

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
(HAKEMLİ DERGİ)

Yıl / Year : 2018

Sayı / Number : 47



ISSN : 1303 - 3344

İZMİR
Yılda İki Defa Çıkar - Haziran

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
SAYI: XLVII, YIL: 2018
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY OF DOKUZ EYLUL UNIVERSITY
Issue: XLVII, Year: 2018

Derginin Sahibi / Owner:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Dekan Vekili Prof. Dr. Fatma Seniha Nükhet HOTAR

On the behalf of the Journal of The Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University, Prof. Dr. Fatma Seniha Nükhet HOTAR

Sorumlu Müdür / Managing Editor:

Prof. Dr. Fatma Seniha Nükhet HOTAR

Yönetim Yeri / Management In:

T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hatay 35350 İZMİR

Dokuz Eylül University, The Faculty of Divinity, 35350 Hatay-İZMİR.

Yayının Türü / Publication Type:

Yerel Süreli - 6 ayda bir yayınlanır. Ulusal Hakemli bir dergidir.

National Refereed - Two Issues Per Year

Basım Tarihi / Date of Publication:

Editör / Editor-In Chief:

Prof. Dr. Fatma Seniha Nükhet HOTAR

Editör Yardımcısı ve Dizgi-Redaksiyon / Associate Editor and Redaction:

Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

Yayın Kurulu / Editorial Board:

Prof. Dr. Fatma Seniha Nükhet HOTAR - Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU - Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT - Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU - Arş. Gör. Bekir ESEN

Sayı Hakemleri / Advisory Board of This Issue:

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Çelik (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi), Prof. Dr. Halit EV (Manisa Celal Bayar Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi), Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. İsmail Güler (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. İsmail Sefa ÜSTÜN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Kemal Polat (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet EREN (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammet Şevki AYDIN (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Muhiiddin OKUMUŞLAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa ALICI (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Prof. Dr. Nasuh GÜNAY (Süleyman Demirel Üniversitesi), Prof. Dr. Nevin ÜNAL ÖZKORKUT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Sabri ERTURHAN (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi), Doç. Dr. Kemal BAKIR (Erzurum Teknik Üniversitesi), Doç. Dr. Murat SULA (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU (Uludağ Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul YÜRÜK (Çukurova Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Yusuf CEYLAN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Yazışma Adresi / Communication Address:

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 35350 Hatay-İZMİR

Tel.: +90 232 285 29 32 Fax: +90 232 224 18 90 e-mail: ilahiyat.dergi@deu.edu.tr

Website: <http://dergipark.gov.tr/deuidf> / Sekreteryası (Secretary): Nuray DÜLGERBAKİ (+90 232 2852932/200184)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sosyal ve insan bilimleri alanında hakemli bir dergidir. Basılı makalelerin bütün bilimsel sorumlulukları yazarlarına; dilsel sorumlulukları da dergi editörüne aittir. Ayrıca dergimiz ULAKBİM ve EBSCOhost veritabanları tarafından taranmaktadır.

Journal of Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is a refereed journal on social sciences and humanities. All scientific responsibilities of published articles belong to their authors. Linguistic responsibilities of them belong to editor. Journal of the Faculty of Divinity of Dokuz Eylül University is archived in databases of ULAKBİM and EBSCOhost.



Yayın No / Publication No :

ISSN : 1303-3344

1. Baskı / First Edition

Basım Yeri / Published in:

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası / Dokuz Eylül University Printing House

Basım Yeri Adresi / Published Address:

Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İZMİR Tel: 0(232) 301 93 00 Fax : 0(232) 301 93 13

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Telif Makaleler/Research Articles

- Bekir Zakir ÇOBAN** 7-34
Katolik Kilisesi'nde Gelenek Anlayışı
The Concept of Tradition in the Catholic Church
- Yusuf CEYLAN** 35-54
Eğitimin Doğası ve Din Eğitimi: Günümüzde Din Alanında Eğitimli Olmanın Anlamı
Nature of Education and Religious Education: The Meaning of Being Educated in the Field of Religion at Present Day
- Halil İbrahim TURHAN, Ayşegül TOPRAK** 55-99
Sahîhi Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi
The Evaluation of the Suspended Transmissions Narrated in the Form of the Unknown in al-Bukhari's al-Sahib
- Hüseyin MARAZ** 101-138
Mu'tezile Kelâmında Bir Hak Ediş Olarak İvazın İlahî ve İnsanî Yönü
The Divine and Human Aspects of İvad as a Deserve in Mu'tazilite Theology
- Yusuf CEYLAN** 139-159
Din Eğitime Pragmatist Bir Yaklaşım
A Pragmatist Approach to Religious Education
- Sabri ÇAP** 161-203
Türk-İslâm Edebiyatında Gül Sembolü ve Gül Hakkındaki Uydurma Rivayetlerle İlişkisi
The Rose Symbol in Turkish-Islamic Literature and Its Relation to the Fabricated Hadiths About Rose

- İlir RRUGA** 205-223
Arnavutluk'ta Osmanlı Döneminde (XV-XVII. Yüzyıllarda)
Müslümanlar ile Hristiyanların Birlikte Yaşama Tecrübesi
*The Co-existence Experience of Muslims and Christians in Albania During
the Ottoman Period Between 15th and 17th Centuries*
- Adem YILDIRIM** 225-261
İslam Hukûkunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i Irz
(Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından
Değerlendirmesi
*Penalty of Crime Hetk-i Irz (Rape) that is Processed Against Sexual
Immunity and Evaluation for Quran Penalty Principles in the Islamic Law*
- Suliman ALOMIRAT** 263-289
بلاغَةُ الإِبْهَامِ البَدِيعِيِّ فِي تَمْوِيهِ الْمَعْنَى (دراسة بلاغِيَّة في ضوء التَّأْوِيل)
*The Rhetoric of al-Ibham al-Badi'i in disguising the Meaning (Rhetoric Study
in terms of Interpretation)*
- M. Murtaza ÇAVUŞ, Abdelkarim A. M. SOLIMAN** 291-322
أثر نَزْعِي التَّنْأؤْم والتَّفَاؤُل فِي شِعْرِ إِبْلِيا أَبِي ماضي
The Impact of Optimism and Pessimism in Ihya Abu Madi's Poetry
- Zabihur RAHMAN, Tahsin KOÇYİĞİT** 323-346
Early Muslim Relations with Indus Valley and the Expeditions
during the Guided Caliphate Period
*Raşid Halifeler Döneminde Müslümanların İndus Vadisi ile İlk İlişkileri ve
Askeri Seferler*
- Yasin YİĞİT** 347-371
Din Öğretimi'nde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına
Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması
*Attainment Level Scale for Goal to Get the Problem-Solving Skill in the
Religious Teaching: A Study of Validity and Reliability*

TELİF MAKALELER

DEUİFD XLVII / 2018, ss. 7-34.

KATOLİK KİLİSESİ'NDE GELENEK ANLAYIŞI

Bekir Zakir ÇOBAN*

ÖZ

Birçok dinde yazılı ve sözlü gelenek biçiminde bir ayırım söz konusudur. Kutsal metinler yazılı kaynağı oluştururken sözlü gelenek de onun yanında önemli bir otorite olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda Gelenek, Katolik Kilisesi için en önemli dinî kavramlardan biridir. Bu kavram bir taraftan Kilise'nin vahiy anlayışı ile diğer yandan ise kutsal metinler ve Kilise otoritesi ile yakından ilişkilidir. Bu makalenin temel amacı farklı yönleriyle Katolik Kilisesinde Gelenek kavramının nasıl anlaşıldığını ve ilgili tartışmaları incelemektir. Çalışmada öncelikle kavramın farklı yönleri, tarihsel olarak ön plana çıkması, Kilise metinlerinde ne şekilde yer aldığı ele alınmıştır. Akabinde modern dönemde gelenek kavramı üzerindeki tartışmalar değerlendirilmiştir.

Anaktar Kelimeler: Gelenek, Yazılı Olmayan Vahiy, Katolik Kilisesi, Kilise Otoritesi

THE CONCEPT OF TRADITION IN THE CATHOLIC CHURCH

ABSTRACT

In many religions there is a distinction between written and oral tradition. While sacred texts constitute a written source oral traditions are understood as an important authority besides it. Tradition in this sense is one of the most important religious concepts for the Catholic Church. This concept is closely related to the understanding of the revelation of the Church and, on the other hand, to the sacred texts and Church authority. This essay examines how the concept of Tradition is understood in the Catholic Church with its different aspects and the related arguments. The work first deals with the different aspects of the Tradition, the historical emergence of the concept, and how it took place in the church texts. Then the debates on the Tradition in the modern period were examined.

Keywords: Tradition, Unwritten Revealtion, Catholic Church, Church Authority

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilimdalı.
bekir.coban@deu.edu.tr, ORCID ID orcid.org/0000-0002-2421-5300

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 09/07/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 18/07/2018

Giriş: Gelenek Kavramı ve Katolik Gelenek

Gelenek, sosyolojiden hermenetiğe sosyal bilimlerin hemen her alanında tartışılan bir kavramdır.¹ Dinler söz konusu olduğunda ise yerleşik kabuller, kültürel aktarımlar, töre ve anane gibi genel anlamı dışında, geleneğin özel bir manada kullanıldığı görülmektedir.² Bu bağlamda birçok dinde kutsal kabul edilen yazılı metinler yanında, kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü bir gelenek ortaya çıktığı ve bunların da sonradan yazıya geçirilerek ikinci bir otorite kaynağı olarak işlev gördüğü söylenebilir. Örneğin Yahudilik'te “yazılı *Torab*” yanında bir de “sözlü *Torab*”ın varlığı kabul edilmiştir. Sözlü Kanun’u *Mişna* ve *Talmud* oluşturmaktadır. Önceleri şifahi olarak aktarılan bu gelenek sonradan yazıya geçirilmiştir.³ İslam literatüründe literal anlamda gelenek “örf” şeklinde ve daha çok İslam hukukunda konu edinilen bir kavram olmakla beraber teolojik bir terim olarak anlaşmaz. Bununla birlikte Batılı kaynaklara bakıldığında İslam’daki hadis teriminin gelenek (tradition) ile karşılandığı görülür. Bunun muhtemel nedeni İslam anlayışında sünnetin temel dinî delillerden sayılması ve Batılı yazarların bunu Hıristiyanlık ve Yahudilikteki gelenek inancına benzetmesidir.⁴

Hıristiyan dünyaya bakıldığında ise Protestan kiliseleri dışında hemen hemen tüm kiliselerde gelenek önem atfedilen bir kavram olarak görünmektedir. Bilhassa Rum Ortodoks Kilisesi için gelenek temel teolojik kavramlardan biridir ve “İsa ve havarilerine dayanan ve kilise tarafından ekleme, değiştirme ve azaltma yapılmadan nesillerce aktarılan inanç” olarak anlaşılmaktadır.⁵ Bununla birlikte tüm Hıristiyan gruplar

¹ Farklı disiplinlerde gelenek kavramı ile ilgili bir çalışma için bkz. James Alexander, “A Systematic Theory of Tradition”, *Journal of the Philosophy of History*, 10 (2016), ss. 1-28.

² Bkz. *Encyclopedia Britannica*, “Tradition” maddesi: <https://www.britannica.com/search?query=tradition>

³ Adam, Baki, “Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine”, *İslami Araştırmalar*, VI, 1, (1992): 44-51.

⁴ Hadis’in Batı dünyasında gelenek (tradition) kavramıyla karşılanması ile ilgili Türkçe ve yabancı literatürde herhenagi bir çalışmaya rastlamadık.

⁵ Lossky, Vladimir, *Orthodox Theology: An Introduction*, trans. by Ian And Ihita Kesarcodi-Watson (St. Vladimir’s Seminary Press, New York, 1978), 86.

içerisinde bu kavramın en merkezi role sahip olduğu kilise Roma Katolik Kilisesi'dir.

Gelenek kavramıyla ilgili Katolik literatüre bakıldığında genel anlamdaki gelenek ile özel anlamdaki “Gelenek” ayrımının çok açık olduğu görülür. Katolik Kilisesi'nde veya ona bağlı farklı kiliselerdeki anane ve töreler, yani genel anlamda gelenek küçük harfle (*tradition*) veya çoğul biçimde (*traditions*) ifade edilmektedir.⁶ Katolik Kilisesi'nin vahiy anlayışı ve Katolik teolojisinin başka merkezi kavramlarıyla irtibatlı görülen özel anlamda Gelenek ise tekil (*tradition*) veya büyük harfle (*Tradition*) kullanılmaktadır.⁷ Peki bu özel anlam nedir? Latince resmî kilise metinlerinde *traditio* şeklinde ifade edilen; İngilizce, Fransızca ve Almanca'da *tradition*, İspanyolca'da *tradicion*, İtalyanca'da *tradizione* şeklinde kullanılan kavram Latince “devretmek, teslim etmek, tevdi etmek, miras olarak bırakmak, kuşaktan kuşağa nakletmek, belleğe geçirmek” gibi anlamlara gelen *trad-ere/trado* kökünden türemiştir.⁸ Yunanca hıristiyan literatürde Gelenek karşılığında kullanılan kavram ise *Paradosis*'tir.⁹ Bir Katolik dinî terimi olarak; “gerek yazılı gerekse sözlü olarak tevarüs eden; kutsal metinden (*Scriptura*) ayrı olmakla beraber ondan bağımsız olmayan öğretiler ve uygulamalar” biçiminde

⁶ Bu genel anlamıyla gelenek konusunda yapılan çalışmalara örnekler olarak bkz. Francis Clark, “Grace-Experience in The Roman Catholic Tradition”, *The Journal of Theological Studies*, Vol. 25, No. 2 (October 1974), ss. 352-372; Francis J. McGarry, “Myth-Making, Community, and Catholic Tradition”, *Journal of Religion and Health*, Vol. 30, No. 1, Spring 1991, ss. 9-19; Anthony J. Lisska, “Natural Law and the Roman Catholic Tradition: The Importance of Philosophical Realism”, *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 71, No. 4, (October 2012), ss. 745-786; Per Binde, “Nature in Roman Catholic Tradition”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 74, No. 1 (Jan., 2001), ss. 15-27; Paul E. Sigmund, “The Catholic Tradition and Modern Democracy”, *The Review of Politics*, Vol. 49, No. 4 (Autumn, 1987), ss. 530-548. Lisa Sowle Cahill, “The Catholic Tradition: Religion, Morality, and the Common Good”, *Journal of Law and Religion*, Vol. 5, No. 1 (1987), ss. 75-94.

⁷ Bkz., Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, s. 87; Brian Johnstone, “What is Tradition? From Pre-Modern to Postmodern”, *Australian Journal of Theology*, 5 (August 2005), ss. 1-22, s. 1; J.M. Headley, “The Reformation as Crisis in the Understanding of Tradition”, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 78 (1987), ss. 5-22, s. 6.

⁸ Bkz. Peter M.J. Stravinskias, “Tradition”, *Catholic Dictionary*, Huntington, 1993, s. 732; S. Kabağaç-E. Alova, “Trad/o”, *Latince –Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1995, s. 603.

⁹ McGrath, *Historical Theology*, 87.

tanımlanmaktadır.¹⁰ Hem aktarılan bir inanç hem de bir aktarım söz konusu olduğundan Gelenek hem içeriği hem de süreci ifade eden bir kavramdır.¹¹ Ayrıca Gelenek resmî olarak benimsenmiş bir Katolik doktrindir.¹² Gelenek telakkisine göre hıristiyanlar kutsal metinlerde mevcut olsun veya olmasın ilk hıristiyanların ve havarilerin inandığı biçimde inanmak durumundadır.¹³ Katolik birey "...gelenegi sürdürmek, onun canlı örneği olmak gibi bir sorumluluğa sahiptir. Çocuklarına da bu gelenegi aktarmakla yükümlüdür. İsa'nın sürüsünün çobanı olduğu gibi din adamları da inananların çobanları olarak bu geleneğe sadakatle ve onu sürdürmekle mükelleftir."¹⁴

Bazı Katolik teologlara göre gelenek teriminin kullanılması Pavlus'a kadar geri gider. Türkçe çevirilerde "aldığımı size teslim ettim" veya "aldığım bilgiyi size öncelikle ilettim" şeklinde tercüme edilen bu ifade *Korintlilere 1. Mektup*'ta geçmektedir.¹⁵ Bununla birlikte Pavlus'a atfedilen bu ifadenin, konumuz olan özel anlamda Gelenegi tam karşılamadığı görülür. Zaten Gelenek kavramının tarihi ile ilgili Katolik yazarlar bir mefhum olarak bu kavramı en fazla kilise babaları dönemine kadar geri götürmektedirler.

Katolik literatürde çoğunlukla dikkat çekildiği üzere, ilk kilisenin karşılaştığı en önemli meydan okuma gnostik akımlardan gelmiştir. Gnostik etkiler hıristiyanlığın yorumunda ciddi sapmalar meydana getirmiştir.¹⁶ İşte kilise babalarının öncelikli meselesi bu sapkın fıkirlere karşı birtakım sabiteler olduğunu savunmaktır ve bu sabiteleri de "havarilerin inancı" veya "havarisel gelenek" olarak görmüşlerdir. Klasik

¹⁰ Stravinskas, "Tradition", s. 732.

