı ilişkinin olması da dikkate değer bir sonuçtur. Aslında din hizmetleri yapan ve dinî konularda halkı aydınlatma işlevine sahip Diyanet'in, dünyadan ve hayattan kopuk bir kurum olduğu söylenemez. Özellikle camiler ve yayın faaliyetleri yanında, radyo ve televizyonuyla da hayata dönük bir görünüm sergilemektedir. Bununla birlikte yeni yorumlarla dünyaya uyum konusunda anlaşılan örneklemin beklentilerini karşılamamaktadır. Bunun temel iki sebebi olabilir. Öncelikle, din, tüm dünyada olduğu gibi, Türkiye'de de hızlı bir medyatikleşme süreci yaşamaktadır. Bu çoksesli süreç içinde farklı dinî aktör, grup, yayın ve kurumlar sivrildikçe, en azından Diyanet din hizmetlerinde tekel olmaktan çıkmaktadır. Bir manada talep ve ihtiyaçlara binaen "dinî pazar" çeşitlendikçe yeni sivil kurumsallaşmalar da artmaktadır. İnsanlar camilere koşmaya devam etmekte, fakat zorunlu olarak Diyanet'in temsil ettiği dindarlığı paylaşmamaktadırlar. İkinci olarak, fertler Diyanet'i aktüel olanın dışında fazla geleneksel bulabilmekte ya da daha küçük alanda canlı dindarlıklar üretenler için Diyanet bir hayli donuk kalabilmekte veyahut devre göre konjonktürel angajmanlara açık olması güvenirlilik ve bağlayıcılığını daraltabilmektedir.

(V₃) Cinsiyete göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

Tablo 5'deki verilere göre, araştırmada, cinsiyete göre dünyaya dalma ve dünyayla uyumlu dindarlık geliştirme arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma tespit edilirken,

Diyane'te güven ile cinsiyet arasında ise anlamlı bir farklılaşma olmadığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla varsayımımızın Diyane'te güven hariç doğrulandığı görülmektedir.

Tablo 5: Cinsiyete Göre Dünyaya Dalma, Dünyayla Uyumlu Dindarlık ve Diyane'te Güvene Yönelik Tutumlarda Farklılaşma-T Testi Sonuçları

<i>Boyutlar</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>S</i>	<i>T</i>	<i>P</i>
Dünyaya Dalma	Erkek	130	3,21	0,986	0,086	0,00
	Kadın	69	2,73	0,829	0,099	
Dünyayla Uyumlu Dindarlık	Erkek	130	3,02	0,579	0,050	0,05
	Kadın	69	3,20	0,705	0,084	
Diyane'te Güven	Erkek	130	3,96	0,941	0,082	0,50
	Kadın	69	3,87	0,929	0,111	

Cinsiyet ile dünyaya dalma arasında, kadınlar lehine anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmektedir ($p < 0,01$). Toplam tutum puanları açısından, erkeklerin ($M: 3,21$) kadınlara ($M: 2,73$) göre daha fazla dünyaya dalma eğiliminde olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, araştırma bölgesinde, erkeklerin, kadınlara nazaran daha evin dışında, hem mesleki, hem de kültürel olarak daha dünyaya dönük bir hayat yaşamalarıyla ilgili olabilir. Yine kadınların özellikle evin dışındaki hayatlarında kendi dinî sınırlarını muhafaza etmede daha duyarlı oldukları söylenebilir. Daha sınırlı ve kapalı bir cemiyet hayatı yaşamaları yanında, bölgede, kadın dindarlığının erkeklere göre daha canlı olması da bu sonuçlarla örtüşmektedir. Nitekim bölgeyle ilgili diğer çalışmamızda, kadınların inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi ve gelecekselleşmiş dinî davranış boyutlarında erkeklere nazaran daha yüksek ortalamalara sahip oldukları tespit edilmişti.⁴³ Yapıcı ve Emre'nin çalışmasında da, namaz ve oruçta daha düşük puanlara sahip olmakla birlikte, kadınlar "bir yaratıcının varlığına inanma", "Allah'ın varlığını hissetme" ve "dua etme" sıklığında daha fazla puan almışlardır.⁴⁴

Cinsiyetle dünyaya uyumlu dindarlık arasında da yine kadınlar lehine istatistikî açıdan anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir ($p < 0,05$). Ortalamalara bakıldığında, kadınların ($M: 3,20$) erkeklere ($M: 3,02$) göre dünyaya uyumlu dindarlık geliştirmede daha önde olduğu dikkat çekmektedir. Sadece dinî konularda değil, genel olarak, hayat karşısında kadınların daha uyumlu ve ileriye bakan bir eğilime sahip oldukları söylenebilir. Bu durum anlaşılan dinî konularda da geçerlidir. Araştırma bölgesinde, kadınlar, daha muhafazakâr bir görüntü sergilemekle birlikte, yeni yorumlara erkeklere göre daha açık bir görünüm sergilemektedirler. Erkeklerin ise yeni yorumlar karşısında geleneksel dinî kabullere daha fazla yaslanma eğilimi olduğu söylenebilir. Daha az dindar çıkmakla birlikte, erkekler gördükleri ve alıştıkları dinî gelenek ve sembolleri teorik olarak savunmaya devam etmekte; daha canlı bir dinî

43 Aydınalp, "Kıbrıs'ta Dini Hayat: Tatlısu Örneği", s. 64-65.

44 Asım Yapıcı - Yusuf Emre, "Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, sy. 18, s. 22.

hayata sahip olan kadınlar ise dindarlıklarını geliştirme eğilimi göstermektedirler. Bu sonuçlar, dinî pratiklere daha fazla sahip fertlerin, dindarlıklarını, yeni yorumlarla daha fazla geliştirme eğiliminde olduklarını göstermektedir.

Diyanet'e güven açısından, araştırmada, cinsiyete göre istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma olmadığı ortaya çıkmıştır ($p > 0,50$). Ortalamalara bakıldığında, kadınların (M: 3,87) erkeklere (M: 3,96); bununla birlikte, tutum puanları açısından, erkeklerin kadınlara nazaran Diyanet'e güven konusunda daha olumlu oldukları söylenebilir. Dünyaya daha az dalmakla birlikte, yeni yorumlarla dindarlığını farklı boyutlara taşımaya çalışan kadınların, Diyanet'i daha gelenekçi ve tekdüze bir kurum olarak gördükleri söylenebilir. Bu sonuçlarda, kadınların erkeklere göre, Diyanet'in hizmetlerinden daha az faydalanmaları, camii dışında bir dindarlık geliştirmeleri, din hizmeti veren personelle daha az etkileşimde bulunmaları da etkili olabilir.

(V₄) Yaşa göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

Aşağıda Tablo 6'da verilen bulgular, Diyanet'e güven hariç, yaş ile dünyaya dalma ve dünyayla uyumlu dindarlık arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ($p > 0,50$). Yapıcı ve Emre'nin araştırması da yaş ile dinin temel tezahürlerinden "bir Yaraticının varlığına inanma", "Allah'ın varlığını hissetme", "namaz kılma", "oruç tutma" ve "dua etme" arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olmadığını tespit etmiştir.⁴⁵ Ortalamalara bakıldığında ise, dünyaya dalmada en etkin yaş aralıklarının 31-40 (M: 3,19) ve 41-50 (M: 3,28) olduğu, 26 öncesi (ortalama M: 2,95) ve 51 sonrası yaşlarda (ortalama M: 2,98) ise dünyaya dalma eğiliminde nispi bir düşüş yaşandığı ortaya çıkmaktadır. Bu sonuçlar, araştırma bölgesinde, ilk gençliğe ve son yaşlılığa tekabül eden dönemlere gidildikçe dünyaya dalma eğiliminin arttığını göstermektedir. 31-50 arası iş, evlilik, çocuk, hayatı kurma, gelecek için yatırım yapma gayretlerinin arttığı bir dönem olması, bu sonuçlarda etkili olabilir. Hayatın ilk ve son dönemlerinde genel olarak meşgale, yoğunluk ve bölünme daha az olduğundan dünyaya dalma eğiliminde de bir düşüş yaşanmış olabilir. Buradan hareketle, dünyaya dalma ile meşguliyetlerde farklılaşma arasında doğru orantı olduğu ileri sürülebilir.

Yaş ile dünyayla uyumlu dindarlık arasında da istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir ($p > 0,50$). Ortalamalara bakıldığında ise, 22-30 (ortalama M: 3,20) ile 51 ve üstü (ortalama M: 2,27) yaş aralıklarının dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmede daha faal olduğu; buna mukabil, dünyaya dalmada etkin yaşlar olan 31-50 (ortalama M: 2,86) arasının ise, dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmede çok aktif olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla hayatın ilk ve son dönemlerinin, orta dönemlere göre, dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmeye daha açık olduğu söylenebilir. Orta yaşların, dünyaya dalmanın arttığı dönemler olduğu kabul edilirse, zaten dindar olmak için daha az imkâna sahip insanların zorunlu olarak dünyaya uyumlu bir dindarlık arayışı içine girmedikleri de söylenebilir.

⁴⁵ Yapıcı - Emre, "Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık", s. 26.

Yaş ile Diyanete güven arasında ise istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($p < 0,01$). 61 ve üstü ile 15-40 yaşları arasında, 61 ve üstü lehine Diyanete güvende anlamlı bir farklılaşma saptanmıştır. Toplam tutum puanlarına bakıldığında, Diyanete güven ile yaş arasında doğru orantı olduğu görülmektedir, zira yaş arttıkça Diyanete güven de artmaktadır. Özellikle 41 sonrası yaşlarda bu güvenin belirgin biçimde arttığı görülmektedir. Bu sonuçlar bizlere, Diyanet'in din hizmetlerinde ilerleyen yaş dönemlerinde daha aktif roller üstlendiğini göstermektedir. Bu sonuç, ayrıca yaş ilerledikçe dindarlığın da geliştiğini ortaya koyan araştırmalarla da uyumludur. Bununla birlikte, yaş gruplarının toplam ortalamasının 5 üzerinden 3,94 olduğu dikkate alınırsa, araştırma bölgesinde, Diyanete güvenin düşük olmadığı söylenebilir.

Tablo 6: Yaşa Göre Dünyaya Dalma, Dünyayla Uyumlu Dindarlık ve Diyanete Güvene Yönelik Tutumlarda Farklılaşma - Tek Yönlü Anova Sonuçları

Boyutlar	Yaş	N	M	S	F	P
Dünyaya Dalma	15-21	22	2,88	,770	1,998	0,068
	22-25	35	3,04	,556		
	26-30	24	2,93	,485		
	31-40	48	3,19	,686		
	41-50	39	3,28	,554		
	51-60	16	2,85	,577		
	61 ve yukarısı	16	3,11	,684		
	Toplam	200	3,08	,629		
Dünyayla Uyumlu Dindarlık	15-21	22	2,97	,747	1.395	0,219
	22-25	35	3,25	,950		
	26-30	24	3,16	,746		
	31-40	48	2,83	1,083		
	41-50	39	2,89	,867		
	51-60	16	3,43	,771		
	61 ve yukarısı	16	3,12	1,347		
	Toplam	200	3,04	,958		
Diyanete Güven	15-21	22	3,54	,754	5.996	0,000
	22-25	35	3,55	,945		
	26-30	24	3,64	,865		
	31-40	48	3,87	1,013		
	41-50	39	4,29	,800		
	51-60	16	4,40	,860		
	61 ve yukarısı	16	4,65	,507		
	Toplam	200	3,94	,936		

(V₅) Ekonomiye göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanete güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

Aşağıda verilen Tablo 7'deki bulgular, Diyanete güven dışında, ekonomi ile dünyaya dalma ve dünyayla uyumlu dindarlık arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma

olmadığını göstermektedir ($p > 0,50$). Toplam tutum puanlarına bakıldığında, dünyaya en fazla dalanlar ortanın üstü ($M: 3,30$) ve düşük ($M: 3,27$) ekonomik düzeye sahip olanlardır. Orta ($M: 3,01$) ve ortanın altı ($M: 3,08$) gruplar dünyaya dalmada en az puana sahiptirler. En yüksek gelir grubuna sahip üç kişi istisna kabul edilirse, orta sınıftan yukarı ve alt sınıflara doğru kaydıkça dünyaya dalma eğiliminin de belirginleştiği söylenebilir. Meşguliyetler açısından daha kritik eşikte bulunmaları, belki daha fazla hırs ve çabayla dünyaya sarılmaları, üst ve alt gelir gruplarını bu skalada farklılaştırmış olabilir. Buna mukabil, orta tabaka, daha tekdüze ve daha az risk alarak güvenli alanda at koşturana kimseler olarak görülebilir. Belki de bu yüzden kültürün de, dinin de, demokrasinin de taşıyıcıları genelde hep orta tabakalar olmaktadır. Elde ettiğimiz sonuç, bu genel kabulün doğruluğunu göstermektedir.

Dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmede ise, toplam puanlar açısından, ortanın altına ve üstüne doğru gidildikçe dünyayla uyumlu dindarlık geliştirme temayülünün arttığı söylenebilir. Orta ve orta altı gruplar dindarlık açısından daha kararlı bir çizgi çizerken, üste ve alta doğru gittikçe dünya ile uyum arama artmaktadır. Orta sınıflardaki stabil ve riskten uzak durma özelliği burada da kendisini göstermektedir.

Tablo 7: Ekonomiye Göre Dünyaya Dalma, Dünyayla Uyumlu Dindarlık ve Diyanete Güvene Yönelik Tutumlarda Farklılaşma - Tek Yönlü Anova Sonuçları

<i>Boyutlar</i>	<i>Ekonomik Durum</i>	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>S</i>	<i>F</i>	<i>P</i>
Dünyaya Dalma	Yüksek	3	2,66	1,258	1,395	0,219
	Ortanın Üstü	15	3,30	0,996		
	Orta	152	3,01	0,945		
	Ortanın Altı	18	3,08	0,911		
	Düşük	11	3,27	1,190		
	Toplam	199	3,05	0,960		
Dünyayla Uyumlu Dindarlık	Yüksek	3	3,53	1,137	1,998	0,068
	Ortanın Üstü	15	3,09	0,511		
	Orta	152	3,07	0,621		
	Ortanın Altı	18	2,98	0,707		
	Düşük	11	3,14	0,663		
	Toplam	199	3,08	0,628		
Diyanete Güven	Yüksek	3	3,16	1,040	5,996	0,000
	Ortanın Üstü	15	3,60	1,003		
	Orta	152	3,99	0,910		
	Ortanın Altı	18	3,69	1,030		
	Düşük	11	4,36	0,839		
	Toplam	199	3,94	0,936		

Diğer taraftan, ekonomik durum ile Diyanete güven arasında istatistiki açıdan farklılaşma olduğu anlaşılmaktadır ($p < 0,00$). Diyanete güven konusunda en olumlu tutuma sahip olanlar düşük ($M: 4,36$) gruptakiler, en olumsuz tutuma sahip olanlar ise yüksek ($M: 3,16$) gelir seviyesine sahip olanlardır. Tablo-7'deki veriler, düşük gelir grubundan yüksek

ekonomik düzeye sahip olanlara doğru gidildikçe Diyanet'e güvenin de düştüğünü göstermektedir. Anlaşılan alt ve orta tabakaya nazaran, ortanın üstü ve yüksek tabaka Diyanet konusunda daha sorgulayıcı bir tutum geliştirmektedir. Bölgede ekonomik seviyenin artışına paralel genel dindarlıkta da bir gerileme tespit edilmemesi bu sonuçları ilginç kılmaktadır.⁴⁶ Yani dindarlık seviyeleri diğer tabakalara göre düşük olmayan bu kimseler niçin Diyanet'e daha az güvenmektedir? Burada özellikle orta üstü gelir grubunun Diyanet'e rakip diğer dinî gruplar penceresinden Diyanet'i değerlendirmeleri etkili olabilir. Kişisel gözlemlerimizden hareketle de, özellikle gelir seviyesi iyi olan kişilerin çeşitli dinî gruplarla dirsek teması olduğunu söyleyebiliriz. Yine dinî grupların bilinçli bir biçimde zenginler çevresinde örgütlenmeye çalışmaları da bu sonuçlarda etkili olabilir.

(V₆) Din eğitimi almaya göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur.

Tablo-8'deki bulgular, din eğitimi alınan kuruma göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanet'e güvene yönelik tutumlarda istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma olduğunu göstermektedir ($p < 0,02$). Ortalama puanlara göre, dünyaya dalma eğilimi en düşük olanlar sırasıyla İHL'de, Kur'an Kurslarında, dinî gruplarda ve İlahiyatlarda din eğilimi alanlar, en yüksek olanlar ise genel eğitim kurumları ve ailede din eğitimi alanlar yanında herhangi bir din eğitimi almayanlardır. Resmi gayri resmi, daha kurumsal din eğitimi alanlarda, diğer kategorilere göre dünyaya dalmanın daha az olduğu görülmektedir. Fakat burada dünyaya dalma ile din eğitimi arasında ortaya çıkan ters orantı, örneklem grubunun "giderek ahiretten ziyade dünya işlerine daldığını düşünmesi" ve "gündelik hayatta aldıkları kararları dinî emirlerden ziyade sosyal çevrenin belirlemesi" ile sınırlıdır. Dünyaya dalma sosyal hayatın karmaşık yapısı içinde pek çok farklı alanda hem açık, hem de örtük olarak görülebilmektedir. Özellikle muhafazakâr gruplarda dünyevileşmenin örtük bir süreç içinde cereyan ettiği önemli tartışma alanlarındanıdır.⁴⁷

Din eğitimi ile dünyayla uyumlu dindarlık arasında da sırasıyla İHL'de, İlahiyat fakültesinde, Kur'an Kurslarında ve dinî gruplarda din eğitimi alanlar lehine istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma saptanmıştır ($p < 0,02$). Toplam puanlar açısından en fazla uyumlu dindarlık geliştiren gruplar İlahiyat ve İHL'de din eğitimi alanlar, en az uyum geliştirenler ise camide ve genel eğitim kurumlarında din eğitimi alanlardır. Resmi, planlı, düzenli ve hedefleri açık şekilde tayin edilmiş kurumlar olan İlahiyat ve İHL'nin şifahi ya da halk dindarlığından kitabi dindarlığa geçişte önemli roller oynadığı, din ile dünya arasında köprü

46 Halil Aydınalp, "Kıbrıs'ta Dini Hayat Tatlısu Örneği", s.68-69.

47 Mehmet Tayfun Amman, "Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi", *Aile ve Eğitim*, (ed. M. Faruk Bayraktar), İstanbul: Ensar Yayınları, 2010, s. 41-70; Toplumsal fiillerin açık ve gizli sonuçlarından bahseden Merton'a izafetle açık ve gizli sekülerleşme Karel Dobbelaere'in çalışmalarında izleri sürülebilir kavramlardır. Bk. Karel Dobbelaere, "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı", *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, s.61.

kurmaya çalıştığı, hayatın içinde bir dindarlığı öne çıkardığı söylenebilir. Yine camii ve genel eğitim kurumlarındaki din eğitiminden gelenlere göre, herhangi bir din eğitimi almayanlar ile kendi kendine dini öğrenmeye çabalayanların dünyaya uyumlu dindarlık arayışlarının daha fazla olması dikkat çekici bir sonuçtur. Buradan din eğitimi almayanların kültürel olarak Müslümanlığı taşımaya devam ettikleri söylenebilir. Yine camii ve genel eğitim kurumlarında verilen din eğitiminin kalp temizliğine dayalı, kadınların bütün meslek dallarında eşitliğini savunan, iş ve okul gibi sosyal ortamlarda farklı cinsler arası iletişim ve münasebeti hoş gören, hülasa yeni yorumlarla dindarlığını dünyayla uyumlu hale getiren bir dindarlık tipini öne çıkarmadığı, muhafazakâr yapısını koruduğu söylenebilir.

Din eğitimi ile Diyanet'e güven arasında da camii ve Kur'an Kurslarında din eğitimi alanlar lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmıştır ($p < 0,05$). Güven ortalamaları açısından genel eğitim kurumlarında ve dinî gruplarda din eğitimi alanların daha düşük puanlara sahip oldukları görülmektedir. Genel eğitim kurumlarında daha şekli ve giriş mahiyetinde din eğitimi verildiği kabul edilirse, genel olarak dine ve dindarlığa olan eğitim zayıflığı Diyanet'e güvende de kendisini göstermiş olabilir. En az ortalama puanlara sahip dinî gruplardan gelen kimselerde ise Diyanet'e güvenin düşük olması şaşırtıcı değildir. Zira hem dinî mantalite, hem din hizmetleri, hem de kurumsallaşma açısından dinî gruplarla Diyanet arasında bazen örtülü bazen aşık bir rekabet sürecinin yaşanması bu sonuçlarda etkili olabilir. Yine Diyanet'in resmî yapısı ve işleyişi de, özellikle düzen ve rejimle celleden gruplar açısından, güvensizlikte etkili olabilir. Diyanet'in devlet gücünü arkasına alması ve din hizmetinde çok daha kapsayıcı ve etkili araçlar kullanabilmesi, bu rekabet sürecini daha da kızgınlaştırmaktadır. Diğer taraftan, özellikle İHL'de din eğitimi alanların da diğerlerine nazaran Diyanet'e bakışta çok yüksek ortalamalara sahip olmaması, bir taraftan bu kurumlarda dinî grupların etkisiyle, diğer taraftan, aşırı dinî idealizm taşıyan İHL nesli için Diyanet'in fazla resmi ve memur zihniyetine sahip bir kurum olarak görülmesiyle ilgili olabilir. Yine de din eğitimi alma farklılıklarına rağmen, Diyanet'le ilgili ortalamaların toplamının 5 üzerinden 3,94 çıkması, araştırma bölgesinde, Diyanet'e güvenin çok düşük olduğunu göstermektedir.

Tablo 8: Din Eğitimi Almaya Göre Dünyaya Dalma, Dünyayla Uyumlu Dindarlık Ve Diyanet'e Güvene Yönelik Tutumlarda Farklılaşma - Tek Yönlü Anova Sonuçları

<i>Boyutlar</i>	<i>Ekonomik Durum</i>	<i>N</i>	<i>M</i>	<i>S</i>	<i>F</i>	<i>P</i>
Dünyaya Dalma	Herhangi bir din eğitimi almadım	15	3,23	1,208	2,522	0,012
	Kendi kendime	29	3,13	1,025		
	Ailede	48	3,21	0,874		
	Camide	39	3,11	0,962		
	Dini gruplarda	6	2,75	1,129		
	Kur'an Kursunda	36	2,65	0,607		
	İmam-Hatip Lisesinde	3	1,83	1,040		
	Genel eğitim kurumlarında	11	3,63	0,896		
	İlahiyat Fakültesinde	13	2,80	1,109		
	Toplam	200	3,04	0,958		
Dünyayla Uyumlu Dindarlık	Herhangi bir din eğitimi almadım	15	3,13	0,639	3,468	0,001
	Kendi kendime	29	3,06	0,609		
	Ailede	48	2,97	0,645		
	Camide	39	2,81	0,589		
	Dini gruplarda	6	3,30	0,547		
	Kur'an Kursunda	36	3,40	0,568		
	İmam-Hatip Lisesinde	3	3,46	0,923		
	Genel eğitim kurumlarında	11	2,89	0,422		
	İlahiyat Fakültesinde	13	3,43	0,546		
	Toplam	200	3,08	0,629		
Diyanet'e Güven	Herhangi bir din eğitimi almadım	15	3,70	1,146	2,840	0,005
	Kendi kendime	29	4,01	0,891		
	Ailede	48	3,62	0,890		
	Camide	39	4,35	0,706		
	Dini gruplarda	6	3,58	1,241		
	Kur'an Kursunda	36	4,19	0,749		
	İmam-Hatip Lisesinde	3	3,66	1,527		
	Genel eğitim kurumlarında	11	3,40	1,422		
	İlahiyat Fakültesinde	13	3,92	0,759		
	Toplam	200	3,94	0,936		

Sonuç

Din ve dünyaya dalma ilişkisi, çok boyutlu ve karmaşık bir süreçtir. Bu karmaşa hem dindarlığın, hem de hayatın karşıt yorumlar barındıran dinamik bir yapı olmasıyla, bu yapıya yön veren insan faktörünün gözlemlenen; fakat kolay anlaşılabilen bir nitelik taşımasıyla ilgilidir. Araştırma bölgesinde bu karmaşanın belirli parçaları ileri sürülen varsayımlar üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Varsayımlarımızı test ettiğimizde karşımıza çıkan tablo şu şekilde özetlenebilir:

(V₁) “Dünyaya dalma ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenekselleşmiş dinî davranış, dünyayla uyum arayan dindarlık ve Diyanet'e güven arasında negatif anlamlı ilişki vardır” şeklindeki ilk varsayım, Diyanet'e güven hariç, doğru çıkmıştır (bk. Tablo 3). Bu

sonuçlar dindarlığın arttıkça dünyaya dalmanın azaldığını göstermektedir. Diğer taraftan, insanlar dünyaya dalmakla birlikte, Diyanete güvenmeye devam etmektedirler, Diyanet'in kurumsal kimliğine olan güvenin dünyaya dalmayla azalmadığı ortaya çıkmıştır.

(V₂) “Dünyayla uyum arayan dindarlık ile inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi, gelenek-selleşmiş dinî davranış ve Diyanete güven arasında pozitif anlamlı ilişki vardır” şeklindeki ikinci varsayımımız da, yine Diyanete güven hariç, araştırma bulguları tarafından doğrulanmıştır (bk. Tablo 4). Dünyayla uyum arayan dindarlıkla Diyanete güven arasında da aslında anlamlı bir ilişki tespit edilmiş, fakat bu ilişkinin pozitif değil negatif olduğu ortaya çıkmıştır. Yeni yorumlarla dindarlık dünyaya uyumlu hale getirildikçe, inanç, ibadet, dinin sosyal etkisi ve geleneksel dinî davranışlarda da bir artış gözlenmektedir; fakat yeni yorumlar arttıkça Diyanete güven azalmaktadır.

(V₃) “Cinsiyete göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanete güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur” şeklindeki varsayımımız da yine Diyanete güven hariç, araştırma bulguları tarafından doğrulanmıştır (Bkz: Tablo-5). Dolayısıyla araştırma bölgesinde, cinsiyet hem dünyaya dalmayı, hem de dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmeyi etkileyen bir değişken olarak karşımıza çıkmaktadır.

(V₄) “Yaşa göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanete güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur” şeklindeki varsayımımız ise dünyaya dalma ve dünyayla uyumlu dindarlık açısından doğrulanmamış, Diyanete güvende ise doğrulanmıştır (bk. Tablo 6). Farklı yaş dönemleri dünyaya dalma ve dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmede belirleyici olmazken, Diyanete güven konusunda belirleyicidir.

(V₅) “Ekonomiye göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanete güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur” şeklindeki varsayımımız da kısmen doğrulanmıştır (bk. Tablo 7). Zira yaşta olduğu gibi, Diyanete güven dışında, ekonomi ile dünyaya dalma ve dünyayla uyumlu dindarlık arasında istatistiki açıdan anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Ekonomik farklılıklar Diyanete bakışı etkilemekle birlikte, araştırma bölgesinde, dünyaya dalmayı ve dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmeyi belirgin bir biçimde etkilememektedir.

(V₆) “Din eğitimi almaya göre dünyaya dalma, dünyayla uyumlu dindarlık ve Diyanete güvene yönelik tutumlarda anlamlı bir farklılaşma mevcuttur” şeklindeki varsayımımız araştırma bulguları tarafından bütün boyutlarda doğrulanmıştır (bk. Tablo 8). Dolayısıyla araştırma sahasında, din eğitimi alınan kişi ya da kurum hem dünyaya dalmayı, hem dünyayla uyumlu dindarlık geliştirmeyi hem de Diyanete güveni etkilemektedir.

Araştırmada anılan boyutlar ve değişkenler açısından dünyaya dalma ele alınmış, daha çok dindarlığın doğrudan dinle ilgili tezahürleri üzerinden bir sorgulama yapılmıştır. Bununla birlikte, dünyaya dalma özellikle kapitalist dünya ekonomisi ve iletişim teknolojileri de merkeze alınarak sorgulanması gereken bir olgudur. Modern insan ekonomik tercihler

yaparak kendi sosyal benliğini bulmaktadır. Çoğu zaman “sahte” ihtiyaçlar üreten kapitalizm insanları belirli tercihler yapmaya zorlamaktadır. Bu bağlamda, para insanın evini, mahallesini, eğitim tercihlerini, tüketim alışkanlıklarını, serbest zaman faaliyetlerini, tatil eğilimlerini belirlerken dindarlık biçimlerini de etkilemektedir. Dünyaya dalma ve dünyevîleşme, sadece dinî eğilimlerin şekil ve yoğunluğuyla ilgili olmayıp, özellikle yukarıda anılan çizgide yapılan tercihler ışığında ele alınması gereken bir konudur.

Kaynaklar

- Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat (Rize Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Amman, Mehmet Tayfun. "Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi." *Aile ve Eğitim* (ed. M. Faruk Bayraktar), İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Aydinalp, Halil. "Kıbrıs'ta Dini Hayat: Tatlısu Örneği." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, XXVI, sy.1, s. 39-80.
- *Din Kurumu Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Gerede'de Dini Hayat*. İstanbul: Gerede Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- *Yüksek Din Öğretimi ve Dini Köktencilik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Bağışkan, Tuncer, "Akatu (Tatlısu) ile çevresinin tarihi geçmişi." <http://www.yeniduzen.com/Ekler/adres-kibris/106/akatu-tatlisu-ile-cevresinin-tarihi-gecmisi/384>, (erişim tarihi: 29.12.2017).
- Berger, Peter L. "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine." *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (ed. Ali Köse). İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- "Sekülerizmin Gerilemesi." *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (ed. Ali Köse). İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- "Sekülerleşme Yanlışlandı." *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar, Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (trc. Mehmet Ali Kirman), (ed. Mehmet Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu). Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Bernard, Lewis. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. İstanbul: TTK Yayınları, 2004.
- Bruce, Steve. "Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme." *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (trc. İhsan Çapcıoğlu). (ed. Mehmet Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu), Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Çelik, Celalettin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Çelik, Celalettin. *Şehirleşme ve Din (Konya Örneği)*. Konya: Çizgi Yayınları, 2002.
- Çetin, Ensar. *Günlük Hayat Sosyolojisi: Türkiye'de Modernleşme ve Günlük Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Dini Hayat Araştırması*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Dobbelaere, Karel. "Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı." *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (trc. Mehmet Süheyl Ünal). (ed. Mehmet Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu), Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Eyüpoğlu, Osman - Murat Yıldız. "Kur'an ve Tarihsellik: Beşeri Eylemin Toplumsal Sınırı." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014. sy. 12, s. 97-130.
- Günay, Ünver. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Hadden, K. Jeffrey. "Sekülerizmin Gerilemesi." *Sekülerizm Sorgulanıyor* (ed. Ali Köse), İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.
- Hervieu, Leger, Daniele. "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler." *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (trc. Halil Aydinalp), (ed. Mehmet Ali Kirman- İhsan Çapcıoğlu). Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- <http://www.tatlisubelediyesi.org/icerik.php?id=11>, (erişim tarihi: 29.12.2017).