¹¹ John E. Thiel, "Faithfulness to Tradition: A Roman Catholic Perspective", *The Crescent*, Easter 2006, ss. 1-14, s. 2.

¹² Gregg R. Allison, *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine*, Zondervan, Michigan, 2011, s. 23.

¹³ George Agius, *Tradition and the Church*, The Stratford Company, Boston, 1928, s. ii.

¹⁴ J. A. Fichtner, "Tradition (in theology)", *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Gale, Washington DC, 2003, vol. 14, ss. 133-137, s. 135.

¹⁵ *Korintlilere I*, 15: 3-5. Bu ifadelerin gelenekle bağlantılandırılması konusunda bkz. Thiel, "Faithfulness to Tradition", s. 2.

¹⁶ Johnstone, "What is Tradition?", s. 3.

literatüre bakıldığında en net olarak üç yazarın bu havarisel geleneğe atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. II. yüzyılda yaşayan Irenaeus; III. yüzyılda yaşayan Tertullian ve V. yüzyılda yaşayan Lerinsli Vincent.¹⁷

Irenaeus Havarilerden gelip yüzyıllarca kilise tarafından muhafaza edilen ve sonrakilere aktarılan inancı ifade etmek için *regula fidei* (akide sistemi) şeklinde bir kavram kullanmıştır.¹⁸ Tertullian da kutsal metinden ziyade havarilerin mirasına dayanan geleneğin daha uygun bir rehber olduğu düşüncesini açıkça ifade etmiştir.¹⁹ Lerinsli Vincent ise –ileride değineceğimiz üzere- Geleneğin nasıl anlaşılması gerektiği ve bu Geleneğe hangi şartlarda bazı değişiklikler yapılabileceğine dair ayrıntılı tartışmalar yapan ilk önemli kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰

Bu isimler dışında katolik literatürde havarisel geleneği inanç açısından bir kriter olarak görmenin başka örnekleri de mevcuttur. III. Yüzyıl Kilise babalarından Origen bu geleneği Hıristiyanlığın temel prensiplerinden biri olarak görmüştür.²¹ Yine IV. Yüzyılda, İznik Konsili'nin toplanmasının en önemli nedeni olan Aryus ihtilafı esnasında, onun ezeli rakibi Athanasius Aryusçuluğu geleneğin dışına çıkmakla itham etmiştir.²²

I- Geleneğin Farklı Yönleri ve Gelenekle Bağlantılı Kavramlar

i- Kutsal Metin ve Gelenek

Gelenek, kutsal metin ile ilişkisi bakımından Katolik vahiy anlayışının önemli bir parçası olarak görülmektedir. Öyle ki “yazılı” ve “sözlü” vahiy şeklinde bir ayırım kabul edilmiş ve yazılı olan kutsal metni (*Scriptura*)

¹⁷ McGrath, *Historical Theology*, s. 36, 37. Lerinsli Vincent bazen müstear ismi Peregrinus ile de zikredilmektedir.

¹⁸ Irenaeus of Lyons, *Against Heresies, The Ante-Nicene Fathers, vol. 1*, ed. A. Roberts and J. Donaldson, 1977, s. 347 (I. 22).

¹⁹ Tertullian, *On Prescription Against Heretics, The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, ed. A. Roberts and J. Donaldson, New York, 1887, s. 251, 252 (19).

²⁰ McGrath, *Historical Theology*, s. 28.

²¹ Origen, *On First Principles, Ante Nicene Fathers vol.4*, ed. Phillip Schaff, Grand Rapids, 2006, s. 423-424 (2-5).

²² Kilise babalarının gelenek anlayışı konusunda bkz. Thiel, “Faithfulness to Tradition”, s. 68; McGrath, *Historical Theology*, ss. 28-30.

oluştururken yazıya geçirilmemiş olan ise Gelenek biçiminde adlandırılmıştır.²³ Bununla birlikte yazılı metin, yani *scriptura*, *Yeni Abit* ile başlamaz, *Eski Abit'e* kadar dayanır. Bu anlamda “süreklilik” ve “bütünlük” iki temel kavram olarak anlaşılır. Bu süreklilik ve bütünlük *Eski Abit-Yeni Abit* çizgisi olarak anlaşıldığı gibi somut olarak “Eski İsrail” ve “Gerçek İsrail” (*Verus Israel*) biçiminde de anlaşılmıştır. Katolik anlayışına göre Tanrı'nın seçilmiş halkı olan eski İsrail'in yerini İsa ile birlikte “Gerçek İsrail” almıştır.²⁴ *Yeni Abit*'teki gelenek *Eski Abit'e* dayanır fakat birçok açıdan eşsiz (*unique*) olup tamamen yeni bazı unsurları barındırır. Ana içeriği ve yeniliği ise *enkarnasyon* öğretisi, yani Tanrı'nın İsa'nın bedeninde dünyaya gelmesidir. Fakat süreklilik anlamında, Katolik literatürde bazen Hıristiyan Gelenek anlayışı ile Yahudi rabbinik geleneği arasında bir benzerlik görülür. Büyük rabbiler etraflarında bir öğrenci halkası oluşturmuşlar ve bunlar da onun öğretilerini kayda geçirerek sonrakilere aktarmışlardır. Buradan yola çıkarak aslında İsa ve havarilerin Yahudi rabbileriyle aynı şeyi yaptığını, hatta İsa'nın aslında “İkinci Musa” olduğunu öne sürenler mevcuttur.²⁵

Katolik öğretiye göre Kilise babaları vahyin kaynağı olarak her zaman Kutsal Metin ve Geleneği birlikte düşünmüşlerdir.²⁶ Kilise kutsal metin kadar Geleneğe de idare edilmiştir.²⁷ İlk kilisede metin ve gelenek arasında bir ayırım yoktur.²⁸ İlk dönemlerde inciller şifahi olarak neklendirilmiştir, yazıya geçirilmeleri daha sonradır.²⁹ Dolayısıyla Gelenek

²³ Agius, *Tradition and the Church*, ss. 291-310.

²⁴ Bkz. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition Vol 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1971, ss. 12-26; J. Jensen, “Tradition (in the Bible)”, *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Gale, Washington DC, 2003, vol. 14, ss. 131-133.

²⁵ Bkz. J. Jensen, “Tradition (in the Bible)”, s. 132.

²⁶ Agius, *Tradition and the Church*, ss. 235-238.

²⁷ Agius, *Tradition and the Church*, s. 98, 128, 148.

²⁸ Headley, “The Reformation as Crisis”, s. 6.

²⁹ Oscar Cullman gibi bazı protestan yazarlar sözlü helde iken bu geleneğin daha zengin olduğunu yazıya geçirmenin onu önemli ölçüde daralttığını iddia etmiştir. Bkz. Fichtner, “Tradition”, s. 134.

denilen şey aslında incillerin naklinden başlamaktadır.³⁰ Süreklilik bir aktarımı, aktarım da formülasyonu gerekli kılmıştır. Bu formülasyon ise şartlara ve zamana göre değişiklik gösterebilmiştir. Gelenegın ana gayesi geçmişteki olaylarla yaşanan zaman arasında bağ kurmaktır.³¹ Tarihsel süreç içerisinde bu öz aktarılmış ve tekrar yorumlanmış tekrar formüle edilmiştir. Bu yeni yorumlar bir sapma değildir, Tanrı'nın nihaî planının açıklanma araçlarıdır. Dolayısıyla gelenek ve vahiy arasında yakın bir bağlantı vardır ve bu yüzden Gelenek çoğu zaman vahiy karşılığında da kullanılır ve o da vahiy gibi bir otoriteye sahiptir.³²

Hıristiyanlık tarihinde teolojik olarak en temel sorunlardan biri, kutsal metinlerin yorumu meselesi olmuştur. Sadece kutsal metne başvurmak ve ondan bir hükme varmak kilise babalarından beri yanlış veya eksik bir yaklaşım olarak görülmüştür. Aryanizm ve Pelagianizm örneğinde olduğu gibi, kilise tarafından heretik sayılan birçok grup kutsal metni yanlış yorumlamak veya tahrif etmekle suçlanmışlardır. Peki kutsal metinleri yorumlamada yanlış ve doğrunun kararını kim verecektir? İşte klasik literatürde Irenaeus ve Tertullian gibi yazarlar kutsal metin yanında bir otorite ve kontrol aracı olarak gelenekten bahsetmiştir.³³ Öte yandan kutsal metin de Gelenek için bir kontrol aracıdır. Zira “Kilise, Gelenegi Kutsal Metin vasıtasıyla kontrol eder, doğrular, kanıtlar, hatta eleştirir... Dolayısıyla metin ve Gelenek biri olmadan diğeri olmayacak iki ana kaynaktır.”³⁴

ii- Teolojik Anlamda Gelenek

George Agius “Hıristiyan doktrinleri ile ilgili her tür tartışma bir yönüyle gelenekle ilişkilidir” der.³⁵ Katolik teolojisi açısından Gelenek, yazılı veya sözlü biçimde “yaşayan kilise” ile iletişim kurmaktır. İsa Tanrı'dan bir mesajla gelmiştir ve Havariler de İsa'dan bir mesajla gelmiştir. İşte tarihsel İsa'nın kendisi ve bu şahitlik vahyin teminatı

³⁰ Bkz. McGrath, *Historical Theology*, s. 36; John A. Hardon, *The Catholic Understanding of the Bible*, Inter Mirifica, 1997, ss. 14-16.

³¹ J. Jensen, “Tradition (in the Bible)”, s. 132.

³² Johnstone, “What is Tradition?”, s. 2.

³³ McGrath, *Historical Theology*, s. 36.

³⁴ Fichtner, “Tradition”, s. 136.

³⁵ George Agius, *Tradition and the Church*, s. xv.

olmuştur. Hıristiyan vahyi bir mesajdan fazlasıdır. O tümel anlamda bir hıristiyan realitesidir. Vahiy kutsal metinlerle sınırlı değildir.³⁶ Irenaeus “akide sistemi” (*regula fidei*) kapsamında, “havarilerin bize yazılı bir metin bırakmasaydı da kutsal gelenekten bir şey eksilmezdi”³⁷ şeklinde ifade ettiği şey Geleneğin kutsal metinden daha eski ve asıl olduğu gibi bir anlamı ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda yani teolojik anlamda gelenek kutsal metinsel anlamda gelenekten daha önemli hale gelmektedir. Fichtner bunu “İncil, incillerden önce vardı” şeklinde ifade eder.³⁸

Katolik teologlar kökenlerine göre teolojik anlamda üç tip Geleneğe, ya da Geleneğin üç yönünden bahsetmektedir: ilahî (*divine*), havarisel (*apostolic*) ve kilisesel (*ecclesiastical*). Tanrı ya da İsa ilk ve ilahî kısmını oluşturmakta, ondan sonra havarisel ve ardından havarisel dönem sonrası (yani kilise dönemi) gelmiştir. Bu ayırımda tarihsel veya kronolojik diyebileceğimiz bir bakış açısı söz konusudur ki, süreklilik kavramı bu süreci ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte Gelenek Hıristiyan mesajı ve gerçekliğini taşıyacak canlı taşıyıcılara ihtiyaç duymaktadır. Bu taşıyıcı ise Kutsal Ruh yönetimindeki kilisedir.³⁹

iii- Geleneğin Farklı Anlamları

Gelenekle ilgili yukarıda bahsettiğimiz ayırım dışında Katolik literatürde başka ayrımlar da söz konusudur. Örneğin -Geleneğin hem araç hem de içerik anlamına atfen- Reform dönemi öncesine kadar giden bir kullanımla “aktif gelenek” (*traditio activa*) ve “pasif gelenek” (*traditio passiva*) ayrımı söz konusudur.⁴⁰ Modern dönemde ise Gelenek tartışmaları farklı bir boyut kazandığından ona yüklenen anlamlar da çeşitlenmiştir. Amerikalı katolik teolog Thiel Gelenekle ilgili tartışmalar bağlamında kavramın anlamları üzerine bir eser kaleme almış ve Geleneğin şu anlamlarına dikkat çekmiştir:

³⁶ Fichtner, “Tradition”, s. 133

³⁷ Irenaeus, *Against Heresies*, 3.4.1.

³⁸ Fichtner, “Tradition”, s. 134.

³⁹ Fichtner, “Tradition”, s. 134, 135.

⁴⁰ Headley, “The Reformation as Crisis”, s. 8.

- Literal ya da geleneksel anlamı.
- Süreklilik içinde gelişme.
- Dramatik değişim.
- Başlangıç aşamasında olan değişim.
- Farkedici değişim.⁴¹

Thiel'in klasik anlamı dışında Geleneği, kavramın çoğunlukla tam da karşıtı olarak anlaşılan "değişim"le irtibatlandırması tabi ki modern tartışmaların etkisi ile. Bununla birlikte klasik Katolik anlayışı açısından Geleneğin anlamları ve temel özelliklerini en net ifade edenlerden biri Agius'tur. Agius geleneğin temel özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

- İnanç anlamında hem bize kadar ulaşanlardır hem de buların ulaşma vasıtasıdır.
- Tüm gelenekler tek tip değildir, değer ve otorite bakımından çeşitlidir.
- Gelenek hem ilahidir hem de kiliseseldir (*ecclesiastical*).
- Gelenek kendi mükemmelliği içinde değerlendirilmelidir.
- Kilise tarafından kabul edilen tüm gelenekler benimsenmelidir.⁴²

iv- Gelenekle Bağlantılı Kavramlar

Gelenekle bağlantılı üç önemli kavram olarak *Litürji*, *Mağisterium* ve *Havarisel Silsile* sayılabilir. Katolik anlayışta Gelenek somut olarak kendisini hıristiyan uygulamalarında, yani litürjide göstermektedir. İsa konuşmaları ve eylemleriyle bu litürjinin kaynağıdır ve onun bu faaliyetlerinin kendisi Tanrı ile insan arasında yeni bir antlaşmadır. Bu yüzden litürji kilise geleneğinin "temel enstrümanı" olarak tanımlanmıştır. "Litürjiden başka ruhbanlar ve laikler arasında geleneğin daha hayatî olduğu başka bir alan yoktur."⁴³ Ünlü Katolik teolog Yves Congar'a göre Gelenek Tanrı ile iletişimin temel aracıdır. Sadece kutsal metin ve şifahi

⁴¹ Bkz. John E. Thiel, *Senses of Tradition: Continuity and Development in Catholic Faith*, Oxford University Press, New York, 2000.

⁴² Agius, *Tradition and the Church*, ss. 1-15.

⁴³ Fichtner, "Tradition", s. 135.

yolla değil aynı zamanda sakramental ibadet vesilesiyle kilise yaşamına katılımı aktarılmıştır.⁴⁴

Havarisel yetki zinciri anlamındaki “Havrisel Silsile” (*Apostolic Succession*) ise Katolik Kilisesini diğer hıristiyan kiliselerden ayıran önemli doktrinlerdendir. Bu doktrine göre İsa yetkisini Petrus’a bırakmış, bu yetki Petrus’tan diğer papalara geçmiştir. Bunun yanında piskoposların da İsa’dan gelen bir yetkisi vardır.⁴⁵ “Papanın yanılmazlığı” olarak bilinen doktrin de klasik anlamda aslında kilisenin yanılmazlığıdır ve bu da Geleneğe ilgilidir.⁴⁶ Gelenek ve Havarisel Silsile ile bağlantılı bir diğer kavram da Katolik Kilisesinin temel kavramlarından olan *magisterium*’dur ve “Kilisenin Öğretme Yetkisi” anlamına gelmektedir.⁴⁷ Kutsal metni yorumlamak, doktrin ortaya koymak, kısacası inancı öğretme yetkisi anlamına gelen *magisterium* Kutsal Gelenek’in önemli bir parçasıdır.⁴⁸ Kilisenin uhdesindeki *magisterium*’un işlevi neyin Geleneğe ait olup neyin olmadığına karar vermektir.⁴⁹

II- Katolik Kilisesi’nin Resmi Belgelerinde ve Genel Konsillerde Gelenek

i- Kilise Yasası ve Katolik Katesizmi’nde Gelenek

En son 1992 yılında güncellenen *Katolik Kilisesi Katesizmi*’nde⁵⁰ Gelenek önemli bir kavram olarak yer almaktadır. Buradaki ifadelerle göre İsa’nın mesajının ilk muhatapları havarilerdir. Dolayısıyla Gelenek havarilere dayanır. Bu mesaj daha sonra havarilerden episkoposlara

⁴⁴ Congar’ın gelenek konusundaki görüşleri için yine bkz. Yves Congar, *The Mystery of The Church*, trans. by A. V. Littledale, Helicon Press, Baltimore, 1960. s. 16,17.

⁴⁵ Stravinskas, “Apostolic Succession”, s. 84; Agius, *Tradition and the Church*, ss. 40-42, 59.

⁴⁶ Thiel, *Senses of Tradition*, ss. 46-51. Kilisedeki yanılmazlık tartışmaları ve papanın yanılmazlığı meselesi konusunda bkz. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İstanbul, 2014, ss. 281-287.

⁴⁷ Stravinskas, “Magisterium of the Church”, s. 484, 485.

⁴⁸ Fichtner, “Tradition”, s. 135.

⁴⁹ Johnstone, “What is Tradition?”, s. 21.