- Kartal, S. Kemal. *Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle Türkiye'de Kentlileşme*. Ankara: Yurt Yayıncılık, 1983.
- Kır, Zülal. *Türkiye'de Değişen Muhafazakârlık: Acıbadem Örneği* (yüksek lisans tezi, 2014). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kirman, Mehmet Ali. *Yeniyaşlarda Dini Hayat* (yüksek lisans tezi, 1994), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- . *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Koştaş, Münir. *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dini Hayat (İzmir Örneği)*. İstanbul: İşaret Yayınları 1993.
- Koroğlu, Cemile Zehra. *Tüketim Kültürü ve Din*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kurt, Abdurrahman. *İş Adamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Ozankaya, Özer. *Türk Devrimi ve Yüksek Öğretim Gençliği*. Ankara: AÜSBF Yayınları, 1978.
- Özay, Mehmet. *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Özbolat, Abdullah. *Kapitalizme Eklemlenme: Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- Sezen, Yümnü. *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993.
- Stark, Rodney. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme." *21. Yüzyılda Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (ed. Ali Köse). İstanbul: Timaş Yayınları 2014.
- Taş, Kemalettin - Ramazan Uçar. "Üniversite Gençliğinin Din/İslam ve Terör İlişisini Algılayışı: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği." *Dini Araştırmalar Dergisi Din ve Terör Özel Sayısı*, 2004, sy.7, s. 249-273.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Wilson, Bryan. "Sekülerleşme." *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (trc. Ali Bayer), (ed. Mehmet Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu), Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yapıcı, Asım - Yusuf Emre. "Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği." *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, sy.18, s. 9-35.
- Yerasimos, Stefanos. *Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye*. İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980.



Müftizâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkraha Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi

The Critical Edition, Analysis and Translation of Muftizâde
Muhammad b. Hamza's Treatise on Divorce Performed under Duress
and Taqlid

Mehmet Yuşa SOLAK*

Öz: Bu makale Osmanlı âlimlerinden Müftizâde Muhammed b. Hamza'ya ait bir risâlenin tahkik, tahlil ve tercümesini konu edinmektedir. Müellif Müftizâde bu eserinde "fetva", "taklit" ve "ikrah altında gerçekleşen talâk"la ilgili konuları incelemektedir. Muhammed b. Hamza, içinde bulunduğu dönemin şartlarını göz önüne alarak ikrah altında gerçekleşen talâkın geçersiz sayılması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşüyle yaşadığı coğrafyada hakim konumda bulunan Hanefî mezhebinin görüşlerinin dışına çıkan müellif, bu tutumunu sağlam bir zemine oturtmak için risâlenin giriş kısmında taklidle ilgili hükümleri incelemiştir. Gerektiği takdirde farklı müctehidlerin görüşlerinin aynı zaman diliminde uygulanabileceği konusunu sağlam bir zemine oturtan müellif, ikrah altında gerçekleşen talâk hususunda da Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait görüşün uygulanmasını yaşadığı dönemin şartlarına uygun bulmaktadır. Makalede konu iki bölüm halinde incelenmektedir. Birinci bölüm müellif ve risâle hakkında genel bir bilgi içermekte, çalışmanın ikinci ve esas bölümünü ise risâlenin tahkik ve tercümesi oluşturmaktadır.

Anahtar kelimeler: Fetva, Taklit, Müftü

Abstract: The aim of this article is to evaluate the critical edition, analysis and translation of a treatise that was written by the Ottoman scholar Muftizâde Muhammad b. Hamza. In his treatise, the author investigated the issues of *fatwâ* and *taqlid* related to divorce performed under duress (*ikrah*). Considering the conditions of his time, Muhammad b. Hamza maintains the necessity of nullifying the divorce performed under duress. With this opinion, the author parts from the views of the Hanafî school, which had the prevailing position in the region where he lived. Furthermore, in order to strengthen his position, Muftizâde Muhammad b. Hamza investigates the provisions related with imitation (*taqlid*) in the introduction of the treatise. Building on the issue that the views of different *mujtahids* can be performed simultaneously if required on solid ground; the author deems the view of the Mâlikî, the Shâfiî and the Hanbali schools suitable on divorce performed under duress for the conditions of his time. The present article examines the subject in two sections. The first section contains general knowledge on the author and his treatise, which is followed by the bulk of the study that entails the critical edition and analysis of the treatise.

Keywords: Fatwâ, Taqlid, Mufti

* Arş. Gör. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, E-posta: mehmetyusasolak@hotmail.com

1. Müellif ve Risâle Hakkında Kısa Bir Giriş

Risâlenin müellifi olan âlim Muhammed b. Hamza, isminden ziyade “Müftîzâde”, “Hacı Emîrzâde”, “Güzelhisârî”, “Âlim Mehmet Efendi” gibi lakaplarıyla tanınan bir Osmanlı âlimidir. Tarihçiler tarafından “allâme”, “üstad”, “mütefennin”, “fıkıh ilminde mâhir” gibi vasıflarla anılan müellifin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Doğum yeriyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız Muhammed b. Hamza'nın Aydın'da yaşadığı ve buraya defnedildiği kaydedilmektedir. Vefat tarihi olarak 1110/1698, 1116/1704, 1204/1790, 1121/1709 yılları zikredilmekle birlikte, risâlelerine düştüğü ferağ kayıtlarından müellifin 1118/1706 yılından sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu kayıtlar, müellifin 1121/1709 tarihinde vefat etmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹ Muhammed b. Hamza'nın yetişmesi ve ilim tahsili süreciyle ilgili yeterli malumat mevcut değilse de Anadolu'dan çıktığını gösteren bir kaydın bulunmayışı, eğitimi Osmanlı âlimleri elinde tamamladığını düşündürmektedir. Öte yandan bazı araştırmacılar müellifin babasını hocaları arasında zikreder.² Müellife ait olan *Ezhâru't-tenzil* adlı tefsirin bir nüshasında müstensihin Müftîzâdeden “babam” diye bahsetmesi, oğlunun da yetiştirdiği öğrenciler arasında olduğunu gösterir.³ Muhammed b. Hamza'nın telif ettiği eserlerin neredeyse tamamı risâle tarzında olup bunların 60'ı fıkıh ilmiyle ilgilidir.⁴ Bu durum, müellifin müftülük vazifesinden dolayı sürekli fikhî sorulara muhatap olmasından kaynaklanmış olmalıdır.

Muhammed b. Hamza'nın makalemize konu olan risâlesinin Türkiye kütüphanelerinde ve yurt dışında çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Eserin yedi farklı nüshası⁵ tarafımızca temin edilerek incelenmişse de bunlardan dördü tahkikte esas alınmış, Çelebi Abdullah Kütüphanesi'nde yer alan nüsha, ana nüsha kabul edilmiştir.⁶ Müellifi tarafından özel olarak

1 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, I-II, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1951, II, 246; a.mlf., *İzâhu'l-meknân*, I-IV, Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, ts., V, 216; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen), I-III, İstanbul: Meral Yayınları, ts., I, 294; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınları, 1971, II, 732; Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, Bursa: Emin Yayınları, ts., s. 17.

2 Cici, *Bir Osmanlı Fakihî*, s. 17; Seyda Demirci, *Hacı Emîrzâde Muhammed b. Hamza el-Aydî'nin Hayatı, Eserleri ve Günlük Hayata Dair Bazı Risâlelerinin Tanıtımı* (yüksek lisans tezi, 2014), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-7.

3 Muhammed b. Hamza el-Aydîni, *Ezhâru't-tenzil fi esrâri't-te'vil*, Hacı Mahmud Efendi Ktp. nr. 140.

4 Cici, *Bir Osmanlı Fakihî*, s. 23.

5 Risâleye ait yukarıda zikredilen Çelebi Abdullah (nr. 388/14, 229^a-232^a) nüshasından başka Esad Efendi (nr. 3699/43, 117^a-119^b); Süleymaniye (nr. 1038/20, 25^b-27^b); Râşit Efendi (nr. 1178/13, 31^b-33^b); Âtîf Efendi, (nr. 2840/37, 73^a-75^b); Reisülküttap (nr. 1152/34, 117^b-122^a) ve Antalya Akseki (nr.150/18, 41^a-43^b) nüshaları temin edilerek incelenmiştir. Tahkikte esas alınan nüshaların rumuzları şu şekildedir: Çelebi Abdullah:ج , Esad Efendi:ا , Süleymaniye:ب , Râşit Efendi:د .

6 Tahkik esnasında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tahkik kuralları ölçü alınmak suretiyle nüshalar arasında – ana nüshadan farklı da olsa – metni en doğru şekilde yansıtan ibare esas alınmıştır. Diğer nüshalardaki farklılıklara ise dipnotta işaret edilmiştir (Metin üzerinde noktalama işaretlerinin kullanımı hususunda makalenin neşredildiği derginin gerekli gördüğü müdahaleler yapılmıştır). İSAM tahkik esasları için bk.http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esasları.pdf (erişim tarihi: 27.11.2017).

isimlendirilmediği anlaşılan risâle, kütüphane kataloglarında farklı adlarla kaydedilmektedir.⁷ Müellifin taklit ve talâk meseleleri arasında kurduğu ilişki, eserin asıl yazılış amacının “mükrehin talâkı” olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle içeriğine ve ana konusuna uygun olması için risâle hakkında “Risâle fi ahkâmî't-taklîd ve talâki'l-mükreh/Taklidin Hü-kümlerine ve Mükrehin Talâkına Dair Bir Risâle” ismini kullanmayı uygun gördük.

Muhammed b. Hamza, risâlesinde ilk olarak taklidin meşruiyeti ve nasıl olması gerektiği konularını ele almış, sonrasında ikrah altında gerçekleşen talâkın hükmü hakkında fakihlerin görüş ve delillerini zikretmiştir. Mükrehin talâkını geçersiz sayan fakih ve mezheplerin delillerini itimada şayan bulan müellif, bu konuda Şâfi mezhebinin görüşünün yaşadığı dönemin şartlarına daha uygun olduğunu ifade etmektedir.

Muhammed b. Hamza, icthad melekesine sahip olmayan kişilerin görevinin müftünün fetvâsına uymak olduğunu belirtir. Ona göre, fetvâ soran kimse belirli bir müftüye bağlılık göstermek zorunda olmayıp değişik meseleler karşısında farklı müftülerden fetvâ isteyebilir. Müftüzâde bu yaklaşımı bütünüyle Hanefî fakihlerin ifadelerini referans göstererek temellendirir. Kısa sayılabilecek bir risâlede giriş bölümünü oluşturan taklit konusunun etrafıca incelenmesi, müellifin metin tasarımı başarısız olduğunu düşündürülebilir. Öyle ki; bu durum kimilerinin eserin ana konusu olarak taklidi görmelerine ve risâleye bu doğrultuda isimler vermelerine neden olmuştur. Bize göre Muhammed b. Hamza böyle yapmakla, yaşadığı dönem ve coğrafyada hâkim konumda bulunan Hanefîlerden gelecek eleştirilerin önünü kesmek istemiş olmalıdır. Bu konuda tamamen Hanefî kaynaklara atıflar yapıyor olması da bu tespiti desteklemektedir. Müellifin bu amaç doğrultusunda hareket ettiğini teyit eden bir diğer husus, Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952) gibi ikrah altında gerçekleşen talâkın – kasıt bulunmadığı takdirde – geçersiz olacağını savunan Hanefî fakihlerden⁸ hiç bahsetmiyor oluşudur. Çünkü o, pek çok Hanefî fakihten zaruret halinde diğer müctehidlerin görüşleriyle amel etmenin cevazını nakletmekle, kendisine daha geniş bir referans ağı teşkil etmiş bulunuyordu.

Fıkıh usûlünde taklidin meşruiyeti ve gerekliliği ele alınırken insanlar âlim-âmmî ayırımına tabi tutulurlar.⁹ “Eğer bilmiyorsanız zikir erbabına sorun”¹⁰ âyeti, bu ayırımın temel

7 Bunlar arasında *Risâle fi't-taklîdi bi'l-müctehidin*, *Risâle fi't-taklîd*, *er-Risâletü't-taklidiyye*, *Risâle fi talâki'l-mükreh* gibi isimler yer alır. Makale yayın aşamasındayken tahkik ve tercümesini konu edindiği risâle Abdüsselam Arı tarafından yalnızca tahkik ve tahlilli metin olarak *et-Taklîd ve talâku'l-mükreh* adıyla yayınlanmıştır (“et-Taklîd ve talâku'l-mükreh”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 27, s. 713-741).

8 Zeynüddin b. İbrahim el-Misrî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. I-VIII, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts., III, 266. Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biri olan Ahmed b. Ebû Bekir el-Kudûrî'ye (ö. 438/1037) ait *el-Muhtasar*'ın bazı nüshalarında “Sarhoşken yahut ikrah altında hanımını boşayan kişi bu hal zail olduktan sonra hanımını kasıtlı olarak boşadığını söyleyecek olsa bu sözü dikkate alınarak hanımı ondan boşanmış sayılır” ifadelerine yer verilmektedir. *el-Muhtasar*'ın önemli şârihlerinden Ebû Bekir b. Ali el-Haddâd (ö. 800/1398) bu ifadeden yola çıkarak Kudûrî nezdinde de Tahâvî ve Kerhî'nin delillerinin kuvvetli olduğunu ifade etmektedir (Ebû Bekir b. Ali el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, I-II, yy.: el-Matbaatü'l-hayriyye, ts., II, 39).

9 Eyüp Said Kaya, “Taklid”, *DİA*, XXXIX, 461.

10 16/en-Nahl: 43.

dayanakları arasında yer alır.¹¹ İslâm hukukçuları, âyette soru sorulan kesimi oluşturan müctehidlerin şahsi görüş ve ictihadlarına uygun amel etmeleri gerektiğini söylerler. Fetvâ soran mukallidin ise mutlak surette bir müctehidi taklit etmesi gerektiğini söyleyen fakihler olduğu¹² gibi amele esas teşkil eden bilgiyi dikkate alarak ayırım yapanlar da bulunmaktadır. Bu ikinci grubu oluşturan hukukçulara göre müctehid olsun olmasın herkesin vâkif olduğu namaz, oruç, zekât ve haccın farz; zina etme, içki içme ve adam öldürmenin haram olması gibi hükümlerde bir müctehidi taklide gerek yoktur. Fakat akıl yürütmeye ve muhakemeye ihtiyaç duyan konularda mukallid müctehidi taklit etmelidir.¹³

Taklit ehlinde olan bir kimsenin tüm meselelerde belirli bir müctehide uyması – çoğunluğa göre – bir zorunluluk kabul edilmemiştir. Muhammed b. Hamza'nın bu doğrultuda Zâhidî (ö. 658/1260) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi Hanefî fakihlerden yaptığı nakiller kendisinin de bu görüşe katıldığını gösteriyor. İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), Allah ve Resûlünden sadır olan bir emir bulunmadıkça tüm meselelerde belirli bir müctehide uyma zorunluluğundan bahsedilemeyeceğini ifade eder.¹⁴ Öte yandan belirli bir konuda bir müctehid taklit edildiğinde aynı konuda farklı bir müctehidin taklit edilmesi caiz görülmemiştir. Zira mukallid bu konuda müctehid gibi kabul edilmektedir. Bu kabule göre, müctehid, bir konuda iki delilden biriyle amel ettiği takdirde kalbinde diğer delilin daha güçlü olduğuna dair kanaat oluşmadıkça amel ettiği görüşünden dönemediği gibi mukallid de amel ettiği bir mezhebi bırakıp "aynı konuda" başka bir mezhebi taklit edemez.¹⁵

İslâm hukukçuları farklı mezheplerin görüşleriyle fetvâ vermenin cevâzı noktasında hemfikir oldukları için Hanefî olan İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi İbn Emîru Hâc, farklı mezhepten bir görüşle fetvâ vermenin cevâzını ispat sadedinde Mâlikî ve Şâfiî hukukçuların sözlerini delil olarak zikretmişlerdir.¹⁶ İlk bakışta pek makul görünmeyen bu duruma taklit konusunda da eser telif eden¹⁷ Hanefî fakihî Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî (ö. 1016/1607) şöyle cevap verir: "Bir mesele imamların tamamının kabulüne şayan olursa onlardan her birinin sözünü delil getirmek caiz olur. Farklı mezhepten olan müctehidi taklit etmek ve onun görüşüyle fetvâ vermek de bu kabildendir."¹⁸

Muhammed b. Hamza yaptığı nakiller üzerinden taklit konusunu vuzuha kavuşturduktan sonra ikrah altında gerçeğe talâk meselesini incelemeye başlar. Birtakım eşkiyaların

11 Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhârî el-Mekki Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr* (nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî), I-IV, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1351/1932, IV, 246.

12 Abdülğani b. İsmail en-Nablusî, *Hülâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîdî ve't-telfîk*, İstanbul: Işık Matbaası, ts., s. 5.

13 Muhammed b. Abdülazîm el-Hanefî el-Mekki, *el-Kavlû's-sedîd fî bâdi mesâilî'l-ictihâd ve't-taklîd* (trc. Hayrettin Karaman), *İctihâd, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risale*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 77-8.

14 Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I-III, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1403/1983, III, 353.

15 Nablusî, *Hülâsa*, s. 5.

16 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 350.

17 Taklidi konu edinen eserin müellifine nispeti için bk. Nablusî, *Hülâsa*, s. 5.

18 Nablusî, *Hülâsa*, s. 10.

insanların mallarını cebren alabilmek için talâk üzerine yemin ettirdiğini belirten müellif, bu durumun insanların ailevî ve malî ilişkilerinin selâmetini tehdit ettiğinin farkındadır ve problemin çözümü için uygulamada Şâfiî mezhebinin görüşünü esas almayı önerir.

Mükrehin talâkı hakkında İslâm hukukçuları arasında yaşanan görüş ayrılıkları, fıkıh usulünde incelenen “ehliyet arızaları” bahsi ile doğrudan alakalıdır. “Müktesep ehliyet arızaları” arasında sayılan ikrah, Hanefilere göre bir tasarrufu batıl kılmaz. İkrâhin etkisi yalnızca mükrehin fiilinin kime nispet edileceğini belirleme noktasında kendini gösterir. Zorlayıcıya (*mükrih*) nispet edilmesi mümkün olan “mala yönelik itlâf” gibi fiili tasarruflarda zorlanan kişi (*mükreh*) bir alet/vasıta kabul edilir ve sorumluluğun mükrihe ait olduğu söylenir. Bu nispetin mümkün olmadığı kavli tasarruflar ise feshedilebilir nitelikte olması durumunda fâsid kabul edilirken feshi kabil olmadığı takdirde mükreh adına gerçekleşmiş sayılır. Çünkü ikrah rızayı yok ediyor olsa da ihtiyarı ortadan kaldırmaz. Mükrehin talâkı ikinci kısma giren feshi kabil fiillerden olduğu için muteber sayılmıştır.¹⁹ Hanefiler bu konuda Hz. Peygamber'in hâzilin (şaka niyetiyle işlem yapan) talâkını geçerli saymasını²⁰ delil olarak zikrederler. Bu rivayet Şâriin irade edilmeyen “talâk” lafzını hukuken muteber kabul ettiğini gösterir. İkrâh altında vukû bulan boşamada “talâk” lafzına irade de eşlik ettiği için bu işlem geçerlilik kazanmayı evleviyetle hak etmektedir.²¹ Şâfiî mezhebinde ise işlenmesi ikrah sebebiyle caiz hale gelen fiiller mükrihe nispet edilemediği takdirde batıl kabul edilip üzerlerine bir hüküm terettüp etmez. Bu nedenle de mükrehin talâkı geçersiz kabul edilmektedir.²²

İslâm hukukunda ta'lik (şarta bağlama) yoluyla yapılan boşamalar yemin (*yemin bi't-talâk*) olarak da ifade edilir. Bunun nedeni hem yemin hem de şarta bağlı yapılan boşamalarda kişiyi kerih gördüğü bir davranıştan alıkoyma ve arzu ettiği bir fiili eda etme konusunda teşvik etme özelliğinin bulunuyor oluşudur.²³ İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre şarta bağlı boşamalarda şartın tahakkuk etmesi durumunda talâk gerçekleşmektedir.²⁴ Bu işlemin yemin olarak isimlendirilmesi mecâzî olup bu isimlendirme talâkın dışında yemini ilgilendiren birtakım sonuçların doğmasına neden olmaz.²⁵ Hanbelî fakihlerden İbn

19 Sa'düddin Mes'ûd b. Fahrüddin Ömer Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telâh ale't-Tavdih*, I-II, yy., ts., II, 392; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* (nşr. İlyas Kaplan), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012, s. 357, 359.

20 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürsid), I-V, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1430/2009, Talâk, 9.

21 Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, I-VII, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986, II, 310.

22 Abdülkerim Zeydân, *el-Vecz fi usûli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006, s. 138.

23 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 3.

24 Ebû Muhammed Muvaffaküddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, I-X, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968, VII, 446; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbi, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, yy. ts., 153; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni el-Kâhîri, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti'elfâzi'l-Minhâc*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994, IV, 509; Abdurrahman b Muhammed Şeyhîzâde (Dâmâd Efendi), *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts., I, 416.

25 Muhammed Emin b. Ömer (İbn Âbidin) ed-Dımaşkı, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992, III, 143.

Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre ise talâkın şarta bağlanması durumunda kişinin kastı dikkate alınmalıdır. Ona göre bir kimse talâkın vukûunu arzularak boşanmayı şarta bağlarsa şartın tahakkuku durumunda talâk vaki olur. Kendini bir fiili yapmaya sevk etmesi yahut bir davranıştan alıkoyması için talâkı şarta bağlayan kimse ise şartın gerçekleşmesi takdirinde eşini boşamış olmaz. Yalnızca yemin kefareti ödemesi gerekir.²⁶ Müftizâde risâlesinde eşkiyaların insanları talâka yemin etmeye zorladıklarından söz etmektedir. Dolayısıyla ikrah doğrudan talâka değil talâkı şarta bağlamaya yöneliktir.²⁷ Fakat risâle sahibinin bu bağlamda tartıştığı konular talâkı şarta bağlamaya yönelik ikrah hakkında olmayıp doğrudan talâka zorlamakla ilgilidir. Bu durum risâlenin, ele aldığı problemin çözümüne tam olarak hizmet edemediği izlenimi vermektedir. Bizim kanaatimize göre müellifin böyle davranmasının nedeni Hanefî doktrinde boşanmayı şarta bağlamanın da tıpkı talâk gibi mükrihe nispet edilemeyen dolayısıyla mükrehe ait kabul edilen tasarruflardan olmasıdır.²⁸ Bu iki tasarrufun hüküm cihetiyle aynı kategoride yer alıyor olması Müftizâde'yi bu şekilde davranmaya sevk etmiş olabilir.

Risâle, sahip olduğu fikhî değerini yanı sıra telif edildiği dönemde yaşayan bir Osmanlı âliminin değişen şartlar karşısındaki duruşunu da yansıtan bir özelliğe sahiptir. Nitekim müellifin ikrah altında gerçekleşen talâkın hükmü konusundaki tutumunun bir benzeri, yaklaşık iki asır sonra 1917 yılında yürürlüğe konulan "Osmanlı Hukûk-i Âile Kararnâmesi"nde görülecektir. Kararnâmede asayişin sağlanamadığı durumlarda ortaya çıkan olumsuz neticelerin önüne geçmek için ikrah altında gerçekleşen talâk geçersiz kabul edilmiştir.²⁹ 1914-1922 yılları arasında neşredilen *Ceride-i İlmîyye*'de yayınlanan Meşihat Makamı'na ait fetvalarda da aynı tutumun sergilendiği görülür.³⁰

Risâle, Osmanlı Devleti'nin XVII. asırdaki sosyal şartlarını aktarması açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Eserin telif edildiği dönemde Aydın yöresi, Anadolu Eyaletine bağlı bir sancak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde Osmanlı Devleti içerisinde gerek beylerbeyi ve sancakbeyi gibi devlet görevlerinde yer alan gerek halk içinden sivil örgütlenmeyle oluşan pek çok grubun toplum üzerinde tehdit oluşturur hale geldikleri göze çarpar.³¹ XVII. yüzyıl dolaylarında Osmanlı Devleti'nde eşkiyalık olaylarının artışı tetikleyen pek çok etken saymak mümkünse de bunların tümü devletin halk üzerindeki denetim ve otoritesinin zayıflamasıyla ilişkilendirilebilir.³² Bu duruma insanların kolay yoldan mal kazanma hırsı

26 Takıyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1987, III, 246.

27 Bu durum, mükrihin bir kimseyi mâlik olduğu tüm malları kendisine vermediği takdirde hanımının boşanmış olacağını bildiren bir söz söylemeye zorlayıp o kişinin de ikrahın tesiriyle bu sözleri söylemesi şeklinde tasavvur edilebilir.

28 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, III, 237.

29 Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 105.

30 İsmail Cebeci, *Ceride-i İlmîyye Fetvaları*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 163.

31 Ayşegül Hüseyinliklioğlu, *Mühimme Defterlerine Göre Osmanlı Devleti'nde Eşkiyalık Olayları (1594-1607)* (yüksek lisans tezi, 2001), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 12, 19.

32 Akdağ, Mustafa, "Genel Çizgileriyle XVII. yy. Türkiye Tarihi", *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1996,

da eklenince toplumun eşkıyalık ve gasp gibi suçlara müptela olması daha da hızlı gerçekleşmiştir. Mühimme defterlerinde yer alan kayıtlardan öğrendüğümüz kadarıyla XVI. ve XVII. yüzyıl dolaylarında Aydın ve yakın çevresinde malların gasp edilmesi, tecavüz ve adam kaçırma gibi olaylara oldukça sık rastlanmaktadır. Nitekim 1605 tarihinde Mehmed Paşa'ya gönderilen hükümde eşkıyanın 400'den fazla atıyla Aydın çevresindeki halka zulmettiği belirtilmiş, Şeytanoğlu adlı eşkıyanın da etrafına topladığı kişilerle insanları öldürüp mallarını yağma ettiği bildirilerek suçluların derhal yakalanması emredilmiştir.³³ Aynı şekilde 1595 tarihinde Güzelhisar kadısına gönderilen hükümde bazı bozguncuların ev ve yolları basmak suretiyle adam öldürüp insanların mallarını yağmaladıkları, kadınlara tecavüz ettikleri bildirilerek eşkıyanın yakalanması için serdar ve yiğitbaşı tayin edilmesi emredilmektedir.³⁴

Aktarılan bu örneklerden de anlaşıldığı üzere müellifin yaşadığı dönemde aile kurumu tehdit altına girmiş, toplum fertleri neslin emniyetini sağlamada zorluklarla karşılaşır hale gelmiştir. Bir müftü olarak dinî ve hukukî soruların birincil muhatabı olan Muhammed b. Hamza, kendi zâviyesinden İslâm'ın benimsediği "kolaylaştırıcı olma" prensibini uygulayarak mükrehin talâki hakkındaki görüşlerini risâlesinde başarılı bir şekilde sunmuştur.

2. Risâlenin Tahkik ve Tercümesi

2.1. Risâlenin Tahkiki

[رسالة في أحكام التقليد وطلاق المكره]

[۲۲۹و] بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى. اعلم أنه إذا تعدد المجتهد فللمقلد تقليد من شاء وإن تفاضلوا وعن أحمد (۸۵۵/۲۴۱) وابن سريج³⁵ (۹۱۸/۳۰۶) «يجب النظر في الأرجح»³⁶ لنا القطع بأن المفضولين في زمن الصحابة رضي الله عنهم استفتوا فافتوا³⁷ مع الاشتهار والتكرار³⁸ ولا منكر كذا في بديع الأصول³⁹ وغيره.

IV, sy. 6-7, s. 204.

33 B.D.A., *Mühimme Defterleri*, 75, 40/54.

34 B.D.A., *Mühimme Defterleri*, 73, 532/1163.

35 ابن سريج أحمد بن عمر البغدادي فقيه الشافعية في عصره، مولده ووفاته في بغداد، توفي سنة ۹۱۸/۳۰۶. ومن مؤلفاته: الأقسام والخصال، والودائع لمنصوص الشرائع (الزركلي غير الدين بن محمود الدمشقي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، ۲۰۰۲/۱، ۱۴۲۳، ۱۸۵/۱).

36 تاج الدين السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، بيروت: عالم الكتب، ۱۴۱۸/۱۹۹۹، ۶۰۴/۴. هذا أحد قولي الإمام أحمد رحمه الله (ابن اللخام، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد البعلبي، المختصر في أصول الفقه، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز بدون تاريخ (۱۶۷/۸). ولنسبة هذا الرأي لابن سريج رحمه الله انظر: (السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد المروزي، قواطع الأدلة في الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۹/۱۴۱۸، ۳۴۵/۲).

37 ر: وأفتوا.

38 ر: التكرار.

39 كتاب في أصول الفقه لأحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي من كبار فقهاء الحنفية، توفي سنة ۶۹۴ / ۱۲۹۵. من تصانيفه: بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام، ومجمع البحرين وملئقى النيرين في الفروع (إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، إسطنبول: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة، ۱۹۵۱/۱۳۷۰).

وفي شرح الهداية ٤٠ للشيخ الإمام كمال الدين ابن الهمّام ٤١ (١٤٥٧/٨٦١)

قد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد وأما⁴² غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهدين فليس بمفت والواجب عليه إذا سُئل أن يَذكر قول المجتهد كأبي حنيفة (٧٦٧/١٥٠) رحمه الله على جهة الحكاية فَعرف أن ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين [٢٢٩ظ] ليس بفتوى بل هو⁴³ نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي فلو كان حافظاً للأقوال المختلفة للمجتهدين ولا يعرف الحجة ولا قدرة له على الاجتهاد للترجيح لا يَقْطع بقول منها يفتي به بل يحكيها للمستفتي فيختار المستفتي ما يقع في قلبه أنه الأصوب ذكره بعض⁴⁴ الجوامع.⁴⁵ وعندي لا يجب عليه حكاية كلها بل يكفيه أن يحكي قولاً منها فإن المقلد له أن يقلد أيّ مجتهد شاء فإذا ذكر أحدها فقلده حصل المقصود نعم لا يقطع عليه فيقول «جواب سؤالك كذا» بل يقول «قال أبو حنيفة رحمه الله حكمٌ هذا كذا» نعم لو حكى الكل فالأخذ بما يقع في قلبه أنه أصوب أولى وإلا فالعالمي لا عبرة بما يقع في قلبه من صواب الحكم وخطئه.

وعلى هذا إذا استفتى فقيهين أعني مجتهدين فاختلفا عليه فالأولى⁴⁶ أن يأخذ بما يميل إليه قلبه منهما وعندي أنه لو أخذ بقول الذي لا يميل إليه جاز لأن ميله وعدم⁴⁷ ميله⁴⁸ سواء والواجب عليه تقليد مجتهد وقد⁴⁹ فعل أصاب ذلك المجتهد أو أخطأ وقالوا «المنتقل من مذهب إلى مذهب باجتهاد وبرهان آثم يستوجب التعزير⁵⁰ فبلا اجتهاد وبرهان أولى» ولا بد أن يراد بهذا الاجتهاد معنى التحري وتحكيم القلب لأن العامي ليس له اجتهاد ثم حقيقة الانتقال إنما تتحقق في حكم مسألة خاصة قلد فيها⁵¹ وعمل بها⁵² وإلا فقوله «قلدت أبا حنيفة رحمه الله فيما أفتى به من المسائل» أو «الترجمت العمل به» على الإجمال وهو لا يعرف صورها ليس حقيقة التقليد بل هذا [٢٣٠و] حقيقة تعليق التقليد أو وعدّه به كأنه التزم أن يعمل بقول أبي حنيفة رحمه الله فيما يَقَعُ له من المسائل التي تتعين له في الوقائع فإن أرادوا هذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد المعين بإلزامه نفسه ذلك قولاً أو نيةً شرعاً بل الدليل اقتضى العمل بقول المجتهد فيما احتاج

40 علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، توفي سنة ٥٩٢ ١١٩٧/، ومن مؤلفاته: بداية المبتدي، وشرحه الهداية في شرح البداية ومختارات النوازل (الأعلام للزركلي ٢٦٦/٤).

41 محمد بن عبد الواحد السيواسي كمال الدين الحنفي المعروف بابن الهمّام، توفي سنة ١٤٥٧/٨٦١، ومن مؤلفاته: فتح القدير للعاجز الفقير من شروح الهداية للمرغيناني، وزاد الفير في الفروع، والمسامرة في العقائد (هدية العارفين للبغدادي ٢٠١/٢).

42 أ ر س: فأما.

43 أ ر س - هو.

44 أ ر س: في بعض.

45 نرى أن كلمة «الجوامع» لها معان متعددة في اصطلاح الفقهاء منها أن شروح العلماء للجامع الصغير للشيباني قد تسمى الجامع الصغير خصوصاً إذا كانت هذه الشروح مختلطاً بنص محمد الشيباني مثل كتابي فخر الإسلام البرزدي، وقاضي خان وغيرهما؛ فيقال: «ذكره قاضي خان في الجامع الصغير» والمراد شرحه وكذا في غيره. (ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي، شرح منظومة عقود رسم المفتي، تحقيق مسلم طيبة، دمشق: مكتب دار الصديق، ٢٠١٢، ٣٧). ويؤيد أن المراد من الجوامع هنا المعنى الذي ذكره ابن عابدين أن ابن الهمام نفسه يقول في فتح القدير في باب تفويض الطلاق «...قوله [يعني به المرغيناني]: «فهي واحدة يملك الرجعة» وهو سهو بل بائن نص عليه محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير ... وعامة الجوامع سوى جامع صدر الإسلام...» (ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الحنفي، دار الفكر بدون تاريخ، ٨٦٤). والمراد بصدر الإسلام في كلام ابن الهمام القاضي أبو اليسر محمد بن محمد البرزدي المتوفى سنة ٤٩٣ هـ وله شرح على الجامع الصغير ولم نر له كتاباً آخر سمي بالجامع.

وأيضاً يقال لمؤلفي الكتب التي تحتوي المسائل المنقولة عن كتب الفقهاء الأحناف الجامع لأن مؤلفيها يقولون في مداخل كتبهم «جمعاً...». (Şükürü) Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü" Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2005, III, sy. 5, s. 342

46 س: أ: الأولى.

47 ك: عدمه.

48 أ س ك - ميله.

49 س: فقد.

50 للعلماء أقوال متعددة في حق الرجل الذي ينتقل من مذهب إلى آخر، للتفصيل انظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، بدون تاريخ، ٢٨١-٢٨٢/٨.

51 أ ر س ك: فيه.

52 أ ر س ك: فيه.

إليه بقوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁵³ والسؤال إنما يتحقق عند طلب حكم الحادثة و حينئذ إذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به.

والغالب أن مثل هذه إلزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص وإلا أخذ العامي في كل مسألة بقول مجتهد قوله أخف عليه وأنا لا أدري ما يمنع هذا من النقل والعقل وكون الإنسان يتتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد ما⁵⁴ علمت من الشرع ذمه⁵⁵ وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عن أمته»⁵⁶ انتهى.⁵⁷

وفي كلام غيره من علمائنا ما يوافق أو يدل [على] ما⁵⁸ ذكره المحقق⁶⁰ ففي القنية⁶¹

وينبغي للمفتي أن يختار⁶² الأيسر في حق غيره خصوصاً في حق الضعفاء بقوله صلى الله عليه وسلم لعلي ومعاذ رضي الله عنهما حين بعثهما إلى اليمن: «يسرا ولا تعسرا»⁶³ [فمثلاً]⁶⁴ سؤر⁶⁵ الكلب والخنزير نجس خلافاً لمالك⁶⁶ (٧٩٥/١٧٩) وغيره ولو أفتى بقول مالك جاز.⁶⁷

وفيها أيضاً

وعن مالك رحمه الله «البجرة طاهرة» فالإغضاء مما⁶⁸ فيه البلوى أولى تمسكاً بقول من قال بطهارته وفي غيره الاحتياط أولى عن أبي يوسف (٧٩٨ / ١٨٢) أنه صلى بالناس الجمعة وتفرقوا ثم أخبر بوجود فأرة ميتة في بئر حمام اغتسل منه فقال «نأخذ بقول إخواننا [٢٣٠ظ] من أهل المدينة إذا بلغ الماء قلتين⁶⁹ لم يحمل خبثاً.»⁷⁰

وفيها أيضاً

- 53 سورة النحل، ٤٣/١٦.
- 54 أ + وما.
- 55 أ ر س + عليه.
- 56 ويؤيده ما رواه أحمد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يترك العمل، وإنه ليجب أن يعمل مخافة أن يسئق به الناس، فيفرض عليهم» قالت: «وكان يحب ما خفف على الناس»، أخرجه أحمد (مسند الإمام أحمد، تحقيق أحمد محمد الشاكر، القاهرة: دار الحديث، ٢١٤/٤٢ رقم: ٢٥٣٥٠).
- 57 فتح القدير لابن الهمام، ٢٥٧-٢٥٦/٧.
- 58 زيادة منا.
- 59 س: أ: فيما.
- 60 أي ابن الهمام.
- 61 كتاب في الفقه الحنفي للإمام مختار بن محمود الزاهدي، واسم الكتاب الكامل: فنية المنية لتتميم القنية (قاسم بن قطوبغا، أبو الفداء زين الدين أبو العدل السوداني، تاج التراجم، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، بيروت: دار القلم، ١٩٩٢، ٢٩٥/١).
- 62 أ ر س: يأخذ.
- 63 أخرجه البخاري بألفاظ متقاربة (المغازي والسير، ٦٠)، وفي رواية البخاري أن المبعوث مع معاذ رضي الله عنه هو أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، غير أنه قد روى في نفس الباب أن علياً رضي الله عنه قد بعث إلى اليمن (المغازي والسير، ٦١).
- 64 زيادة منا.
- 65 س: سواد.
- 66 سؤر الكلب طاهر عند مالك رحمه الله (سحنون، أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي، المدونة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤، ١١٥/١). وفي الخنزير عنه روايتان (ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤، ٣٤/١).
- 67 الزاهدي، أبو الرجا زين الدين مختار بن محمود الغزيمي، القنية المنية لتتميم الغنية، بدون تاريخ ١٢.
- 68 ر: عما.
- 69 الفلة إناء للعرب كالجرة الكبيرة شبه الحب والجمع قلال، قدر الشافعي - رحمه الله - الثلثين بخمس قيرب وأصحابه بخمس مائة رطل وزن كل قربة مائة رطل، (الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٣، ٥١٤/٢؛ المطرزي، ناصر بن عبد السيد برهان الدين الخوارزمي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١، ٣٩٢/١).
- 70 القنية للزاهدي، ١٢.

قال مشايخنا⁷¹ العراقيون وأبو الليث⁷² (٩٨٣/٣٧٣) «لا بأس بأن يؤخذ في تعليق طلاق الأجنبية بنكاحها بقول الشافعي (٨٢٠/٢٠٤) رحمه الله: أنه لا يقع»⁷³ 74

وفيهما أيضًا وقد رمز إلى مجد الأئمة الترجماني⁷⁵ (١٢٤٧/٦٤٥) والعيون⁷⁶

لا بأس أن يؤخذ هذا بمذهب الشافعي رحمه الله لأن كثيرا من الصحابة في جانبه.

وفي مختارات النوازل⁷⁷

رجل علق الطلاق بالتزوج ثم تزوج امرأةً فاستفتى من شافعي المذهب فأفتى على مذهبه أنه لا يقع الطلاق ولم يكن الرجل من أهل الاجتهاد فأخذ قوله ثم صار فقيهاً على مذهب أبي حنيفة بسعه المقيم معها.⁷⁸

وفي البرازية⁷⁹

وعن أصحابنا أنه إذا استفتى فقيهاً عدلاً فأفتاه ببطلان اليمين يعني تعليق طلاق الأجنبية بنكاحها حل له العمل بفتواه وإمساکها. فزوي أوسع من هذا وهو أنه لو أفتاه مفت بالحل ثم أفتاه آخر بالحرمة بعدما عمل بفتوى الأول فإنه يعمل بفتوى الثاني في حق امرأة أخرى لا في حق الأولى ويعمل بكلتا الفتويين في حادثتين.⁸⁰

وفي القنية

إذا ظفر بجنس حقه من مال المديون على صفته فله أخذه بغير رضاه ولا يأخذ الجيد بالردء وله أخذ الردء بالجيد ولا يأخذ خلاف جنسه وعند الشافعي رحمه الله له أخذه بقدر قيمته.

وفي المجتبى⁸¹

وما قاله هو الأوسع ويجوز الأخذ به وإن لم يكن مذهبا فإن الإنسان⁸² يعذر عند⁸³ العمل به عند الضرورة»⁸⁴

71 مصطلح مشايخ يستعمل في المذهب الحنفي للفقهاء الذين لم يدركوا الإمام (رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين الذي سبق ذكره، ٤/٤٩٥).

72 نصر بن محمد توفي سنة ٩٨٣/٣٩٣. من مؤلفاته: تفسير القرآن وكتاب النوازل في الفقه وخرانة الفقه وتبنيه الغافلين (القرشي، عبد القادر بن محمد محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، كراتشي: مير محمد كتب خان، بدون تاريخ ١٣٧١)

73 أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩١، ١٦٨٧.

74 القنية للزاهدي، ٨٣.

75 علاء الدين عبد الرحيم بن عمر الترجماني الحنفي. توفي سنة ١٢٤٧/٦٤٥. وله كتاب يسمى بريمة الدهر في فتاوى أهل العصر (هدية العارفين للبغدادي، ٥٦٠/١).

76 عيون المسائل لأبي الليث السمرقندي كتاب في الفقه الحنفي، وهو أول كتاب جمع النوازل فيما علم (محمد إبراهيم أحمد علي-علي بن محمد الهندي، المذهب عند الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٦، ٧٩).

77 كتاب في فروع الفقه الحنفي للإمام المرغيناني (الأعلام للزركلي ٢٦٦/٤).

78 المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الفرغاني، مختارات النوازل، تحقيق علي غونش، إسطنبول: مكتبة إرشاد، ٢٠١٤، ٢٨٧.

79 الجامع الوجيز المشهور بفتاوى البرازية لحافظ الدين بن محمد الكردي المشهور بابن البرازي (طاشكوري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين، الشافقات العثمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١١).

80 حافظ الدين بن محمد الكردي المشهور بابن البرازي، الفتاوى البرازية، دار الفكر، وتاريخ، ١٨٠/٢ (بهاشم كتاب الفتاوى الهندية).

81 كتاب في فروع الفقه الحنفي للإمام مختار بن محمود الزاهدي شرح فيه المؤلف مختصر القدوري واسم الكتاب الكامل: المجتبى شرح مختصر القدوري (هدية العارفين للبغدادي، ٤٢٣/٢).

82 فالإنسان.

83 ر: ب.

84 المجتبى شرح مختصر القدوري للإمام مختار بن محمود الزاهدي، (رسالة دكتوراه غير مطبوعة لمصطفى قاراجه، أعدت في جامعة نجم الدين أربكان، سنة ٢٠١٥، ٤/٣٣١)

وفيه أيضا

وقد كان [٢٣١و] بعض مشايخنا وأساتيدنا يُفتون في هذه المسألة يعني عدّة ممتدة الطهر بقول مالك رحمه الله عند الضرورة خصوصاً الإمام الزاهد مُنْشَى النظم نجم الملة والدين الحَقْصِي 85 انتهى.» 86

وفي البرازية

قال العلامة: 87 والفتوى في هذه المسألة على قول مالك رحمه الله انتهى. 88

وتفصيلها هو أنه لو حاضت امرأة مرة أو أكثر ثم طَلَّقَتْ فامتد طهرها فعدتها عند أئمتنا والشافعي في الجديد بالقروء فإن وِجِدَتْ وإلا تَنْتَظِرُ إلى سن الإياس فإن أيسَّتْ اعتدَّتْ بثلاثة أشهر فتزوّجَتْ وعند مالك وأحمد تَنْتَظِرُ تسعة أشهر فإن بان لها حملٌ اعتدَّتْ بوضعه وإلا اعتدَّتْ بثلاثة أشهر وتزوّجَتْ وكذا إن طَلَّقَتْ فحاضت مرة أو مرتين فامتدَّ طهرها وأما إن لم تر دماً أصلاً أو رأت ولم يستوعب أقل مدة الحيض فعدتها ثلاثة أشهر بالاتفاق ولو بلغت ثلاثين سنةً أو أكثر.» 89

وإذا تقرر هذا فنقول قد ابْتُلِيَ المسلمون وإلى الله سبحانه وتعالى المشتكى في هذا الزمان قليل الخير كثير العدوان بالمتغلبة واللصوص استولوا عليهم فطمعوا في أموالهم أشد الطمع وأكروهوم 90 على الحلف بالطلاق على بذلها لهم فمنهم من وفى بعهده ولكن يبذل 91 طريفه 92 وتليده 93 فأصبح أحوج 94 الناس بعد أن كان أغناهم فأخذ يتكفّفهم 95 ومنهم من عجز عن وفائه فأرملت 96 النساء وضاعت الأولاد ووقعت فتنة في الأرض [٢٣١ظ] وفساد وانخرم 97 النظام وحدثت أمور عظام من ضروب المَخَازِي 98 وصنوف المعاصي فَمَسَّتْ الضرورة إلى الأخذ بقول من يقول ببطان طلاق المكره فإنه وإن كان خلاف قول أئمتنا لكنه قول مجتهد فيه غير مهجور بدليل قول علمائنا بنفاذ قضاء القاضي ببطان طلاق المكره كيف وهو قول أكثر 99 أهل العلم على ما في معالم التنزيل 100 ومذهب الأركان الثلاثة من أئمة المذاهب

85 نجم الدين طاهر بن محمد الحفصى أبو المعالي الحنفي المتوفى في حدود سنة ٦٢٠ وهو استاذ مختار الزاهدي. ومن تصانيفه الفصول في علم الاصول. (هدية العارفين للبخاري، ٤٣٠/١).

86 المجتبى للزاهدي، ٢٠٢.

87 يعني ابن البرازي نفسه.

88 الفتاوى البرازية لابن البرازي، ٢٥٦/٤.

89 الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن، موطأ الإمام مالك، تحقيق تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم، ٢٠١١/١٤٣٢، ٥٨٦-٥٨٤/٢، برقم: ٦٠٩-٦١٠-٦١١؛ كتاب الآثار، تحقيق خالد عواد، الكويت: دار النوادر، ٢٠١١/١٤٣٢، ٤٣٧/٢، برقم: ٤٧٥؛ الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم (٢٢٤-٢٣٥)؛ إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، المملكة العربية السعودية: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ٢٠٠٢، ١٧٠٢/٤؛ بداية المجتهد لابن رشد (١١٢/٢).

90 ر: فأكروهوم.

91 س: بذل.

92 الطارف من المال المستحدث، وهو خلاف التالد والتلبد (ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري الرويفي، بيروت: دار صادر، ١٤١٤، لسان العرب، «طرف»).

93 في هامس ر و ك + : التالد والتلبد والتالد كل مال قديم وخلافه الطارف والطرف كذا في المغرب.

94 ر - أحوج، صح هـ.

95 تكفّف الشيء طلبه بكفه (لسان العرب لابن منظور «كف») وفي الحديث: «لأنّ دَعَّ أَعْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» أخرجه البخاري، (الجنائز ٣٦).

96 أَرْمَلَتْ المرأة إذا مات عنها زوجها (لسان العرب لابن منظور «رمل»).

97 الانخرام: التشقق، وانخرم ثقبه أي انشق (لسان العرب لابن منظور «خرم»).

98 خزي بالكسر يَخْزِي خَزْيًا، أي ذل وهان (الصحاح للجوهري «خزا»).

99 ك - أكثر.

100 معالم التنزيل تفسير الحسين بن مسعود البغوي الفقيه الشافعي، (السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفشرين، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٦، ١٥٨/١).

المتبوعة¹⁰¹ وقد ساعدته¹⁰² السنة السنوية «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق»¹⁰³ أخرجه الإمام أحمد وابن ماجه (٢٧٣/٨٧) والحاكم (١٠١٤/٤٠٥) وصححه عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها.

قال القاضي البيضاوي¹⁰⁴ (١٢٨٦/٦٨٥) في شرح المصابيح¹⁰⁵

فُسِّرَ الإغلاق بالإكراه إذ الغالب أن المكروه يغلق عليه الباب ويضيق عليه حتى يأتي المكروه به وعلى هذا يدل الحديث على أن طلاق المكروه وعتقه غير نافذ وإليه ذهب عمر وعلي وابن عمر رضي الله عنهم وبه قال شريح¹⁰⁶ (٧٨/٦٩٧) وعمر بن عبد العزيز (٧٢٠/١٠١) ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله وقال النخعي¹⁰⁷ (٧١٤/٩٦) والشعبي¹⁰⁸ (٧٢٢/١٠٣) وأبو حنيفة والثوري¹⁰⁹ (٧٧٨/٦٦١) رحمهم الله: يصح طلاقه دون إقراره لأنه وُجِدَ اللفظ المعتبر من أهله مصادفًا لمحلله ولكن لم يوجد الرضا بثبوت حكمه وهو غير معتبر كما في طلاق الهازل وعتقه وهو ضعيف لأن القصد إلى اللفظ معتبر بدليل عدم اعتبار طلاق من سبق لسانه وهنا القصد إلى اللفظ من نتيجة الإكراه فيكون كالمعدوم بالنسبة إلى [٢٣٢]و المكروه. انتهى.¹¹⁰

وممن فسر الإغلاق بالإكراه الإمام المطرزي¹¹¹ (١٢١٣/٦١٠) حيث قال في المغرب¹¹²

وفي الحديث «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» أي في إكراه لأن المكروه مغلق عليه أمره وعن ابن الأعرابي¹¹³ (٨٤٦/٢٣١) أغلقه على شيء أكرهه¹¹⁴ وصاحب القاموس¹¹⁵ حيث قال الإغلاق الإكراه.¹¹⁶

101 يعني المالكية والشافعية والحنابلة (بداية المجتهد لابن رشد ١٠٧١).

102 ر ك: ساعده.

103 أخرجه أحمد في مسنده (٣٧٨/٤٠)، وابن ماجه في سننه (الطلاق ١٦)، والحاكم في المستدرک علی الصحیحین (النكاح برقم: ٢٠٨٢) وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه».

104 عبد الله بن عمر الشيرازي القاضي ناصر الدين البيضاوي الشافعي المتوفى ٦٨٥/١٢٨٦، صاحب المصباح في أصول الدين ومختصر الكشاف في التفسير المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل وله شرح المصابيح في الحديث (طبقات المفسرين للسيوطي ٢٥٤/١).

105 كتاب في الحديث للقاضي البيضاوي وشهير بتحفة الأبرار، شرح فيه مصابيح السنة للبخاري (هدية العارفين للبغدادي ٤٦٣/١).

106 شريح بن الحارث، من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام. أصله من اليمن. ولي قضاء الكوفة، في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية، توفي سنة ٦٩٧/٧٨ (الأعلام للزركلي ١٦١٣/٣).

107 إبراهيم بن يزيد أبو عمران النخعي المتوفى سنة ٨١٥/٩٦، فقيه العراق من أهل الكوفة ومن أكابر التابعين صلاحًا وصدق رواية وحفظًا للحديث (الأعلام للزركلي ٨٠/١).

108 عامر بن شراحيل أبو عمرو الشعبي الحميري راو من التابعين، يضرب المثل بحفظه، ولد ونشأ ومات في سنة ١٣٢١/٧٢١ فجأة بالكوفة. اتصل بعبد الملك بن مروان، فكان نديمه وسميره ورسوله إلى ملك الروم. وكان ضئيلًا نحيفًا. واستقضاه عمر بن عبد العزيز، وكان فقيهاً، شاعرًا، ونسبته إلى شعب وهو بطن من همدان (الأعلام للزركلي ٢٥١٣/٣).

109 الثوري أبو عبد الله سفيان بن سعيد الكوفي المتوفى سنة ١٧٨/٦٦، من تصانيفه رسالة إلى عباد بن عباد الاسوفاي وكتاب الجامع الصغير وكتاب الجامع الكبير وكتاب الفرائض (هدية العارفين للبغدادي ٣٨٧/١).

110 البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، تحقيق لجنة بإشراف نور الدين الطالب، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢/١٤٢٣، (النكاح ١).

111 ناصر بن أبي المكارم عبد السيد أبو الفتح المطرزي، فقيه حنفي أديب وكان رأسًا في الاعتزال. توفي سنة ١٢١٣/٦١٠، ومن تصانيفه: المغرب والإيضاح في شرح المقامات (تاج التراجم لابن قطلوبغا ٢٦١/١؛ الأعلام للزركلي، ٣٤٨٧).

112 المغرب في ترتيب المغرب للمطرزي، كتاب في اللغة، تكلم فيه المؤلف عن الألفاظ الغريبة التي يستعملها الفقهاء في كتبهم (هدية العارفين للبغدادي ٤٨٨/٢).

113 محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي، أديب راوية ناسب توفي سنة ٨٤٦/٢٣١، ومن مؤلفاته: أسماء الخيل وفرسانها وتاريخ القبائل (الأعلام للزركلي ١٣١/٦).

114 المغرب للمطرزي ٣٤٣/١.

115 محمد بن يعقوب مجد الدين الشيرازي الفيروزي أديب، من أئمة اللغة والأدب، توفي سنة ١٤١٥/٨١٧، ومن تصانيفه: القاموس المحيط، ونزهة الأذهان في تاريخ أصبهان والدرر الغوالي في الأحاديث الغوالي (الأعلام للزركلي ١٤٦/٧).

116 المغرب للمطرزي، ٣٣٧/١.

نعم لو لحق قضاء القاضي ببطلانه لكان أخوط وأحكم لكنه في زماننا متعذر لعدم استجماع شرائط نفاذه على ما لا يخفى على داريتها والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم.

نجزت¹¹⁷ الرسالة على يد جامعها العبد الضعيف المحتاج إلى رحمة¹¹⁸ ربه اللطيف عالم محمد بن حمزة عفا عنهما الملك رب العزة، أواخر آخر جمادي سنة عشر ومائة وألف خُتِمت بالخير واليُمن والشرف بجاه أفضل المرسلين صَلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليمًا إلى يوم البعث والدين والحمد لله رب العالمين.¹¹⁹

2.2. Risâlenin Tercümesi: Taklidin Hükümlerine ve Mükrehin Talâkına Dair Bir Risâle

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Allah'a hamd, onun seçtiği kullarına selâm olsun.

Bil ki; birden çok müctehidin bulunması durumunda mukallid bunlardan dilediğini taklit edebilir. Bu müctehidlerin biri diğerinden üstün olsa bile mukallid dilediğini taklit etmekte serbesttir. Ahmed b. Hanbel [ö. 241/855] ve İbn Süreyç'in [ö. 306/918], "Daha üstün olan müctehidi tespit etmek için araştırma yapması gerekir" dedikleri nakledilmiştir.

Bu konuda bizim delilimiz derece bakımından aşağı durumda olan sahâbilerin kendilerine fetvâ sorulduğunda cevap veriyor olmaları ve bu durumun hiçbir itiraza uğramadan defalarca vukû bulmasıdır. *Bedü'l-usûl*¹²⁰ ve başka kitaplarda tercih edilen görüş de budur.

Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhte şu ifadeler yer verir:

Usûl âlimleri şu konularda fikir birliğine vardılar: 'Müftü, ancak icthad etme becerisine sahip olan kimseye denir. Kendisi icthad edemeyip diğer müctehidlerin sözlerini ezberleyen kimse müftü değildir. Böyle birine soru sorulduğunda yapması gereken Ebû Hanife gibi bir müctehidin sözünü nakletmektir.' Buradan anlaşıldığı üzere günümüzde fetvâ olduğu söylenen sözler hakikatte fetvâ olmayıp soran kişinin öğrenmesi için müftünün sözünü nakletmekten ibarettir. Bu kimse müctehidlerin görüşlerini delillerini bilmeden ezberleyen ancak icthad edemediği için aralarında tercihte bulunmaya gücü yetmeyen biri ise herhangi bir görüş hakkında kesin ifadelerle fetvâ veremez. Aksine fetvâ soran kimseye [*müsteftî*] bu görüşleri olduğu gibi aktarır o da kalbinin meylettiği görüşü tercih eder. Câmi¹²¹ eserlerde

117 نَجَزَ الشَّيْءَ انْقَضَى وَفَتَى (مختار الصحاح للرازي «نجز»).

118 ر: نعمة.

119 س + تمت الرسالة الشريفة اللطيفة.

120 *Bedü'n-nizâm el-câmi beyne kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm* İbnü's-Sââtî diye bilinen Ahmed b. Ali'nin (ö. 694/1298) telif ettiği fıkıh usulü eseridir. Müellif, kitabında Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Âmidî'nin eserlerini özetleyerek bazı ilavelerde bulunmuştur (Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 101).

121 Müellifin nakilde bulunduğu İbnü'l-Hümâm "câmi" lafzıyla neyi kastettiğini açıkça belirtmemiştir. Hanefî mezhebinde bu ifadenin iki farklı anlamda kullanıldığı görülür: 1 – Hanefî fakihlerin Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr* adlı eseri üzerine yazdıkları şerhler – özellikle *el-Câmiu's-sağîr*'in ifadeleri şerhe derç edilip özel olarak gösterilmediyse – "câmi" tabiriyle ifade edilmektedir. Bu nedenle bazı eserlerde Pezdevî ve Kâdhân

de böyle zikredilmiştir. Bana göre bu kimsenin fetvâ soran kişiye tüm görüşleri aktarması gerekmez. Aksine bu görüşlerden yalnızca birini nakletmesi yeterlidir. Zira mukallid dilediği müctehidi taklit etmekte serbesttir. Ona bu görüşlerden herhangi birini nakleder ve mukallid de bunu taklit ederse maksat hâsıl olmuş demektir. Tabi ki bunu yaparken fetvâ soran kişiye “Senin sorunun cevabı işte budur” diyerek kesin konuşmaz. Onun yerine, “Ebû Hanîfe meselenin hükmünün bu şekilde olduğunu söyledi” demelidir. Elbette bu kimse soru soran kişiye tüm görüşleri aktarsa ve mukallid de kalbinin meylettiği görüşü tercih etse daha güzeldir. Mukallid böyle davranmadığı yani kalbinin meylettiği görüşü tercih etmediği takdirde yine bir sakıncası olmaz. Çünkü hükmün doğru veya yanlış olduğuna dair sıradan birinin kalbinde oluşan kanaat muteber değildir.

Bu nedenle bir kimsenin fetvâ sorduğu iki fakih yani müctehid ihtilaf ederlerse soruyu soran için evlâ olan kalbinin meylettiği görüşle amel etmesidir. Bana göre kalbinin meyletmediği görüşü alması da caizdir. Çünkü sıradan kimsenin kalbindeki meylin varlığı ve yokluğu birdir. Onun görevi bir müctehidi taklit etmektir. Müctehid ister doğruya ulaşsın ister hata etsin fetvâ soran görevini yerine getirmiştir. ‘İctihad ve delile istinâden bir mezhebin dışına çıkararak diğerinin görüşüyle amel eden kimse günahkâr olup ta’ziri hak ettiğine göre ictihad ve delile dayanmadan bunu yapan kimsenin durumu daha kötüdür.’ dediler. Burada ‘ictihad’ kelimesiyle ‘araştırma yapma’ ve ‘kalbin hakemliğine başvurma’ anlamları kast edilmiş olmalıdır. Zira avâm ictihad becerisine sahip değildir. Sonra bilinmeli ki gerçek manada bir mezhebin dışına çıkararak diğerine geçmek [*intikâl*] ancak daha önce taklide konu olup amel edilen özel bir mesele hakkında söz konusu olur. Mukallidin “Fetvâ verdiği tüm meselelerde Ebû Hanîfe’yi taklit ettim” ya da “... Ebû Hanîfe’ye uymayı iltizâm ettim” gibi tikel suretlerini bilmediği genel ifadeleri gerçek anlamda taklit değildir. Bu ancak taklidi şarta bağlamak yahut taklidi vaat etmektir. Bu sözlerin sahibi olaylar karşısında Ebû Hanîfe’yi taklit etmeyi iltizâm etmiş olur. Eğer (itiraz sahipleri) bir mezhebe tabi olmakla bu iltizâmı kastetmişlerse (bilinmeli ki;) sözle veya sadece niyet ederek belirli bir müctehide bağlanmayı iltizam eden kimsenin bu doğrultuda davranmasını gerektirici dinî bir delil yoktur. Aksine delil, mukallidin yalnızca ihtiyaç duyulduğu durumlarda müctehidin sözüne göre amel etmesini gerektirmektedir. Allah Teâlâ’nın şu buyruğu bu hususa işaret eder: “Eğer

gibi âlimlerin bir meseleyi *el-Câmiu’s-sağîr*’de zikrettiği belirtilir. Bu ifadeyle söz konusu müelliflerin *el-Câmiu’s-sağîr* üzerine yazdıkları şerhler kastedilmektedir (İbn Âbidîn, *Şerh*, s. 36). İbnü’l-Hümâm’ın “câmi” kelimesini bu manada kullanmış olma ihtimalini güçlendiren husus onun *Fethu’l-Kadîr* adlı eserinde “tefvizü’t-talâk” konusunu işlerken Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’nin *Câmi* adıyla anılan bir eserine atf yapmasıdır. Pezdevî’ye ait *el-Câmiu’s-sağîr* şerhi dışında “câmi” diye anılan bir eserin bilgisine ulaşamadık (İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, IV, 86). 2 – Hanefî fakihlerin kitaplarından nakledilen bazı meseleleri ihtiva eden eser müellifleri de “câmi” adıyla anılmaktadır. Bu isimlendirmenin nedeni câmilerin nakilde buldukları kaynaklara işaret etmek için eserlerine “cema’tu/topladım” ifadesiyle başlamalarıdır (Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, s. 342). İbnü’l-Hümâm’ın “câmi” kelimesini bu anlamda kullanması da imkân dâhilindedir. Birinci maddede belirttiğimiz anlamı kastetme olasılığı daha güçlü olduğundan tercüme de ona göre yapılmıştır.

bilmiyorsanız zikir erbâbına sorun."¹²² Soru sorma ise ancak (ihtiyaç duyularak) olayın hükmünün talep edilmesi halinde gerçekleşir. Bu durumda soru soran kişi, sözün müctehide ait olduğundan eminse gereğince amel etmesi vacip olur.