⁵⁰ *Katolik Kilisesi Katesizmi* (CCC) Kilise’nin resmî ilmihali olup inanç ibadet ve ahlak kurallarını ihtiva etmektedir.

aktarılmış ve onlardan da episkoposların haleflerine aktarılmak suretiyle günümüze kadar kesintisiz biçimde gelmiştir. İsa'nın sözleri önce şifahi olarak aktarılmış, sonra Kutsal Ruh'un vahyi altında yazıya geçirilmiştir.⁵¹ Bununla birlikte Gelenek sadece yazıya geçirilmiş kutsal metinlerden ibaret değildir. Sözlü olarak aktarılmaya devam eden bir kısmı mevcuttur. Bu bakımdan Gelenek "kutsal kitaptan farklı olmasına karşın onunla sıkıca bağlantılıdır". Kutsal kitap ve Gelenek aynı kaynaktan gelmektedir.⁵² *Kateşizm*'de ayrıca, farklı kiliselerin kendi yerel uygulamaları anlamındaki gelenek ile vahye dayanan Gelenek arasında da net bir ayırım yapılmaktadır: "Zamanla yerel kiliselerde doğmuş olan Tanrıbilimsel disipline dair litürjik ya da tapınma ile ilgili 'gelenekler'i bu Gelenek'ten ayırmak gerekir. Bu gelenekler büyük Gelenek'in çeşitli yerlere ve çeşitli devrelere özgü ifadeleri aldığı özel biçimlerden oluşurlar."⁵³

Kateşizm'de *Magisterium* (Kilisenin Öğretme Yetkisi) da Gelenek ile bağlantılı önemli bir kavram olarak yer almaktadır. Burada da Gelenek, Kilisenin Öğretme Yetkisi'nin kaynağı olarak ifade edilmektedir:

"Kilise 'gerçeği direği ve desteğidir' (1. *Timoteos*, 3: 15). 'Kilise Mesih'in esenlik gerçeğini vazetme yetkisini havarilerden aldı.' Ahlak ilkelerini, hatta toplumsal düzenle ilgili olanlarını her zaman ve her yerde bildirme görevi, aynı zamanda temel insan haklarının ve ruhların esenliğinin gerektirdiği ölçüde insan gerçeği ile ilgili yargılamada bulunma görevi Kilise'ye aittir... Hıristiyan ahlakı 'mirası' çobanların himayesinde ve ve özeni sayesinde kuşaktan kuşağa aktarılmış oldu... Papa ve 'çağdaş doktorlar olarak Mesih'in otoritesine sahip episkoposlar kendilerine emanet edilen halka, iman edilecek ve tatbik edilecek inancı vazederler.' Papa ve kendisiyle birlik içindeki episkoposların *olağan* ve evrensel *Öğretme Yetkisi* inanlılara inanmaları gereken gerçeği, uygulamaları gereken sevgiyi ve umut edecekleri mutluluğu öğretir."⁵⁴

Katolik Kilisesi'nin bir diğer önemli metni olan ve Kilise tarafından son versiyonu 1983'te yayınlanan *Kilise Yasası (codex iuris*

⁵¹ Bkz. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. D. Pamir, İstanbul, 2000, 75-77 (Rakamlar *Kateşizm*'deki madde numaralarını belirtmektedir).

⁵² *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 78-80.

⁵³ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 83.

⁵⁴ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, 2032-2034.

canonicè) da teolojik mevzulardan ziyade uygulama ile alakalı konular içermesine rağmen Geleneğe atıfta bulunmaktadır. Metinde çoğunlukla teamül ve âdet anlamında, yani genel anlamda gelenek kullanılır.⁵⁵ Fakat “Kanonik Gelenek”, “yazılı Tanrı sözü ile birlikte Kutsal Gelenek” ifadeleri yanında⁵⁶ “Havarisel Gelenek”e atıfta bulunulmakta⁵⁷ ve Geleneğin hıristiyan öğretisinin diğer kavramlarıyla ne şekilde bağlantılı olduğu şöyle belirtilmektedir: “Mesih’in sırrı tamamen ve sadakatle kutsal metin, Gelenek, litürji, Magisterium ve Kilise hayatında ortaya çıkmaktadır.”⁵⁸

ii- Trent Konsili

Ireneaus ve Tertullian örneklerinde görüldüğü üzere heretiklerle mücadele bağlamında öne çıkan gelenek kavramı ikinci ve daha güçlü bir biçimde Protestan Reformu’nun yol açtığı kriz döneminde gündeme gelmiştir. Hatta geç Ortaçağda bir anlamda doktrinal bir çoğulculuktan bahsetmek mümkün iken, Katolik Kilisesi Trent Konsili (1545-1563) sonrasında doktrinal tanımlamalarını, bu kapsamda Gelenek doktrinini de netleştirmek durumunda kalmıştır.⁵⁹ Reformcular ile Katolik Kilisesi arasındaki tartışmada Gelenek kavramının öne çıkmasının en önemli nedeni ise Kutsal Kitap konusundaki ihtilaftır.

Bu ihtilafın iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki Kutsal Kitap (*Bible*)’ın, özellikle de *Eski Ahit*’in içeriği ile ilgilidir. Luther, Kilisenin resmî versiyon olarak gördüğü, *Eski Ahit*’in Grek ve Latin versiyonlarına dayanan *Vulgata* yerine İbrani Kutsal metnini (*Hebrew Bible*) esas almış ve böylelikle Eski Ahit kitapları konusunda protestanlarla katolikler arasında bir farklılık meydana gelmiştir.⁶⁰ Kutsal metinle ilgili ihtilafın ikinci kısmı

⁵⁵ Bkz. *Code of Canon Law*, 576; 578. (Kilise Yasası’nın Vatikan resmi sitesindeki tam metni için bkz. http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM)

⁵⁶ Bkz. *Can.* 6, 252.

⁵⁷ *Can.* 1246.

⁵⁸ *Can.* 760.

⁵⁹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, Vol. 4: Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984, ss. 10-68, 245 vd.; Fichtner, “Tradition”, s. 133.

⁶⁰ *Vulgata* adı verilen Latince versiyonda otuz dokuz bölümden oluşan Yahudi Tanah’ına ilave olarak bazı kitaplar ve mevcut bazı kitaplara da bazı ekler ilave

ise otorite anlayışı ile ilgilidir. Katolikler kutsal metnin yegane otorite olmadığını, Kilisenin bunu açıklayıp yorumlama yetkisine sahip olduğunu savunurken Luther ve tarftarları “yazılı olmayan vahiy” biçiminde bir doktrini reddetmişler ve kutsal metin dışında bir otoritenin olamayacağını iddia etmişlerdir.⁶¹ Önemli bir protestan mottosu haline gelen *sola scriptura* (sadece kutsal metin) bu anlama gelmektedir. 16. yüzyılın önde gelen protestan yazarlarından William Chillingworth’ın “Protestanların dini sadece Kutsal Kitaptır” sözü meşhur hale gelmiştir. Yine Zwingli (1484-1531) “dinimizin temeli yazılı metindir” diyerek benzer bir ifadeye bulunmuştur.⁶²

Reformcular açısından Kiliseye karşı çıkmak onun gelenek anlayışına da karşı çıkmayı gerektiriyordu.⁶³ *Sola Scriptura* yalnızca “sadece kutsal metin” demek değildi, aynı zamanda Kilise otoritesini ve bu otoriteye dayanak yaptığı geleneği de inkar etmek demektir.⁶⁴ Bazı yazarların dikkat çektiği üzere, Reformasyon aslında bir “otorite krizi” idi. Protestanların amacı aslında hıristiyanlığı “güç kilisesi” (*machtkirche*) olmaktan kurtarmaktı. Luther Reformun amacını “kilisenin eski ve hakiki

edilmiştir. Böylece Latince *Vulgata*'da kırk altı kitap mevcuttur. Bu ilave kitaplar için Katolikler onları kutsal sayarak "deuterokanonik" demektirler. Fakat Luther bu ilave kitapları Yahudiler gibi "apokrif" kabul etmiştir. Protestanlar'ın apokrif saydığı bu kitaplar şunlardır: 1- Tobit'in Kitabı, 2- Yudit'in Kitabı, 3- Ester'in Kitabı, 4- Makabilerin Birinci Kitabı, 5-Makabilerin İkinci Kitabı, 6- Bilgelik Kitabı, 7- Sırak Kitabı, 8- Baruh'un Kitabı, 9- Yeremya'nın Mektubu, 10- Danyal'ın Kitabına Birinci Ek: Şadrak'ın Duası ve Üç Delikanlının Ezgisi, 11- Danyal'ın Kitabına İkinci Ek: Suzanna, 12- Danyal'ın Kitabına Üçüncü Ek: Bel ve Ejderha. Bkz. Şaban Kuzgun, *Dört İncil, Farklılıkları ve Çelişkileri*, Ankara, 1996, s. 29. Türkiyede yaygın olarak piyasada bulunan Kitab-ı Mukaddes tercümesi Protestan Kutsal Kitabıdır ve yukarıda bahsedilen Katolik ekleri içermez. Kitab-ı Mukaddes'in Deuterokanonik eklerle birlikte basımı için Bkz. *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Kore, 2015.

⁶¹ Bkz. McGrath, *Historical Theology*, s. 149.

⁶² McGrath, *Historical Theology*, s. 147.

⁶³ R. Ward Holder, “The Reformers and Tradition: Seeing the Roots of the Problem”, *Religions* (2017), 8, 105, s. 2. Girişte bahsettiğimiz genel ve özel gelenek anlayışı göz önüne alındığında bazı yazarlar reformcuların Katoliklerin anladığı anlamda Geleneği reddetmekle beraber gelenekleri kabul ettiklerini ifade ederler. Bkz. Holder, “The Reformers and Tradition”, s. 3; Headley, “The Reformation as Crisis”, s. 8.

⁶⁴ Thiel, “Faithfulness to Tradition”, s. 3.

yüzünü ihya etmek” olarak tanımlamıştı. Luther aradaki “sahte üstadlar”a (*pseudodoctores*) karşı çıkıyordu.⁶⁵

Katolik Kilisesi, Protestan Reformuna çeşitli yönlerden mukabelede bulunmaya çalışmıştır. Bu faaliyetlerin tamamına “Karşı Reform” ya da “Katolik Reformu” denmektedir. Bu kapsamda Kilise en net tavrını Trent Konsili ile göstermiştir. Trent Konsili *Vulgata* ve Gelenek konusunda Kilise tarihinde ilk kez kesin ve net bir karar ilan etmiştir.⁶⁶ Konsilin 8 Nisan 1546’daki 4. oturumundan üç karar çıkmıştır. Bunlardan sonuncusu, sonraki oturumun tarihi ile alakalı olup ilki kutsal metin ve Gelenek konusunda, ikincisi ise *Vulgata* ile alakalıdır. Protestanlara cevap niteliğindeki bu kararların içeriği şu şekilde özetlenebilir:

1. Kutsal metin vahyin yegane aracı olarak görülemez, gelenek onun önemli bir tamamlayıcısıdır.
2. Kitab-ı Mukaddesin içerdiği kitapların tam listesi Protestanların iddia ettiği gibi değil kararda belirtilen biçimdedir.
3. *Vulgata* asıl metindir.
4. Kutsal metinleri yorumlama yetkisi Kiliseye aittir.⁶⁷

⁶⁵ Headley, “The Reformation as Crisis”, s. 5, 7, 22. Reformasyon dönemi kutsal kitap ve gelenek tartışmaları için bkz. McGrath, *Historical Theology*, ss. 146-153. Lutherin baştan Kiliseye bu şekilde karşı çıkmadığını, Kiliseyle yaşanan çatışma süreci sonunda söyleminin bu yöne evrildiğini ifade etmek mümkündür. Zira 95 teze bakıldığında daha ziyade teolojik bir içeriğe sahip olduğu, Kiliseye yönelik doğrudan bir itham veya itirazın bulunmadığı görülür. Bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Katolisizm’i Protesto*, Fecr yayınevi, Ankara 2001, ss. 221-229.

⁶⁶ Trent Konsili ve sorasında Gelenek ve Kutsal Metin ile alakalı tartışmalar için bkz.. Matthew L. Selby, *The Relationship Between Scripture and Tradition According to the Council of Trent*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, University of Saint Thomas, Saint Paul, Minnesota, 2013; Fichtner, “Tradition”, s. 134; Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 275, 276. Trent Konsili üzerine ülkemizde yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Mustafa Şahin, *Karşı Reformu Olarak Trente Konsili ve Katolik Geleneğe Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

⁶⁷ Bkz. Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of Ecumenical Councils*, Sheed & Ward, Washington DC, 1990, II, ss. 663-665; McGrath, *Historical Theology*, s. 152, 153.

Kutsal metin, vahiy ve Gelenekle ilgili karardaki en kritik ifade ise önce “kısmen yazılı metin kısmen yazılı olmayan gelenek...” biçiminde iken konsil esnasındaki itirazlar üzerine değiştirilerek şu şekli almıştır: “konsil bu gerçeğin ve öğretinin yazılı metinlerde ve yazılı olmayan gelenekte var olduğunun bilincindedir.”⁶⁸

Aslında Protestanlarla Katolikler arasındaki temel farkın vahiy anlayışı konusunda olduğu farkedilmektedir. Protestanlar kutsal metnin vahyin tamamını içerdiğini iddia ederken Katoliklere göre kutsal metin vahyin sadece bir bölümünü içermektedir.⁶⁹ Gelenek-Kutsal Metin ilişkisi açısından ise Protestanlarla Katoliklerin Geleneğe bakış açılarını en net özetleyenlerden biri olan McGrath Reformasyon döneminde Gelenekle ilgili üç temel yaklaşımı şu şekilde formüle etmektedir:

T 0 (Radikal Reformcular): Gelenek tamamen reddilerek Kutsal metin ne diyorsa ona bakılmalıdır.

T 1 (Magisteral Reformcular⁷⁰): Gelenek kutsal metinlerin geleneksel tarzda yorumlanması demektir.

T 2 (Trent Konsili/Katolikler): İki kaynak esastır. Kutsal metinler yazılı, Gelenek yazılı olmayan vahyi ifade eder.⁷¹

iii- II. Vatikan Konsili

Katolik Kilisesi açısından 20. yüzyılın en önemli olayı olarak görülen II. Vatikan Konsili (1962-1965) Reform konsili olması bakımından çoğunlukla Trent ile benzer görülür. Çağdaşlaşma amacı açık olan konsil litürjiden teolojiye muhafazakar Katoliklerce hiç de hoş gitmeyen bazı

⁶⁸ Tanner vol II, s. 663. Konsilin 4. Oturumundaki tartışmalar için bkz. Hubert Jedin, *A History of the Council of Trent*, trans. by D. E. Graf, Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh, 1957, vol II, ss. 52-98.

⁶⁹ Bazen üçüncü bir yaklaşım olarak bir “arabulucu teori” (intermediate theory)’den bahsedilmektedir. Buna göre metin ve gelenek bunlardan herhangi birine zarar vermeden harmonize edilmeli ve birleştirilmelidir. Fakat bu yaklaşım herhangi bir hirsityan grupta ağırlık kazanmış bir görüş değildir. Bkz. Fichtner, “Tradition”, s. 137.

⁷⁰ Magisteral Reformcular geleneği üç unsurdan müteşekkil görmekte: i- Kutsal metin ii- Hristiyanların geleneksel inançları iii- Protestanların kendi önemli metinleri (1530’daki Augsburg Confession’u gibi). Bkz. McGrath, *Historical Theology*, s. 143.

⁷¹ McGrath, *Historical Theology*, s. 151.

yenilikler getirmiştir. Bazı Katolik yazarlara göre özellikle modern dönem teologları Möhler ve Newman gibi isimlerin Gelenek ile ilgili görüşleri II. Vatikan'ı etkilemiştir.⁷² Fakat Trent'teki klasik *magisterium* ve Gelenek anlayışı II. Vatikan Konsili'nde aynen tekrarlanmıştır denebilir. Zira Konsilin vahiy anlayışı ile ilgili metni olan *Dei Verbum*'da ise şu ifadeler yer alır:

“Kutsal Gelenek (*Sacra Traditio*) ve Kutsal Metin (*Sacra Scriptura*) Tanrı sözünün kiliseye emanet edilmiş yegane teminatıdır... Kutsal Gelenek, Kutsal Metin ve Kilisenin öğretme yetkisi (*magisterium*), biri olmayınca diğeri de olmayacak kadar biribiriyle bağlantılıdır. Her biri kendine has bir biçimde Kutsal Ruh'un yönlendirmesiyle beraberce iş görerek ruhların kurtuluşuna birlikte katkı sağlamaktadır... Kilise bu otoritesini İsa adına kullanır. Bu öğreti kurumu Tanrı sözünün üzerinde bir yetkiye sahip değildir, ona hizmet eder. Gelenek ve Kutsal metin ilahi vahiy kaynaklı olup Tanrı'nın sözlerini ve eylemlerini içerirler.”⁷³

Görüldüğü üzere II. Vatikan, Gelenek anlayışı konusunda Trent'e göre köklü bir değişiklik getirmemiştir. Bununla birlikte Trent'teki gibi Gelenek ve kutsal metni ayırmayıp bunların bütünlüğüne vurgu yapmıştır.⁷⁴ Doğrudan özel anlamda Gelenek ile ilgili olmasa da II. Vatikan'daki bir başka farklılık veya yenilik ise birçok yerel geleneğin geçerli sayılması olmuştur denebilir.⁷⁵ *Dei Verbum*'da ifadesini bulan bu Gelenek anlayışı sonraki metinlerde de kendini göstermiştir. Papa II.