Fukahâ genelde bu tür sözleri insanları ruhsatların ardına düşmekten alkoymak için söylerler. Aksi takdirde avâmdan olan kimseler her bir meselede fetvâsını kolay bulduğu müctehidin görüşünü alırdı. Oysa ben ne aklen ne de naklen buna mâni bir delil görmedim. İnsanın, ictihad etmesi caiz olan bir müctehidin sözünden kendisine kolay gelen bir fetvâyı araştırmasının din tarafından kınandığını bilmiyorum. Hz. Peygamber de ümmetine kolay gelen şeylerden hoşlanırdı.

Âlimlerimizden başkalarının sözlerinde de muhakkik İbnü'l-Hümâm'ın sözlerine uygun ve onu pekiştiren ifadeler vardır. *Kunye*'de¹²³ şu ifadeler yer alır:

Müftünün, insanlar için en kolay uygulanan görüşü seçmesi gerekir. Özellikle de zayıf kimseler hakkında tavrı bu olmalıdır. Çünkü Hz. Peygamber, Hz. Ali [ö. 40/661] ve Muâz'ı [ö. 17/638] Yemen'e gönderirken, "Kolaylaştırın, zorlaştırmayın"¹²⁴ buyurmuştur. Örneğin [bize göre] köpek ve domuzun artığı necistir. İmam Mâlik [ö. 179/795] ve bazı fakihler buna muhaliftir. Müftünün bu meselede Mâlik'in kavline göre fetvâ vermesi caizdir.

Yine *Kunye*'de geçtiğine göre;

İmam Mâlik ve başkalarından toynaklı hayvanlara ait dışkıların temiz olduğu rivayet edilmiştir. Bu görüşe istinâden toynaklı hayvanların sakınılması zor olan dışkıları hakkında müsâmaha göstermek daha münasiptir. Sakınmanın mümkün olduğu durumlarda ise ihtiyata göre davranmak uygun olur. Rivayete göre, Cuma namazını kıldıran Ebû Yusuf'a [ö. 182/798] namaz dağıldıktan sonra, guslettiği su kuyusunda bir fare ölüsünün bulunduğu haber verilmiş. Ebû Yusuf, "Biz de Medineli kardeşlerimizin görüşüyle amel ederiz. Onlara göre su iki kulle¹²⁵ miktarına ulaştığında necis olmaz" demiştir.

Yine aynı eserde şöyle denilir:

122 16/en-Nahl: 43.

123 Hanefî mezhebinin furû fıkıhla ilgili görüşlerini içeren *Kunyetü'l-münye li tetmîmi'l-Ğunye* adlı eser genellikle Zâhidî diye anılan Muhtâr b. Mahmud'a (ö. 658/1260) aittir (Ebü'l-Adl Zeynüddin Kâsım b. Abdullah es-Sûdânî İbn Kutluboğa, *Tâciü't-terâcim* [nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf], Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1412/1992, I, 295.)

124 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmih* (nşr. Muhammed Zühre b. Nâsır). I-IX, Beyrut: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001, Meğâzi, 60.

125 Kulle, Arapların kullandığı bir tür büyük kaptır (Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir*, s. 321).

Iraklı meşâyihimiz ¹²⁶ ve Ebü'l-Leys [ö. 393/983] ¹²⁷ henüz evlenilmemiş bir kadının talâkını onunla evlenme şartına bağlama (*ta'lik*) konusunda Şâfiî'nin talâkın vâki olmayacağı yönündeki görüşünü almakta beis yoktur demişlerdir.

Yine *Kunye*'de Mecdüleimme et-Tercümânî [ö. 645/1247] ¹²⁸ ve *Uyûn* ¹²⁹ adlı eserin rumuzu zikredilerek (talâkı şarta bağlama/ ta'lik hususunda) şu ifadelere yer verilir:

Bu konuda Şâfiî'nin görüşüne göre amel etmekte bir beis yoktur. Zira birçok sahâbî onunla aynı fikirdedir.

Muhtârâtü'n-nevâzil ¹³⁰ adlı eserde şöyle geçmektedir:

Boşanmayı evlenme şartına bağlayan kişi, bir kadınla evlendikten sonra Şâfiî mezhebine mensup bir müftüden durumuyla ilgili fetvâ sorsa, müftü de ictihad ehli olmayan bu kişiye kendi mezhebinde benimsenen, talâkın vaki olmayacağı görüşüne göre fetvâ verip bu kişi müftünün kavliyle amel ettikten sonra Ebü Hanîfe'nin mezhebinde bir fakih haline gelse evlendiği kadınla evliliğine devam edebilir.

Bezzâziye'de ¹³¹ de şu ifadeler yer alır:

Ashâbımızdan nakledildiğine göre bu (boşamayı evlenme şartına bağlayan) kimse- nin fetvâ sorduğu âdil bir fakih yeminin – henüz evlenilmemiş kadının talâkını onunla evlenme şartına bağlamayı kastediyor – geçersiz olduğuna fetvâ verse bu fakihin fetvâsıyla amel ederek kadını (nikâhında) tutabilir. Bundan daha müsamahalı ifadeler de aktarılmıştır. Şöyle ki; bu durumda olan birine bir müftü evliliği sürdürmesinin helâl olduğu yönünde fetvâ verip amel ettikten sonra başka bir müftü bu davranışın haram olduğunu söylemiş olsa ikinci müftünün fetvâsıyla başka bir kadın hakkında amel edebilir. Bu durumda iki ayrı olayda iki farklı fetvâyla amel etmiş olur.

Kunye'de şu ifadeler zikredilmektedir:

126 “Meşâyih” tabiri Ebu Hanîfe ile görüşmemiş olan Hanefî fakihler hakkında kullanılan bir terimdir (İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 495).

127 Hanefî fakih Ebü'l-Leys es-Semerkandî Nasr b. Muhammed'in telif ettiği eserler arasında *Kitâbü'n-nevâzil*, *Tenbihü'l-ğâfilîn*, *Uyûnü'l-mesâil* ve *Hizânetü'l-fikh* gibi kitaplar yer alır (Kureşi, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, I, 27).

128 Hanefî fakihlerinden olan Alâüddîn Abdürrahim b. Ömer et-Tercümânî'ye *Yetîmetü'd-dehr fi fetavâ ehli'l-asr* adlı bir eser nispet edilir (Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 560).

129 Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin, Ebü Hanîfe ve öğrencilerine ait zâhirü'r-rivâye dışındaki görüşleri topladığı önemli bir eserdir (Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 490; Yazıcı, “Semerkandî, Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473).

130 *Muhtârâtü'n-nevâzil*, Hanefî fakih Ali b. Ebü Bekir el-Merğînânî'ye aittir (Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmud ed-Dimaşkî ez-Zirikli, *el-A'lâm*, *kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ minel-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müştârikîn*, I-VIII, Beyrut: 1423/2002, IV, 266).

131 *el-Fetâva'l-Bezzâziye* olarak da bilinen eserin asıl adı *el-Câmiu'l-vecîz*'dir. Hanefî fakih İbnü'l-Bezzâzî Hâfîzüddîn Muhammed el-Kerderî'ye (ö. 827/1414) aittir (Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Numâniye*, I, 21).

Borçlusunun borcun konusuyla aynı cins ve sıfattaki malını gören kişi bu malı onun rızası olmadan alabilir. Kendi hakkının değeri (kıymet) düşük olduğu takdirde borçlusunun değeri yüksek olan malını alamaz fakat kendisinin değeri yüksek olan hakkına karşın borçlusunun düşük değerdeki malını alabilir. Kendi hakkıyla aynı cinsten olmayan malları da alamaz. Şâfiî'ye göre ise aynı kıymette olduğu takdirde farklı cinsten mallarını da alabilir.

Müctebâ'da¹³² bu konuyla ilgili şöyle denilir:

Şâfiî'nin görüşünü uygulamak daha münasiptir. Her ne kadar bizim mezhebimizin görüşü bu yönde olmasa da fetvâ buna göre verilebilir. Çünkü insan zaruret hallerinde bu görüşe göre amel edecek olsa mazur görülür.

Yine *Müctebâ*'da şu ifadeler yer alır:

Meşâyih ve üstatlarımızdan bir kısmı bu meselede – âdet görebilecek yaşta olmasına rağmen âdet görmeyen kadının iddetini kastediyor – zaruret durumlarında İmam Mâlik'in kavliyle fetvâ verirlerdi. Özellikle de zâhid imam, şeriatın ve dinin yıldızı Hafsî [ö. 620/1223]¹³³ bu konuda Mâlik'in görüşüne göre fetvâ verirdi.

Bezzâziye'de de, "Allâme¹³⁴ 'Bu konuda fetvâ Mâlik'in kavline göredir' dedi" ifadesi yer almaktadır.

Bu konunun tafsilatı şu şekildedir; bir kadın bir defa ya da daha fazla âdet gördükten sonra boşanmış ve temizlik döneminde geçen süre de uzun sürmüş olursa imamlarımız ve Şâfiî'nin kavli-i cedidine göre boşanma iddetini kurû'¹³⁵ ile bekler. Eğer kurû' ile beklemek mümkün değilse bu takdirde âdetten kesilme [*iyâs*] yaşına kadar bekleyip âdetten kesildiğinde üç ay iddet bekleyerek dilerse yeniden evlenebilir. Mâlik ve Ahmed'e göre ise bu durumdaki kadın dokuz ay bekler, eğer bu süreçte hâmile olduğu anlaşılırsa iddeti doğumla sona erer. Hamilelik durumu söz konusu değilse bu takdirde üç ay daha iddet bekleyip sonrasında dilerse evlenebilir.

Temizlik süresi, kadının boşanıp bir veya iki kez âdet görmesi sonrasında uzamış olsa yine aynı hükümler cari olur. Fakat bu kadın hiç kan görmemiş yahut asgari âdet süresinden

132 *el-Müctebâ*, Muhtâr b. Mahmud ez-Zâhidî (ö. 658/1260) tarafından Ahmed b. Ebû Bekir el-Kudûrî'ye ait *el-Muhtasar* üzerine yapılan şerhin adıdır (Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 423).

133 Tam ismi Necmüddîn Tâhir b. Muhammed el-Hafsî olan bu fakih daha ziyade "Ebû'l-Me'âlî" lakabıyla bilinir. Zâhidî'nin hocaları arasında yer alan el-Hafsî'ye *el-Fusûl fi ilmi'l-usûl* adlı bir eser nispet edilir (Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 430).

134 "Allâme" ifadesiyle alıntı yapılan eserin müellifi Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî (İbnü'l-Bezzâzi) kastedilmektedir.

135 "Kur'" kelimesi lügatte kadınların hem adet hem de temizlik dönemini ifade etmek için kullanılır. Kur'an'da Bakara sûresi 228. ayette yer alan bu kelimeyle Hanefî hukukçulara göre hayız, Şâfiilere göre ise temizlik dönemi kast edilmiştir (Mutarrızî, *el-Muğrib*, s. 405; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, s. 313).

daha az görmüş ise otuz yaşında veya daha ileri bir yaşta olsa bile iddetinin üç ay olduğu hususunda ittifak edilmiştir.

Bu zikredilen hususlar netleştiğine göre deriz ki; şu hayrı az, zorbası, hırsız bol zamanımızda Müslümanlar çeşitli imtihanlardan geçmektedir. Onların başlarına çökmüş, mallarına göz dikmiş bu eşkiyalar sahip oldukları malları ellerinden almak için onları talâk üzerine yemin etmeye zorlamaktalar. Bazı Müslümanlar nikâhlarını korumak adına ellerinde eski yeni ne varsa hepsini bu kimselere kaptırdı. Sonra da insanların en zenginiyken birden en muhtacı haline gelip onlara el açar oldu. Kimileri ise ettiği yeminin gereğini yerine getiremedi ve kadınlar dul kalıp çocuklar zâyi oldu. Böylece yeryüzünde fesat vukû bulup düzen bozuldu, nice rezil işler ve günahlar türedi. Bu nedenle ikrah altında gerçekleşen talâkın geçersiz olduğuna hükmeden fakihlerin görüşleriyle amel etme zarureti doğdu. Çünkü bu görüş her ne kadar imamlarımızın kavline muhalif olsa da neticede ictihadla elde edilmiş olup tamamen terkedilen bir görüş değildir. Bu tutumun külliyen terk edilmediğinin delili, ulemâmız nazarında hâkimin mükrehin talâkının batıl olduğuna dair verdiği hükmün geçerli olmasıdır.¹³⁶

Bu görüşü nasıl görmezden geliriz? Oysa bu, *Me'âlimü't-tenzîl*'de¹³⁷ geçtiği üzere ilim ehlinin çoğunluğunun görüşüdür. Ayrıca kendisine uyulan üç mezhebin imamları da bu kanaattedir. Sünnet-i seniyye de bu hükmü desteklemektedir. İmam Ahmed, İbn Mâce [ö. 273/887] ve Hâkim'in [ö. 405/1014] aktardığı bir rivayette, "Baskı [*iğlâk*] altında gerçekleşen talâk ve azat geçersizdir"¹³⁸ buyrulur. Hâkim bu hadisi Hz. Âişe'den rivayet edip sahih olduğunu belirtmiştir.

Kadı Beyzâvî [ö. 685/1286]¹³⁹ *Şerhu'l-Mesâbih*'te şu ifadeleri zikreder:

Hadiste yer alan 'iğlâk' kelimesinin 'ikrah' anlamına geldiği söylenmiştir. Çünkü ikrah altındaki kişi zorlandığı fiili yerine getirene dek kapılar ardında tutulup [*yuğ-laku aleyhi'l-bâb*] baskıya maruz bırakılır. Buradan çıkan sonuca göre hadis mükrehin yaptığı talâk ve köle azadının geçersiz olduğunu ifade etmek üzere söylenmiştir. Hz. Ömer [ö. 624/644], Hz. Ali, İbn Ömer [ö. 73/692], Şüreyh [ö. 80/699], Ömer b. Abdülaziz [ö. 101/720], Mâlik, Şâfiî ve Ahmed de bu görüşü benimsemişlerdir.

136 Hanefilerde ikrah altında gerçekleşen boşama geçerlidir. Fakat hâkimin bu talâkın batıl olduğuna hükmetmesi durumunda geçersiz kabul edilir (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 302).

137 *Me'âlimü't-tenzîl*, Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî'ye (ö. 516/1122) ait Kur'an tefsiridir (Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* [nşr. Ali Muhammed Ömer], Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976, I, 158).

138 İbn Mâce, Talâk, 16.

139 Kâdı Beyzâvî Nâsirüddin Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî, Şâfiî fukahâsından olup tefsire dair yazdığı *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* adlı eseri ve (Begavî'nin telif ettiği) *Mesâbihü's-sünne* üzerine yazdığı şerh (*Tuhfetü'l-ibrâr*) bilinen eserlerindedir (Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 254).

Nehaî [ö. 96/815],¹⁴⁰ Şa'bî [ö. 104/722],¹⁴¹ Ebû Hanîfe ve Sevrî [ö. 161/778]¹⁴² ise ikrah altındaki kişinin ikrarlarının geçersiz fakat talâkının sahih olduğunu söylemişlerdir. Zira talâk sözcüğü, ehliyet sahibi bir kimseden muteber ve konusuna uygun bir şekilde sâdir olmuştur. Şu kadar var ki bu sözün sahibinin hükmün sübûtuna rızası yoktur. Rızanın yokluğu ise şaka yapmak kastıyla hanımını boşayan veya bu niyetle köle azat eden kimsenin durumunda olduğu gibi dikkate alınmaz.

Bu zayıf bir görüştür. Çünkü dil sürçmesiyle talâk lafzını söyleyen kimsenin bu fiilinin talâk kabul edilmiyor olmasından da anlaşıldığı üzere, talâkın gerçekleşmesi için lafzın özellikle kastedilmesi gereklidir. İkraha altında gerçekleşen talâkta lafız her ne kadar kasıtlı söylenmiş olsa da bu kasıt ikrahın etkisinde ortaya çıktığı için yok hükmündedir.

Hadiste geçen “iğlâk” kelimesini “ikrah” olarak açıklayan bir diğer kişi de İmam Mutarrizî'dir.¹⁴³ *Muğrib*'de şöyle demektedir:

Hadiste “Baskı [iğlâk] altında gerçekleşen talâk ve azat geçersizdir” buyurulmaktadır. İğlâk, ikrah anlamına gelir. Çünkü ikrah altındaki kimsenin işinin önu kapatılmıştır [*muğlakun aleyhi emruhû*]. İbnü'l-Arâbî'nin [ö. 231/846]¹⁴⁴ “Onu bir şeye zorladı” [*eğlakahû ala şey*] sözünün “Ona ikrahta bulundu” anlamına geldiğini söylediği nakledilir. “İğlâk ikrahtır” diyen *el-Kâmûs* sahibi¹⁴⁵ de bu kelimenin “ikrah” manasına geldiğini söyler.

Elbette ki ikrah altında hanımını boşayan kimsenin bu fiilinin geçersiz olduğuna dair bir de hâkim kararı eklenecek olursa ihtiyata daha uygun ve sağlam olur. Fakat ehline malum olduğu üzere geçerlilik şartları oluşmadığından bu durum zamanımızda zor vukû bulur.

Allah Teâlâ en iyi ve en doğru şekilde bilendir.

Risâle, lütfu bol olan Rabbinin rahmetine muhtaç, zayıf kul, âlim Muhammed b. Hamza'nın eliyle 1110 Cemâziyelâhîr'de hitâma erdi. Allah ona ve babasına rahmet etsin. Peygamberlerin en üstününün şerefine; hayır, bereket ve izzetle son buldu. Allah Hz. Peygamber'e, âline ve ashabına hesap gününe dek salât ve selam eylesin. Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun.

140 Ebû İmrân İbrahim b. Yezid en-Nehaî tâbiünun büyüklerinden ve Irak fukahâsındandır (Zirikli, *el-A'lâm*, I, 80).

141 Ebû Amr Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî el-Küfî, hem tâbiünun fakihlerindedir hem de hadis râvisidir (Zirikli, *el-A'lâm*, III, 251).

142 Kûfede yaşayan Ebû Abdullah Süfyân b. Said es-Sevrî'nin adına nispet edilen fikhî bir mezhep bulunmaktadır. Telif ettiği eserler arasında *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebir* ve *Kitâbü'l-Ferâiz* zikredilir (Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 387).

143 Nâsır b. Ebû'l-Mekârim Ebû'l-Feth el-Mutarrizî, Harezmi Hanefî fakihî ve dilcidir. Mu'tezile'nin reisi olduğu nakledilmiştir. *el-Muğrib fi tertibi'l-Mu'rib* ve *el-İdâh fi şerhi'l-Mukaddimât* telif ettiği eserler arasında zikredilir (İbn Kutluboğa, *Tâci'ül-terâcîm*, I, 26; Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 348).

144 Ebû Abdullah Muhammed b. Ziyâd daha ziyade İbnü'l-Arâbî ismiyle bilinir. Kendisine *Esmâül-hayl* ve *fürsânihâ* ve *Târihi'l-kabâil* gibi eserler nispet edilmiştir (Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 131).

145 Bu ifadeyle *el-Kâmûsü'l-muhît* sahibi ünlü dilci Muhammed b. Ya'kûb el-Feyyûmî (ö. 817/1415) kastedilmiştir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir). I-VIII, Kahire: Dâru'l-hadis, 1416/1915.
- Akdağ, Mustafa, "Genel Çizgileriyle XVII. yy. Türkiye Tarihi." *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1996, IV, sy. 6-7, s. 201-47.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. I-II, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, 1370/1951.
- *Îzâhu'l-meknûn*. I-IV, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, ts.
- Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 73. ve 75. Mühimme defterleri.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbihi's-sünne* (nşr. Nureddin Tâlib – v.dğr.). I-III, Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1434/2012.
- el-Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Hârizmî. *el-Câmiu'l-vecîz (el-Fetâva'l-Bezzâziyye)*. I-VI, *Fetâva-yı Hindiyye'nin* IV-VI cüzlerinin kenarında, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınları. 1971.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî. *el-Müsnedü's-sahihü'l-muhtasar min umûri Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmih* (nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır). I-IX, Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri* (haz. A. Fikri Yavuz – İsmail Özen). I-III, İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Cebeci, İsmail. *Cerîde-i İlmiyye Fetvaları*. Klasik Yayınları, 2009.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh (Tâcü'l-lüğa)* (nşr. Muhammed Zekeriya Yusuf). I-VI, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1410/1990.
- Cici, Recep. *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*. Bursa: Emin Yayınları, ts.
- Demirci, Seyda. *Hacı Emirzâde Muhammed b. Hamza el-Aydîni'nin Hayatı, Eserleri ve Günlük Hayata Dair Bazı Risâlelerinin Tanıtımı* (yüksek lisans tezi, 2014). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-münir fi ğaribiş-Şerhi'l-kebir*. Kahire: Dâru'l-hadis, 1429/2008.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmud el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekki. *Teysîru't-Tahrîr* (nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî). I-IV, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1351/1932.
- Hüseyniklioğlu, Ayşegül. *Mühimme Defterlerine Göre Osmanlı Devleti'nde Eşkıyalık Olayları (1594-1607)* (yüksek lisans tezi, 2001), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkı. *Şerhu Manzûmeti ukûdi resmî'l-müftî* (nşr. Müsellem Taybe). Dimeşk: Mektebetü dâri's-siddîk, 1433/2012.
- *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. I-VI, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânîni'l-fikhiyye*. yy. ts.
- İbn Emîr Hâc, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. I-III, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983/1403.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Abdullah es-Südûnî. *Tâcü't-terâcim* (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf). Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1412/1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni*. I-X, Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, es-Sünen (nşr. Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürşid), I-V, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. I-XV, Beyrut: Darü sâdır, 1414/1994.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. I-IV, Kahire: Dâru'l-hadis, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr şerhü'l-Hidâye*. I-X, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Lahhâm, Ebû'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî. *el-Muhtasar fi usûli'l-fıkıh* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ). Mekke: Camiatü'l-melik Abdülazîz, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kübrâ*. I-VI, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1987.
- İshak b. Mansûr el-Kevsec, Ebû Ya'kûb el-Mervezî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râhûye*. I-IX, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. I-VII, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kaya, Eyüp Said. "Taklid", *DİA*, XXXIX, 461-465.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Mısırî. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Mîr Muhammed Karaçi). I-II, ts.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994.
- el-Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekir el-Fergânî. *Muhtârâtü'n-nevâzil* (nşr. Ahmet Güneş). İstanbul: İrşad Kitabevi, 1435/2014.
- *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî* (nşr. Talâl Yusuf). I-IV, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* (nşr. İlyas Kaplan), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1433/2012.
- Muhammed b. Abdülazîm el-Hanefî el-Mekkî. *el-Kavlü's-sedîd fi bâdi mesâilü'l-ictihad ve't-taklid* (trc. Hayrettin Karaman). *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale*, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 73-109.
- Muhammed İbrahim Ahmed Ali – Ali b. Muhammed el-Hindî el-Hanbelî. *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye ve's-Şâfiyye ve'l-Mâlikiyye ve'l-Hanâbile*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1433/836.
- el-Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali el-Hârizmî. *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1432/2011.
- Müftizâde, Muhammed b. Hamza el-Güzelhisârî. *Ezhârû't-tenzil fi esrâri't-te'vil*. Hacı Mahmud Efendi Ktp. nr. 140.
- "et-Taklid ve talâku'l-mükreh" (nşr. Abdüsselam Arı), *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 27, s. 713-741.
- *er-Risâletü't-taklidiye*. Antalya Akseki nr. 150/18, (41a-43b)
- *Risâle fi teaddüdi'l-müctehid*. Süleymaniye nr. 1038/20, (25b-27b).
- *Risâle fi'l-ictihâd ve't-taklid*. Râşit Efendi nr. 1178/13, (31b-33b).
- *Risâle fi't-taklidi bi'l-müctehid*. Esad Efendi, nr. 3699/43, (117a-119b).
- *Risâle fi't-taklidi bi'l-müctehid*. Çelebi Abdullah nr. 388/14, (229a-232a).
- *Talâk Risâlesi*. Âtîf Efendi, nr. 2840/37, (73a-75b).

- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahihu'l-muhtasar bi-nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasulillahi sallallahu aleyhi ve sellem* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî). I-V, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, ts.
- en-Nablusî, Abdülğani b. İsmail. *Hülâsatü't-tahkîk fî beyâni hükmi't-taklîdi ve't-telfik*. İstanbul: Işık Matbaası, ts.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2005, III, sy. 5, s. 249-378.
- es-Semâni, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Kavâtiu'l-edille fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hasan İsmail). I-II, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd). I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1999.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir eş-Şâfiî. *Tabakâtü'l-müfessirin* (nşr. Ali Muhammed Ömer). Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396/1976.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. I-VIII, Beyrut: Dâru'l-ma'rifet, 1411/1990.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan. *Muvattaü'l-İmâm Mâlik* (nşr. Takiyyüddîn en-Nedvî). I-III, Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011.
- *Kitâbü'l-Âsâr* (nşr. Hâlid el-Avvâd). I-II, Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 1432/2011.
- Şeyhîzâde (Dâmâd Efendi), Abdurrahman b Muhammed. *Mecmau'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, ts.
- eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti elfâzi'l-Minhâc*. I-VI, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî el-Mısırî. *Şerhu meâni'l-âsâr* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr – Muhammed Seyyid Câdülhak). I-IV, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2006.
- et-Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa Ebü'l-Hayr. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâid-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- et-Teftâzânî Saduddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhü't-Telvih ale't-Tavdih*. I-II, yy. ts.
- Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473-5.
- ez-Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmud b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni. *el-Müctebâ* (nşr. Mustafa Karaca, doktora tezi, 2010). I-III, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- *el-Kunyetü'l-münye li tetmîmi'l-ğunye*. yy. ts.
- ez-Zerkeşi, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhit fî usûli'l-fikh*. I-VIII, Kahire, 1414/1994.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1427/2006
- ez-Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmud ed-Dımaşki. *el-A'lâm, kamûsü terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ minel-Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikin*. I-VIII, Beyrut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1423/2002.



Bir Kur’ân Öğretim Modeli Olarak “3 Günde Kur’ân Öğreten Program”

“Qur’ân Teaching Programme in 3 Days” As A Qur’ân Teaching Model

Umut KAYA*

Öz: Kur’ân-ı Kerim, hem Allah’ın vahyi olmasından hem de okunması ibadet kabul edildiğinden, İslâm’ın doğuşundan itibaren Müslümanlar tarafından öğretimine büyük önem verilmiştir. Bu araştırmanın temel konusu, bir Kur’ân-ı Kerim öğretim faaliyeti olarak “3 Günde Kur’ân Öğreten Program”ıdır. Araştırma bu program hakkındaki anket verilerine ve gözlem sonuçlarına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda program başlangıcından bitimine kadar gözlemlenmiş ve katılımcılara 27 sorudan oluşan bir anket uygulanmıştır. Araştırmada, “3 Günde Kur’ân Öğreten Program” katılımcıların yaş, cinsiyet, öğretim seviyesi, sosyo-ekonomik durum, Kur’ân-ı Kerim okuma seviyesi ve program hakkındaki düşünceleri bakımından incelenmiştir. Program sürecinde yapılan gözlemlere ve SPSS programında değerlendirilen anket sonuçlarına ve program sürecinde yapılan gözlemlere göre, “3 Günde Kur’ân Öğreten Program”ın Kur’ân-ı Kerim öğretimi konusunda başarılı bir örnek olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân Öğretimi, Kur’ân-ı Kerim Öğretimde Yöntem ve Teknikler, 3 Günde Kur’ân Öğreten Program, Yetişkinler İçin Kur’ân-ı Kerim Öğretimi

Abstract: The reading of the Holy Qur’ân has been accepted as a worship. For this reason Muslims have given great importance to teaching the Qur’ân since the birth of Islam. This study have performed on the basis of observation and surveys about “Qur’ânTeaching Programme in 3 Days” as a Qur’ân teaching activity. In this direction, a survey consisting of 27 questions have applied to volunteer participants. In the study, “Qur’ânTeaching Programme in 3 Days” was examined in terms of such variables as age, gender, educational status, socio-economic status, participants’ thoughts about the program. According to the survey results and observations made during the program process, it can be said that “Qur’ânTeaching Programme in 3 Days” is a successful example of teaching Qur’ân.

Keywords: Teaching Qur’ân, Methods and Techniques in Teaching Qur’ân, Qur’ânTeaching Programme in 3 Days, Qur’ânTeaching for Adult

* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İDKAB Öğretim Üyesi. E-posta : umutkaya58@hotmail.com / umut.kaya@marmara.edu.tr

Giriş

“*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı aşlanmış bir yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini öğreten, kalemlle (yazmayı) öğreten Rabbin, büyük bir kerem sahibidir*”¹ âyetleri ile nazil olmaya başlayan Kur’ân-ı Kerîm, bu âyetlerle Müslümanlara okumalarını emreder. Bu bakımdan genel olarak okuma-yazmaya ve özel olarak da Kur’ân-ı Kerîm’in okunmasına yönelik öğretimin Hz. Peygamber’e ilk vahyin gelmesi ile birlikte başladığı söylenebilir. Müslümanlar Kur’ân-ı Kerîm’i yüzünden okumak, anlamını kavramak ve onunla amel etmekle mükellef olduklarından Kur’ân öğrenmeyi ve öğretmeyi en önemli dini vecibelerden biri olarak kabul etmişlerdir.¹

Allah Teâla, bu hususta Müslümanlara Kur’ân-ı Kerîm’i anlayıp ondan ibret alsınlar diye Kur’ân-ı Kerîm’i kolaylaştırdığını bildirir. Hz. Peygamber de Kur’ân okuma konusunda Müslümanları teşvik etmek amaçlı birçok müjde vermiştir. Konu ile ilgili âyet ve hadislerden birkaçını burada paylaşmak yerine olacaktır.

*Muhakkak Allah’ın kitabını okumaya devam edenler, namazı dosdoğru kılanlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden infak edenler, asla son bulmayan bir kazanç beklesinler.*²

*Andolsun ki, biz Kur’ân’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. (Ondan) öğüt alan yok mu?*³

Kim Allah’ın kitabından bir harf okursa, onun için bir hasene (sevap) vardır. Her hasene için ise, on misli sevap vardır. Ben “Elif, Lam, Mim” bir harftir demiyorum. “Elif” bir harf, “Lam” bir harf, “Mim” bir harftir.⁴

Gerçekten, sizin en hayırlınız, Kur’ân’ı öğrenen ve öğretenlerinizdir.⁵

Tüm bu müjdeler sebebiyle İslâmiyet’in ilk yıllarından günümüze kadar Müslümanlar Kur’ân-ı Kerîm öğretimine ve onun okunmasına büyük önem vermişlerdir.⁶

Kur’ân-ı Kerîm manasıyla zihne, okunuşuyla da gönle hitap eden bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan Kur’ân-ı Kerîm için iki türlü okunuştan bahsedilebilir. Bunlardan biri Kur’ân-ı Kerîm âyetlerini anlamaya yönelik zihinsel okuma yani “kıraat” olarak adlandırılır. İkinci

1 96/Alak: 1-5

Mustafa Öcal, “Türkiyede Kur’ân Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcazetname Örneği”, *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, XIII, sy. 12, s. 82.