⁷² Bkz. Brian Johnstone, “What is Tradition?”, ss. 1-22.

⁷³ *Dei Verbum*, 10 (*Dei Verbum*'a atıflar şu iki kaynaktanır: *Concilio Vaticano II, Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni, testo ufficiale e tradizione italiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, s. 525-556; Austin Flannery, *Basic Sixteen Documents, Vatican Council II*, New York, 2007, s. 97-115).

⁷⁴ Bkz. Thiel, “Faithfulness to Tradition”, s. 4, 6. II. Vatikan Konsili ve Gelenek konusunda müstakil bir çalışma için bkz. James C. Kruggel, *Scripture, Tradition, and the Magisterium in the Teaching of Vatican II*, yayınlanmamış doktora tezi, The Catholic University of America, Washington DC., 2013.

⁷⁵ Bkz. *Unitatis Redintegratio*, 17 (*Concilio Vaticano II*, ss. 334-337).

John Paul'un *Fides et ratio* isimli genelgesi bunun tipik örneklerinden biridir.⁷⁶

III- Modernizm ve Gelenek

Giriş kısmında bahsettiğimiz üzere, sapkın sayılan bazı fikirlerin yayılması ve kutsal metinlerin yorumu ile ilgili tartışmalar ilk dönemlerden beri belli sabitelerin tesbitine yönelik arayışları beraberinde getirmiştir. Bazı değişmezler aranmıştır ve bu değişmezler de İsa ve havarilerin inancında görülmüştür. “Gelenek şüpheli öğretilerin anında tesbit edilmesini sağlayan bir filtre” olarak telakki edilmiştir.⁷⁷ Fakat değişen şartlar ve zaman söz konusudur. Gelenek biçiminde formüle edilen bu sabiteler tamamen değişmez midir yoksa belli yenilikler ve değişimler söz konusu mudur? Bu soruyu tartışan en eski Katolik yazarlardan biri 5. yüzyılda yaşamış olan Lerinsli Vincent'tir.

Kilise tarafından sapkın addedilen Pelagianizm⁷⁸ akımının etkin olduğu zamanlarda yazan Vincent, *Commonitorium* adlı eserinde “doktrinde değişim mümkün müdür?” sorusunu tartışır.⁷⁹ Bu tartışmada değişimin mümkün olduğunu açıklar fakat doktrinde yapılacak değişiklik veya yenilik için bazı kriterler aranması gerektiğini ifade eder. Bu kriterler “Vincent kanonu” adıyla meşhur olmuştur.⁸⁰ Vincent bir kutsal metin yorumunun veya bir teolojik görüşün doğru ve geçerli kabul edilebilmesi için üç temel kriter öne sürer: 1) Genellik: her yerde inanılıyor olması (*quod ubique*) 2) Kadimlik: eskiden beridir inanılıyor olması (*quod semper*) 3) Yaygınlık: herkes tarafından inanılıyor olması (*quod ab omnibus creditum*)

⁷⁶ Bkz. Papa II. John Paul, *Fides et ratio: Akıl ve İman*, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, 2001, 7.

⁷⁷ McGrath, *Historical Theology*, s. 23.

⁷⁸ Hıristiyanlık tarihinde Tanrısal inayet dışında insanın kendi çabasıyla da kurtuluşa ulaşabileceğini savunan doktrindir. Miladi 4. ve 5. Yüzyıllarda Roma'da faaliyet gösteren Pelagius'a atfedilen bu düşünce özünde mistik bir özellik barındırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 304.

⁷⁹ *The Commonitory of Vincent of Lerins*, Joseph Robinson, Baltimore, 1847, xxiii/28. *Commonitorium*'un Latince metni ve açıklamalar için bkz. *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Ed. By Reginald Stewart Moxon, Cambridge University Press, 1915.

⁸⁰ Bkz. Agius, *Tradition and the Church*, s. 178; Langan, *The Catholic Tradition*, s. 371.

est).⁸¹ Özetle Vincent kutsal metin konusundaki kriteri inananların konsensüsü (*consensus fidelium*) olarak görmüştür.⁸²

Vincent'in daha ziyade kutsal metnin keyfi yorumlanmasına karşı bu kriterleri öne sürdüğü anlaşılmaktadır. Gelenek çerçevesinde düşünüldüğünde mesele sadece kutsal metnin yorumu değildir. İsa ve Havariler zamanında olmayan yeni bir doktrin ihdas edilebilir mi ya da eskiden beri var olan bir dogma değiştirilebilir mi? Aslında Hıristiyanlık tarihine bakıldığında litürjik ve teolojik açıdan eskiden var olmayan bazı inanç ve uygulamaların vaz edildiği görülür. Pazar ayini ya da Paskalya kutlaması İsa zamanında yoktur. Katolik anlayışa göre bunlar apostolik gelenekten gelmektedir.⁸³ Yine 19. ve 20. Yüzyılda Hz. Meryem'in asli günahattan korunmuş olduğu ve İsa gibi göğe yükseldiğine dair iki dogma sonradan Katolik doktrinine eklenmiştir.⁸⁴ Bunlar bazı Katoliklerce, vahyin sadece metinden ibaret olmadığı, devam ettiğinin kanıtı olarak gösterilmektedir.⁸⁵ Bu bakımdan Protestan anlayıştan farklı olarak aslında Katolik gelenek vahyi daha geniş kapsamlı anlamakta ve doktrine ekleme yapma konusunda bir çekince görmemektedir. Katolik literatürde bununla ilgili en yaygın kullanılan benzetme tohum metaforudur. Buna göre Gelenek tohumdur ondan zaman içerisinde yeni dallar ve yapraklar çıkar.⁸⁶

Fakat asıl sorun tam da buradadır. Yani neyin Gelenekten geldiği veya Gelenek'in özüne uygun olduğu ya da değişme ve yenilenmenin sınırlarıdır. Eski zamanlarda değişme diye bir tartışma yoktur. Kilise farklı gördüğünü heretik ilan etmekte ya da kendisi bir değişiklik yaparsa bunu bir değişme olarak görmemektedir. Ancak Protestan Reformu ve Aydınlanma öyle sapkınlık olarak bir kenara itilecek ya da yok edilecek

⁸¹ *Commonitorium*, xxvii/38.

⁸² *Commonitorium*, xxii/27.

⁸³ Fichtner, "Tradition", s. 134.

⁸⁴ Bu iki dogma Papa IX Pius tarafından 8 Aralık 1854'te *Ineffabilis Deus* ve Papa XII. Pius tarafından 1 Kasım 1950'de *Munificentissimus Deus* genelgeleri ile ilan edilmiştir. Bkz. Fichtner, "Tradition", s. 135; Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 6.

⁸⁵ McGrath, *Historical Theology*, s. 23; Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 61.

⁸⁶ Bkz. James F. Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, New York, 2010, s. 45.

bir mevzu olmadığı için krize neden olmuştur. Reform kavramının bizzat kendisi Kilise için tehlikeli bir kavram haline gelmiştir ki, bazılarına göre “Katolik Kilisesi için herhangi bir reform sadece tekrar doğrulama (reaffirmation) olabilir.”⁸⁷

Modern döneme gelindiğinde ise Gelenek neredeyse Modernizmin tam karşısını ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Gelenek kavramının tekrar öne çıkması zaten bir meydan okuma sonucundadır.⁸⁸ Modernizmin pratik hayattaki ve düşüncedeki etkileri yanında tarihselcilik, çoğulculuk gibi birçok modern tartışma dinî çevrelerde gelenekle ilgili düşünceleri alt üst etmiştir. Thiel'in deyiimiyle bu gelişmeler “Gelenegi tanımlama ve gelenege inanmayı karışık hale getirmiştir.”⁸⁹ Gelenekle hayatın sürekliliği arasındaki tezatı ifade etmek üzere “Gelenek ölülerin yaşayan inancı, gelenekçilik ise yaşayanların ölmüş inancıdır” der Jeroslav Pelikan.⁹⁰

Katolik Kilisesi ve Gelenek konusundaki tartışmalara bakıldığında modern dönemdeki bazı Katolik teologların isimleri ön plana çıkmaktadır. Bunların Gelenek konusundaki düşüncelerinin muhafazakar, uzlaşmacı ve modernist diyebileceğimiz üç ana eğilim gösterdiğini söyleyebiliriz.

İngiliz teolog Kardinal John Henry Newman (1801–1890) katı gelenek anlayışını yumuşatma ve modernizmle uzlaştırma çabasındadır. Bu uzlaşmanın anahtarı olarak hıristiyan ruhunu ve entelektüel kapasitesini görür: “Episkopal Gelenek.. kısmen yazılıdır, kısmen yazıya geçirilmemiştir; kısmen yorumdur, kısmen metnin tamamlayıcısıdır, kısmen entelektüel yorumlarda ifadesini bulur, kısmen Hıristiyanların ruhunda gizlidir... Ben buna, Kilisenin esasında yer alan pergamberî Gelenek diyorum”.⁹¹ Bununla birlikte Newman protestan iddialarına

⁸⁷ Pelikan, *The Christian Tradition*, s. 5.

⁸⁸ Bkz. James Alexander, “A Systematic Theory of Tradition”, s. 6.

⁸⁹ John E. Thiel, “Faithfulness to Tradition”, ss. 1-14. Aydınlanma sonrası gelenek konusundaki tartışmalar için ayrıca bkz. Johnstone, “What is Tradition?”, s. 9; Thomas Langan, *The Catholic Tradition*, University of Missouri Press, Missouri, 1998, ss. 370-389.

⁹⁰ Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, s. 9.

⁹¹ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, University of Notre Dame Press, 1989, s. 76,77.

benzer biçimde sadece kutsal metin ile inancın kanıtlanabileceğini sananları eleştirir.⁹²

Ünlü Fransız Katolik teolog Kardinal Yves Congar (1904 – 1995) ise Gelenek konusunda en çok eser kaleme alan muhafazakar isimdir. Congar Protestan gelenegini şiddetle eleştirdiği gibi klasik *magisterium* anlayışını da hararetle savunmuştur.⁹³ Newman'ı “özünde modern” bir teolog olarak görür.⁹⁴ Bununla birlikte teorik olarak yeniliğe tamamen karşı değildir. Fakat değişimde bazı şartlara uyulması gerektiği kanaatinde. Congar sapkınlığa (şizma) düşmeyecek hakiki bir reformun koşulları olarak şu maddeleri saymaktadır:

- 1) İyi niyetin öncelenmesi ve pastoral endişeler taşınması.
- 2) Tüm kiliseyle birlik halinde kalınması.
- 3) Reformda gecikenler konusunda sabırlı olunması.
- 4) Reformun, yenilik kaygısı ile değil Gelenek prensibine dönmekle gerçekleşeceğinin bilincinde olunması.⁹⁵

Görüldüğü üzere son maddeyle Congar zaten yenilik denilen şeyi Gelenekle sınırlamakta ve yeniliği bir ihtiyaç olarak görmemektedir. Fakat Katolik dünya sadece bu muhafazakar düşüncelerden ibaret değildir. Kilise ile arası çok iyi olmamakla beraber Hans Küng yaşayan ünlü Katolik teologlardan biri olarak yanılmazlık ve *magisterium* dahil bir çok konuda geleneksel Katolik bakıştan oldukça farklı düşünceleri ifade eden bir isimdir. Küng özellikle son dönemlerde kaleme aldığı eserlerde Kilisenin temel özelliklerini sayarken Gelenek ve *magisterium*'un sözünü bile etmemektedir. “Emperyal Katolik Kilisesi”nden bahsetmekte; Kilisenin basit değişikliklerden ziyade köklü bir yenilenmeye ihtiyacı

⁹² Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, s. 342.

⁹³ Bkz. Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, Ignatius Press, USA, 2004; Andrew Meszaros, *The Prophetic Church: History and Doctrinal Development in John Henry Newman and Yves Congar*, Oxford University Press, New York, 2016.

⁹⁴ Meszaros, *The Prophetic Church*, s. 60 vd.

⁹⁵ Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, trans. by Paul Philibert, Liturgical Press, Minnesota, 2011, ss. 165-229.

bulduğunu ve XXIII. John gibi bir papayla III. Vatikan Konsili yapılması gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁶

Gelenek üzerine önemli yazılar kaleme alan Amerikalı çağdaş teologlardan Thiel ise muhafazakar ya da modernist bir çizgi göstermekten çok, tahlil edici bir yaklaşım sergilemektedir. Thiel aslında Gelenek'in geçmişten beri canlı ve değişken olduğu fikrindedir. İsa ile ilgili inançlar dahil olmak üzere tarihsel olarak bir çok inancın değiştiğini, çünkü hayatın değişken bir süreç olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Thiel'e göre Gelenek kavramı Katolik Kilisesinde dışsal etkenlere karşı bir koruma refleksi ile belirginleşmiş ve formüle edilmiştir. Ona göre Aydınlanma toptan feodal otoriteyi hedef alıyordu ve feodal kültürün önemli bir kısmını da Kilise oluşturmaktaydı.⁹⁷ Dinî alanda ise tarihsel eleştirel ve Biblikal çalışmalar Kilisenin Gelenek iddialarını oldukça zora soktu. 19. Yüzyılda Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, John Henry Newman gibi Katolik teologlar aydınlanmacı saldırılara karşı romantik bir tepki geliştirdiler. Bunun bir tarafı da gelişme fikri ile uzlaşmaydı aslında. Fakat aynı zamanda gelişme denilen şeyin sahteliğine de dikkat çektiler. Buna göre bazı dinî hakikatler zamanüstü idi ve onun için zamanın kriterlerine göre eleştirilemezdi.⁹⁸

Geçmişten günümüze Gelenek ile ilgili Katolik Kilisesindeki anlayışları en net biçimde sınıflandıranlardan biri ise Johnstone'dur. Gelenek anlayışı ile ilgili 3 ana model olduğunu ifade eder Johnstone.

1- Katılımcı (participative) model: Buna göre Gelenek ilahî hakikatle bağlantılıdır, otoritesi aşkın bir hakikatten gelir. Zaman üstü

⁹⁶ Bkz. Hans Küng, *The Catholic Church: A Short History*, trans. by John Bowden, The Modern Library, New York, 2003. Küng bazı muhafazakar Katolik yazarlarca kutsal metni Gelenek'in üstünde görmeye protestan teolojiye yaklaşmakla itham edilmektedir. Bkz. Corneliu C. Simut, *A Critical Study of Hans Küng's Ecclesiology: From Traditionalism to Modernism*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, s. 49.

⁹⁷ Thiel, "Faithfulness to Tradition" ss. 1, 4-12.

⁹⁸ Thiel, "Faithfulness to Tradition", s. 5. Drey ve Möhler'den Thiel'in gösterdiği referanslar: Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, ed. J. R. Geiselmann (Darmstadt, Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957). Johann Sebastian Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, ed. F. Schupp (1819: reprint, Darmstadt, Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971).

hakikatleri tarihte ifşa eder. Thomas Aquinas (1225-1274) bu anlayışı tipik örneğidir. Platonik bir bakış açısıdır.

2- Dışsal (extrinsic) otorite modeli: Burada Gelenek Kilise dışında bir otoritedir. “Katolik hakikat” diye isimlendirilen dışsal bir otoritedir. Kiliseye ilahî bir irade ile empoze edilmiştir.

3- İletişimsel-eleştirel (communicative-critical) model: II. Vatikan Konsili’ndeki anlayıştır. Burada Gelenek Kilise içindeki ve dışındaki iletişim ve bağlantı olarak görülür. Buradaki iletişim insanlara kurtuluşu ve kutsallığı ulaştırma anlamındadır.⁹⁹

Johnstone II. Vatikan’daki bu iletişimsel modelin de eleştirisini gerekli görür, “zira dünya halen değişmektedir”.¹⁰⁰ Bir hususa daha dikkat çeker ki o da Gelenek kavramında geleneksel bir muğlaklık olduğudur. Bunu kilisenin en yetkili isimleri dahi dile getirmiştir. Bunlardan biri Kardinal Walter Kasper’dır. Kasper özellikle *magisterium* ile Gelenek arasında net bir ayırım olmamasından bahsetmektedir.¹⁰¹ Bu muğlaklığı aslında tek bir Katolik gelenek değil de birçok alt gelenekler (subtraditions) vardır biçiminde dile getirenler de mevcuttur.¹⁰²

Sonuç

Şimdiye kadar ifade ettiklerimizden bir takım sonuçlara varacak olursak özetle şunları söyleyebiliriz:

1- Gelenek Katolik Kilisesi için merkezî kavramlardan biri olmakla birlikte, yegane bir tanıma ve sınırları kesin bir ifadeye sahip olmayıp farklı anlamlara gelmektedir. Bu anlamlar temel olarak vahiy, inancın korunarak devamı ve Kilise otoritesi ile ilgilidir.

3- Vahiy konusunda yazıya geçirilmemiş haliyle İncillerin (İsa’nın mesajının) Kutsal Geleneği oluşturduğuna dair protestanlar dahil tüm kiliseler fikir birliği içerisinde görünmektedir. Katolik Kilisesinin anlayışındaki fark, İncillerin yazıya geçirilmesiyle geleneğin son bulmadığı

⁹⁹ Johnstone, “What is Tradition?”, ss. 3-9.

¹⁰⁰ Johnstone, “What is Tradition?” s. 22.

¹⁰¹ Johnstone, “What is Tradition?” s. 3.

¹⁰² Langan, *The Catholic Tradition*, s. 370.

ikinci bir vahiy kaynağı olarak varlığını sürdürdüğü inancıdır. Bazı yazarların da dikkat çektiği üzere, Katolik Kilisesinde Gelenek anlayışı Yahudilikteki “Sözlü Tora”nın devamını çağrıştırmaktadır ve vahiy; kutsal metin ve gelenek biçiminde iki kaynak olarak görülmüştür. Bu anlayışla Gelenek bir taraftan kutsal metinlerde olmayan yeni inanç ve uygulamaların kaynağı olarak görülmüş bir diğer yandan ise kutsal metinlerin “sapkın” yorumlarına karşı bir güvence olarak anlaşılmıştır.

3- Gelenek sadece kutsal metnin aktarılması ve korunması değil aynı zamanda bir bütün olarak inancın devamı ve muhafazası açısından hayatî görülmüştür. Bu bakımdan tarihsel sürece bakıldığında Gelenek kavramının öne çıkmasının nedeni savunmadır. Bu, kilise babaları zamanında heretik gruplara karşı savunma; XVI. Yüzyılda Protestan reformistlere karşı savunma; modern dönemde ise aydınlanmacı ve modernist yorumlara ve akımlara karşı savunma biçiminde tezahür etmiştir. Dolayısıyla Gelenek tartışması ve bu kavramın merkezî bir öneme sahip hale gelmesinin nedeni aslında iç dinamiklerden ziyade dışarıdan gelen meydan okumalardır.

4- Gelenek, kutsal metin ve inanç dışında Kilise otoritesi ile doğrudan alakalıdır. Zira en son ve en modern yorumuyla, Kilise'ye vahiy ile insanlar arasında iletişim rolü yükleyen II. Vatikan'ın “iletişimsel model”i diye adlandırılan tarzda bile Gelenek Kilise otoritesinin önemli bir aracı olarak kabul edilmiştir. Bunun en net ifadesi de *magisterium* anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında Gelenek Tanrı tarafından Kilisenin uhdesine verilmiş bir otorite aracıdır. Zira onu yorumlama, öğretme, değiştirme yetkilerinin tamamı Kilisenin elindedir.

5- Özellikle Aydınlanma ve modern çağın meydan okumalarına (buna dünyadaki ekonomik, kültürel ve siyasal değişimleri de eklemek gerekir belki de) karşı dindarlarda yeni gelişmelerle uzlaşmak veya tepkisel olarak içe kapanmak biçiminde iki zıt eğilimin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu açıdan modern dönemde Katolik Kilisesinde Gelenek ile ilgili yaklaşımlara bakıldığında üç temel yaklaşımın varlığından söz edilebilir: i) Klasik Gelenek anlayışını savunan muhafazakarlar ii) İstikrar içinde değişmeyi savunan arabulucular iii) Zamanın değiştiği anlayışı ile yeniliği savunan Modernistler. Tüm bunlarla birlikte unutmamak gerekir ki; kutsal metinler yanında bunları açıklayan ve bunların özüne uygun biçimde yeni durumlarda yeni kaideler çıkarılabilecek bir gelenek anlayışı sadece Hıristiyanlığa veya Katolik

Kilisesi'ne has değildir, tüm dinler için geçerlidir. Fakat bunun sınırları ve bu konuda kimin karar vereceği en temel sorundur.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki, "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine", *İslami Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 1, 1992, ss. 44-51.
- Agius, George, *Tradition and the Church*, The Stratford Company, Boston, 1928.
- Alexander, James, "A Systematic Theory of Tradition", *Journal of the Philosophy of History*, 10 (2016), ss. 1-28.
- Allison, Gregg R., *Historical Theology : An Introduction to Christian Doctrine*, Zondervan, Michigan, 2011.
- Binde, Per, "Nature in Roman Catholic Tradition", *Anthropological Quarterly*, Vol. 74, No. 1 (Jan., 2001), ss. 15-27.
- Cahill, Lisa Sowle, "The Catholic Tradition: Religion, Morality, and the Common Good", *Journal of Law and Religion*, Vol. 5, No. 1 (1987), ss. 75-94.
- Clark, Francis, "Grace-Experience in The Roman Catholic Tradition", *The Journal of Theological Studies*, Vol. 25, No. 2 (October 1974), ss. 352-372.
- Code of Canon Law:
http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_INDEX.HTM
- Concilio Vaticano II, Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni, testo ufficiale e tradizione italiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.
- Congar, Yves, *The Mystery of The Church*, trans. by A. V. Littledale, Helicon Press, Baltimore, 1960.
- Congar, Yves, *The Meaning of Tradition*, Ignatius Press, USA, 2004.
- Congar, Yves, *True and False Reform in the Church*, trans. by Paul Philibert, Liturgical Press, Minnesota, 2011.
- Çoban, Bekir Zakir, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Fichtner, J. A., "Tradition (in theology)", *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Gale, Washington DC, 2003, vol. 14, ss. 133-137.
- Flannery, Austin, *Basic Sixteen Documents, Vatican Council II*, Castello Publishing Company, New York, 2007.

- Hardon, John A., *The Catholic Understanding of the Bible*, Inter Mirifica, 1997.
- Headley, J.M., “The Reformation as Crisis in the Understanding of Tradition”, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 78 (1987), ss. 5-22.
- Holder, R. Ward, “The Reformers and Tradition: Seeing the Roots of the Problem”, *Religions* (2017), 8, 105, ss. 1-11.
- Irenaeus of Lyons, *Against Heresies, The Ante-Nicene Fathers, vol. 1*, ed. A. Roberts and J. Donaldson, 1977.
- Jedin, Hubert, *A History of the Council of Trent*, trans. by D. E. Graf, Thomas Nelson and Sons Ltd., Edinburgh, 1957.
- Jensen, J., “Tradition (in the Bible)”, *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Gale, Washington DC, 2003, vol. 14, ss. 131-133.
- John Paul II, *Fides et ratio: Akıl ve İman*, çev. İsmail Taşpınar, İstanbul, 2001.
- Johnstone, Brian, “What is Tradition? From Pre-Modern to Postmodern”, *Australian Journal of Theology*, 5 (August 2005), ss. 1-22.
- Kabağaç, S. – Alova, E., “Trad/o”, *Latince –Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. D. Pamir, İstanbul, 2000.
- Keenan, James F., *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, Continuum, New York, 2010.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Kore, 2015.
- Kruggel, James C., *Scripture, Tradition, and the Magisterium in the Teaching of Vatican II*, yayınlanmamış doktora tezi, The Catholic University of America, Washington DC. 2013.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2003.
- Küng, Hans, *The Catholic Church: A Short History*, trans. by John Bowden, The Modern Library, New York, 2003.

- Langan, Thomas, *The Catholic Tradition*, University of Missouri Press, Missouri, 1998.
- Lisska, Anthony J., "Natural Law and the Roman Catholic Tradition: The Importance of Philosophical Realism", *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 71, No. 4, (October 2012), ss. 745-786.
- Lossky, Vladimir, *Orthodox Theology: An Introduction*, trans. by Ian And Ihita Kesarcodi-Watson, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1978.
- McGarry, Francis J., "Myth-Making, Community, and Catholic Tradition", *Journal of Religion and Health*, Vol. 30, No. 1, Spring 1991, ss. 9-19.
- McGrath, Alister E., *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998.
- Meszaros, Andrew, *The Prophetic Church: History and Doctrinal Development in John Henry Newman and Yves Congar*, Oxford University Press, New York, 2016.
- Newman, John Henry, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Gilbert and Rivington, London, 1878.
- Olgun, Hakan, *Luther ve Katolisizm'i Protesto*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2001.
- Origen, *On First Principles, Ante Nicene Fathers vol.4*, ed. Phillip Schaff, Grand Rapids, 2006, s. 423-424 (2-5).
- Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1971.
- Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition Vol. 4: Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1984.
- Selby, Matthew L., *The Relationship Between Scripture and Tradition According to the Council of Trent*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, University of Saint Thomas, Saint Paul, Minnesota, 2013.
- Sigmund, Paul E., "The Catholic Tradition and Modern Democracy", *The Review of Politics*, Vol. 49, No. 4 (Autumn, 1987), ss. 530-548.

- Simut, Corneliu C., *A Critical Study of Hans Küng's Ecclesiology: From Traditionalism to Modernism*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- Stravinskias, Peter M.J., *Catholic Dictionary*, Our Sunday Visitor Publishing, Huntington, Indiana, 1993.
- Şahin, Mustafa, *Karşı Reformu Olarak Trente Konsili ve Katolik Geleneğe Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Tanner, Norman P. (ed.), *Decrees of Ecumenical Councils*, Sheed & Ward, Washington DC, 1990. Trent konsili: vol II, ss. 660-799.
- Tertullian, *On Prescription Against Heretics*, *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, ed. A. Roberts and J. Donaldson, New York, 1887.
- The Commonitory of Vincent of Lerins*, Joseph Robinson, Baltimore, 1847.
- The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Ed. By Reginald Stewart Moxon, Cambridge University Press, 1915.
- Thiel, John E., "Faithfulness to Tradition: A Roman Catholic Perspective", *The Cresset*, Easter 2006, ss. 1-14.
- Thiel, John E., *Senses of Tradition: Continuity and Development in Catholic Faith*, Oxford University Press, New York, 2000.

DEUİFD XLVII / 2018, ss. 35-54.

EĞİTİMİN DOĞASI VE DİN EĞİTİMİ: GÜNÜMÜZDE DİN ALANINDA EĞİTİMLİ OLMANIN ANLAMI

Yusuf CEYLAN*

ÖZ

Bu makalede eğitimin doğası eğitim felsefesi bakımında ele alınmış ve din eğitimi anlayışına yansımaları değerlendirilmiştir. Eğitimin doğası gereği değer yargısına dayandığı, iyiye yönelik olduğu, hem kültürel hem de bireysel anlamda mevcut seviyenin üzerinde bir gelişim sağlaması gerektiği, öğrenme ve gelişimin odak noktası olduğu tartışılarak din eğitiminde bu ilkelere bağlı eğitimsel kriterler belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca günümüzde din alanında eğitilmiş olmanın ne anlama geldiği irdelenmiş ve değişen bilgi, insan anlayışı çerçevesinde bu alanda eğitim alan bireylerin hangi özellikleri kazanması gerektiği incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitimin Doğası, Eğitim Felsefesi, Din Eğitimi, Pedagojik Kriter, Eğitilmiş Olmanın Anlamı

NATURE OF EDUCATION AND RELIGIOUS EDUCATION : THE MEANING OF BEING EDUCATED IN THE FIELD OF RELIGION AT PRESENT DAY

ABSTRACT

In this article, the nature of education has been taken from the point of view of philosophy of education, and its reflections on the understanding of religious education has been evaluated. Educational criteria related to these principles have been tried to be determined in religious education by arguing that it is the focal point of learning and development, that it is based on the nature of education, that it is based on value judgment, that it is good, that it needs to develop above its current level both culturally and individually. Furthermore, what is meant by being educated in the field of religion today, is discussed and the characteristics of individuals who are trained in this field in the framework of changing knowledge and human understanding have been examined.

Keywords: Nature of Education, Philosophy of Education, Religious Education, Educational Criteria, Meaning of Being Educated.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, yusuf.ceylan@deu.edu.tr, ORCID ID orcid.org/0000-0002-1082-4260

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 07/05/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 26/06/2018

GİRİŞ:

İnsanların eğitimle ilgili kavramlara dair bir anlam ve anlayışa sahip oldukları söylenebilir. Hemen hemen herkes eğitimle ilgilenmekte, kendi bilgi ve tecrübelerine dayalı eğitime dair kavramları tanımlamakta ve kendilerine göre oluşturdukları anlama göre eğitim anlayışı ve pratiği önermektedirler. Din eğitimi konusunda da benzer bir yaklaşım vardır. Din eğitimine dair kavramlara ilişkin herkesin zihninde anlam ağı ve bununla alakalı bir eğitim anlayışı bulunmaktadır. Buna göre insanlar din eğitimiyle ilgili kavramları kendilerine göre tanımlamakta, eğitim ile öğretim¹ örneğinde olduğu gibi bunlar arasında ne gibi bir farkın bulunduğu bakmaksızın gündelik hayatta sıkça gözlemlendiği üzere din eğitimi yerine din öğretimine dayalı bir eğitim anlayışının tercih edilmesi gerektiğini savunabilmektedir. Bir kavramın tanımı, o kavramın mahiyetini ortaya koyacak nitelikte yapılmadığı sürece, çok çeşitli ve hatta birbiriyle çelişen tanımlar yapılır. Bu anlamda eğitimle ilgili kavramların ne anlama geldiği, aralarında nasıl bir ilişki olduğu ve birbirleri arasında farkların ne ifade ettiği yeterince analize tabi tutulmamaktadır.

Din ve değer eğitiminde felsefi bakımdan temellendirilmemiş eğitimle ilgili kavram ve ilkelerin kullanılması alanda kavram kargaşasına yol açtığı gibi eğitimin doğasına aykırı eğitim anlayışlarının ortaya çıkmasına ve ilkelerin uygulanmasına sebep olmaktadır. Bunun sonucunda gerek okul öncesi gerekse yükseköğretimde din eğitiminde hemen hemen herkes, eğitimin doğasına ve ilkelerine göre en iyi öğretimin kendi anlayışları doğrultusunda yapılabileceğini ileri sürebilmektedir. Fakat sahip olduğu kavramların anlamı, uygulamaya çalıştıkları öğrenme etkinliklerinin eğitimin doğasıyla ilişkisi konusunda yeterince sorgulama yapmadıkları ve eğitim kalitesini belirleyecek ilkelerin

¹ Din eğitimi tarihinde kavramsal düzeyde en çok tartışılan konu eğitim ve öğretim kavramına yüklenen anlamlardan hareketle dinin eğitiminin mi öğretiminin mi yapılacağı konusu olmuştur. Bunun en bariz yansıması Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'nün adının Din Öğretimi Genel Müdürlüğü olarak değiştirilmesidir. Bu konudaki tartışmalar hakkında bkz. Cemal Tosun, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış", *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996) 95-111.

ne olduğu üzerinde düşünmedikleri ve bu konularda yeterince bilimsel araştırmalarla elde edilen olgusal verilere dayanma ihtiyacı duymadıkları görülmektedir.

Din ve değer eğitimindeki diğer bir sorun, bu alanda eğitim alan günümüz insanların hangi özellikleri taşıması gerektiği konusunda yaşanan belirsizliktir. Diğer bir ifadeyle din alanında eğitilmiş olmanın ne olduğu ile ilişkili problemdir. Din eğitimi ve öğretiminde eğitilmiş olmanın çerçevesi çizilirken de bilimsel bir temellendirme olmadan daha çok bireysel yorum ve görüşlerin ifade edildiği görülmektedir. Kimine göre sadece Arapça bilmek din alanında eğitilmiş olmanın baş şartı olarak sunulurken, kimine göre geleneksel usulde eğitim almak olarak belirlenebilmektedir. Bu durum, yüksek din öğretimindeki program çalışmalarına yansımakta, bazılarının göre İslam bilimleri ile donatılmış ilahiyat öğrencilerinin daha eğitilmiş olacağı kabul edilirken, bazıları tarafından sosyal bilimlerin programdaki ağırlığı artırıldığı zaman eğitilmiş sayılacağı kabul edilmektedir. Gerçekten eğitimsel bir bakış açısıyla – özellikle de felsefi bir yaklaşımla- ele alındığında “eğitilmiş olmanın anlamı ve eğitilmiş olmanın kriterleri nedir?” soruları askıda kalmaktadır. Eğer felsefi bir bakış açısıyla eğitimin doğası ele alınır ve din eğitiminin eğitimsel kriterleri belirlenirse günümüzde din alanında eğitilmiş olmanın neleri kapsayacağı ve öğretime nasıl yansıtılacağı belirlenebilir.

Din eğitiminin sağlıklı ve doğru şekilde yapılabilmesi için öncelikle din eğitimi ve öğretimi ile ilgili temel kavramların eğitimin doğasına ve ilkelerine uygunluğunun ortaya koyulmasına ihtiyaç vardır. Bu da eğitim etkinliğini diğer beşeri etkinliklerden farkının belirlenmesini ve eğitimsel olanın çerçevesini çizecek ilkelerin belirlenmesini gerekli kılar. Bu bakımdan makalede felsefi bir perspektifle din ve değer eğitiminde kavramların analizi yapılmış ve temel ilkeler ortaya konularak günümüzde bu alanda eğitilmiş olmanın anlamı tartışılmıştır.