2 35/el-Fâtır: 29.

3 54/el-Kamer: 17, 22, 32, 40. Kur’ân okunmanın teşvik edildiği ve kolaylaştırıldığının bildirildiği diğer âyetler için bk. 8/el-Enfâl: 2; 44/ed-Duhân: 58; 19/Meryem: 97.

4 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiu’s-sahîh / Sünenü’t-Tirmizî* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), I-VI, Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1998, Fezâilü’l-Kur’ân, 16.

5 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürşid), I-V, Beyrut: er-Risâletü’l-âlemiyye, 1432/2011, Fezâilü’l-Kur’ân, 21; Tirmizî, Fezâilü’l-Kur’ân, 15.

6 Kur’ân okunmasının faziletleri için bk. İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 71-110; Ömer Halil Hasan, “Kur’ân-ı Kerîm Öğretimi” (trc. Yusuf Alemdar), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, VIII, sy. 1, s. 263-271.

tür okunuş ise eda, seda, tecvid, ahenk ve tavır gibi hususlara dikkat edilen ve "tilavet" olarak adlandırılan okunuştur. Kur'an-ı Kerim'in tilavet şeklinde okunmasında mananın ötesinde gönle ve kalbe uzanan bir etki söz konusudur.⁷

Anadili Arapça olan toplumlarda, Kur'an-ı Kerim okumasını öğrenmek okuma-yazma bilmele eşdeğer olarak kabul edilebilirken, anadili Arapça olmayan ya da alfabe olarak Arap harflerini kullanmayan toplumlarda Kur'an-ı Kerim'in okunmasının öğretimi ayrı bir çaba gerektirir. Namaz gibi temel ibadetlerde Kur'an'dan bazı bölümlerin okunması gerektiği, hatta sadece Kur'an okumasının kendi başına bir ibadet olması gibi hususlar Kur'an'ın yüzünden okunmasını ve bazı bölümlerinin doğru şekilde ezberlenmesini Müslümanlar arasında önemli hale getirmiştir. Anadili Arapça olmayan ve Latin alfabesini kullanan bir ülke olarak Türkiye'de de Kur'an-ı Kerim öğretimini farklı şekilde yapmaya çalışan ve isteklilere bu konuda yardımcı olmaya çalışan birçok kurum ve kuruluş bulunmaktadır. 1925 yılından bu yana ülkemizde Kur'an-ı Kerim'in öğretilmesi faaliyeti Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesinde faaliyetlerini sürdüren Kur'an Kursları merkezli yürütülmeye çalışılmıştır.⁸ Kur'an Kursları'nın yanında İmam Hatip Okulları, İlahiyat Fakülteleri, Yüksek İslâm Enstitüleri de Cumhuriyet Dönemi'nde Kur'an eğitim ve öğretiminin yapıldığı yerlerdir. Ayrıca son yıllarda yapılan düzenlemelerle Kur'an-ı Kerim, örgün eğitim sistemi içinde seçmeli dersler arasında yerini almıştır. Yeni düzenleme ile birlikte Kur'an öğrenme imkânı daha da genişlemiştir.⁹

Özellikle, Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesinde yazın ve kışın düzenlenen Kur'an Kursları hem çocuklara hem de yetişkinlere Kur'an-ı Kerim öğrenme konusunda önemli fırsat sunmaktadır. Örneğin Yaz Kur'an Kursları'nda çocuklar, Kur'an öğretimi için camilere giderek Kur'an-ı Kerim öğrenmekte, camiye ve din görevlisini tanımaktadırlar.¹⁰ Yaz kurslarıyla ilgili yapılan bir araştırma, bu kurslara devam edenlerin daha çok ilköğretim çağındaki çocuklar olduğunu; lise çağındaki gençlerin ve yetişkinlerin ise bu kurslara yeterince ilgi göstermediğini ortaya koymaktadır.¹¹ Yetişkinler ise daha çok kışın düzenlenen kursları tercih etmektedirler. Kursa gelmeye vakti olmayanlar ise camilerde açılan akşam kursları ile Kur'an öğretimine devam etmektedir.¹² 2003 yılında yapılan yetişkinlere yönelik bir araştırmada yetişkinlerin, faaliyetlerin planlı-programlı olması, yeterli dini bilgiye, kültüre ve formasyona sahip kişiler tarafından verilmesi durumunda Kur'an-ı Kerim ve temel dini bilgilerin

7 Emin Işık, "Tarihi Gelişimi İçinde Kur'an Öğretimi", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000, s. 65-66.

8 Cumhuriyet Döneminde, Kur'an Kurslarının açılması ve gelişmesi süreci için bk. Zeki Salih Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, sy. 2, s. 1-24.

9 Zeki Salih Zengin, "Tarihi Süreç İçerisinde Kur'an Öğretimi", *Yaz Kur'an Kursları Sempozyumu*, Erzurum 2010, s. 9-20.

10 Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi* (ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 390.

11 İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2007, s. 153.

12 Yaşar Kurt, "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri", *EKEV Akademi Dergisi*, Yaz 2003, VII, sy. 16, s. 117.

öğretilmesine yönelik Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesinde açılacak kurslara katılım gösterecekleri ifade edilmektedir.¹³

Bu araştırmada, bir sivil toplum kuruluşu organizasyonu olarak Kur'an-ı Kerim öğretme konusunda insanların zihinlerinde Kur'an-ı Kerim'i öğrenmenin zor olduğu intibasını kırmak, onlara Kur'an-ı Kerim öğrenmenin kolay olduğunu göstermek ve Kur'an-ı Kerim öğretmek amacıyla daha çok yetişkin ağırlıklı olmakla birlikte her yaş grubuna hitap etmeyi amaçlayan bir Kur'an-ı Kerim programı incelenecektir. Yaz aylarında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camisi'nde "Tüm Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlahiyat Mezunları ve Mensupları Derneği" (TİYEMDER) ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile birlikte "3 Günde Kur'an Öğreten Program" adı ile organize edilen bu programa katılanların anket sorularına verdiği cevaplar doğrultusunda bu programda uygulanan Kur'an-ı Kerim öğretimi metotları, görevli hocaların katılımcılara karşı tutumlarının öğrenmeye etkisi, katılımcıların programdan memnuniyet düzeyleri gibi hususlar değerlendirilecektir.

1. Araştırmanın Amacı ve Problemi

Kur'an Kursları, Cumhuriyet tarihi boyunca halkın genelde Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okumayı öğrendikleri özelde ise din eğitimi öğretimi ihtiyaçlarını karşıladığı yaygın eğitim kurumlarıdır. Kur'an kurslarını hizmet alanlarına göre, Yüzünden Okuma Eğitimi Verilen Kur'an Kursları, Hafızlık Eğitimi Verilen Kur'an Kursları ve Yaz Kur'an Kursları olarak üç farklı kategoriye ayırmak mümkündür. Bu kurslardan, Yaz Kur'an Kursları, örgün eğitim sürecinde bulunan çocukların ve gençlerin dinin temel bilgilerini öğrendikleri önemli eğitim-öğretim merkezlerinden biri olarak kabul edilir. Bu kurslar vasıtasıyla örgün eğitim süreci içinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve seçmeli din dersleri ile birlikte temel dini bilgiler kazanan çocuk ve gençler, Kur'an'ı yüzünden okumayı öğrenmekte, ibadetleri yerine getirebilmek için dua ve sureleri ezberlemekte, ibadetler hakkında temel bilgileri öğrenip toplumsal hayatın içinde uyulması gereken ahlakî prensipler hakkında bilgi sahibi olmaktadır.¹⁴ Aynı şekilde seçmeli Kur'an-ı Kerim dersini gören çocuklar da bu kurslar vasıtasıyla öğrendiklerini pekiştirebilmektedirler. Bununla birlikte ülkemizde okullarda yer alan seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın organize etmiş olduğu Kur'an Kursları'nın yanında isteklilere Kur'an-ı Kerim okumayı öğreten gönüllü kurum ve kuruluşlar da bulunmaktadır. Bu kurumlardan biri de yaz aylarında özellikle yetişkinlere yönelik olarak "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile birlikte organize eden TİYEMDER'dir.¹⁵

13 Hasan Dam, "Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, I, sy.4, s. 45-46.

14 <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Kur'anKursuOgretimProgrami/Yaz%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%B1%20-%202005.pdf> (erişim tarihi: 19.05.2017)

15 1994 yılında kurulan Tüm İlahiyat ve Yüksek İslâm Enstitüleri Mezunları Derneği'nin amacı tüzüğüne göre "İlahiyat fakülteleri ve Yüksek İslâm Enstitüleri ile dengi eğitim veren fakülte ve yüksekokullardan mezun olanlar arasında kaynaşma, dayanışma ve yardımlaşmayı sağlayarak aile ve toplum bünyemizin, asli kültürümüzün, müşterek

İlk kez 2005 yılında uygulamaya konulan bu programda 2005-2010 yılları arasında dernek verilerine göre, toplamda 7 bin 548 kişi sertifika almaya hak kazanmıştır.¹⁶ 2011 yılında Marmara İlahiyat Fakültesi Camisi'nin yeniden yapılmak amacıyla yıkılması ile programa bir süre ara verilmiştir. 2015 yılında Üsküdar ilçesi sınırları içinde Çilehane Camisi'nde bir yıl devam eden program, 2016 yılında tekrardan Marmara İlahiyat Fakültesi Camisi'nde yapılmaya başlanmıştır. 2016 yılında Ramazan ayına denk gelen programa 173 kişi; 2017 yılındaki programa ise 367 kişi katılmıştır.

Tablo 1: Yıllara Göre Programa Gelen Katılımcı Sayısı

Yıl	Katılımcı Sayısı
2005-2010	7. 548
2015	Tespit Edilemedi
2016	173
2017	367

Program, her ne kadar yetişkinlere yönelik olarak planlanmış olsa da, gerek mekânın gerekse programın cazip gelmesinden ötürü çocuklar da velileri ile beraber bu programa katılmıştır. Bu doğrultuda çalışma grupları farklı yaş gruplarını göz önüne alarak oluşturulmuştur. Böylelikle program, anne-babaların çocukları, büyükbaba ve büyükannelerin de torunları ile beraber katıldıkları bir program haline gelmiştir. Daha önce yapılan bazı araştırmalarda Yaz Kur'an Kursları'nda öğrencilerin en çok dile getirdiği problem alanlarından birisi olan velilerin ilgisizliği,¹⁷ bu programa katılan çocukların velileri ile birlikte programa katılmalarına imkân sağlanarak büyük oranda aşılmıştır.

Bu araştırma "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ının akışı hakkında bilgi verip yukarıda belirtilen konularda veri toplamak ve bunları değerlendirmek suretiyle yaz aylarında daha çok yetişkinlere yönelik yapılan "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ın değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu araştırmanın temel konusu/problemi ise farklı bir tecrübe ve metotla uygulanan "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ıdır. Bu bağlamda araştırma çerçevesinde aşağıdaki sorulara alt problemler olarak yanıt aranmıştır:

ulvi değerlerimizin, tabiat ve çevremizin, tarih ve kültür mirasımızın, öz estetiğimizin korunması ve geliştirilip yaygınlaştırılması, aileler ve sosyal gruplar arasında kültür ve ahlakı, sevgi ve işbirliğini, birlik ve beraberliği artırıcı faaliyetlerde bulunarak hürriyet ve bekamızın teminine hizmet etmek"tir.

16 <http://www.dunyabulteni.net/servisler/haberYazdir/123567/haber> (erişim tarihi: 11.04.2015); TİYEMDER Dernek Verileri.

17 Ahmet Koç, "Yaz Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi*, 2011, XLVII, sy.2, s. 19-20; Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik", *Etkili Din Öğretimi* (ed. Şaban Karaköse), İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010, s. 499-514; Mehmet Korkmaz, "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kurslarının Sorunları (Kayseri Örneği)", *Bilimname*, 2011, XXI, sy. 2, s. 143-144.

a) “3 Günde Kur’ân Öğreten Program”a katılanlar sosyo-ekonomik, yaş ve cinsiyet olarak nasıl bir profil oluşturmaktadırlar? b) Programa katılanların programdan ve programda görev yapan hocalar hakkındaki memnuniyet oranları nedir? c) Programa katılanların, programa gelmeden önceki ve program bitimindeki Kur’ân-ı Kerîm okuma seviyeleri arasında değişiklik var mıdır?

2. Araştırmanın Sınırlılıkları ve Yöntemi

Araştırma verileri ve değerlendirmeler, 2016 yılında anketin uygulandığı Marmara İlahiyat Fakültesi Camisi’nde, “3 Günde Kur’ân Öğreten Program”ına katılanlarla sınırlıdır.

Araştırmada, tarama tipi araştırma modeli kullanılmıştır. Tarama tipi araştırmalar, araştırmaya konu edilen grubun cinsiyet, yaş, medeni hali, gelir düzeyi, öğrenim durumu gibi araştırmaya konu özelliklerini belirlemek amacıyla yapılan betimsel araştırmalardır. Bu tür araştırmalarda uygun bir ölçme aracı kullanılarak bu veriler üzerinde frekans, ortalama gibi işlemler yapılarak sonuçlara ulaşılır.¹⁸

Araştırmada veri toplama aracı olarak anket kullanılmakla beraber, gözlem tekniği ve Kur’ân-ı Kerîm öğretimi ile ilgili olarak daha önce yapılmış çalışmalardan da ilgili literatür taramak suretiyle yararlanılmıştır. Aynı şekilde araştırmada, 2007 yılında yapılan ancak yayınlanmayan bir anket çalışmasının verileri de karşılaştırma amacıyla kullanılarak tarihsel yönetime de başvurulmuştur.

3. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Çözümlemesi

Araştırmada veri toplamak için, programa katılan katılımcılara yönelik bir anket uygulamasına yer verilmiştir. Programın uygulanış biçimine ilişkin veriler ise yazarın kendi gözlemleri ve program uygulayıcısı uzman hoca ile yapılan görüşme sonucunda elde edilmiştir.¹⁹

Ankette kullanılan çoktan seçmeli sorularla elde edilen nicel veriler SPSS İstatistik Programında çözümlenmiş ve değerlendirilmiştir. Araştırmaya katılanların, yaşı, cinsiyeti, medeni durumu, öğrenim durumu, mesleği, sosyo-ekonomik düzeyi ile ilgili frekans/yüzdeler tablo olarak çıkartılarak programa katılanların profili ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde, ankette yer alan programa katılmadan önceki ve katıldıktan sonraki Kur’ân-ı Kerîm okuma bilgisi, programa katılma sebebi, verilen ödevlere zaman ayırıp ayıramaması, programda görev yapan hocalar ile ilgili görüşleri frekans/yüzdeler değeri ile tablo şeklinde verilmiştir.

18 Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, Ankara: Pegem Akademi, 2016, s. 8-9.

19 TİYEMDER ve Marmara İlahiyat Fakültesi adına programı yürüten Ferruh Erel, Diyanet İşleri Başkanlığı’nda imam hatip olarak görev yapmaktadır.

Bu araştırmada kullanılan anket, daha önce bu programla ilgili veri toplamak üzere 2007 yılında Veysel Uysal tarafından uygulanan ancak yayınlanmayan anket çalışmasının gözden geçirilmesi ile oluşturulmuştur. Aynı şekilde söz konusu anket çalışmasının verileri de yer yer 2016 yılı ile kıyaslama amacıyla kullanılmıştır.²⁰

2007 yılında uygulanan anket gözden geçirilip ön uygulamaya tabi tutulduktan sonra son şekli verilen anket formu, katılımcılara uygulanmış ve katılımcıların cevaplarını herhangi bir etki altında kalmadan verilebilmesi için gerekli ortamın sağlanmasına azami titizlik gösterilmiştir. Uygulama yapılmadan önce katılımcılara araştırmanın amacı ile ilgili gerekli açıklamalar yapılmış, yönlendirdikleri soruların yanıtlandırılmasının akabinde anket uygulamasına başlanılmıştır. Uygulanan anket formunda sorulan 27 soru iki kısımda gruplandırılmıştır. Kişisel bilgiler adı verilen ilk bölümde ankete katılanlara yaşı, cinsiyeti, medeni durumu, öğrenim durumu, mesleği ve sosyo-ekonomik düzeyi ile ilgili olmak üzere 6 soru sorulmuştur. Anketin ikinci kısmındaki sorular ise "3 Günde Kur'an Öğreten Program" ile ilgilidir. Bu bölümde katılımcılara programla ilgili 21 soru sorulmuştur. Katılımcılara yöneltilen sorular neticesinde elde edilen veriler SPSS Bilgisayar İstatistik Paket Programında çözümlenmiş, frekans ve yüzdeler dağılımı tablolarında gösterilmiştir. Bunun yanında katılımcılara anket sonunda program hakkındaki görüş ve önerilerinin neler olduğuna dair açık uçlu bir soru da yöneltilmiş ve program hakkındaki görüşlerinin alınması hedeflenmiştir. Ancak katılımcıların bu kısma verdikleri cevaplar değerlendirildiğinde, bu kısmın programın gelişmesine katkı verecek türden cevaplar ihtiva etmesi beklenirken, ankete katılanlarının program düzenleyicilerine ve hocalarına teşekkür ettikleri bir bölüm halini aldığı görülmüştür. Son olarak program, ilana çıkış tarihiyle beraber başlayan kayıt alma işlemlerinden programın sona erip sertifikaların törenle katılımcılara verildiği son güne kadar yaklaşık bir ay boyunca izleyici olarak gözlemlenmiştir. Bu gözlem sonucunda elde edilen veriler de araştırmanın içinde değerlendirilerek verilmiştir.

4. Araştırma Grubu

Araştırma, 2016 yılında Marmara İlahiyat Fakültesi Camisi altında yapılan "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ında²¹ uygulanan anketle gerçekleştirilmiştir. Anket, bu programa devam eden ve araştırma grubunu oluşturan 173 katılımcı içerisinde tesadüfi olarak 111 katılımcıdan veri toplanmak suretiyle uygulanmıştır. Araştırma grubunu oluşturan katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum, meslek ve sosyo-ekonomik düzey değişkenlerine göre dağılımı şöyledir:

20 2007 yılına ait veriler, Veysel Uysal tarafından yapılan ancak yayınlanmayan anket sonuçlarına göre elde edilen verilerdir. Söz konusu veriler Veysel Uysal'dan alınmıştır.

21 "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ından bundan sonra "Program" şeklinde bahsedilecektir.

4.1. Araştırma Grubunun Yaşlarına G6re Dağılımları

Tablo 2: Araştırma grubunun yaşlarına g6re dağılımı ²²

Yaş	Sayı	%
7-10	2	1, 8
11-14	10	9,0
15-20	5	4,5
21-39	15	13,5
40-59	57	51,3
60 ve 6zeri	22	19,6
Toplam	111	100

Programa katılanlar yaş, cinsiyet, medeni durum, 6ęrenim durumu, meslek ve sosyo-e-konomik açıdan değerlendirildiğinde, ilk g6ze çarpan programa katılanların yaşlarıdır. Aynı Şekilde elde edilen verilere g6re programa katılanların yaş ortalaması 44, en çok tekrar eden yaş ise (mod) 46'dır. Programa katılım yaşının (ranj aralığı) 7'den 84'e kadar geniş yelpazede olduğu g6r6lmektedir.

Program, yaz aylarında uygulanmasına rağmen katılımcıların yarısından fazlasının yani %51,3'6n6n orta yetişkinlik olarak nitelendirilebilecek bir yaş grubu içerisinde olduğunu s6ylemek m6mk6nd6r. Bu yaş grubunu %19,6 ile yaşlılık d6nemi olarak adlandırabileceğimiz 60 ve 6st6 yaş grubunun izlemesi bu programın daha çok 40 yaş ve 6st6 yetişkinlere cazip geldiğini g6stermektedir. Bununla birlikte programa ilk yetişkinlik d6nemi yaş aralığında (21-39) bulunan kimselerin gelme oranı %13,5, 20 yaş altı katılımcıların oranı ise %15,3't6r. 6zellikle 20 yaş altı grubu katılımcıların ise programa daha çok anne-baba, b6y6kbaba ya da b6y6kanneleri ile birlikte geldikleri g6zlemlenmiştir.

Programın ilk uygulandığı yıllardan 2007'de yapılan programda uygulanan anket sonuçlarına bakıldığında da, programa devam eden kursiyerlerin daha çok yetişkin bireyler oldukları g6r6lmektedir. 2007 yılında programa gelenler arasında 15 yaş altı oran %17,9 olmuştur. Aynı ankette programa 45 yaş ve 6st6 katılımcıların oranı da %38,1 olmuştur. Aynı Şekilde 2010 yılında yayınlanan bir başka çalışmada, 2010 yılındaki programa katılanların %20'sinin ocuk, %80'inin ise yetişkin olduğu ifade edilmektedir. ²³ Bu çalışmada elde edilen veriler de bu durumu teyit etmektedir. On yıl içinde 6 farklı zaman içinde yapılan anket sonuçları, programın daha çok yetişkinlere hitap ettiğini g6stermektedir.

22 Ankette yer alan yaşla ilgili veriler, okuyucunun verileri daha kolay takip edebilmesi için gelişimsel basamaklara g6re sınıflandırılarak tablo halinde verilmiştir. Buna g6re, 6/7-10 yaşları son çocukluk d6nemi, 11-14 yaşları ilk ergenlik d6nemi, 15-20 yaşları son ergenlik d6nemi, 21-39 yaşları yetişkinlik d6nemi, 40-59 yaşları orta yaş d6nemi, 60 ve 6st6 yaşlar ise yaşlılık d6nemi olarak değerlendirilmiştir.

23 Mehmet Faruk Bayraktar, "Yaz Kur'an Kurslarında Yapılan Eğitim-6ęretim 6zerine D6ř6nceler", *Yaz Kur'an Kursları Sempozyumu (09-11 Temmuz 2010)*, Erzurum: Tortum M6ft6l6ę6, ts, s. 34.

4.2. Araştırma Grubunun Cinsiyetlerine Göre Dağılımları

Tablo 3: Araştırma grubunun cinsiyete göre dağılımı

Cinsiyet	Sayı	%
Kadın	58	52,3
Erkek	53	47,7
Toplam	111	100

Katılımcıların cinsiyetlerine göre dağılımlarına bakıldığında, kadınların erkeklere kıyasla programa biraz daha fazla rağbet ettikleri söylenebilir. Buna göre kadınların programa katılım oranı %52,3 iken erkeklerin oranı %47,7'dir. Cinsiyet değişkeninin yaşa göre farklılaşmasına baktığımızda, programa en çok rağbet gösteren yaş grubu olan 40 yaş üstünde kadınların erkeklere oranla daha fazla katılım gösterdikleri görülmektedir. Buna göre 40 yaş üstü katılımcılarda kadınların oranı %54,5 erkeklerin oranı ise %45,5'tir.

2007'deki anket verilerine bakıldığında ise kadınların 2016'ya göre katılım oranlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. 2007 yılında programa katılan kadınların oranı %63,1; erkeklerin oranı ise %36,9'dur. 2007 ve 2016 yılındaki verilere göre erkek-kadın oranı yorumlanırsa, son programda erkek-kadın oranı açısından daha dengeli bir dağılım görüldüğü söylenebilir.

4.3. Araştırma Grubunun Medeni Durumlarına Göre Dağılımları

Tablo 4: Araştırma grubunun medeni durumlarına göre dağılımı

Medeni Durum	Sayı	%
Evli	67	60,4
Bekâr	32	28,8
Dul (Eşi vefat etmiş)	7	6,3
Boşanmış	5	4,5
Toplam	111	100

Katılımcıların medeni durumlarını gösteren tabloya bakıldığında, programa katılanların büyük çoğunluğunun (%60,4) evli olduğu görülür. Bu açıdan programın daha çok hayatın içerisinde bazı şeyleri gerçekleştirmesine rağmen, dinî açıdan yaşamlarında bir eksiklik (Kur'an-ı Kerim okuyamamak gibi) hissedip bu eksiklerini telafi etmek için gelenlerin tercih ettiği ifade edilebilir.

4.4. Araştırma Grubunun Öğrenim Durumlarına Göre Dağılımları

Tablo 5: Araştırma grubunun öğrenim durumlarına göre dağılımı

Öğrenim Durumu	Sayı	%
Okur-yazar	7	6,3
İlköğretim	28	25,2
Ortaokul / Lise	35	31,5
Lisans	35	31,5
Yüksek Lisans / Doktora	6	5,4
Toplam	111	100

Katılımcıların öğrenim durumlarına bakıldığında, lisans ve lisansüstü eğitim görenlerin oranının %36,9 ile en yüksek seviyede olduğu görülmektedir. Bu rakamı %31,5 ile lise ve %25,2 ile ilköğretim izlemektedir. Özellikle bu oran programa en çok katılan 40 yaş üstü grupta oldukça göze çarpmaktadır. 40 yaş üstünde lisans/lisansüstü eğitim gören 35 kişi vardır. Tabloya göre ilköğretim düzeyinden lisansüstü eğitim alanlara kadar geniş bir kesim programı tercih etmektedir. Bu tablo aynı zamanda, katılımcıların gruplara ayrılması aşamasında bu farklılıkların göz önüne alınmasının da gerekli olduğunu göstermektedir.

Öğrenim durumlarını 2007 yılında programa gelenlerle kıyaslamak gerekirse, 2007 yılında programa katılanların %6,2'sinin okur-yazar, %26,4'ünün ilköğretim, %16,3'ünün ortaokul, %27,5'inin lise, %23,6'sının ise üniversite mezunu olduğu görülmektedir. Yukarıda yer alan tablo ile kıyaslandığında okur-yazar ve ilköğretim mezunlarının oranlarının hemen hemen aynı olduğu görülür. Öte yandan 2007 yılında programa katılanların en yoğun olduğu mezuniyet derecesi ortaokul/lise iken (%43,8), 2016 yılında programa katılanlar arasında en yüksek oranı (%36,9) lisans ve lisansüstü mezuniyet derecesidir.

4.5. Araştırma Grubunun Mesleklerine Göre Dağılımları

Tablo 6: Araştırma grubunun mesleklerine göre dağılımı

Meslek	Memur	Ev Hanımı	Öğretmen	Esnaf	Mimar Mühendis Doktor Eczacı	Emekli	Öğrenci	Özel Sektör Çalışanı	Toplam
Sayı	1	23	8	6	7	22	15	29	111
%	0,9	20,7	7,2	5,4	6,3	19,8	13,5	26,1	100

Katılımcıların mesleki durumlarına bakıldığında, en yüksek üç oranı özel sektör çalışanları (%26,1), ev hanımları (20,7) ve emeklilerin (19,8) oluşturduğu görülmektedir. Bu orana

%13,5 oranında öğrenciler de eklendiğinde katılımcıların büyük çoğunluğunun yaz aylarında vakitlerinin müsait olduğu ya da Kur'an-ı Kerim öğrenimi için vakit ayırabilecek esnek çalışma saatlerine sahip oldukları söylenebilir. Bu programın yapıldığı zaman dilimi 2016 yılında Ramazan ayına denk geldiğinden, program önceki senelerden farklı olarak tek seans şeklinde uygulanmıştır. Daha önceki senelerde gün içinde üç farklı zaman diliminde sabah/öğle/ikindi olmak üzere üç farklı seansta gün boyu eğitim verilmekteydi. Bu durumun gelen katılımcı sayısını önceki senelere göre düşürdüğünü söylemek mümkündür. Bununla beraber, Kur'an-ı Kerim eğitimi için isteklilere esnek saatler sunulduğunda, Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmek isteyen birçok kimsenin günlük planlarını buna göre ayarlayıp Kur'an-ı Kerim öğrenmek için vakit ayırdığı söylenebilir.

2007 yılındaki programın katılımcı profiline bakıldığında da meslek gruplarına göre benzer dağılımların olduğu görülmektedir. 2016 yılında programa katılanların yarısı ev hanımı, emekli ve öğrencilerden oluşurken, 2007 yılındaki programda da bu oran benzerlik gösterir. 2007 yılındaki programa katılan ev hanımı, öğrenci ve emeklilerin toplam oranı %55,5'tir.

4.6. Araştırma Grubunun Sosyo-Ekonomik Durumlarına Göre Dağılımları

Tablo 7: Araştırma grubunun sosyo-ekonomik durumlarına göre dağılımı

Sosyo-ekonomik durum	Sayı	%
1400 TL	7	6,3
1401 - 2000 TL	21	18,9
2001 - 2750 TL	18	16,2
2751 - 4000 TL	30	27,0
4001 TL ve üstü	27	24,3
Cevapsız	8	7,2
Toplam	111	100

Katılımcıların sosyo-ekonomik durumlarına bakıldığında %24,3 oranında bir kesimin gelir seviyelerinin 4001 TL ve üstünde olduğu görülür. Katılımcıların %7,2'si ise bu soruyu cevapsız bırakmıştır. 2750 TL ve üstü ekonomik kazanca sahip olanların oranı ise %41,3'tür. Bu açıdan programa katılanların çoğunluğunun ekonomik açıdan orta gelir düzeyi ve üstünde (2751 TL ve üstü) olduğu söylenebilir. Bu oran, katılımcıların öğrenim durumlarının seviyesi ile de benzerlik gösterir. Bu açıdan bakıldığında, programa katılanların büyük çoğunluğunun hem ekonomik durum hem de öğretim seviyesi bakımından toplumun genel seviyesinin üstünde olduğu söylenebilir.

5. “3 Günde Kur’ân Öğreten Program”

Bu başlık altında “3 Günde Kur’ân Öğreten Program”ın işleyiş süreci hakkında bilgi verilip programa katılanlara yapılan anket sonuçları tablolarla gösterilip değerlendirilecektir. Kur’ân-ı Kerîm okumayı öğrenmenin basit olduğu düşüncesiyle yola çıkılan ve bu motivasyonla faaliyet gösteren programın ana hedefi, görsel ve teknolojik imkânlardan faydalanarak, koro ile sık sık tekrarlar yapmak suretiyle, Elif-Bâ’yı mümkün olduğunca basitleştirip hoca-talebe arasındaki birebir ilişkiyi verimli bir şekilde kullanarak başta yetişkinler olmak üzere, genç ve çocukların kafalarındaki Kur’ân-ı Kerîm’i okumak zordur algısını yıkararak, yaz aylarında kısa süre zarfında Kur’ân-ı Kerîm okumayı öğretmektir. Bu program, geleneksel ve modern eğitim-öğretim tekniklerini birleştiren bir eğitim-öğretim faaliyetidir.²⁴

İsteyen herkesin herhangi bir kota uygulanmaksızın katılabildiği iki aşamadan oluşan programda öncelikle katılımcılara konferans salonunda projeksiyon ile sunum yapılarak harfler, hareketler, bazı basit tecvit kuralları öğretilmekte ve her harfin bir nesnenin resmiyle eşleştirilerek ezberlenmesi sağlanır, daha sonra harflerin birleştirilerek kullanımını öğretilir. Harflerin öğretilmesinde harfin ismi değil sesi esas alınır. Örneğin “ش” harfi şın şeklinde değil bu harfin sesi olan “şşş” sesi öğretilir. Bu sayede katılımcılar harflerin ismi ile çıkarmış olduğu sesleri okuyuş esnasında karıştırmamaktadır.