I. EĞİTİMİN DOĞASI VE DİN EĞİTİMİNDE PEDAGOJİK KRİTERLER

Eğitimi diğer beşeri etkinliklerden ayıran temel özellik, onun normatif karaktere sahip olmasıdır. Eğitim değer yüklü bir faaliyettir. Hatta bazı eğitimciler eğitimi açıklamada değer yüklü kavramının kullanımının yersiz olduğunu, eğitimin doğası gereği değerlerden

bağımsız düşünülemediğini ifade ederler.² Eğitime konu olan bilgi ya da öğretilmeye layık olan özellikler kendisine atfedilen değere dayanır. Eğitim vasıtasıyla kültürde değerli kabul edilen bilgi, davranış ve tutumların bireylere kazandırılması hedeflenir.³ Bu yönüyle eğitim ahlakî açıdan kabul edilebilir tutumları ve bilgileri öğretmeyi içerir. Aynı zamanda eğitimin esas aldığı söz konusu değerlerin bireyler tarafından edinilerek eğitim süreci sonunda bir sonuç veya başarı olarak gerçekleşmesi gerekir.⁴ Dolayısıyla eğitim değere dayalı belirli sonuçlar üretmeye yönelik bir faaliyet alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Değer yargısına dayanması yönüyle eğitim iyi olanın veya değerli olanın amaçlar olarak belirlenmesini, buna uygun muhtevanın aktarılmasını ve temel becerilerin kazandırılmasını gerektirir. Bu yönüyle eğitim kavramının kendisi herhangi bir öğretim etkinliğine işaret etmez, onun yerine daha çok bu değerlere göre eğitimle ilgili diğer uygulamaların temel kriterlerini belirler.⁵

Eğitimin değer yüklü bir etkinlik olması, din eğitiminin amaçlarında ifadesini bulan, teoride ve pratikte uygulamalara yön veren insana, bilgiye ve topluma dair değer varsayımlarının açık bir şekilde ortaya konulup analiz edilmesini ve bu bağlamda eğitim ile din anlayışının nasıl etkileşim içerisine girdiğinin ve dinî öğrenmelerin çocukların eğitimine katkısının tartışılmasını gerekli kılar.⁶ Çünkü söz konusu kabullerin hedefler açısından uzanımları, eğitim sürecindeki işlevselliği, tutarlılığı ve sonuçlara ne kadar yansıdığı ancak bu analizle açığa çıkarılabilir. Şayet din eğitiminin yön veren temel kabuller analiz edilmez ise hem birey hem de toplum açısından istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilir. Din eğitiminde değer varsayımları toplumsal gerçekliğe ve insan

² Eugene F. Provenzo ve John P. Renaud, "Values Education" *Encyclopedia of the Social and Cultural Foundations of Education*, (London: SAGE Publications, 2009) 841.

³ Robin Barrow ve Ronald Woods, *An Introduction Of Philosophy of Education*, (London: Routledge, 2006) 12; Harry Schofield, *Philosophy of Education*, (London: Routledge, 1972) 36.

⁴ R.S. Peters, *Ethics and Education*, (London: Routledge, 1966) 26; John Wilson, *Preface to The Philosophy of Education*, (London: Routledge, 1979) 13.

⁵ R.S. Peters, *The Bangink Concept of Education*, (London: Routledge, 1967) 1-2.

⁶ Michael Grimmit, *Religious Education and Human Development*, (Essex: McCrimmons, 1987) 15.

doğasına aykırı insan modeli ve toplumsal düzen tasavvurunu yansıtan hedefler gerçekleşmeyecek idealler olarak kalacağı gibi insanın hem kendisine hem de dünyaya yabancılaşmasına sebep olacaktır.⁷

Normatifliğin ikinci boyutu eğitimin, doğası gereği iyiye yönelik bir etkinlik olmasını gerektirir. Eğitim esas itibarıyla iyi/değerli olana dayanan bir gelişim sürecine işaret eder.⁸ Eğitimin insanın kişiliğini ve onun özelliklerini iyi yönde geliştirmesi beklenir. Bu bakımdan eğitim sürecine dâhil olan kişinin eğitimi sayılabilmesi için iyi yönde gelişim göstermesi gerekir. Bu yüzden hangi alanda olursa olsun “eğitim aldı ama iyi yönde değişmedi veya gelişmedi” demek eğitimin doğası açısından çelişkili bir durumdur.⁹ Her ne kadar belirli amaçları içerisinde barındırsa da sürecin sonunda insanın iyi yönde gelişimini hedeflemeyen, iyi özellikler kazandırmayan bütün dinî öğretiler eğitsel sayılamaz. Diğer bir ifadeyle din eğitimi, insanı iyi yönde geliştirdiği ve hedeflerde ifade edilen özellikleri kazandırdığı sürece eğitimsel kalabilir.

Eğitimin diğer bir özelliği onun amaçlı bir etkinlik olmasıdır.¹⁰ Amaçlar bireysel ve toplumsal yaşamın gelişim süreçlerine yansımaları olarak eğitim ve öğretim faaliyetleri sonunda ulaşılmaları gereken düzeyin çerçevesini çizer. Buna göre hedefler bireyin dolayısıyla toplumun eğitim vasıtasıyla kazanacakları özellikleri ve ulaşacakları seviyeyi belirler. Toplumsal açıdan ele alındığında din alanında verilecek eğitim, toplumun ulaştığı kültürel seviyenin gerisinde kalmamalıdır. Bu yönüyle eğitim her kuşağın kendisini izleyecek olanlara, o güne kadar ulaşılmış gelişme aşamalarını korumak ve yükseltmek amacıyla yaptığı bir etkinliktir.¹¹ Din eğitiminin amaçlarının belirlenmesinde toplumun ulaştığı seviyesinin göz önünde bulundurulması gerekir. Din alanı dâhil eğitimi sadece kültürü korumak olarak anlamak, toplumsal değişim göz önünde bulundurulduğunda kültürün gelişimi açısından yeterli olmayacağı açıktır. Toplumsal değişimi dikkate almadan sadece korumaya odaklanmak toplumun durağanlaşmasına ve kültürün de donuklaşmasına sebep

⁷ Muhammet Ertoý, *Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu*, (Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013) 197.

⁸ Barrow ve Woods, “An Introduction”, 12.

⁹ Peters, “Ethics and Education”, 25.

¹⁰ Wilson, “Preface”, 14.

¹¹ W. O. Lester Smith, *Çağdaş Eğitim*, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1967) 7-8.

olabilir. Bu yüzden toplumun kültürünü koruma işlevi yanında geliştirme işlevi de din eğitiminde daima dikkate alınmalıdır.

Eğitim sürecinin doğasıyla ilgili diğer bir husus onun gelişim ve öğrenmeyle olan ilişkisidir.¹² Eğitim nasıl değerden bağımsız düşünülemezse aynı şekilde gelişim ve öğrenmeden de ayrı değerlendirilemez. Ancak her öğretme etkinliğinin gelişim ve öğrenme odaklı olduğu söylenemez. Örneğin ailede ebeveynler çocuklarına iyi davranışlar ve tutumlar kazandırmak isterler. Ancak onların öğretme süreci bazen yetiştirme veya büyütme şeklinde işleyebilir. Bu etkinliklerin bazı yönleriyle öğretimsel süreçlerle ilişkisi kurulabilir ama gelişime yol açmıyorsa eğitimsel kriteri sağlamıyor demek yanlış olmayacaktır. Mesela anne babalar çocuklarının nasıl yemek yemesi gerektiği ile ilgili kuralları öğretebilirler. Ancak bu konuda çocukların kazanması gereken temel husus sağlıklı beslenme alışkanlığıdır. Sağlıklı beslenme alışkanlığı kazanmadan yemek yeme kurallarının öğretilmesi, çocukların sağlıklarını korumalarını öğrenmeden hastalandıklarında sadece ilaçları düzenli şekilde kullanma davranışı göstermesine benzer. Aynı şekilde din eğitiminde de dinin inanç ve ahlakî boyutuyla ilgili kuralları veya ilkeleri aktarmak ve anlaşılardan ezberle yetinmek doğru bir yaklaşım değildir. Eğitimsel olan dinî bilgiyi, ahlakî değeri ve anlamı dikte etmek, hazır olarak sunmak değil, öğrenenin anlaması ve kendi değeri haline getirmesidir.¹³ Ancak bu şekilde din eğitimi çocukların gelişimine katkı sağlamış olur ve ezberletmekle ulaşılamayan daha üst düzeyde amaçları gerçekleştirilmiş olur.

Din eğitiminin öğrenme ve gelişimle ilişkilendirilmesinde önemli olan diğer bir husus gelişimin bütünlüğü ilkesidir. Din eğitimi ve öğretiminde gelişim tek boyutlu düşünülemez ya da tek bir gelişim alanına indirgenemez. Bu açıdan sadece dinî veya ahlakî gelişimi hedefleyen bir din eğitiminin eğitimsellik kriterini taşıdığı söylenemez. Çünkü gelişim alanları bir bütündür ve bir gelişim alanında ortaya çıkan

¹² Wilson, "Preface", 14.

¹³ Recai Doğan ve Cemal Tosun, *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, (Ankara: Pegem Yayınları, 2003) 49.

olumlu veya olumsuz bir durum diğer gelişim alanlarını etkiler.¹⁴ Aynı şekilde din ve değer eğitiminin gelişim alanlarından sadece bir tanesi üzerinden gerçekleştirilmesi de öngörülemez. Din eğitiminde bilişsel alana odaklanıp duyuşsal hedefleri görmezden gelen bir eğitim anlayışını benimsemek doğru bir yaklaşım değildir. Aynı zamanda din öğretiminde öğrenme düzeyinin yükseltilmesi temel gayedir. Mesela; öğrenme, bilişsel alanda en alt düzey olan bilgi düzeyinde değil kavrama ve uygulama düzeyinde gerçekleştirilmelidir.¹⁵ Benzer durum duyuşsal alanda da geçerli olup bu alandaki öğrenmelerin de üst düzeyde oluşması sağlanmalıdır. Bu yüzden din eğitimi sadece tek bir gelişim alanına odaklanmamalı, bütüncül bir gelişimi ve üst düzeyde öğrenmeyi gerçekleştirme hedeflemelidir.

Eğitimin gelişim ve öğrenme ile ilişkisinden doğan diğer bir sonuç, hiçbir eğitim etkinliğinin insanların aynı seviyede kalması için yapılamayacağıdır.¹⁶ “Din alanında eğitildi ancak önceki durumunda veya seviyesinde duruyor” demek de din eğitiminin eğitimsellik kriterini karşılamadığı anlamına gelir. Ancak burada şu hususu ayırmak gerekir. Din eğitimi ve öğretiminin çocuğun gelişim seviyesini dikkate alması farklı, onun gelişiminin hedeflemesi farklıdır. Reboul’ un dediği gibi çocuk, çocuk kalması için eğitilmez.¹⁷ Çocukluk döneminde çocukların dinî gelişim özellikleri arasında somut anlama önemli yer tutmaktadır. Ancak Cox’ın da ifade ettiği gibi din eğitimi somut anlamayı değil soyut anlamayı temel hedef olarak benimsediği zaman eğitimsel bir niteliğe sahip olur.¹⁸

Eğitim kişiye bilgi ve anlam kazandırarak onda pasif olmayacak şekilde bir bilişsel bakış açısı meydana getirir.¹⁹ Her eğitim alanında

¹⁴ İ. Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, (Ankara: Feryal Matbaası, 2000) 25; Berrin Eylen Özyurt, “Gelişim Konularına Genel Bakış”, *Eğitim Psikolojisi*, ed. Alim Kaya, (Ankara: Pegema Yayınları, 2007) 13.

¹⁵ Mehmet Zeki Aydın, *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2003) 5.

¹⁶ Wilson, “Preface”, 16.

¹⁷ Olivier Reboul, *Eğitim Felsefesi*, trc. Işın Gürbüz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990) 30.

¹⁸ Edwin Cox, *Changing Aims in Religious Education*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1966) 37.

¹⁹ Peters, “Ethics and Education”, 45.

eğitilen kişi o alana ait bilgi ve temel kavramlar kazanır. Din eğitimi ve oğretiminde de din hakkında belirli bir bilgi birikiminin olması beklenir. Ancak burada bilgili olma (being knowledgeable) ile eğitimi olma (being educated) arasında ayırım yapmak gerekir.²⁰ Bu yonuyle din alanında bilgili olmak eğitimi olmakla bir tutulamaz. Bir başka ifadeyle din eğitiminin hedefini sadece malumat kalıplarını yulemek olarak kabul etmek eğitimin doğası ile uyuşmaz. Din alanında edinilen bilgiler, ezberle yetinmek yerine anlamlı bir şekilde özumsendiği takdirde kişinin davranışlarında ve kararlarında etkili olur ve onlara yön verir.²¹

Din eğitiminin hedefinin hazır malumat kalıplarını yulemek olmaktan çıkması, öncelikle ifade etmek gerekirse din eğitimi ve oğretiminde her türlü bilginin oğretim konusu yapılamayacağı sonucuna götürür. Çünkü burada amaç, oğrenenlerin din alanındaki bütün bilgiye sahip olmaları değildir. Bu yüzden önceden oğretim konusu yapılacak dinî bilginin amaçlara, oğrenenlerin ve toplumun ihtiyaçlarına göre analizi yapılır. Bunlar dikkate alınmadan sadece dinî içeriğin kendisinden kaynaklanan bir önemle dinî bilginin bütünüyle oğretilmesi ve bunun eğitim olarak kabul edilmesi eğitim felsefesi açasından sorunludur. Bu ačıdan değerlendirildiğinde ilahiyat alanında herhangi bir disiplinin kendi malumatıyla ilgili ayrıntılı bilgilere dayalı oğretimin yapılması ya da yükseköğretimde bu alanlarda uzmanlaşmış kişilerin belirlediği veya ona göre kapsamını oluşturduğu bir anlayışta dinî içeriğin en ayrıntılı bir şekilde oğrencilere aktarılması da eğitsel bir yaklaşım değildir. Dewey'e göre çocukların akademik konularda ayrıntılı bilgi alması değer, düşünme becerilerinin geliştirilmesi eğitimi olmanın temel belirleyicisi konumundadır.²² O halde örgün ve yaygın din eğitimindeki dinî bilgi, ihtiyaç analizine dayanılarak oğretim konusu haline getirilmeli ve oğretimin içeriğinin bakış açasını değerleştirmede araç olduğu kabul edilmelidir. Bu yonuyle din eğitim ve oğretim anlayışında hangi bilgi ya da konu anlatılırsa anlatılsın temel hedef anlamlı bir oğrenme sonucu oğrenenin yeteneklerinin gelişmesi olacaktır.²³

²⁰ Barrow ve Woods, "An Introduction", 34.

²¹ M. şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017, s.145.

²² John W. Santrock, *Educational Psychology*, (New York: Mc Graw Hill, 2011) 3.

²³ Yüksel Özden, *Oğrenme ve Oğretme*, (Ankara: Pegema Yayınları, 2005) 7.

Birey kazandığı bilgi ile kendisini ve çevresini anlamada bir bakış açısına sahip olursa bu bilgi değer taşır.²⁴ Bireyin din alanında aldığı bilgi, bilişsel bir bakış açısı oluşturur ve zihinsel bir dönüşüm gerçekleştirilirse eğitimsel açıdan değerli olur.²⁵ Bu anlamda bireyin alanla ilgili olgusal bilgiyle donatılması tek başına yeterli gelmemektedir. Çünkü olgusal bilgiyi birleştirecek aralarında ilişki kurarak bir bütün haline gelmesini sağlayacak olan kişinin eğitim sürecinde kazandığı anlamdır. Aynı zamanda eğitim sürecinde oluşan bilişsel bakış açısı kişinin olayları bütün yönleriyle görmesini de sağlayacak bir fonksiyona sahiptir.²⁶

Günümüzde din eğitiminin eleştirildiği noktaların başında özellikle de fenomenolojik yaklaşımda görüldüğü üzere din hakkında nesnel bilginin aktarılmasına odaklandığı konusu gelmektedir.²⁷ Burada verilen nesnel bilgi “niçin”den daha çok “nasıl” sorusunun cevabına karşılık gelmektedir. Aslında bu eğitimle öğretim arasındaki farka dayanmaktadır. Şöyle ki eğitimde niçin öne çıkarken öğretim de nasıl vurgulanmaktadır. Bir işin nasıl yapıldığını pratik yönü ağırlıklı olarak öğrenmek öğretimin kapsamına girerken, arkasındaki mantığı anlamak ise eğitim içerisindedir. Niçine dayalı bir eğitimde konu alanına ilişkin bilginin arkasında yer alan amaç ve genel ilkeler verilmek suretiyle anlam oluşur ve kişinin yaşamı dönüşür.²⁸ Din eğitiminde öğretimden çok eğitim öncelenmelidir. Din olgusuyla ilgili temel kavramlar ve ilkelerden hareket edilerek daha çok dinin bireysel ve toplumsal hayattaki işleyişinin ve rolünün mantığı öğrenenlere kazandırılmalıdır.

Din eğitimi ve öğretiminde yaşanan problemlerden biri de öğretim sürecinde uygulamanın yeterli olmadığı yönündeki eleştiri aslında öğretim/uygulama bazlı bir bakış açısının yansımasıdır. Esasen din eğitimi, eğitim merkezli bir yaklaşım benimsenerek dinin öğretiminde niçin esas alınır, dinin işleyişinin mantığı öğrenenler tarafından

²⁴ Özden, “Öğrenme”, 5.