Programda yüzünden Kur’ân-ı Kerîm okuma çalışmaları bol tekrarlı koro çalışması şeklinde yapılmaktadır. Normal Elif-Bâ cüzü yerine basitleştirilmiş bir Elif-Bâ kullanılan bu programın ikinci aşamasında ise geleneksel usulle katılımcılar, 10-15’er kişilik grup ile halka şeklinde hoca-talebe ilişkisi içerisinde öğrenimlerine devam etmektedirler. Bu çalışma metodunda, 1,5 saat konferans eğitimi; 1,5 saat bire bir hoca-talebe dersi olmak üzere, 3 günde toplam 9 saat süren bir eğitimden sonra katılımcılar Kur’ân okumaya başlamaktadırlar. Katılımcıların akşam evlerinde yaptıkları tekrarlar da başarıyı arttıran önemli bir etken olarak durmaktadır. 2016 yılında katılımcıların beyanlarına göre, katılımcıların günün sonunda evde Kur’ân-ı Kerîm’e vakit ayırma oranları %90 civarında çıkmıştır.

Programın günlük çalışmasının ilk bölümü konferans salonunda yapılır. Burada katılımcılar, uzman hoca rehberliğinde görsel hafıza teknikleri ile öğrendiklerini ezberlemekte ve koro halinde bolca tekrar yapmaktadırlar. Günlük çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan grup çalışmasında ise yaş, cinsiyet ve bireysel öğrenim farklılıkları gözetilmek suretiyle bir gruplandırma yapılarak çalışma halkaları oluşturulmaktadır. Halkalar her grup hocasına 10-15 civarında katılımcı düşecek şekilde düzenlenir. Bu şekilde daha önce yapılan araştırmalarda özellikle Yaz Kur’ân Kursu öğreticilerinin Kur’ân Kursları ile ilgili sorun/olumsuzluk olarak zikrettikleri yaş ve sınıf farklılıklarının²⁵ önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Bu

24 Daha sonraki yıllarda farklı illerde yetişkinlere yönelik farklı program denemeleri olmuştur. Örneğin Van’da uygulanan bir program hakkında bk. Şaban Karasakal, “Yetişkinlere Kısa Sürede Kur’ân Öğretimi, Uygulama Yöntem ve Teknikleri”, *Yecder II. Din Görevlileri Sempozyumu Cami Merkezli Din Eğitimi* (haz. Şadettin Göksu), İstanbul: Sarıgazi Yunus Emre Camii Külliyesi Eğitim ve Kültür Derneği, 2011, s. 113-131.

25 Korkmaz, “Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur’ân Kurslarının Sorunları”, s. 138.

farklılıkların dikkate alındığı böyle bir düzenlemenin programın verimliliğine olumlu yönde bir katkı yaptığı söylenebilir.

Programda grup çalışmalarında dikkat edilen hususlardan biri de, hocalar ile katılımcıların uyum içinde çalışabilecekleri bir ortam oluşturulmasıdır. Zira hoca ile talebe arasında var olan uyum, başarıyı olumlu yönde etkilemektedir. Bu husus Kur'an-ı Kerim öğretiminde daha büyük önem kazanmaktadır. Çünkü talebe, hoca ile yaşamış olduğu anlaşmazlığı ya da uyumsuzluğu ders ile özdeşleştirebilmekte ve dersten/Kur'an-ı Kerim okumaktan soğuyabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim öğretiminde hocanın önemi, Kur'an öğretiminde mutlaka taklit edilmesi gereken bir örneğe ihtiyaç duyulmasından da kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın doğru okunabilmesi için tespit edilen esaslar (*tecvîd*) konusunda bilgi sahibi olmak veya bu konu ile ilgili bütün kaideleri ezberlemek yeterli olamamaktadır. Tecvîd kaidelerini bilmek işin sadece teorik yönünü oluşturur. Pratik tarafı ise bu esasların belirlenen şekilde icra edilmesi yani uygulanmasıdır. Bu yüzden Kur'an'ın öğretimi tıpkı pratik yönü ağırlıklı olan resim, müzik vb. sanat dalları gibi hocaya ihtiyacı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Kur'an öğretimi dini ilimler arasında hocaya en çok ihtiyaç duyulan ilim olarak kabul edilir.²⁶ Bu husus, genel tecvid kaidelerinin uygulanmasının yanında, okunması özellik arz eden yerlerin telaffuzu, temsil kaidelerine riayet etmek gibi Kur'an okuyuşunun incelikleri, Kur'an harflerinin çıkarılmaları ve yerli yerinde okunması bakımından daha çok zorunluluk arz etmektedir.²⁷ 2016 yılında gözlemlenen program sürecinde program düzenleyicilerinin bu hususun farkında olarak, katılımcılar ile hocaları arasındaki uyuma önem gösterdiklerini belirtmek yerinde olacaktır.

Katılımcıların Kur'an okumaya geçtikten sonra bu defa sırasıyla, namaz sûrelerini ve Yasin suresini yüzüne okumaları daha sonra ise ilk hatimlerine de hocaların denetiminde başlamaları hedeflenmektedir. Böylece katılımcıların hem öğrendiklerini pekiştirmiş olması hem de hatasız ve daha düzenli bir şekilde Kur'an'ı hoca gözetiminde okuma imkânını elde etmiş olması amaçlanmaktadır.

"3 Günde Kur'an Öğreten Program" hakkında belirtilmesi gereken en önemli hususlardan birisi programın bir ay sürmesidir. Program, üç günün sonunda Kur'an-ı Kerim'e geçmeyi hedeflediği için bu isimle ön plana çıkmaktadır. Buna göre, katılımcıların Kur'an-ı Kerim'e geçtikten sonra öğrendiklerini pekiştirmeleri ve hatime başlamaları için program bir ay sürecince devam etmektedir. Bir katılımcı çeşitli nedenlerden dolayı üçüncü günün sonunda Kur'an-ı Kerim'e geçemezse, Kur'an-ı Kerim'e geçtiği günden itibaren hatim çalışmasına başlayabilmektedir.

Bu doğrultuda programın beş günlük zaman dilimi içindeki akışı şöyledir:²⁸

26 İsmail Karaçam, "Kur'an Öğretim Metodunun Ana Çizgileri", *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 121.

27 Kurt, "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri", s. 110.

28 Burada yer alan akış şeması, koordinatör Ferruh Erel ile yapılan görüşme sonucunda oluşturulmuştur.

Daha önce yukarıda zikredildiği üzere dersler konferans ve ders halkası şeklinde iki bölüm halinde yapılmaktadır. İlk bölüm konferans salonunda, ikinci bölüm ise caminin içinde halka halindeki grup çalışması şeklinde icra edilir.

İlk gün birinci derste; ilk olarak katılımcılara program boyunca motivasyonlarını üst düzeyde tutacak, Kur'an-ı Kerim öğrenmenin zor bir şey olmadığı inancını kuvvetlendirecek daha önceden yaşanmış tecrübelerin de aktarıldığı bir moral konuşması ile programa başlanır. Daha sonra harflerin projeksiyon cihazı yardımıyla görüntüleri yansıtılmakta ve koro halinde tekrar uygulaması yapılır.²⁹ Bu aşamada, her harf bir fotoğrafla eşleştirilerek katılımcılara gösterilir. Bu işlem ders boyunca defalarca tekrar eder. Sonra harf ve fotoğraflar karışık olarak verilerek katılımcıların öğrenme seviyeleri görülür.

İlk günün ikinci dersinde ise; daha önceden yaş ve cinsiyete göre ayrılmış gruplarla katılımcıların hocalarıyla bire bir çalışması sağlanmaktadır. Her on-on beş katılımcının bir hoca ile çalıştığı bu bölümde hem konferans salonunda öğrenilenler tekrarlanmakta hem de katılımcıların öğrenip öğrenemedikleri kontrol edilir. Bu aşama, bir buçuk saat sürer. Yapılan derslerin ise evde tekrarı tavsiye edilir. Bu aşama aynı zamanda Kur'an-ı Kerim öğretim metotlarından sema-arz metodunun yoğun olarak uygulandığı bir bölümdür. Sema, öğrencinin görebileceği bir yerde hocanın bulunduğu, mümkünse öğrencilerin bir halka şeklinde oturup hocayı dinlediği ve gözlemediği bir öğretim metodudur. Kur'an-ı Kerim öğretiminde öğrencinin hocasına okumasını ifade eden arz metodunda ise hoca öğrencisini dikkatle dinler, varsa hatalarını söyler, düzeltilmesi için fırsat verir, düzeltilmediği durumlarda ise kendisi örnek olarak tekrar okur.³⁰

İkinci gün birinci derste; birinci günün hızlı bir tekrarından sonra hareketler öğretilir. Bu konu da görüntülü ve koro halinde tekrarlarla işlenir. Dersin sonuna doğru, katılımcılara harflerin birbirine nasıl katılacağı konusunda kısa bir çalışma yaptırılmaktadır. İkinci günün ikinci dersinde; ilk günün konuları kısaca tekrar edildikten sonra hareketli harflerin okutulması aşamasına geçilir. Dersin sonunda basit örneklerle harflerin birbirine katılması gösterilir. Daha sonra ise "kısa ve kolay sözcükleri okuma" aşamasına geçilir. Bu konuda dikkat çekici noktalardan birisi de örnek olarak okutulan kelimelerin Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla geçmesine özen gösterilmesidir. Bu bölümde hoca önce okur, ardından ise katılımcılardan doğru bir şekilde tekrarlaması istenir. Bu yöntemi genel eğitim-öğretim yöntemleri açısından gösterip-yaptırma yöntemi olarak adlandırmak mümkündür. Gösterip yaptırma yöntemi, din öğretiminde

29 Kur'an-ı Kerim öğretiminde koro çalışması Kur'an öğretiminde talebeleri aktif hale getiren, talebelerin defalarca tekrar yapmasını sağlayan bir yöntemdir. Bu yöntem, talebenin üzerindeki heyecanı azaltmakta ve güven kazandırmaktadır. Koro çalışması öğrenciye kısa zamanda çok tekrar imkânı vermekte ve öğretilenlerin kısa sürede muhatabın zihnine yerleşmesini sağlamaktadır (bk. Fatih Çollak, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri", *Etkili Din Öğretimi* (ed. Şaban Karaköse), İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010, s. 517).

30 Necati Tetik, "Kur'an Tilavetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usulleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sy. 9, s. 239-243; Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016, s. 52-53.

abdest, namaz gibi bazı ibadet konularının öğretiminde kullanılabilirdiği gibi, Kur'an-ı Kerim öğretiminde harflerin doğru telaffuzunda, tecvit kaidelerinin öğretilmesinde, Kur'an-ı Kerim'i makamına uygun okuma becerilerinin kazandırılmasında kullanılabilir.

Üçüncü gün birinci derste; birinci ve ikinci günlerin konularının hızlı bir tekrarından sonra projeksiyona besmele, kelime-i şehadet, İhlas ve Fatiha sûreleri gibi bilinen okuma parçaları yansıtılarak bu parçaların okunmasına geçilir. Bu parçalar koro halinde katılımcılara tekrar ettirilir. Böylece akılda kolay kalabilecek kelime gruplarının tekrar edilmesiyle hareketlerin okunuşu ve harflerin birbirine katılması pekiştirilir. Üçüncü günün ikinci dersinde; aynı çalışma bu kez de hocalar ile beraber yapılır. Bu aşamada katılımcılara söz konusu kelime öbekleri ve sureler bire bir uygulama ile okutulmaktadır. Bu okuma daha sonra koro halinde tekrarlatılarak pekiştirilmektedir. Bu aşamada katılımcılara Kur'an üzerinde küçük uygulamalar da yaptırılmış olduğundan Kur'an-ı Kerim'i okuyabileceklerine dair motivasyon da sağlanmaktadır.

Programın dördüncü gününde ise, Kur'an okumaya geçilir. Dördüncü günün ilk dersinde; tecvidin ana konularından medd ile ilgili bilgi verilir. Bu kısımda tecvid ile ilgili ince-liklere girilmez. Daha sonra Fatiha ve Elif-Lam-Mim ile Yasin sûreleri okunup hatme başlamak hedeflenir. Dördüncü günün ikinci dersinde; Fatiha Suresi ve Bakara sûresinin ilk beş âyeti üzerinde meddlerin uygulaması yaptırılır.

Beşinci güne gelindiğinde ise, her iki ders boyunca okunan parçaların sıkça tekrar yapılarak öğrenilenlerin pekiştirilmesi hedeflenir. Bu aşamadan itibaren katılımcıların vakti müsait ise, hatme başlaması, değil ise en azından amme cüzünü okuması amaçlanır. Bir ay sonunda programı başarı ile bitiren katılımcılara ise başarı sertifikası verilip Kur'an-ı Kerim hediye edilmektedir.

Tablo 8: Programın beş günlük akışı

Gün	Ders	Yer	Yapılanlar
1. Gün	1. Ders	Konferans Salonu	Kur'an-ı Kerim okumasını öğrenmenin fazileti hakkında motive edici konuşma Harflerin fotoğraflarla eşleştirilerek öğretilmesi
	2. Ders	Cami	10-15 kişilik gruplara ayrılma Harflerin öğrenilmesi ve pekiştirme çalışmaları
2. Gün	1. Ders	Konferans Salonu	Harekeler ve harflerin birleştirilmesi ile ilgili çalışmalar
	2. Ders	Cami	Harekeli harflerin okunması, kısa ve basit kelimelerin okunma alıştırmaları
3. Gün	1. Ders	Konferans Salonu	Besmele, kelime-i tevhid, kelime-i şehadet, İhlas ve Fatiha sûrelerinin koro ile tekrar edilerek okunması (Kur'an'a Geçiş)
	2. Ders	Cami	Öğrenilenlerin tekrarı, birebir besmele, İhlas ve Fatiha Surelerinin okunması
4. Gün	1. Ders	Konferans Salonu	Med kurallarının öğretilmesi, Fatiha, Bakara Suresi ilk beş âyetinin okunma alıştırmaları
	2. Ders	Cami	Fatiha ve Bakara sûresi ilk beş âyeti üzerinde medlerin uygulanması
5. Gün	1. Ders	Konferans Salonu	Her iki ders boyunca Yasin sûresi ya da Amme cüzündeki sûreler üzerinden
	2. Ders	Cami	birinci ders koro ile ikinci ders ise bireysel olarak alıştırmaya yapmak

Programa katılanlar, takribi olarak üç günün sonunda Kur'an-ı Kerim'e geçerek okuma çalışmalarına başlamaktadır. 3 gün gibi kısa bir sürede Kur'an-ı Kerim ile çalışmak, hiç şüphesiz özellikle seneler içinde zihinlerinde "Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmenin zor bir şey olduğu algısını oluşturan" katılımcılar açısından bir motivasyon kaynağı olmaktadır. Hatta bazı katılımcılar, "3 günde Kur'an-ı Kerim öğretilmez" ön yargısı ile programa katıldıklarını ancak üç gün sonunda bu ön yargılarının yıkıldığını; bir ay sonunda ise Kur'an-ı Kerim'i rahatlıkla kendi başlarına okuyabilecek derecede öğrendiklerini ifade etmektedirler.

Bu programın katılımcılar açısından önemli bir özelliği de esnek kurs saatleri olmasıdır. Çalışanların, ev hanımlarının, çocukların durumu ve yoğun katılım gözetilerek program gün içinde iki hatta üç kez tekrar edilmektedir. Hatta sadece hafta sonları müsait olan kursiyerlere ise, hafta sonlarında daha yoğun bir program takip edilerek, birebir eğitimle hafta içi gelmedikleri günler telafi edilmeye çalışılmaktadır.

Program uygulayıcıları tarafından bu programın ana hedefinin hem Kur'an'ı çok kolay öğretmek hem de Kur'an'ın çok kolay öğrenildiği psikolojisini yaymak olduğu ifade edilir. Hoca başına düşen talebe sayısının azaltılması ve teknolojik imkânların doğru tekniklerle birleştirilmesi sonucunda başarıya ulaşmayı hedefleyen bu programla, katılımcılardan bazılarının edindiği öğrenilmiş çaresizliğin de önüne geçilmiş olmaktadır. "İlkokuldayken yaz aylarında Kur'an Kursu'na giderdim. 3 ay boyunca Elif Be'yi okur tam Kur'an-ı Kerim'e geçmişken okullar açılırdı. Maalesef öğrendiklerimi kendi başıma tekrar edemediğimden, öğrendiklerimi seneye kadar unuttur ve sonraki yaza yeniden Elif Be'den başladım", şeklindeki bir katılımcının ifadesi maalesef bu konuda sıkça duyulabilecek olan örneklerden birisidir. Her yıl yaz kurslarında bir hocaya çok sayıda talebe düşmesi vb. sıkıntılardan ötürü kursa gidenlerin Kur'an'ı tam öğrenemeden ayrılması, çocukluktan itibaren Kur'an-ı Kerim okunması öğrenilemez bir kitap psikolojisi oluşturmaktadır. Son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konu üzerine eğilerek Yaz Kur'an Kursları için bir program geliştirmesi ve materyaller hazırlanması vb. gelişmeler, olumlu gelişmeler olarak sayılabilir.

"3 Günde Kur'an Öğreten Program"ın katılımcılar açısından diğer farklı bir yönü, toplumun her kesiminden, her yaş grubundan insanın hatta zaman zaman üç farklı neslin birlikte Kur'an öğrenmek için bir araya gelmesidir. Programa, gelini ve torunuyla birlikte katılan kayınvalidelelerin bunun en güzel örneğini oluşturduğu söylenebilir. Bu süreçte katılımcıların Kur'an okumaya geçtiklerindeki sevinçleri ise gerçekten görülmeye değerdir. Program hakkında basına yansıyan haberlere göre daha önce çocukken camide Kur'an eğitimi aldığını belirten 38 yaşındaki bir katılımcı, Kur'an-ı Kerim'i yıllarca tekrar etmeyerek unuttuğunu; kendi başına kitaplardan okuyarak öğrenmeye çalıştığını ancak bir yerden sonra tıkanıldığını aktarmaktadır. Söz konusu katılımcı programda verilen eğitimin farklı olduğunu, semboller sayesinde bir günde bütün harfleri ezberleyip, ikinci günde hecelemeye ve okumaya başladığını ifade etmektedir.³¹

31 <https://www.haberler.com/resimli-hafiza-yontemi-ile-3-gunde-kur-an-egitimi-2850117-haberi/> (erişim tarihi: 10.12.2017)

6. Bulgular ve Yorumlar

Bu başlık altında "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ına katılan katılımcıların program hakkındaki görüşleri incelenecektir.

6.1. Araştırma Grubunu Programa Katılış Amaçları

Tablo 9: "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ına Katılış Amaçları

Programa katılış amaçları	Sayı	%
Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenme isteği	97	87,4
Duyurunun çarpıcılığı	2	1,8
Seminerin yapılacağı mekânın güzelliği	1	0,9
Ramazan ayında sevap işleme güdüsü	3	2,7
Kur'an-ı Kerim okumayı geliştirme isteği	8	7,2
Toplam	111	100

Tablo 9'dan izlenebileceği gibi araştırmaya katılanlar büyük bir oranda programa katılma amaçlarının Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenmek (%87,4) olduğunu ifade etmişlerdir. Programa katılanların %7,2'si ise Kur'an okumayı bildiklerini ancak Kur'an okumalarını ilerletmek için geldiklerini belirtmişlerdir. Ankette bu iki şıkkı işaretleyenlerin toplam oranına baktığımızda (%94,6), programa katılanların çoğunluğunun programın ismine, programın yapıldığı mekâna çok fazla bakmaksızın doğrudan Kur'an okumayı öğrenmek ve okumalarını geliştirmek amacıyla katıldıkları söylenebilir. 2007 yılında yapılan programda uygulanan anket sonuçlarında da benzer sonuçlar çıkmıştır. 2007 yılında programa katılanlar da yüksek bir oranda (% 92,8) Kur'an okumayı öğrenme isteği amacıyla programa katıldıklarını ifade etmişlerdir.

6.2. Araştırma Grubunun Programa Katılmadan Önceki Kur'an-ı Kerim Okuma Seviyesi

Tablo 10: Programa katılmadan önceki Kur'an-ı Kerim okuma bilgisi

Programa katıldıktan önceki Kur'an-ı Kerim okuma seviyesi	Sayı	%
Kur'an-ı Kerim okumayı hiç bilmiyordum	49	44,1
Harfleri tanıyordum	27	24,3
Okununca takip edebiliyor, ancak kendi başıma okuyamıyordum.	10	9,0
Tecvidsiz de olsa kendi kendime okuyabiliyordum.	25	22,5
Toplam	111	100,0

Tablo 10’da görüldüğü gibi, programa katılanların büyük bir çoğunluğu Kur’ân-ı Kerîm okumayı hiç bilmemektedir. Programa katılanların yaklaşık $\frac{1}{4}$ ’ü ise, harfleri tanıdığını ifade etmektedir. Programa katılanların yaklaşık $\frac{1}{3}$ ’ü ise Kur’ân-ı Kerîm’i okununca takip edebildiğini ya da kendi kendine tecvîdsiz de olsa okuyabildiğini belirtmektedir. Buna göre programa katılanların yüzde % 68,4’ünün Kur’ân-ı Kerîm okumayı hiç bilmediğini söylemek mümkündür. Programa katılanlar arasında Kur’ân-ı Kerîm’i okumayı az da olsa bilenlerin oranının ise yaklaşık $\frac{1}{3}$ olduğu daha önce ifade edilmişti. Grup çalışması aşamasında, gruplar oluşturulurken bu seviye farkı dikkate alınarak gruplar oluşturulmaktadır.

6.3. Araştırma Grubunun Programa Katıldıktan Sonraki Kur’ân-ı Kerîm Okuma Seviyesi

Tablo 11: Programa katılmadan sonraki Kur’ân-ı Kerîm okuma seviyesi

Programa katıldıktan sonraki Kur’ân-ı Kerîm okuma seviyesi	Sayı	%
Sadece harfleri tanıyorum.	6	5,4
Okununca takip edebiliyor, ancak kendi başıma okuyamıyorum.	18	16,2
Tecvîdsiz de olsa kendi kendime okuyabiliyorum.	74	66,7
Tecvidli okumaya başladım.	13	11,7
Toplam	111	100,0

Tablo 12: Programın Kur’ân-ı Kerîm okuma bilgi ve beceri düzeyine katkısı

Programın Kur’ân-ı Kerîm okuma bilgi ve beceri düzeyine katkısı	Sayı	%
Çok arttırdı	67	60,4
Oldukça arttırdı	36	32,4
Biraz arttırdı	8	7,2
Hiçbir değişim olmadı.	0	0
Toplam	111	100,0

Ankete cevap veren katılımcıların cevaplarına göre, tablo 11 ve 12’de görüldüğü üzere, katılımcıların Kur’ân-ı Kerîm okuma seviyelerinde bir iyileşme olduğu görülür. Katılımcıların tablo 12’de yer alan “Programın Kur’ân-ı Kerîm okuma bilgi ve beceri düzeyine katkısı” hakkında sorulan soruya verilen cevaplar arasında “Hiçbir değişim olmadı” cevabını seçenlerin olmayışından programın katılımcıların Kur’ân-ı Kerîm okuma seviyelerine olumlu yönde katkı yaptığı sonucu çıkartılabilir. Aynı şekilde katılımcıların “Programa katılmadan önce ve katıldıktan sonraki Kur’ân-ı Kerîm okuma seviyesi” hakkındaki sorulara verdikleri cevaplar müstakil olarak incelendiğinde, katılımcılardan sadece 13 kişinin programın önce ve sonrasında tecvîdsiz de olsa kendi kendime okuyabiliyorum şeklinde aynı cevabı verdikleri görülür. Bunun haricindeki diğer tüm katılımcıların cevaplarına bakıldığında, en az bir üst seviye Kur’ân-ı Kerîm okuma bilgisine işaret eden cevaplar verdikleri görülmektedir.

Tablo 11'de gösterilen verilere göre, program sonunda Kur'an-ı Kerim okumaya geçenlerin oranının %78,4; sadece harfleri tanıma seviyesinde kalanların oranının ise %5,4 olması, programın Kur'an-ı Kerim okuma yönünden verimli bir program olduğunu göstermektedir.

Tablo 12'deki verilere bakıldığında ise, ankete katılan katılımcıların çoğuna göre (%92,8) programın Kur'an-ı Kerim okuma bilgi ve becerilerine katkısı yüksek düzeyde olmuştur. 2007 yılında yapılan programda uygulanan ankette de katılımcılara aynı soru sorulmuştur. 2007 yılındaki katılımcılar da %91,0 gibi yüksek bir oranda programın Kur'an-ı Kerim okuma bilgi ve becerilerine katkısının yüksek düzeyde olduğunu ifade etmişlerdir.

6.4. Araştırma Grubunun Seminerlere Katılım ve Ödevlere Zaman Ayırabilme Durumları

Tablo 13: Katılımcıların programa devam durumu

Programa düzenli devam durumunuz nasıldı?	Sayı	%
Her gün devam etmeye çalıştım	44	39,6
Haftada 3-4 gün gelmeye çalıştım	48	43,2
Haftada 2-3 gün gelmeye çalıştım	15	13,5
Ara sıra uğradım	4	3,6
Toplam	111	100,0

Tablo 14: Katılımcıların okuma ödevlerini yerine getirme durumu

Okuma ödevlerini yerine getirebildiniz mi?	Sayı	%
Evet getirdim	50	45,0
Kısmen getirdim	52	46,8
Pek getiremedim	6	5,4
Hiç getiremedim	3	2,7
Toplam	111	100,0

Tablo 13, katılımcıların büyük çoğunluğunun programa yoğun bir şekilde devam ettiklerini göstermektedir. Tablo 13'e göre, katılımcıların %91,8'inin devam konusunda gayretli olduğunu söylemek mümkündür. Katılımcıların "Okuma ödevlerini yerine getirebildiniz mi?" şeklindeki soruya verdikleri cevaplara göre, katılımcıların büyük çoğunluğunun (%91,8) programda öğrendiklerini evlerinde tekrar etmeye çalıştıkları söylenebilir. Programda Kur'an'a kısa sürede geçme başarısında, katılımcıların hem programa devam durumlarının hem de verilen okuma ödevlerini büyük ölçüde yerine getirmelerinin olumlu yönde bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

6.5. Araştırma Grubunun Program Hakkındaki Görüşleri

Bu başlık altında katılımcılara programdan memnuniyetleri ve beklentileri ile ilgili görüşleri sorulmuş, alınan cevaplara göre tablolar şu şekilde oluşturulmuştur:

Tablo 15: Araştırma grubunun programdan memnuniyet düzeyleri ve beklentilerini karşılama oranı

	Programa katılmaktan ne derece memnunsunuz?		Program beklentilerinizi ne ölçüde karşıladı?	
	Sayı	%	Sayı	%
Çok memnunum / Tamamen karşıladı	90	81,1	61	55,0
Oldukça memnunum / Oldukça karşıladı	21	18,9	49	44,1
Fikrim yok	0	0	0	0
Pek memnun değilim / Pek karşılamadı	0	0	1	0,9
Hiç memnun değilim / Hiç karşılamadı	0	0	0	0
Toplam	111	100,0	111	100,0

Tablo 16: Araştırma grubunun programın tekrar düzenlenmesi hakkındaki görüşleri

Böyle bir programın düzenlenmesi ile ilgili görüşleriniz nelerdir?	Sayı	%
Diğer bölge ve semtlerde de düzenlenmeli	52	46,8
Sürekli düzenlenmesi faydalı olur	16	14,4
Her sene muhakkak düzenlenmeli	43	38,7
Bir kere verilmesi yeterli, yeniden düzenlenmesi de olur.	0	0
Toplam	111	100,0

Katılımcılar program hakkında kendilerine yöneltilen sorulara çoğunlukla olumlu cevaplar vermişlerdir. Programa katılmaktan memnuniyet dereceleri ve programın beklentilerini karşılama ölçüsü ile ilgili soruları katılımcıların büyük çoğunluğu programa katılmaktan memnuniyet duyduğu ve programın beklentilerini karşıladığı yönünde yanıtlamışlardır. Katılımcılardan sadece biri programın beklentilerini pek karşılayamadığını ifade etmiştir. Bu haliyle programın katılımcılar tarafından değerlendirilmesinin oldukça olumlu ve memnuniyet oranının oldukça yüksek olduğunu belirtmek gerekir. Programın tekrar düzenlenmesi ile ilgili soruya ise, katılımcıların hepsi yeniden düzenlenmesi yönünde görüş belirtmişlerdir. Katılımcıların %46,8'si bu programın farklı bölgelerde de uygulanmasını, %53,2'si ise her sene sürekli olarak uygulanması gerektiğini ifade etmişlerdir.

6.6. Araştırma Grubunun Programda Görev Yapan Hocalarla İlgili Görüşleri

Bu başlık altında ise katılımcıların hocalarla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Katılımcıların programda günün ilk dersini konferans şeklinde yapan uzman hoca ve grup çalışmalarında görev alan hocalarla ilgili görüşleri aşağıdaki tablolarda görüldüğü gibi olmuştur.

Tablo 17: Toplu olarak yapılan seminerdeki hocanın konuya hâkimiyeti

Toplu olarak yapılan konferanstaki hocanın konuya hâkimiyeti sizce nasıldı?	Sayı	%
Çok iyi	89	80,2
Yeterli	18	16,2
Fikrim yok	0	0
Daha iyi olabilir	4	3,6
Yetersiz	0	0
Toplam	111	100,0

Tablo 18: Grup hocasının Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmeye katkısı

Grup hocanızın Kur'an-ı Kerim öğrenmenize katkısı nasıldı?	Sayı	%
Çok iyi (%100)	89	80,2
Oldukça iyi (%75)	17	15,3
Orta (%50)	3	2,7
Zayıf (%25)	2	1,8
Hiç	0	0
Toplam	111	100,0

Tablo 19: Grup hocasının size karşı tutumu

Grup hocanızın size karşı tutumunu nasıl değerlendirirsiniz?	Ç o k iyi	İyi	Orta	Zayıf	Ç o k Zayıf	Ortalama
İlgili	97	9	5	0	0	4,82
Saygılı	104	2	5	0	0	4,89
Cana yakın	102	4	5	0	0	4,87
Yardımcı	100	6	5	0	0	4,85
Anlayışlı	102	4	5	0	0	4,87
Teşvik edici	100	4	7	0	0	4,83
Adaletli	101	3	6	1	0	4,83
Genel Ortalama (5 Tam puan üzerinden)						4,85

Gerek yetişkin eğitimi gerekse çocuk eğitimi açısından öğretici ile öğrenen arasındaki iletişimin kuvvet derecesi, başarıyı önemli ölçüde etkileyen faktörlerin başında gelir. Özellikle yetişkin eğitiminde başarı oranları, yetişkinlerin faaliyetlere devam etmeleri ile öğreticinin kendilerine karşı takınmış olduğu tutum ve tavırla yakından ilişkilidir. Yetişkinlere gösterilen ilgi, saygı, sevgi, anlayış, yardımcı olma, onları başarıya teşvik etmek ve cesaretlendirmek onların başarısını olumlu yönde etkilemektedir.³²

32 Yetişkinlerin Kur'an Kurslarındaki din eğitimi için daha geniş bilgi için bk. M. Akif Kılavuz, "Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi", *Etkili Din Öğretimi* (ed. Şaban Karaköse), İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010, s. 157-158.

Bir dersin sevilmesi ve benimsenmesinin, öğrenci ve öğretmen arasındaki iletişim düzeyi ile doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. Bu iletişim düzeyi, konu Kur'an-ı Kerim olduğunda daha çok önem kazanır. Zira Kur'an, sadece bir ders kitabı değil, aynı zamanda İslâm Dini'nin kutsal kitabıdır. Öğretim sürecinde öğrencinin, öğreticisi üzerinde edindiği olumlu-olumsuz düşünceler, direkt olarak Kur'an-ı Kerim okunmasının sevme-sevilme düzeyini de etkilemektedir. Gerçekten öğrencinin dersi sevmesi, Kur'an-ı Kerim'i sevmesi, onu okumayı sevmesi manasına gelir. Bu süreçte yaşanabilecek bir olumsuzluk, kişinin hayatı boyunca eline Kur'an almak istememesine neden olabilir, zira Kur'an-ı Kerim'i her eline aldığı anda hocasının kendisine karşı olumsuz tutum ve davranışlarını hatırladığı için huzursuzluk yaşayabilir.³³

1992 yılında Kur'an Kursları ile ilgili yapılan bir alan araştırmasında, öğrencileri kurslarda en çok üzen durumların başında (%82 oranında) öğretmenlerinin sergilemiş olduğu adaletsiz tavırlar, öğrenciler ile alay edilmesi ve öğretmenleri tarafından azarlanmaları, arkadaşlarının yanında ceza verilmesi gibi durumların geldiğini gördüğümüzde,³⁴ tablo 17-18-19'da gördüğümüz öğretici tavrı ile ilgili olumlu sonuçlar, aradan geçen yıllar boyunca Kur'an-ı Kerim öğretiminde bu alandaki eksikliklerin giderildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Yukarıda yer alan tablolara baktığımızda, katılımcıların büyük çoğunluğunun (%96,4) programın ilk bölümünde konferans salonunda dersi veren uzman hocanın konuya hâkimiyetini yeterli ve çok iyi olarak değerlendirdikleri görülür. Bu tablo, ilgili hocanın katılımcılar üzerinde olumlu bir etki bıraktığı, bu etkinin de öğrenmeye olumlu yansıdığı şeklinde yorumlanabilir.

Katılımcıların programın günlük çalışmaların ikinci bölümünde beraber grup çalışması yaptıkları hocalarla ilgili görüşleri de benzer çıkmıştır. Katılımcıların %95,7'si grup hocalarını Kur'an öğrenmelerine katkısı bakımından oldukça iyi ve çok iyi şeklinde değerlendirmişlerdir. Aynı şekilde katılımcılara grup hocalarının kendilerine karşı takınmış oldukları tavırlarla ilgili (ilgili, saygılı, cana yakın, yardımcı, teşvik edici, adaletli) sorulara ise, ortalama 5 üzerinden 4,85 puan verdikleri görülür. Katılımcıların bu sorulardan en yüksek puanı verdikleri tavır 4,89 puan ile hocalarının kendilerine karşı "saygılı olması" tavrı; en düşük puan verdikleri ise 4,82 puan ile "ilgili olma" tavrıdır.

Söz konusu üç tablo birlikte değerlendirildiğinde, katılımcıların yüksek bir oranda hocalarından memnun oldukları, hocalarının kendilerinin Kur'an-ı Kerim okumasına katkı sağladıklarını düşündükleri sonucu çıkmaktadır. Program bitiminde yapılan gözlemlerde de, katılımcıların hocalarına veda ederken duygusal anlar yaşamaları, hocalarına hediyeler almaları da tablolarda görülen bu olumlu ilişkiyi destekler mahiyettedir. Burada görülen olumlu tablonun, programın başarısındaki önemli faktörlerden birisi olduğu söylenebilir.

33 Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim*, s. 39.

34 Mehmet Faruk Bayraktar, *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992, s. 41.

Sonuç ve Öneriler

Kur'an-ı Kerim öğrenimi ve öğretimi Müslümanların en önem verdiği hususlardan birisidir. Ülkemizde bu amaçla, gönüllü vatandaşların öğrenebilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kur'an Kursları açılmakta, okullarda seçmeli olarak Kur'an-ı Kerim dersleri okutulmaktadır. Bunun yanında bazı sivil toplum kuruluşları da düzenledikleri faaliyetler ile gönüllü olanlara Kur'an-ı Kerim öğretmeyi amaçlamaktadırlar. Bu araştırmanın konusu olan "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ı da bu manada sivil toplum kuruluşları tarafından organize edilen Kur'an-ı Kerim öğretimi faaliyetlerine örnek olarak gösterilebilir.

Programın genel olarak başarılı olmakla birlikte yapılan gözlemlere dayanılarak geliştirilmesi gereken yanları olan bir Kur'an öğretim modeli olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmanın alt problem/soru başlıklarını oluşturan hususlara göz attığımızda, programın esasen daha küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerim öğrenme fırsatı bulamamış yetişkinlere yönelik olarak tasarlanmış bir program olsa da, programa her yaş grubundan bireylerin katıldığı görülmektedir. Aynı şekilde katılımcıların cinsiyetlere göre dağılımlarında da bir denge vardır. Programa gelenlerin genel olarak eğitim seviyelerinin lise ve üstü olmasını, katılımcıların küçüklüklerinde bir şekilde Kur'an okumayı öğrenme fırsatı bulamamaları da kendilerine uygun imkânlar sağlandığında Kur'an okumayı öğrenmek istedikleri şeklinde yorumlamak mümkündür.

Programa katılanların Kur'an-ı Kerim okuma seviyelerine bakıldığında, katılımcıların yaklaşık %70'inin Kur'an-ı Kerim okumayı bilmediğini, %30'un ise okumalarını geliştirmek için geldiği söylenebilir. Program sonundaki Kur'an-ı Kerim okuma seviyelerine bakıldığında ise, yaklaşık %80 oranında Kur'an okuyabildikleri, %15 oranındaki katılımcıların ise Kur'an'ı okununca takip edebildiklerini ifade ettikleri görülür. Bu oranlara bakıldığında program başında %30 civarında olan Kur'an okumayı bilme seviyesinin %95'e çıktığı görülmektedir. Bu verilerin, programın Kur'an öğretimi konusunda başarılı bir model olduğunu gösterdiğini söylemek mümkündür.

Programa katılanların programda görev alan hocalar ile iletişimlerine bakıldığında hem anket sonuçlarına göre hem de programda yapılan gözlemlere göre, programda görev alan hocalarla katılımcılar arasında iyi bir iletişim olduğu, bunun da programın başarısına olumlu yönde katkı sağladığı söylenebilir. Öğrencinin dersi öğretmeni ile özdeşleştirdiği düşünülürse, program sürecince gerçekleşen olumlu iletişim ortamının başarıya olumlu yönde etki etmektedir.

Ülkemizde Kur'an-ı Kerim öğretiminde farklı yöntem ve teknikler kullanılmaktadır. Bu konuda ortak bir yöntem ve teknikten bahsetmek pek mümkün değildir. Her öğretici, belli ilke ve esaslar çerçevesinde kendince faydalı olduğuna inandığı ve/veya faydasını gördüğü yöntem ve tekniği uygulaymaktadır. Programda kullanılan yöntem ve tekniklere bakıldığında farklı zekâ türlerine hitap eden yöntem ve tekniklerin kullanıldığı

görülmektedir. Programda teknolojik imkânlardan da faydalanılarak harflerin fotoğraflarla gösterimi, koro ile tekrar, grup çalışması ve gösterip yaptırma gibi katılımcıların sürece dâhil olduğu, öğrencilerin bireysel farklılıklarını dikkate alan, farklı zeka alanlarına hitap eden yöntem ve tekniklere başvurulduğu söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim öğretiminde başarıyı etkileyen en önemli faktörlerden birisi de hoca başına düşen öğrenci sayısıdır. Hoca başına düşen öğrenci sayısı arttıkça hocanın öğrencileri ile bire bir ilgilenme şansı azalmakta, bu durum da başarıyı olumsuz şekilde etkilemektedir. Bu durum Kur'an-ı Kerim öğretiminde karşılaşılmaması en muhtemel sorunlardan birisidir. "3 Günde Kur'an Öğreten Program"ında ise bu hususa dikkat edildiği görülmektedir. Cinsiyet, öğretim durumu, Kur'an-ı Kerim okuma seviyesi gibi temel kriterler esas alınarak oluşturulan gruplarda hoca başına düşen talebe sayısının 15'i geçmemesine dikkat edildiği gözlemlenmiştir. Hoca-talebe sayısındaki bu dengenin de başarıyı olumlu yönde etkilediğini söylemek mümkündür. Katılımcıların yaş, öğretim durumu, cinsiyet, meslek ve sosyo-ekonomik durumları ile Kur'an öğrenmeleri konusunda bir farklılık olup olmadığına bakıldığında ise, anlamlı bir fark olmadığı görülmüştür.

Kur'an-ı Kerim öğretimi sıklıkla tekrar etmeyi gerektiren bir eğitim-öğretim sürecidir. "3 Günde Kur'an Öğreten Program"da katılımcılardan da vakitleri ölçüsünde kendilerine evde tekrar etmeleri için bazı ödevler ve alıştırmalar verilir. Katılımcıların da anket cevaplarından anlaşıldığı kadarı ile büyük oranda evde bu alıştırmalara zaman ayırdıkları görülmür. Program boyunca katılımcılardan evde Kur'an-ı Kerim'den belirli bir miktar parçayı tekrar etmeleri istenir. Kur'an öğretiminde çok sayfa okumak yerine, az miktarda bir kısmı çok miktarda okumanın hızı arttırdığı göz önüne alındığında, verilen ev ödevlerinin başarıyı arttırdığı ifade edilebilir.

Yetişkinlere yönelik bir proje olarak yola çıkılmasına rağmen belli oranda çocukların da rağbet ettiği "3 Günde Kur'an Öğreten Program" türü programların sayısının artması, çeşitli sebeplerle Kur'an-ı Kerim öğrenememiş bireylerin Kur'an öğrenmesine imkân vermesi açısından önem arz etmektedir. Bu tür programlarda esas olan Kur'an-ı Kerim'e hangi gün geçileceği değildir. Önemli olan yapılan planlama sonunda en kısa sürede Kur'an'a geçilmesidir. Bu sürenin üç gün, beş gün, yedi gün ya da on gün olması önemli değildir. Programdan elde edilen veriler göstermektedir ki, yaz aylarında çocuklara yönelik Yaz Kur'an Kursları'nın yanında en azından merkezi bölgelerde yetişkinlere yönelik de Kur'an çalışmaları yapılması ebeveynlere de çocukları ile beraber kurslara katılma imkânını verecektir.

Bununla birlikte programın geliştirilmeye açık taraflarının olduğunu şahsî gözlemlere dayanarak söylemek mümkündür. Programın geliştirilmesi gereken yanları da geliştirildiğinde programın daha verimli bir hale geleceği ifade edilebilir. Öncelikle program tanıtım afişlerinde programın ismiyle alakalı olarak programın üç gün değil, bir ay süren bir program olduğunun belirtilmesi gerekir. Programa başvuran çoğu kimse, programın üç gün sürdüğünü zannetmekte programın bir ay sürdüğünü ise ilk günkü tanıtım toplantısında

öğrenmektedirler. Bu doğrultuda programın bir ay süren bir zaman zarfında gerçekleştiği duyurularda etkin olarak yer almalıdır. Aynı şekilde, program isminin marka haline gelecek kadar basında yer almasına karşın, Kur'an-ı Kerim'e geçiş süresi boyunca kullanılan programa özel bir Elif-Ba'nın ya da Kur'an'a geçiş rehberinin olmaması da eksiklik olarak nitelendirilebilecek unsurlardan birisi olarak göze çarpmaktadır. Program düzenleyicilerinin programı geliştirmesi gereken noktalardan birisi de teknoloji ile alakalıdır. Çünkü programın ilk kısmı projeksiyon eşliğinde görsellerle desteklenerek yapılmaktadır. Ülkemizde bütün camilerde bu imkânın olmadığı göz önüne alındığında bu hususun da geliştirilmesi gerektiği söylenebilir. Bu şekilde teknolojik imkânı olmayan mekânlar için ise, görsel desteği sağlayabilmek için büyük boy posterler bastırılması faydalı olacaktır. Benzer şekilde, programın en dikkat çekici taraflarından birisi de hoca-talebe oranıdır. Programın başarısındaki en büyük etkenlerden bir tanesi budur. Ancak her camide projeksiyon cihazı vb. teknolojik imkanlar bulunmadığı gibi, ülkemizin her şehrinde bu kadar öğreticiyi bulmak ve organize etmek kolay görünmemektedir. Programın en etkili yönlerinden birisi olan hoca sayısının fazla olması hususu, bu programı düzenlemek isteyenlerin önünde aşılması gereken bir engel gibi durmaktadır. Ancak bu problem, etkili bir organizasyon ile gönüllü ilahiyat fakültesi ve imam-hatip lisesi öğrencileri ile çözülemeyecek bir problem olarak durmamaktadır.

Ayrıca bu tür programlarda ilahiyat fakülteleri ile işbirliğine gidilmesi toplumun temel dini bilgileri doğru kaynaklardan öğrenebilmesi ve toplumun ilahiyat fakültesi öğretim üyelerine daha kolay ulaşabilmelerine imkân sağlaması açısından önemlidir. Yapılan araştırmada programın daha önce düzenlendiği yıllarda ilahiyat hocaları tarafından katılımcılara bilgilendirici seminerler verildiği görülmüştür. Hz. Peygamber'in hayatı, bazı surelerin tefsiri, İslâm esasları, sünnetin hayata yansması gibi konulara yer verilen bu seminerlerin katılımcıların talepleri doğrultusunda yeniden düzenlenmesinin, katılımcıların kafalarında dinle ilgili oluşabilecek temel sorulara doğru kaynaklardan cevap bulabilmelerine imkân tanınması açısından önem arz edeceği söylenebilir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Mehmet. "Kur'an Öğretim Metotları ve Öğreticilik Vasıfları." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2003, sy.19, s. 193-217.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları." *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2013, sy. 30, s. 167-189.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2004.
- Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2007.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *Eğitim Kurumu Olarak Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1992.
- ."Yaz Kur'an Kurslarında Yapılan Eğitim-Öğretim Üzerine Düşünceler." *Yaz Kur'an Kursları Sempozyumu (09-11 Temmuz 2010)*. Erzurum: Tortum Müftülüğü, ts, s. 32-41.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih* (nşr. Şuayb el-Arnaût – Âdil Mürşid). I-V, Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1432/2011.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Çollak, Fatih. "Kur'an-ı Kerim Öğretim Teknikleri." *Etkili Din Öğretimi (ed. Şaban Karaköse)*. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010, s. 515-518.
- Dam, Hasan. "Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi." *Değerler Eğitimi Dergisi*. 2003, I, sy. 4, s. 31-54.
- EğİN, Osman. "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri." *Etkili Din Öğretimi (ed. Şaban Karaköse)*. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010, s. 601-605.
- Halil Hasan, Ömer. "Kur'an-ı Kerim Öğretimi". (trc. Yusuf Alemdar). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2004, VIII, sy.1, s. 261-291.
- Işık, Emin. "Tarihi Gelişimi İçinde Kur'an Öğretimi." *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000, s. 65-69.
- Karaçam, İsmail. "Kur'an Öğretim Metodunun Ana Çizgileri." *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 116-131.
- ."Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri". İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Karasakal, Şaban. "Yetişkinlere Kısa Sürede Kur'an Öğretimi, Uygulama Yöntem ve Teknikleri." *Yecder II. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Cami Merkezli Din Eğitimi (haz. Şadettin Gökse)*. İstanbul: Sarıgazi Yunus Emre Camii Külliyesi Eğitim ve Kültür Derneği, 2012, s. 113-131.
- Kılavuz, M. Akif. "Kur'an Kursları ve Yetişkin Din Eğitimi." *Etkili Din Öğretimi (ed. Şaban Karaköse)*. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010, s. 121-166.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi." *Din Eğitimi (ed. Mustafa Köylü – Nurullah Altaş)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 375-405.
- ."Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik." *Etkili Din Öğretimi (ed. Şaban Karaköse)*. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010, s. 499-514.
- ."Yaz Kur'an Kursları Üzerine Bir Araştırma." *Diyanet İlmî Dergi*. 2011, XLVII, sy. 2, s. 7-52.
- Korkmaz, Mehmet. "Öğretici Görüşlerine Göre Yaz Kur'an Kurslarının Sorunları (Kayseri Örneği)." *Bilimname*. 2011, XXI, sy. 2, s. 129-158.
- Kulat, Mehmet Ali. *Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı*. Ankara: Mak Danışmanlık, 2017.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an Öğretimi ve Caminin Kur'an Öğretimindeki Yeri." *EKEV Akademi Dergisi*. Yaz 2003, VII, sy. 16, s. 103-120.

- Miral, Mikail. "Üç Günde Hızlı Kur'an Öğretim Sistemi." *Yecder II. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Cami Merkezli Din Eğitimi* (haz. Şadettin Göksu). İstanbul: Sarıgazi Yunus Emre Camii Külliyesi Eğitim ve Kültür Derneği, 2012, s. 357-358.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Kur'an Eğitimi ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcazetname Örneği." *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2004, XIII, sy. 12, s. 81-140.
- Önder, Mustafa. "Yaz Kur'an Kurslarında Program, Uygulama ve Mekanın Öğrenci Başarısına Etkisine Dair Bazı Tespit ve Teklifler." *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu I* (tashih Mustafa Kaya). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 337-347.
- Yaz Kur'an Kurslarında Dini Öğretmek*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2009.
- Tetik, Necati. "Kur'an Tilavetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usulleri." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1990, sy.9, s. 238-244.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *el-Câmiu's-sahih / Sünenü't-Tirmizî* (thk. Beşşâr Avvad Ma'rûf). I-VI, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tunç, İbrahim. "Ülkemizdeki Kur'an Öğretimindeki Metot Hataları, Eksiklikler ve Çözüm Önerileri." *Yecder IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları* (haz. Şadettin Göksu). İstanbul: Sarıgazi Yunus Emre Camii Külliyesi Eğitim ve Kültür Derneği, 2014, s. 61-70.
- Yılmaz, Nazif. *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016.
- Zengin, Zeki Salih. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişmesi." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Temmuz-Aralık 2011, XI, sy. 2, s. 1-24.
- "Tarihi Süreç İçerisinde Kur'an Öğretimi." *Yaz Kur'an Kursları Sempozyumu (09-11 Temmuz 2010)*. Erzurum: Tortum Müftülüğü, ts. s. 9-20.
- <http://www.dunyabulteni.net/servisler/haberYazdir/123567/haber> (erişim tarihi: 11.04.2015)
- <https://www.haberler.com/resimli-hafiza-yontemi-ile-3-gunde-kur-an-egitimi-2850117-haberi/> (erişim tarihi: 10.12.2017)
- <http://www2.diyanet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Kur'anKursuOgretimProgrami/Yaz%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20-%202005.pdf> (erişim tarihi: 19.05.2017).



ARAŞTIRMA NOTU

Kur'an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet İsimli Eser Üzerine

Ahmet YÜCEL*

Ürolog Doç. Dr. Zeki Bayraktar'ın *Kur'an ve Sünnet Ama Hangi Sünnet*¹ adlı eseri, saha dışından bir araştırmacının, İslâmî ilimler alanındaki ilgisinin bir yansıması mahiyetindedir. Gerek üslûbu gerekse iddiaları bakımından hayli dikkat çekici olan eser, "Resûl" ile "Nebi" ifadelerinin farklı anlamlara geldiğini, Resûl'ün tek görevinin vahyi tebliğden ibaret olduğunu (örn. s. 17, 21, 94-5), Kur'an'ın Resûle itaati emredip Nebi'ye itaati emretmediğini (örn. s. 21, 26, 69) ve mufassal bir kitap olan Kur'an'ın açıklanmaya ihtiyaç duymadığını (s. 94, 104-6, 131-2) ispatlamayı hedefliyor. Eserde Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in açıklamasına ihtiyaç duymadan anlaşılabilceği iddiasını ispat için Kur'an'dan hareketle namazın kılınışının tespiti gibi ilginç konular da yer alıyor. Bununla birlikte mezkur iddialar, hatalı anlam verilen âyetler, çelişkiler, maksadı aşan yanlış ifadeler eserin değerlendirilmesini gerektirmektedir.

1. 'Resûl' İfadesi Sadece Kur'an'ı Tebliğ Eden Kişi Anlamında mı Kullanıldı?

Yazar birtakım âyetlerden hareketle Resûl kelimesini, "sadece Kur'an'ı tebliğ eden kişi" olarak tanımlasa da, Kur'an-ı Kerim "resul"ün, âyetleri okumak/tebliğ etmek, kötülüklerden arındırmak ve Kitâb ve hikmeti öğretmek (3/Âl-i İmrân:164; 2/el-Bakara: 151; 62/el-Cumu'a: 2) olmak üzere üç farklı görevinden söz eder. Burada, Kitâb'ı öğretmekle tebliğin kastedildiği iddia edilebilirse de, Kitâb'dan ayrı hikmetten söz edilmesi her halükarda izah edilmelidir. Hikmetin, Kitâb'dan ayrı olması "Kitâb dışında Hz. Peygamber'in öğrettiği" bir şeyler olmasını gerektirir. Dolayısıyla âyetlerde geçen "Resûl"ün sadece "vahyi tebliğ eden kimse" olduğunu söylemek konuyla ilgili tüm âyetleri dikkate almamak anlamına gelir. Eserde iddia edildiği gibi "Resûl" Allah'tan aldığı vahiyleri tebliğ eden kimse ise, "*Nebilerin sonuncusu (hâtemü'n-nebiyyîn)*" (33/el-Ahzâb: 40) ifadesine göre "nübüvvet" sona ererken "risâlet" devam etmektedir. Buna göre son nebi geldiği halde son resûlün henüz gelmediği kabul edilip Allah'tan vahiy aldığını iddia eden birilerini beklemek gerekecektir. Ayrıca "*Her resûlü, vahiylerimizi kolayca anlatıp açıklayabilmesi için kendi milletinin diliyle gönderdik*" (14/İbrahim: 4; ayrıca bk. 16/en-Nahl: 44, 64) gibi âyetlerde Resûl'ün gönderilen vahiyleri açıklama

* Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi. E-posta: yclahmet@gmail.com

1 Eserin İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2013 baskısı esas alınmıştır (2. Baskı: 2015).

görevinden bahsedilir. Bu âyetlerde geçen açıklama (*tebyîn*) ifadesinin de iletmek (*tebliğ*) anlamına geldiğini ileri sürmek ise zorlama bir yorum olacaktır.

2. Resûl'ün Tek Görevi Vahyi Tebliğ Midir?

“Resûlün görevi Allah'ın âyetlerini tebliğ etmekten ibarettir” anlamına gelen âyetleri (29/el-Ankebût: 18; 24/en-Nûr: 54; 16/en-Nahl: 35; 5/el-Mâide: 67, 92) sıralayan yazar “Resûl'ün görevi Allah'tan aldığı görevi tebliğ etmektir. Onun başka bir görevi yoktur” (s. 17; krş. s. 21, 45) gibi yargılara varır. İlgili âyetlerde Hz. Peygamber'in sadece tebliğ görevinden bahsediliyorsa da, yazar bu pasajlardaki sadece tebliğin yapılacağı muhatapları gözden kaçırmıştır. Zira el-Ankebût 16. âyetten itibaren müşriklerden bahsedilip “(İbrahim şöyle dedi:) Şayet beni yalanlarsanız, bu tutumunuzla bana herhangi bir zarar vermiş olamazsınız. Kaldı ki sizden önce gelip geçen nice ümmetler de peygamberlerini yalanladı. Bir peygamberin görevi (zorla iman ettirmek değil) Allah'ın emirlerini açıkça tebliğ etmekten ibarettir” buyrulur. Bu âyetten itibaren *inanmayanlara* karşı tek görevinin tebliğ olduğu belirtilir. en-Nûr 47. âyetten itibaren “Allah'a ve Peygamber'e inandık ve itaat ettik” dedikten sonra münafıklardan bir grubun yüz çevirdiği belirtilir 54. âyette “De ki: Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin. Yüz çevirirseniz bilin ki, Peygamber'in sorumluluğu kendisine yüklenen (tebliğ), sizin sorumluluğunuz da size yüklenen (görevleri) yerine getirmektir. Eğer ona itaat ederseniz, doğru yolu bulmuş olursunuz, Peygamber'e düşen, sadece açık-seçik duyurmaktır” buyrulur. Bu âyette de peygamberin *inanmayanlara* karşı yapacağı başka bir görevi bulunmadığı ifade edilir. Hz. Peygamber'in sadece tebliğ görevinden bahseden diğer âyetler de kontekslerinden anlaşıldığı kadarıyla *inanmayanlara* yöneliktir (16/en-Nahl: 33-35; 5/el-Mâide: 67, 92; 3/Âl-i İmrân: 20). “Onlar bu ilâhi kelâma inanmıyorlar diye arkalarından üzülüp kendini heder mi edeceksin?” (18/el-Kehf: 6; krş. 26/eş-Şuarâ: 3) âyeti Hz. Peygamber'in tevhid davetine *inanmayanların* akıbeti için zaman zaman üzülüğünü gösterir. Özetle Allah Resûlü'nün tek görevinin tebliğ olduğunu ifade eden âyetler, *inanmamakta direnen Mekkeli müşriklere* karşı Hz. Peygamber'i teselli etmeyi amaçlar.

Hz. Peygamber'in *inanmayanlara* yönelik görevi, sadece tebliğden ibaretken *inananlara* karşı daha başka görevleri vardır. Müellif önsözde “âyetin bağlamını ön plana alan değişiklikler yaptık” (s. 10), “âyetlere/Kur'ân'a bütüncül yaklaşmak” (s. 156) ifadeleriyle âyetlerin bağlamına ve bütüncül bir yaklaşıma riayet ettiği izlenimi vermekte ise de, âyetlere bağlamından kopuk anlamlar yükleyerek ve Hz. Peygamber'in başka görevlerinin de bulunduğu âyetleri dikkate almayarak tartışmalı yargılara varır. Bu anlayış, özellikle Medine döneminde başta müşriklere karşı yapılan Bedir, Uhud, Hendek gazveleri ile Yahudilerle yapılan savaşlar olmak üzere Hz. Peygamber'in yeni bir toplum oluşturma mücadelesini gözden kaçırır. Zira “O, sadece Kur'an'ı insanlara iletmiş, başka hiçbir görev yapmamıştır” demek Hz. Peygamber'in ahlak ve hukuk temelli yeni bir toplum oluşturma mücadelesini göz ardı etmek anlamına gelir. Bu mücadelenin insanlara sadece Kur'an'ı iletmekle gerçekleştiremeyeceği ise açıktır.

Öte yandan bu görüşler, daha önce “Ehl-i Kur'an” veya “el-Kur'aniyyûn” diye anılan ekolce de gündeme getirilmiştir. Onlara göre Müslümanlar sadece vahiy yoluyla gelenlere tâbi olmakla yükümlüdürler. Vahiy ise Kur'an'dan ibarettir. Bu sebeple hadislerin Hz. Peygamber'e nispeti kesin olsa bile, onlara uyulması zorunlu değildir. Çünkü hadisler Allah'tan gelen bir vahiy değildir.² Hadislerle ve içtihatla amel şirktir, “*Hüküm ancak Allah'ındır*” (6/ el-Enâm: 57; 12/Yûsuf: 40, 67) âyeti ise bunun delilidir. Ekole mensup bazı kimseler namaz vakitleri, rekât sayısı, kılınış âdâb ve erkânı konularında değişiklikler yaparak günde iki vakit namazın farz olduğunu ileri sürmüş, orucun herhangi bir ayda tutulabileceğini, oruç müddetinin sadece dokuz gün olduğunu iddia etmiştir.³ Her halükarda sünnet devre dışı bırakıldığında Kur'an'da açıkça yer almayan problemlerin çözümü bizlerin içtihadına kalmakta, yani vahiy getiren Allah Resûlü'nden esirgenen Kur'an'ı açıklama yetkisi onun dışındakilere verilmektedir.

3. Kur'an Nebi'ye İtaati Emretmedi Mi?

Eserde, “Kur'an Nebi'ye Değil Resûle İtaati Emreder” başlığı altında Kur'an'ı tebliğ eden Resûle itaati emreden ve Kur'an'ın korunduğunu bildiren âyetler zikredilip (s. 19-21; krş. s. 44) “Resûlün getirdiği Kur'an ilahi koruma altında ümmete intikal eder. Ama Nebi'nin sözleri (hadisler) için böyle bir koruma yoktur. Kur'an, bu nedenle Nebi'ye itaati emretmez” (s. 21), “Resûl=Elçi ve Nebi Peygamber ise; Kur'an Peygambere itaati emretmiyor” (s. 26) denir. Daha sonra “Korunan Resûl Yanılmaz Ama Nebi Yanılabilir” başlığı altında Hz. Peygamber'i uyarı mahiyetinde nâzil olan âyetler (s. 21-25), sahâbenin Hz. Peygamber'e yönelttiği itirazlar (s. 72-86) verilip Nebi'nin yanıldığına işaret edilir, dolayısıyla ona itaatin zorunlu olmadığı ve Kur'an gibi koruma altında olmadığı için de hadislerin zan ifade ettiği ve bilgi kaynağı olarak önemsiz olduğu belirtilir. Müellif, mezkur âyetlerde “Resûl” ile “Nebi” ifadelerinin Kur'an'da farklı anlamlara gelen iki ayrı kavram olduğunu söylese de, Kur'an'da “Resûl” ve “Nebi” kelimeleri zikredilmeden de Hz. Peygamber'e uyulması emredilir: “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın*” (3/Âl-i İmrân: 31). Bu âyetteki “bana uyun” emrinde “Resûl” ve “Nebi” kelimelerine yer verilmeden ve Resûl olarak veya Nebi olarak şeklinde bir ayrıma gidilmeden Hz. Peygamber'e itaat edilmesi emredilir. Bu emrin “Resûl olarak bana itaat edin” şeklinde yorumlanması, bir yorum olarak görülse de mutlak doğru bir tefsir olarak kabul edilemez. en-Nisâ 65. âyette yine “Resûl” ve “Nebi” kelimeleri zikredilmeden “*senin hakemliğine başvurmadıkça*” buyrulur anlaşılmazlık durumunda Hz. Peygamber'in hakemliğine başvurulması ve bunun hiçbir sıkıntı ve burukluk duyulmaksızın tam bir teslimiyetle olması istenir. en-Nisâ 59. âyette ise sadece Allah ve Resûlü'ne değil kendilerinden olan idarecilere de itaat etmeleri emredilir. Müslüman

2 Hadim Hüseyin İlâhibahş, *el-Kur'aniyyûn ve şübühâtühüm havle's-sünne*, Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1989, s. 213-4.