²⁵ Barrow ve Woods, “An Introduction”, 32.

²⁶ Shofield, “Philosophy of Education”, 36.

²⁷ Nicola Slee, “Heaven in Ordinarie’: The Imagination, Spirituality and the Arts in Religious Education”, *Priorities in Religious Education*, ed. Brenda Watson, (London: Falmer Press, 1992) 42.

²⁸ Christopher Winch ve John Gingell, *Philosophy of Education: The Key Concepts*, (London: Routledge, 2008) 64.

kavranarak bakış açılarında dolayısıyla kişiliklerinde dönüşüm yaşanacaktır. Zaten İslam dininin genel amaçları gözden geçirildiğinde dinin uygulama boyutunun da aslında kişilik dönüşümüne hizmet ettiği görülmektedir. Mesela “Namaz insanı kötülükten alıkoyar”²⁹ ayeti de temelde ibadetin kişilikte oluşturacağı dönüşümü vurgulamaktadır.

Din eğitimi özelinde düşünüldüğünde anlam kazandırmadan dinle ilgili olgusal ve tarihsel bilgilerin tek başına öğrenenlere aktarılması bilişsel bir dönüşümün gerçekleşmesine hizmet etmez. Bilişsel dönüşüm gerçekleşmediği zaman dinî bilgi pasif bir şekilde ezberlenir ve bilişsel yapıda pasif bir şekilde durur. Ancak eğitim felsefecileri pasif ve âtil bir şekilde oluşturulan bakış açısını yeterli bulmazlar.³⁰ Çünkü aktif ve işlevsel bir perspektif, gerek bireylerin dini bütün boyutuyla kavrayabilmelerini gerekse dinî bilgiyi yeniden bilgi üretme ve problem çözüme kullanabilmelerini sağlar. Günümüzde din eğitiminin temel problemleri arasında gösterilen dinî bilginin bireysel ve toplumsal yaşamda işlevsel olmaması, öğrenenlerin parçacı bir yaklaşımla din hakkındaki bilgileri bir araya getirmeden kullanamamalarının arkasında bu bakış açısının oluşturulmamasının yer aldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Eğitim sürecinde kullanılan yöntem ve teknikler ile öğrenme etkinliklerinin yönlendirilmesinde öğrencinin istekliliği ve gönüllülüğü esas olmalıdır. Bu ilke aynı zamanda eğitimle ahlak arasındaki bağa dayanır.³¹ Öğretimsel etkinlikler her zaman ahlakî bakımdan itiraz edilemeyecek şekilde işe koşulmalıdır. Eğitimin ahlaki temeli olarak da ifade edilebilecek bu ilkeye göre öğrenciler zorla ve aşırı bir denetime dayalı bir öğrenme ortamında yetiştirilemez. Aynı şekilde içerik de çocukların düşünme ve sorgulama becerilerini geliştirilecek şekilde

²⁹ Ankebût 29/45.

³⁰ Bakış açısının değişmesi büyük oranda bilginin işlenmesi ile ilişkilidir. Eğitimciler geleneksel öğretim yaklaşımlarının iki önemli istenmeyen sonucunun olduğunu kabul ederler. Birincisi prensipte var olan ve önceden öğrenildiği halde somut olay ve durumlarda harekete geçmeyen ve kullanılmayan *durağan bilgi*; ikincisi, diğer bağlamlara aktarılamayan süreç olarak *eksik transfer*dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nurettin Şimşek, “Yapılandırmacı Öğrenme ve Öğretime Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 3/5 (2004): 115-139.

³¹ Peters, “Ethics and Education”, 45.

öğretim konusu yapılmalıdır. Din eğitimi ve öğretiminde yöntem seçiminde bu ilkenin işe koşulması bütün öğretim kademelerinde önem arz eder. Din öğretimine yönelen dogmatik olma ve beyin yıkama/aşılama gibi eleştirilerin çoğu bununla ilişkilidir.³² Dinin içerisindeki inanç alanının dogmatik bir eğitime yol açıp açmayacağı aslında bunun öğretimine ilişkin bir sorundur. İnanç alanının kendi başına varlığından çok öğretim konusu yapılması daha çok beyin yıkama ve aşılama ile ilgilidir.

Çocukların ilgi, ihtiyaç ve gönüllüğünün dikkate alınmaması onların gelişim seviyelerinin ve dönemlerinin öğretim sürecinde askıya alınması sonucunu ortaya çıkarır. Böyle bir öğretimde çocukların sadece dinî bilgiyi bellemeleri, sorgulama yapmadan mutlak doğrular olarak kabul etmeleri istenir. Böyle bir yaklaşım çocukların otonomluklarına zarar verdiği gibi onların bağımsız düşünme ve karar verme becerilerinin gelişimine de ket vurur. Günümüzde inanca dayalı yaklaşımların en çok eleştirildiği nokta bununla ilişkilidir. Hâlbuki din eğitimi çocukların özgür düşünme süreçlerini geliştirecek şekilde işletildiği zaman eğitimi doğasına göre bir işleyişe sahip olacaktır.

II. GÜNÜMÜZDE DİN ALANINDA EĞİTİMLİ OLMANIN ANLAMI

Din alanında eğitim alan birey, din hakkında bilgi, beceri ve anlam/anlayış kazanması beklenir. Hangi alan olursa olsun bireyin eğitim aldığı alanla ilgili temel bilgilere ve kavramlara sahip olması ve buna dayalı bir anlayışın oluşması eğitimin normatif doğasının bir gereğidir.³³ Bu nedenle din eğitiminin öğrenenlere din hakkında temel bilgileri kazandırması ve belirli bir bakış açısı oluşturması eğitimin doğasının bir sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Din eğitimi ve öğretiminde yer alacak bilgilerin belirlenmesi ve kullanılması ayrı bir konu olmakla birlikte din alanında tek başına salt tasvirî/olgusal veya tarihsel dinî bilginin aktarılması ile yetinilmesi eğitimsel açıdan yeterli değildir. Dolayısıyla din eğitiminde kazanılan bilgi, öğrenenlerde çıkardığı anlama, buna göre oluşturduğu anlayışa ve dönüştürdüğü bakış açısına göre değer kazanır.

³² Beyin yıkama ile din eğitimi arasındaki ilişki konusunda geniş bilgi için bkz. Hasan Meydan, "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi, Anamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme", *OMÜİFD* 40 (2016): 85-114.

³³ Schofield, "Philosophy of Education", 37.

Gerek bilginin üretimini gerekse yayılmasının hızlanması bilgi anlayışında değişime yol açmıştır. Günümüz eğitiminde alabildiğine hazır malumat kalıplarını hafızaya depolayarak her şeyi bilen insan anlayışı terk edilmiş durumdadır. Diğer bir ifadeyle yukarıda ele aldığımız eğitilmiş olmakla bilgili olmak arasındaki fark dikkate alındığında, din alanında hazır malumat kalıplarını ezberleyip taşımak, eğitilmiş olmakla aynı anlama gelmemektedir. Bu anlamda eğitilmiş olmanın ölçüsü, dinî bilginin çok fazla miktarda ve ayrıntılı olarak ezberlenmesinden çok, öğrenmeyi öğrenme becerisinin kazanılması, bilgiye ulaşma yollarının öğrenilmesi, dinî bilginin anlamlı bir şekilde içselleştirilmesi, eleştirel bir yaklaşımla kaynaklarının sorgulanması ve problemlerin çözümünde kullanılarak farklı alanlara transfer edilebilmesi olmuştur.³⁴ Bu yönüyle anlam oluşmadan, bilişsel bir gelişim ve dönüşüm gerçekleşmeden sadece bilginin aktarılmasını ve ezberlenmesini esas alan din eğitimi ve öğretimi eğitimsel bakımdan yeterli sayılamaz. Zaten günümüzde din eğitimi ve öğretiminde de din alanında her şeyi bilecek veya ezberleyecek ayaklı kütüphaneler yetiştirme hedefi artık birçok din eğitimcisi tarafından eleştirilmekte ve eğitsel açıdan kabul edilemez bulunmaktadır.³⁵

Bilişsel içeriğin ihmal edilerek tamamıyla duygusal öğretimi temel alan din eğitimi de eğitimin doğasına aykırıdır. Çünkü din alanındaki eğitim, duygusal bir dinî tutumu telkin etme değil, bir düşünce formu olarak din hakkında insanların daha anlamlı ve makul kararlar almasına yardımcı olmaktır.³⁶ Burada din eğitiminin hedefi öğrenenin dinî olana karşı tavır alışını bilinçli hale getirmek olacaktır.³⁷ Sadece dinî duygu ve tutumun gelişmesini amaçlayan din eğitimi, bilişsel gelişime ket vurarak bireyleri kalıplar. Öğreneni pasif bir konumda bırakarak kalıplayan bir din öğretimi şeklinde, bireyin taklit yeteneği daha fazla gelişirken analiz

³⁴ Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, (İstanbul Dem Yayınları, 2004) 189; M. Şevki Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2011) XI.

³⁵ Din eğitimi ve öğretiminde bilgi anlayışıyla ilgili problemler ve yeni paradigma ihtiyacı ile ilgili tartışmalar hakkında bkz. Halit Ev, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2012) 6 vd.

³⁶ John Wilson, *First Steps in Religious Education, Priorities in Religious Education*, ed. Brenda Watson, (London Falmer Press 1992) 12.

³⁷ Doğan ve Tosun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi", 54.

yapma, senteze ulaşma ve değerlendirme yapma gibi zihinsel işlemler yapılamadığı için doğuştan getirdiği bu kabiliyetleri kullanamaz.³⁸ Esasen bu yönüyle ele alındığında taklidi öğrenme ile taklidî iman, tahkikî öğrenme ile tahkikî iman arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. İnancın taklitten tahkike dönüşmesi dinî öğrenmelerin tahkikî (araştırma inceleme yoluyla) şekilde gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bir başka ifadeyle dini öğrenme biçimi ile inanç gelişiminin niteliği arasında doğrusal bir ilişki olduğu ileri sürülebilir.³⁹ Nitekim din eğitimci Edwin Cox din eğitiminin öğrenenlerde bilişsel bir gelişime yol açtığı ve bakış açısını dönüştürdüğü ölçüde etkili ve bilişsel amaçları gerçekleştirici olacağını ve bu şekilde programdaki yerini koruyabileceğini savunmaktadır.⁴⁰ Bu açıdan din alanında eğitilmiş olmak dinî konularda duygusal davranmaktan çok rasyonel değerlendirmeler yapabilme yeterliğine ulaşmak olacaktır.

Bakış açısında dönüşüm sağlamayan dinî bilgi, anlamlı bir şekilde içselleştirilmediği için kişinin gelişimine olumlu yönde katkı yapamaz hale gelir. Bu açıdan bilgi meselesi ile bilinç meselesi birbiriyle yakından ilişkili olduğu için içselleştirilmemiş bilgi etkisiz kalır, bilinci bulandırarak sağlıklı şekilde gelişimine engel olur. Bu nedenle din öğretimi, bir bilgi kazandırma vasıtası olmakla beraber, insanın bilgi elde etme yollarını ve aklını kullanma kabiliyetini geliştiren bir süreç görülmeli ve işletilmelidir.⁴¹ Din öğretimi aracılığıyla dinî bilgi anlamlı şekilde kazanıldığı zaman dinî bilgi hamallığı yapılan bir yük olmayacak, sahibinin tutum ve davranışlarını yönlendirici bir güce dönüşecektir.⁴² Zaten günümüzde öğretim süreçlerinin bilginin aktarılması yerine üretilmesine yönelik düzenlenmesi doğru bir yaklaşım olarak kabul görmektedir.⁴³

³⁸ M. Şevki Aydın, "Din Eğitimi", 50.

³⁹ Farklı din eğitimi anlayışlarının bilişsel, dinî ve ahlakî gelişime etkisi konusunda yapılan araştırmalar hakkında geniş bilgi için bkz. C. Daniel Batson ve diğerleri, *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Yaklaşım*, trc. Ali Kuşat ve Abdulvahap Taştan, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017) 65-77.

⁴⁰ Edwin Cox, *Problems and Possibilities for Religious Education*, (London: Hodderand Stoughton, 1983) 130.

⁴¹ Mualla Selçuk, *Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri*, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, (İstanbul: M.E.B., 2000) 13.

⁴² M. Şevki Aydın, "Din Eğitimi" XII.

⁴³ Özden, "Öğrenme", 9.

Dinî bilginin öğrenenlerde dönüşüm sağlayabilmesi açısından kaynakları yönüyle de belirli bir kriter taşıması gerekir. Din eğitimi pedagojik bir perspektifle temellendirmeye çalışan Cox'a göre bilişsel içerik de akademik dünyadaki ilgili disiplinlerinin süzgecinden geçilerek bilişsel, duyuşsal ve psikomotor amaçlar çerçevesinde yeniden değerlendirmeye tabi tutulduğu zaman zihinsel dönüşüme olumlu katkı yapar hale gelecektir.⁴⁴ Çünkü güvenilir olmayan kaynaktan tüketilen bilgi ile sağlıksız şekilde üretilen besin yoluyla oluşan beslenme gibi zararlı sonuçlar ortaya çıkarır. Sağlıksız beslenme obez bedenler oluşturduğu gibi sağlıksız kaynaktan gelen dinî bilgi de deyim yerindeyse obez zihinler oluşturur.⁴⁵ Bu yüzden dinî içeriğin birinci el sahih kaynaklara dayandırılması ve din bilimlerinin metotlarıyla bilimsel bir şekilde üretilen bilgilerle desteklenmesi bilişsel gelişimin ve dönüşümün sağlanması açısından her zaman önemini koruyacaktır. Bu bağlamda din alanında eğitilmiş birey bilginin kaynağını ve üretim süreçlerinde farklı grupların yorumlamadaki etkilerini sorgulayarak olumsuz dinî oluşum ve bunların zararlı etkilerinden kendisini koruyabilecek bir farkındalığa ulaşmış olacaktır.

Din eğitimi ve öğretiminde dinin sadece tarihsel ve olgusal/tasviri boyutunun öğretim konusu yapılması ya da dinin tarihinde yaşanmış teolojik problemlerin hazır bilgi kalıpları olarak aktarılması da eğitilmiş olmak için yeterli gelmemektedir. Esasen bunun teoloji eğitimi ile din eğitimi arasında olması gereken ayrımın, eğitim anlayışına yeterince aktarılamadığından kaynaklandığı söylenebilir. Bu durum aynı zamanda din eğitimi kanalıyla verilen tarihî bakış açısının ne olacağı konusunda bir karışıklık olmasından da kaynaklanmaktadır. Teoloji eğitimi tarihinde yapılan tartışmalar sadece tarihsel kısmıyla öğretim konusu yapılabilirken, din eğitimi bunların günümüz açısından da uzanımları ve yansımaları değerlendirilir. Dinin tarihi kısmı öğretim konusu yapılırken o günkü koşullar açısından oluşan anlam öğrenildiği gibi dinî bilginin günümüz kültürel ve toplumsal bağlamı içerisindeki anlamı da kavranmalıdır. Tarihî olan kısmının da o günkü şartlar içerisindeki yeri ve

⁴⁴ Cox, "Problems and Possibilities", 130.

⁴⁵ Clay A. Johnson, *Bilgi Diyeti: Bilinçli Bilgi Tüketimi*, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013) 38.

anlamının ne olduğu ve günümüze etkisi de karşılaştırılmalıdır.⁴⁶ Bu şekilde din alanında eğitilen kişi dinî bilgiyi bağlamli bir şekilde öğrenerek, günümüzün problemlerinin çözülmesinde işlevsel hale getirecektir. Dolayısıyla din alanında eğitilmiş sayılmak sadece tarihî malumata sahip olmak değil, öğrenenlerin aldığı dinî bilgiyi günümüz sosyo-kültürel ortamında yorumlama becerisinin gelişmiş olmasını gerektirir.

Din alanında öğrenenlerin eğitilmiş sayılabilmesi için aldıkları dinî bilginin günümüz kültürel ve toplumsal bağlamı hakkında bir bakış açısı kazanmaları gerekir. Bu bakış açısının oluşması için de dinin diğer kültürel ve toplumsal unsurlarla etkileşimi açıkça ortaya konularak çocukların içinde yaşadığı sosyal ve kültürel çevreyi daha iyi anlamalarını ve problemlerini çözmelerini sağlamak gerekir. Günümüz toplumları çoğulcu ve çok kültürlü bir yapı arz etmektedir. Çocukların yaşanan dinî çoğulculukla baş etmeleri, internet yoluyla karşılaştıkları diğer insanların din anlayışlarını anlamaları din eğitimi sayesinde gerçekleşecektir. Bu yönüyle çocukların dinin oynadığı sosyal rolü kavrayabilmeleri için din eğitiminin geliştirmesi gereken beceriler arasında dinî yeterlik (religious competence) ön plana çıkmakta⁴⁷ ve din okur yazarlığı (religious literacy) becerisi geliştirecek yeni yaklaşımlar⁴⁸ önerilmektedir.