3 Abdülhamid Bırışık, “Kur'aniyyûn”, *DİA*, XXVI, 429.

idarecilere itaat edilmesi uygun görülürken bu itaati Nebi olarak Hz. Peygamber'den esirgemek isabetli olmasa gerektir!

Bizzat Kur'an tarafından zikredilen yanılmalarını söz konusu edip bütün söz ve davranışlarının hatalarla dolu olduğu izlenimi verilerek (s. 27) Hz. Peygamber'e itaat edilemeyeceğini ileri sürmek de isabetli değildir. Zira Kur'an'da, Hz. Peygamber'in dinle ilgili bazı hatalarının zikredilmesi, başka yanlışları olsaydı onların da söz konusu edileceğini gösterir. Dolayısıyla eserde iddia edilenin aksine Kur'an'da söz konusu edilen hatalar aynı zamanda dinle ilgili başka yanlışların bulunmadığı anlamına gelir. Bu ise müellifin iddiasının aksine Hz. Peygamber'in itaat edilmesi gereken bir şahsiyet olmasını gerektirir. Ayrıca Kur'an'da sadece Hz. Peygamber'i zemededen âyetleri dikkate alıp öven âyetleri zikretmemek de ilmî bir yaklaşım değildir. Kur'an'da Hz. Peygamber'i öven, onun güvenilir bir şahsiyet olduğunu ifade eden birçok âyet vardır. Hz. Peygamber'in yüce bir ahlak sahip olduğunu belirten âyetin (68/el-Kalem: 4), ilk nâzil olan sûrelerden birinde yer alması onun vahye muhatap olduğu ilk zamanlarda dahi ahlaken övüldüğünü gösterir. Hz. Peygamber'e "Resûl" değil "Nebi" olarak hitap edilen bir âyette ise o, "hak ve hakikatin şahidi", "müjdecî", "uyarıcı", "Allah'a davetçi" ve özellikle "ışık saçan manevi bir kandil" olarak nitelenir (33/el-Ahzâb: 45-46). Eserde zikredilen tanıma göre vahyi tebliğ eden elçi anlamında "Resûl" ile hitap edilseydi müellif âyette söz konusu edilen bütün bu vasıfların "Vahyi tebliğ etmek" anlamına geldiği şeklinde yorumlayabilirdi. Özellikle Nebi hitabını içeren bu âyette Hz. Peygamber'in "ışık saçan manevi bir kandil" olarak nitelenmesi, onun Kur'an'ı tebliğ dışında da manevî bir kandil olduğunu gösterir. "*Sen kesinlikle dosdoğru yol üzeresin*" (22/el-Hac: 67; 42/eş-Şûrâ: 52) ve "*Rabbinin sana yüklediği elçilik görevinin zorluklarına göğüs ger. Şüphesiz sen bizim himayemizdesin*" (52/et-Tür: 48) âyetlerinde de Resûl" ve "Nebi" kelimeleri zikredilmeden Hz. Peygamber'in dosdoğru bir yol üzerinde olduğu, Allah'ın gözetimi ve himayesinde bulunduğu belirtilir ("Resûl" ve "Nebi" kelimeleri zikredilmeden Hz. Peygamber'i öven diğer bazı âyetler için bk. 7/el-Ârâf: 205; 4/en-Nisâ: 107; 48/el-Fetih: 2; 76/el-İnsan: 25). Mezkur âyetlerde "Resûl" ve "Nebi" kelimeleri zikredilmeden ve "sen, seni" zamirleriyle övülen Hz. Peygamber daha başka âyetlerde "*sabah akşam yakararak ve korkarak Rabbini zikreden*" (71/el-Ârâf: 205), "*insanları inanmaya zorlamayan*" (6/el-En'âm: 104; 50/Kâf: 45; 88/el-Ğâşiye: 22), "*yaptığı görev için kimseden ücret ve karşılık beklemeyen*" (6/el-En'âm: 90; 12/Yûsuf: 104; 25/el-Furkân: 57; 34/Sebe': 47), "*katı kalpli değil, affedici ve bağışlayıcı*" (3/Âl-i İmrân: 159) biri olarak sunulur. Sonuç olarak Allah ve meleklerin üzerine titredığı, kendisine her türlü yardım ve desteği verdiği, emirlerine tam bir teslimiyetle uyulması emredilen (33/el-Ahzâb: 56), saygıda kusur edilmemesi gereken (49/el-Hucurât: 2) Nebi'ye itaatin sakıncalı olduğunu ifade etmek kesinlikle isabetli değildir.

Eserde göre, Nebi'ye itaat etmemenin bir diğer gerekçesi Hz. Peygamber'den nakledilen bilgilerin Kur'an gibi kesin bilgi değil zan ifade etmesidir (s. 27, 92). Burada iki hususa işaret edilmelidir: 1- Hz. Peygamberle ilgili nakledilen bilgilerin *tamamının* bize güven vermediği iddiası isabetli değildir. Zira bunlar arasında namaz, oruç, hac gibi ibadetlerle ilgili bilgiler Hz. Peygamber'den itibaren uygulanarak ve kitlesel rivayet tarzında gelmektedir. Bu tarzda

olmayan bilgilerin hepsinin güvenilir olmadığı da söylenemez. Zira hangi bilgiye güvenileceği, hangisine güvenilemeyeceği ancak araştırma sonucunda bilinebilir. 2- Kur'an'ın bize gelişi mütevatir de ona verdiğimiz anlam ve yorum, kesin değil zannî bilgi ifade eder. Nitekim eserde zikredilen âyetlere verilen anlam ve yorumlar da böyledir. Halbuki anlama ve yorumlamadaki zannîlik gerekçesiyle Kur'an'ın bütünüyle yanlış anlaşıldığı söylenemez. İnsanın bulunduğu her alanda belirli oranda zannîlik söz konusu olacaktır. Defalarca ilmî araştırma yapma ihtiyacı da buradan kaynaklanır. Ayrıca müellifin zandan uzak kesin bilgi iddiası kendi eserinde de görülmez. Müellife göre zan ifade eden başta Tevrat ve İncil olmak üzere tefsir, hadis, İslâm tarihi ve fıkıh kaynakları eserde kullanılır.⁴

Müellif “Size rabbiniz tarafından indirilen Kur'an'a uyun. Allah'ı bırakıp birtakım sözde tanrılara, şeytan tabiatlı liderlere uymayın. Ne var ki siz hiç söz dinlemiyorsunuz” (7/el-Arâf: 3) âyetine “Sadece ve sadece Kur'an'a tabi olun sakın ondan başka bir şeye (veliye, rehber, otoriteye) tabi olmayın” ve (Kur'an'a) tabi olun ve (sakın) ondan başka hiçbir veliye/otoriteye tabi olmayın” (s. 36, 39, 207, 214, 331) anlamını vererek Hz. Peygamber de olsa Kur'an dışında bir kimseye ittibanın yanlış olduğunu iddia etse de, mezkur âyet Allah'ı bırakıp birtakım sözde tanrılara, şeytan tabiatlı liderlere uyan müşriklere yöneliktir. Halbuki müellif önce âyete bağlamını dikkate almadan mana vermekte, sonra da ilginç bir şekilde Allah'ın sadece Kur'an'a tabi olmayı emrettiği, Nebi'ye ittibadan ise sakındırdığı sonucuna varmaktadır. Eserdeki “Kısmen de olsa bazı hükümlerin Nebi-Resûl tarafından ihdas edildiğini söylemek Allah'ın dışında başka bir kanun koyucunun var olduğunu iddia etmektir. Şirk yapılmasına götüren bu iddianın Kur'an'a aykırı ve batıl olduğu kesindir” (s. 69) ifadeleri, Nebi'ye itaati şirk olarak nitelemek anlamına gelir ki böyle bir şeyi düşünmek dahi mümkün değildir. Zira müellif, “Kur'an'ı anlamak için çaba sarfetmektir. Üstümüze düşeni yaptık-tan sonra bizi aşan hususlarda âlimlere (yani bizden daha çok gayret/cehd edenlere) danışabilir ve gerekirse onlara itaat edebiliriz. Böyle davranmak da Kur'an'ın bir emridir” (s. 213) diyerek Kur'an'da anlaşılabilen hususlarda âlimlere itaatin Kur'an'ın emri olduğunu söyler. Kur'an'ın anlaşılabilen konuları için âlimlere itaat şirk değilse, Hz. Peygamber'e itaat de şirk olmamalıdır.

4. Kur'an Açıklanmaya İhtiyaç Duymayan Bir Kitap Mıdır?

Eserde, 10/Yunus: 37, 12/Yusuf: 111, 16/en-Nahl: 89 âyetlerinden hareketle Kur'an'ın her şeyi tafsil ettiği, her şeyin beyanı olduğu, bize gerekli olan tüm bilgilerin Kur'an'da bulunduğu (s. 137, 141-2), bildirdiği her şeyi tafsil edip detaylı bir şekilde açıkladığı (s. 131) iddia edilir. Müellife göre Kur'an âyetleri bizzat Allah tarafından tafsilatlı biçimde, hem de ilave hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar ayrıntılı biçimde açıklanmıştır (s. 94). “Biz ki-tapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (6/el-En'âm: 38) âyeti de geçmişte ve günümüzde Kur'an'da

4 Bazı hadisler bk. s. 226-233, 243-244, 271. Zan ifade eden bazı misaller için bk. s. 54, dp. 1; 55, dp. 1; 56, dp. 1; 63, dp. 1; 75, dp. 1; 76, dp. 1; 78, dp. 1, 2; 80, dp. 1; 83, dp. 1, 2; 85, dp. 1, 2, 4, 5, 6...

aradıkları her şeyi bulduklarına veya bulacaklarına inanan akımlar tarafından kendi anlayışları için en güçlü delil olarak kullanılmıştır. Ancak bu âyette geçen *el-Kitâb* kelimesi klasik tefsirlerde “Ümmül-Kitâb, levh-i mahfûz veya ilm-i ilâhi” olarak açıklanır.⁵ Diğer taraftan siyak-sibakı söz konusu âyetin “insanlar ve diğer bütün canlı varlıkların ecelleri, rızıkları ve amelleriyle ilgili tüm bilgiler, eksiksiz olarak Allah katında kayıtlıdır” şeklinde bir anlam taşıdığını gösterir. Nitekim âyetin tamamı şöyledir: “*Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet hepsi toplanıp Rablerinin huzuruna getirileceklerdir.*” Dolayısıyla Allah’ın sınırsız ilim ve kudretinden bahseden âyetin sadece “*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” kısmını alıp bu ifadeyi Kur’ân ile ilişkilendirmek, onu bağlamından kopararak istenilen manayı vermek anlamına gelir. Ayrıca âyet lafzî olarak anlaşılıp *el-Kitâb* ile de Kur’ân kastedildiği kabul edildiği takdirde, insanoğlunun bugüne kadar sahip olduğu bütün bilgileri tek tek Kur’ân’da bulmamız gerekir ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla Kur’ân’da her şeyin bilgisinin bulunmadığı, birtakım genel ilkelerin yer aldığı kabul edilecektir. Zira Kur’ân her türlü bilgiyi içermez ve namaz, oruç, hac, alışveriş vb. konulardaki birtakım tafsilat ve teferruatla ilgili açıklamalar Kur’ân’da yer almaz. Bu durumda âyet “Kur’ân dinin temel hüküm ve prensipleriyle ilgili gereken her şeyi açıklamıştır. Fakat tafsilat ve teferruatı ilgilendiren hususları kastetmemiştir” şeklinde anlaşılmalıdır.

Konuyla ilgili bir diğer delil 16/en-Nahl 89. âyetteki “*Bu Kitâb’ı sana, her şey için bir açıklama, bir hidâyet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik*” cümlesidir. Âyetteki *el-Kitâb*, Kur’ân ise de “*her şey için bir açıklama*” ifadesindeki “*her şey*” ile “dinin temel ilkeleri hususundaki gerekli olan her şeyin Kur’ân’da açıklanması” kastedilir. Başka bir ifadeyle kastedilen “*anahatlarıyla her şeyden söz etme*”dir. İddia edildiği gibi âyetle Kur’ân’da her şeyin açıklandığı kastedildiği kabul edilirse detaylar da dahil her konunun Kur’ân’da yer alması gerekir ki bunun zorlama yorumlarla bile elde edilmesi mümkün değildir.

Konuyla ilgili delil olarak zikredilen bir başka ifade farklı âyetlerde (6/el-En’âm: 57; 12/Yusuf: 40, 67) geçen “*Hüküm ancak Allah’ındır*” ifadesidir. Söz konusu anlayış bu âyeti de dinin kaynağının sadece Kur’ân olduğu şeklinde yorumlar. Buna göre mezhep âlimlerinin içtihatlarına ya da hadislere dayanan hükümleri kabul etmek, onları dinî kaynak olarak kabul etmek ve Allah’ın hüküm koyma yetkisine onları ortak kılmak anlamına gelir. Halbuki hüküm konusunda Allah’ın hiçbir ortağı yoktur. Allah’ın hükümleri Allah’ın vahyi olan Kur’ân’dır. Dolayısıyla kişilerin şahsi hükümleri din olamaz. Ancak sözü edilen âyete de bağlamından kopuk bir anlam yüklendiği görülmektedir. Zira 6/el-En’âm 57. âyetin tamamı şöyledir: “*De ki: Şüphesiz ben Rabbinden gelen apaçık bir delile dayanıyorum. Siz ise onu yalanladınız. Çabucak gelmesini istediğiniz (azap) benim yanımda değildir. Hüküm ancak Allah’ındır. O hakkı anlatır ve O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır.*” Yani âyet, müşriklerin “Bizi tehdit edip durduğun azabı getir de görelim!” şeklindeki meydan okumaları karşısında Hz. Peygamber’e,

5 Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur’âncılık*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 211; Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1993, s. 149.

“Ben bu konuda yetki ve tasarruf sahibi değilim. Azap hükmünü verecek olan yegâne otorite Allah'tır” demesini emretmektedir. “*Hüküm ancak Allah'ındır*” ifadesinin geçtiği diğer iki âyetten birinde (12/Yusuf: 40) şirkin bâtıl/temelsiz bir inanç olduğu, ulûhiyetin Allah'a has kılınması belirtilmektedir. 12/Yusuf 67. âyet ise “*Sonra 'Oğullarım! (Şehre) hepiniz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah'tan (gelecek) hiçbir şeyi sizden savamam. Hüküm Allah'tan başkasının değildir. Ben yalnız O'na dayandım. Tevekkül edenler yalnız O'na dayansınlar' dedi*” şeklindedir. Görüldüğü gibi bu âyette Hz. Ya'kûb Mısır'a giden oğullarına tedbirli olmalarını tavsiye eder, tedbir alınsa da takdirin belirleyici olacağını belirtir. Sonuç olarak üç âyette de teşrîf anlamında bir hükümden söz edilmez. Böyle olduğu kabul edilse bile söz konusu üç âyetten “Allah dini ahkâmın tamamını Kur'ân'da ifade etmektedir” anlamını çıkarmak mümkün değildir.

Kur'an'ı bu ve benzeri şekilde yorumlamanın en temel sebebi, gerek siyak-sibak ilişkisini gerekse nüzûl ortamındaki bağlamı dikkate almamaktır. Zira her söz en doğru şekliyle, söylendiği ortamda, doğal bağlamı içinde ve doğrudan muhatapları tarafından anlaşılır. Âyetlerin siyak-sibakını, ilk nâzil olduğu bağlamı, Hz. Peygamber ve sahâbenin açıklamalarını dikkate almadan yapılan yorumlar önemli ölçüde Kur'an'ın ne demek istediğini değil ona söylenmek isteneni ifade edebilir.⁶ Nitekim müellif yukarıda bağlamları dikkate alınarak sunulan 3/Âl-i İmrân: 20, 29/el-Ankebût: 18, 16/en-Nahl: 35 âyetlerini muhatap ve bağlamları dikkate alınmadan “Resûlün görevi sadece ve sadece tebliğdir” (s. 95) şeklinde anlar ve bu anlayışını esas kabul ederek “O halde Resûl'ün görevlerini tanımlayan tüm âyetler bu âyetler ışığında anlaşılmalıdır” diyerek Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklama yetkisinin bulunmadığı sonucuna varır. Bir adım daha atarak hiç kimsenin Kur'an'ı açıklama yetkisinin olmayacağını, aksi halde şirk yapılanması ortaya çıkacağını ve Kur'an'ı açıklamaya kalkışanların mabud haline geleceğini (s. 94) iddia eder. Bu durumda âyetleri çeşitli şekillerde yorumlayan müellif ve eserin dipnotlarında kaynak olarak gösterilen Taberî, Beydavî, Râzî, Kurtubî ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi müfessirler mabud/tapınılan veya şirk yapılanmasına zemin hazırlayan âlimler olmak durumundadır! Bu husus söz konusu anlayışın yanlışlığının boyutunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Öte yandan müellif, “Bu âyetler, Kur'an'ın anlaşılması için başta tıp ve astronomi üzere tüm pozitif bilimlerden istifade edilmesi gerektiğini gösterir. Keza tüm ilimler nihayetinde Allah'ın ayetlerini/kanunlarını inceler. Kur'an, Allah'ın lafzi ayetleri, insan ve evrendeki her şey ise Allah'ın kevnî ayetleridir” (s. 151) diyerek Kur'an'ın her şeyi açıkladığını ve anlaşılması için pozitif bilimlerden istifade edilmesi gerektiğini belirtir. Bu ise müellifin “Kur'an'da her şey açıklanmıştır” ve “Kur'an mufassaldır/en ince detaylarına kadar açık bir kitaptır” ifadeleriyle çelişir. Başka bir ifadeyle müellif de Kur'an'ın her şeyi açıkladığı ve Kur'an'ın apaçık olduğu iddiasına rağmen bir eser yazmak zorunda kalmıştır. Bu noktada müellifin Kur'an'ı önyargısız okuma prensibinin (s. 145-6) son derece önemli olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Sonuç olarak “bize gerekli olan tüm bilgilerin Kur'an'da bulunduğu” (s. 137, 142) iddiası, Kur'an'ı bir hidayet kitabı olarak değerlendirmemenin bir sonucudur. Bu anlayış her

6 Öztürk tarafından zikredilen bir örnek için bk. *Çağdaş İslâm Düşüncesi ve Kur'ancılık*, s. 217-9.

bilgiyi Kur'an'la ilişkilendirme, her şeyi Kur'an'da arama ve adeta onu tüm bilgilerin kaynağı olarak görme sonucuna götürmektedir. Halbuki Kur'an kendisini her şeyin kaynağı değil “*müt-takiler için hidâyet kaynağı*” (2/el-Bakara: 2) olarak niteler.

5. Kur'an'dan Hareketle Namaz Kılınabilir Mi?

Müellif, “Kur'an'ın mü'minler için gerekli olan tüm bilgileri ihtiva etmediği iddiası sıklıkla namaz örneği üzerinden dile getirilir” (s. 163) der ve namazla ilgili detayları Kur'an'dan hareketle ortaya koymaya çalışır (s. 163-176). Bir kısmına istenilen anlam da vererek⁷ namazın dışındaki ve içindeki şartları Kur'an âyetlerinden çıkarır. Namazın rekât sayılarını açıkça ortaya koyan âyet bulunmadığı için “*Rükû edenlerle birlikte rükû edin*” (2/el-Bakara: 43) âyetinin bu durumu açıkladığı söyler. Müellife göre Allah, namazların nasıl kılınacağını cemaate uyarak öğrenmemizi istemiştir. Kaynak gösterilen yer, bir metin veya Resûl'ün tatbikatı değil önceki şeriatlardan beri uygulanagelen ve Resûl'ün de tâbi olduğu mütevâtir tatbikattır. Resûl de Kur'an'ın bu emrine uyarak yani mütevâtir tatbikata uyarak namaz kılmıştır. Âyet bu şekilde anlaşıldığına göre namaz rekâtları eskiden beri bilinip uygulanmaktaydı. Allah Resûl'ü de bu uygulamayı daha önce rüku ve secdeli namaz kılanlardan rekât sayılarını da öğrenerek devam ettirmiştir (s. 172-3,177, 187-8, 189). Müellife göre müşriklerin Beytul-lah'ın yanında namaz kılmaları da⁸ bu durumu destekler (s. 190).

Sözü edilen âyet, ilgili olduğu âyetler kümesi dikkate alınarak incelendiğinde müellifin yorumunun isabetli olmadığı görülür. Zira mezkur âyetin muhatabı Allah Resûl'ü veya Müslümanlar değil İsrailoğullarıdır. Nitekim sözü edilen âyetin yer aldığı pasaj el-Bakara 40. âyette “*İsrailoğulları!*” hitabıyla başlar ve aynı sûrenin 147. âyetine kadar devam eder. Dolayısıyla müellifin namazların rekâtlarını belirlemede delil olarak zikrettiği “*Rükû edenlerle birlikte rükû edin*” (2/el-Bakara: 43) âyetindeki hitap Hz. Peygamber veya Müslümanlara değil İsrailoğulları'na yöneliktir. Bu durumda mezkur âyetin meali şöyle olmalıdır: “*(İsrailoğulları!) Yalan-yanlış bilgilerle hak ve hakikati çarpıtmayın. (Muhammed'in peygamber olduğunu) bildiğiniz halde bu gerçeği örtbas etmeye çalışmayın. Namazı hakkıyla kılın; zekâtı verin; rükû edenlerle (müminlerle) birlikte siz de rükû edin.*”⁹ Bu âyetten hareketle Hz. Peygamber'in namaz rekâtlarını kendinden öncekilerden öğrendiği ileri sürülemez. Müellif, “Resûlullah risâlet öncesi dönemde ve risâletin ilk yıllarında bu toplulukla birlikte namazlarını eda

7 Mesela “(Ey Peygamber!) Sana vahyedilen Kur'an'ı okuyup tebliğ et; namazı hakkıyla kılmaya devam et” (29/el-Ankebût: 45) âyetine “Sana Kitap'tan vahyedilene okuyarak/tilâvet ederek namaz kıl” anlamı verilerek bunun namazdaki kıraati ifade ettiği söylenir (s. 168). Ancak “Kur'an'ı okuyup tebliğ et, namaz kıl” ile “Kitap'tan vahyedilene okuyarak/tilâvet ederek namaz kıl” anlam bakımından farklıdır. “Kur'an'dan kolayımıza geleni okuyun” (73/el-Müzzemmil: 20) âyeti “O halde, gece ibadetini/ namazını size kolay gelecek şekilde ifa edin” diye de anlaşılabilir (bk. Mustafa Öztürk, *Kurân-ı Kerim Meali*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 810).

8 Müellif müşriklerin namaz kıldığını el-Enfâl 35. âyetle delillendirse de, âyette “Onların (müşriklerin) Kâbe'deki sözde ibadetleri, ıslık çalıp el çırpmaktan ibarettir” buyrulur onları Kâbe etrafındaki ibadetlerinin namaza hiçbir ilgisinin bulunmadığı ortaya konulur.

9 Mustafa Öztürk, *Kurân-ı Kerim Meali*, s. 10.

etmiştir. Resûlullah'ın namaz ve diğer ibadetlerle ilgili ilk bilgi kaynağı önceki şeriatın ahkamı ve bu Hanif topluluğunun tatbikatıdır" dese (s. 211-2) de bu iddia ancak Hz. Peygamber dönemi veya öncesinde Yahudi, Hıristiyan veya Haniflerin sözü edilen şekilde namaz kıldıklarını ortaya koyarak ispatlanabilir. Ancak ne müellifin ne de dinler tarihçilerinin elinde bu konuda en ufak bir bilgi bulunmaktadır.

6. Eserle İlgili Diğer Bazı Hususlar

Aşağıda eserde hatalı anlam verilen âyetler, eserde tespit edilen çelişkiler, maksadı aşan yanlış ifadeler ve eserde yer alan yazım ve bilgi hataları ele alınacaktır.

a. Hatalı Anlam Verilen Âyetler: “*Hal böyle iken Allah'tan ve onun âyetlerinden sonra hangi hadise iman ediyorlar.*” Âyetin tamamı şöyledir: “*İşte sana gerçek olarak okuduğumuz bunlar Allah'ın âyetleridir. Artık Allah'tan ve O'nun âyetlerinden sonra hangi söze inanacaklar*” (45/el-Câsiye: 6. Benzer şekilde yanlış anlamlandırılan âyetler [77/el-Mürselât: 50; 7/el-Arâf: 185; 31/Lokman: 6-7] için bk. s. 273-4, 279). Mezkur âyetlerin tercümelerinde yer verilen “hangi hadise, temelsiz hadislere” ifadeleri her ne kadar kesme işaretinden sonra “söze, boş sözlerle” kelimeleri ilave edilmişse de okuyucunun zihnine “Kur'an'dan başka hadise yani Hz. Peygamber'in hadislerine mi inanıyorsunuz?” anlamını yerleştirecektir. Halbuki âyetler, Kur'an'a inanmayan müşriklerle ilgili veya müşriklere hitap eder ve Hz. Peygamber'in hadislerinden söz etmez. Müellif “Kelimelere Kur'an'ın yüklediği anlamı vermek” (s. 148) başlığını Kur'an'ı anlamının temel şartlarından biri olarak zikretmişse de sözü edilen âyetlere anlam verirken bu hassasiyeti gösterememiştir. Kur'an'ın nâzil olduğu ortamı dikkate almamak, söz konusu yanlış anlam takdirine sebep olmuştur.

b. Bazı Çelişkiler: Hadislerin zan ifade ettiği için güvenilemeyeceğini (s. 27, 72, 92) dolayısıyla sünnetin tek kaynağının Kur'an olduğunu belirten müellifin, eserin bir başka yerinde “Ama bir amelin sünnet olup olmadığını sadece bakarak da (büyük oranda) tespit edebiliriz. Bu amaçla, Kur'an-Sünnet bütünlüğünü gözden kaçırmadan Nebi'nin davranışlarını üç boyutlu (fiili, kavli ve takriri) olarak okumak sünnetin tespitinde bize önemli bir kolaylık sağlayabilir” (s. 235) diyerek hadislerin ve sünnetin kaynağının Kur'an olduğunu ifade etmesi bir çelişkidir. “O halde hiç kimse ‘Kur'an'ı anlamak kolay değildir’ iddiasında bulunamaz. Böyle bir iddia her şeyden önce ilahi adalete aykırıdır” ifadesi (s. 213) ile aynı sayfada yer alan, “Kur'an'ı anlamak için çaba sarfetmektir. Üstümüze düşeni yaptıktan sonra bizi aşan hususlarda âlimlere (yani bizden daha çok gayret/cehd edenlere) danışabilir ve gerekirse onlara itaat edebiliriz. Böyle davranmak da Kur'an'ın bir emridir” açıklaması, bir taraftan “Kur'an'ı anlamak kolay” diğer taraftan “bizi aşan hususlarda” denildiği için bir çelişkidir.

c. Maksadı Aşan Yanlış İfadeler: Müellifin, “Biz Nebi'ye değil Resûle itaat ile yani sadece Kur'an'a tabi olmakla ve ondan başka bir şeye tabi olmamakla emrolunduk. Zira Kur'an, Kur'an'da bulunmayan tüm sözlerin ‘boş sözler (lehve'l-hadis)’ olduğunu bildirmektedir” (s.

273) şeklindeki ifadesi maksadı aşan yanlış bir açıklamadır. Kur’ân’ı bir hidayet kitabı değil de tüm bilgilerin kaynağı olarak gören bu anlayışa göre kitapta yazılanlar da boş sözler olarak değerlendirilmelidir.

d. Eserle İlgili Yazım ve Bilgi Tashihleri: s. 23’teki son âyetin orijinal metninde yazım hataları vardır. s. 108 son satırdaki âyetin yazılışında iki kelime birleşmemelidir. s. 164’te “içinden” kelimesi “dışından” olmalıdır. s. 334’te âyetin başında “kaf” harfi olmalıdır. Hz. Dâvûd’un bir başkasının hanımına göz diktiğine dair bilgi (s. 25), peygamberlerin toplumlarında ahlaken güvenilir olmaları gerektiği prensibine aykırıdır. Eserin “Allah tarafından korunmadığı için hadiseler güvenilmeyeceği” şeklindeki temel tezi ile muhtelif İsrâîli bilgilere dayanarak (s. 25/dp. 3) Kur’ân’da kendisinden övgüyle bahsedilen bir peygamber hakkında bilgi verme tavrı çelişmektedir. Hz. Musa ile ilgili “katil” ifadesi (s. 25) onun kasten ve bile-rek adam öldürdüğünü hisas eder. Halbuki onun öldürme olayı kasten değil hata ile yapılan bir fiildir ve hukukta da bu iki fiil ayrı olarak değerlendirilir.

Dipnotlarda zikredildiği halde kaynaklarda bulunmayan eserler de söz konusu. Bu durum hangi baskı esas alındığı bilinmediği için kaynaklara yapılan atıfların incelenmesini zorlaştırmaktadır. Söz gelimi s. 209’da Hayri Kırbasoğlu’na yapılan atıf dipnotta verilen sayfalarda bulunmamıştır ve Kırbasoğlu’nun söylemediği bir husus ona nispet ediliyor izlenimi vermektedir.

7. Sonuç

Sadece Kur’ân’a itaati temel prensip kabul eden ve eserinde önemli ölçüde Kur’ân’ı esas alan müellif, Kur’ân’a bütüncül bir gözle bakmayıp parçacı bir yaklaşım sergilemeyi eleştirdiği ve her âyetin öncesi ve sonrasına bakılması ve mutlaka ilgili tüm âyetlerin yan yana getirilmesi gerektiğini söylediği (s. 156) halde maalesef Kur’ân’ı anlamının şartlarından biri olarak gördüğü bu prensibe eseri boyunca riayet etmemiştir.

Eser, baştan sona okunduğunda tarihsel tecrübe ve zenginliği yok sayarak dinî ahkâmı tek kaynağa irca eden Kur’âncılık söylemini ima eder. Kitapta kullanılan bazı delillerin Kur’ânîyyûn ekolünün delilleriyle örtüşmesi de bunu destekler. Böyle bir anlayış Kur’ân’ı tebliğ edip hayatını ona göre düzenleyen, onun prensipleri ışığında bir toplum oluşturmaya çalışan Hz. Peygamber’in açıklama ve uygulamalarını dikkate almaz. Dolayısıyla tatbikatı ayrıntıları ile Kur’ân’da bulunmayan namaz gibi ibadetleri bile Hz. Peygamber’den öğrenmek yerine âyetlerden anladığı/istediği şekilde çıkarmaya çalışır. Sonuçta Kur’ân’ın anlaşılıp prensiplerinin uygulanmasında onu tebliğ eden Hz. Peygamber’e hiçbir yetki tanımaz iken, onun yerine modern özneyi koyarak dilediği gibi yorumlamayı ilmî ve objektif olarak niteler.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat 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'nca 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 İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for ***Marmara University Journal of the Faculty of Divinity***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* 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 *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)*, 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 أية مجلة. • ٥. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. • ٦. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٠٣ صفحة (٠٠٠,٠١ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وافٍ 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 قُبلت 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.