Din eğitiminde içselleştirdikleri bilgi ve anlam ile bireyler din konusunda belirli bir bakış açısı kazanırlar. Bu bilişsel perspektif pasif değil, aktif niteliğe sahiptir, olayları veya durumları bütün yönleriyle kavramayı kapsar.⁴⁹ Bu yönüyle din eğitiminden geçen kişiler din fenomenini her yönüyle ve bütün bileşenleriyle inceleyerek bütüncül bir şekilde değerlendirme yapabilir hale gelmelidirler. Bunun için din eğitiminde dinî bilginin organizasyonunda, dinin ayırt edici temel kavram

⁴⁶ Din eğitimi ile tarih öğretimi arasındaki ilişki ile din eğitiminin geliştirmesi gereken tarihî bakış açısı konusunda geniş bilgi için bkz. Paul Vermeer, "Meta-concepts, Thinking Skills and Religious Education", *British Journal of Religious Education* 34/3 (2012) 333–347.

⁴⁷ Hans-Günter Heimbrock and others, "Introduction", *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe*, ed. Hans-Günter Heimbrock, Christoph Th. Scheilke ve Peter Schreiner, (Münster:Lit Verlag, 2001) 15.

⁴⁸ Ayşe Zişan Furat, "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *Marife* 12/3 (Kış 2012): 9-24.

⁴⁹ Schofield, "Philosophy of Education", 36.

ve ilkelerden hareket eden bir yaklaşım benimsenmelidir. Böylece öğrenenler dinî olanla olmayan arasında ayrımı kavrayarak ve diğer dinî olmayan dünya görüşleriyle ilgili farklılıkları anlayarak bir bakış açısı kazanacaklardır.

Aktif bilişsel perspektif, anlama ve düşünme süreçleriyle yakından ilişkilidir.⁵⁰ Günümüzde din eğitiminin hedefi sadece inanç geliştirme olarak görülmemekte aynı zamanda anlam ve beceri geliştirme olarak kabul görmektedir. Bu açıdan din öğretiminde başkalarının dinle ilgili tecrübelerinin ne anlama geldiği değil, çocukların kendi dinsel deneyimlerine anlam verebilmeleri önemli hale gelmektedir. Çocukların eğitimi sayılabilmeleri için dinî tecrübelerini anlamlandırarak ve teolojik, kültürel kaynaklarını irdeleyerek kendi dinî düşünce ve duygularının gelişiminde aktif rol alabilecek bir bilince ulaşmış olmaları beklenmektedir.

Anlamanın ve zihinsel dönüşümün gerçekleşmesi ile üst düzey düşünme becerilerinin gelişimi arasında yakın bir ilişki vardır. Artık günümüzde temel beceriler belirlenmiş ve alanlar bu becerilere katkı yaptığı ölçüde eğitsel değeri haiz olması kabul edilmektedir. Günümüzde din eğitimi dahil bütün eğitim alanlarında dil, zihinsel, öğrenme, sosyal, medya becerileri geliştirme hedefi öncelikli hale gelmiştir.⁵¹ Ayrıca problem çözme, eleştirel düşünme, bağımsız düşünme gibi üst düzey düşünme becerileri de din eğitiminin gerçekleştirmesi gereken amaçlar içinde sayılmaktadır. Üst düzey düşünme becerilerinin gelişimine odaklanan din öğretim sürecinde öğrenenlerin dinî bilgiyi anlamlı şekilde içselleştirmelerinin yanında bilişsel anlamda dönüşüm yaşamalarına katkı sağlar.

SONUÇ:

Din eğitimi ve öğretiminin felsefi açıdan temellendirilmesinin bir boyutunu da eğitimin doğasına göre bu alanın kriterlerinin oluşturulmasını ve buna göre eğitim anlayışının uygulanmasını kapsar. Ancak bu şekilde teorik açıdan, örgün ve yaygın din eğitimi çeşitlerinin ve

⁵⁰ Schofield, "Philosophy of Education", 36.

⁵¹ Robert E. Slavin, *Eğitim Psikolojisi*, trc. Mustafa Baloğlu, ed. Galip Yüksel, (Ankara: Nobel, 2015) 8.

düzeylerinin eğitimsel açıdan etkililiği ve başarısı belirlenebilir. Şayet bu şekilde bir analiz yapılmaz ise hemen hemen her türlü dinî öğretim faaliyetlerinin eğitimsel anlamda aynı oranda geçerli olduğu ve hepsinin eğitimin temel karakteristiğine uygun olduğu sonucu ortaya çıkar. Ne var ki uygulamada bunun böyle olmadığı görülmektedir. Her ne kadar eğitimle ilgili kavramlar ve süreçler bol bol vurgulansa da bütünüyle bu alandaki bütün öğrenme etkinliklerin eğitimin doğası ve kriterlerine uygunluğunda sorunlar görülmektedir.

Din eğitiminin pedagojik anlamda kalitesinin ve verimliliğinin artması için eğitimin değer yargısına dayalı olması ve değerli/iyi olanın kazanılmasını amaçlaması öncelikle göz önünde bulundurulması gereken ilkelere dayanır. Bu yönüyle din eğitiminin amaçları toplum kültürel açıdan değerli bulduğu ve öğrenenlere kazandırılmasında da fayda gördüğü değerler açısından analiz edilerek belirlenecektir. Aynı şekilde öğrenme süreci her zaman iyi yönde gelişimi esas alacak ve bireylerin bütün yönleriyle olgunlaştırılması hedeflenmelidir. Böylece din eğitimi, bireye din alanında bilişsel perspektif kazandıracak ve kişiliğinde yaşadığı dönüşümle seviyesini bir üst düzeye çıkaracak bir işleve sahip olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Aydın, M. Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Aydın, M. Şevki. *Açık Toplumda Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ahlak Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Başaran, İ. Ethem. *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Feryal Matbaası, 2000.
- Batson C. Daniel. ve diğerleri, *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Yaklaşım*, trc. Ali Kuşat ve Abdulvahap Taştan, Kayseri Kimlik Yayınları, 2017.
- Cox, Edwin. *Changing Aims in Religious Education*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Cox, Edwin. *Problems and Possibilities for Religious Education*, London: Hodderand Stoughton 1983.
- Doğan, Recai - Tosun, Cemal. *İlköğretim 4. Ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Ankara: Pegema Yayınları, 2003.
- Ertay, Muhammet. *Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Din Eğitimi ve Yabancılaşma Sorunu*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- Ev, Halit. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Furat, Ayşe Zişan. "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *Marife* 12/3 (Kış 2012): 9-24.
- Grimmitt, Michael. *Religious Education and Human Development*, Essex:McCrimmons, 1987.
- Heimbrock Hans-Günter and others, "Introduction", *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe*, ed. Hans-Günter Heimbrock, Christoph Th. Scheilke ve Peter Schreiner, Münster: Lit Verlag, 2001.

- Johnson, Clay A. *Bilgi Diyeti: Bilinçli Bilgi Tüketimi*, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.
- Meydan, Hasan. “Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi, Anlamalı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme”, *OMÜİFD* 40 (2016): 85-114.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*, Ankara: Pegema Yayınları, 2005.
- Özyurt, Berrin Eylene. “Gelişim Konularına Genel Bakış”, *Eğitim Psikolojisi*, ed. Alim Kaya, Ankara: Pegema Yayınları, 2007.
- Peters, R.S. “What is Educational Process”, *The Concept of Education*, ed. R.S. Peters, London: Routledge, 1967.
- Peters, R.S. *Ethics and Education*, London: Routledge, 1966.
- Peters, R.S. *The Bangink Concept of Education*, London: Routledge, 1967.
- Provenzo, Eugene F. ve Renaud, John P. “Values Education”, *Encyclopedia of the Social and Cultural Foundations of Education*, London: SAGE Publications, 2009.
- Reboul, Olivier. *Eğitim Felsefesi*, trc. Işın Gürbüz, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Santrock, John W. *Educational Psychology*, New York: Mc Graw Hill, 2011.
- Selçuk, Mualla. *Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri, Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul: M.E.B., 2000.
- Slavin, Robert E. *Eğitim Psikolojisi*, trc. Mustafa Baloğlu, ed. Galip Yüksel, Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Slee, Nicola. “Heaven in Ordinarie’: The Imagination, Spirituality and the Arts in Religious Education”, *Priorities in Religious Education*, ed. Brenda Watson, London: Falmer Press, 1992.
- Smith, W. O. Lester. *Çağdaş Eğitim*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1967.
- Şimşek, Nurettin. “Yapılandırmacı Öğrenme ve Öğretime Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Eğitim Bilimleri ve Uygulama* 3/5 (2004): 115-139.
- Tosun, Cemal. “Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış”, *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye*, Ankara: TDV Yayınları, 1996:95-111.

- Vermeer, Paul. “Meta-concepts, Thinking Skills and Religious Education”, *British Journal of Religious Education* 34/3, 2012. 333–347.
- Wilson, John. *Preface To The Philosophy of Education*, London: Routledge, 1979.
- Wilson, John. *First Steps in Religious Education, Priorities in Religious Education*, ed. Brenda Watson, London, Falmer Press, 1992.
- Winch, Christopher ve Gingell, John. *Philosophy of Education: The Key Concepts*, London: Routledge, 2008.

SAHÎH-İ BUHÂRÎ'DE TEMRÎZ SÎGASIYLA AKTARILAN MU'ALLAK RİVÂYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Halil İbrahim TURHAN*

Ayşegül TOPRAK**

ÖZ

Buhârî'nin *es-Sahîbî*'i ile şöhret kazanmış olan mu'allak rivâyetlerde kimi zaman zayıflığa delâlet ettiği iddia edilen temrîz sîgası kullanılmıştır. İlgili sîganın böyle bir iddia ile gündeme gelmiş olmasının doğal bir sonucu olarak bu rivâyetlerin sıhhat durumu asırlarca muhaddisler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Kimileri bu sîganın, ilgili rivâyetlerin zayıflığına vurgu yapma amacıyla tercih edildiği görüşünü savunurken bazıları da onun, sahîh hadislerde de kullanıldığını ileri sürerek bu durumun rivâyetlerin zayıflığıyla bir ilgisinin olmadığına kanaat getirmiştir.

Temrîz sîgasının, rivâyetlerin sıhhatine veya zayıflığına delâlet etmesi noktasındaki bu görüşler her ne kadar farklılık arz etse de Buhârî'nin, *es-Sahîh*'inde bu sîgayla aktardığı rivâyetlerin tümünün aynı sıhhat derecesine sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu sebeple Buhârî'nin kullanımı ile ilişkilendirildiğinde, temrîz sîgasının kesin olarak zayıflığa veya sağlamlığa delâlet ettiği söylenemez. Zira Buhârî'nin bu hususta herhangi bir açıklamasının olduğu bilinmemektedir. Bununla beraber ilgili hadisler hakkında klasik ve çağdaş dönem hadis âlimlerinin görüşleri doğrultusunda belirtilmiş olan sıhhat dair hükümlerin ortaya konulması, Buhârî'nin *es-Sahîbî*'te ilgili sîgayla hadis naklederken nasıl bir yol izlediği hususuna ışık tutması bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Şahîhü'l-Buhârî, Mu'allak, Temrîz Sîgası, Rivâyet

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Professor Assistant, Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Rize, Turkey, halil.turhan@erdogan.edu.tr, ORCID ID orcid.org/0000-0002-7219-9632

** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Rize, Turkey, aysegul.toprak@erdogan.edu.tr, ORCID ID orcid.org/0000-0002-5569-7779

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 26/02/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 02/04/2018

THE EVALUATION OF THE SUSPENDED TRANSMISSIONS
NARRATED IN THE FORM OF THE UNKNOWN IN AL-BUKHARI'S
AL-SAHİH
ABSTRACT

al-Bukhari's al-Sahih, which had earned reputation, sometimes used the unknown form of alleged violence in narrations. As a natural consequence of the fact that the concerned regime has come to an end with such a claim, the state of health of these reports has been discussed by hadith scholars for centuries. While some argue that such reports are preferred to emphasize the weakness, others have suggested that this phenomenon is also used in sahih hadiths, suggesting that this situation is not a matter of weakness.

Although these views point to the point of indicating the sanctity or weakness of the unknown movement, the fact that the provisions about the sanitary conditions stated in the view of the classical and modern hadith scholars about them are different and the way that al-Bukhari observes the way in the hadiths. This is because the provisions laid down about the said narratives show that al-Bukhari's views on the weakness of the authentic indicate weakness and that they are accepted mostly by the past and present-day hadith scholars.

Keywords: Bukhari, Şahih al- Bukhārī, Muallaq, Narration, Unknown Form

GİRİŞ

İsnadının baş kısmı veya tamamı hazfedilmiş rivâyetler, senedde yer alan râvîlerin cerh ve ta'dil durumlarının bilinmemesi sebebiyle zayıf hadis kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak mu'allak olarak adlandırılan bu rivâyetlerin Buhârî'nin *es-Şahih*'inde yaygın bir biçimde yer alması, ilgili hadislerin zayıflığına hükmedilmesi konusunda muhaddisleri daha ihtiyatlı davranmaya sevk etmiştir. Bu sebeple muhaddisler bu tür rivâyetlerin aktarımında bazı sîgaların kullanımının söz konusu olduğunu dile getirmek suretiyle onların sıhhatine dair bazı kaideler belirlemişlerdir. Bu kaidelerin oluşmasında etken olan sîgalardan biri, sıhate delâlet eden cezim sîgası; diğeri zayıflığa işaret eden temrîz sîgasıdır. Bu makalede, Buhârî tarafından *es-Şahih*'te temrîz sîgası ile aktarılan mu'allakların sıhhat durumlarının ortaya koyulması amaçlanmıştır.

İlgili konu hakkında klasik ulemâ tarafından belirlenen kaideler, hadis usûlü kaynaklarında diğerk bahislerle birlikte ele alınmış; İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Taglîku't-ta'lik* adlı eserine kadar Buhârî'nin *es-Şahih*'inde bulunan mu'allak aktarımlar hususunda tespitlerimiz

neticesinde müstakil bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. *es-Şahîh*'teki mu'allak rivâyetlerin tümünün muttasıl isnadlarına yer verilen bu eser, kendisinden sonra bu alanda yapılan çalışmalara büyük ölçüde yol gösterici olup onlara kolaylık sağlamıştır. Nitekim bu makalede ele alınacak olan temrîz sîgalı rivâyetlerin tespiti hususunda da bu eserden önemli oranda istifâde edilmiştir.

Mu'allak rivâyetlere yönelik günümüzde yapılan çalışmalara bakıldığında ise onların, teorik ve pratik olmak üzere iki alana dair olduğunu söylemek mümkündür. Teorik alanda yapılmış olan araştırmanın¹, yalnızca mu'allak kavramına dair oluşu ve teorik boyuttan öteye geçmemesi bakımından temrîz sîgalarının sıhhatini konu edinen bu makalemizden ayrılmaktadır.

Pratik alana dair olan çalışmalara bakıldığında ise bunlardan birinin, Buhârî'nin *es-Şahîh*'teki bâb başlıklarında yer verdiği mu'allak rivâyetlerin incelenmesini hedeflediği² görülürken diğerinin de Buhârî'nin hocalarından yaptığı ta'likleri konu edindiği³ müşahade edilmektedir. Bu bilgilerden hareketle makalemizin, Buhârî'nin *es-Şahîh*'indeki temrîz sîgalı rivâyetlerin sıhhat durumlarını ele alıyor olması hasebiyle daha önceki çalışmalardan ayrıldığı görülmektedir.

Ta'lik uygulamaları arasında temrîz sîgası kullanılan hadislerin bu makalenin konusu olarak tercih edilmesinin sebebi, ilgili sîganın zayıflık ile gündeme gelmiş olmasıdır. Bu nedenle ilgili rivâyetlerin sıhhatleri ile alakalı değerlendirmeler, *es-Şahîh* adlı eserde yer almaları dolayısıyla bilhassa önem kazanmaktadır.

Muhaddisler tarafından zayıf hadisler için de kullanıldığı dile getirilen temrîz sîgasının, Buhârî'nin *es-Şahîh*'teki kullanımının ele alındığı bu makalede ilgili rivâyetlerin tümünün sıhhatine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler yapılırken söz konusu rivâyetlerin, *es-*

¹ Ayşenur Yamanus, *Hadis Usûlünde Mu'allak Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2013)

² Osman Aydın, *Şahîh-i Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Merfû' Rivâyetlerin Kütüb-i Şemâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015)

³ Sa'îd Muhammed Alî Bevâ'ine, *Ta'liku'l-İmâm el-Buhârî an şuyûhîhî fî kitâbihi'l-Câmi's-Şahîh* (Doktora Tezi, Cami'atü'l-Ürdüniyye, 2009)

Şahîb'te buldukları yerler temel alınarak bir tasnif sistemi benimsenmiştir. Diğer bir ifadeyle söz konusu rivâyet grupları, bâb başlığı ve tercemelerde, ihticâcda ve itibar kısımlarında aktarılanlar olarak üç kısımda incelenmiştir. Ayrıca hadislerin sıhhatte dair değerlendirmeleri yapılırken takip edilen sıralama, bâb başlıklarının dizilimine göre şekillenmiştir. Diğer bir ifadeyle herhangi bir bâb başlığının altında makalemize konu olan birden fazla rivâyet yer alıyorsa bunlar bir arada incelenmiştir. Bunun yanı sıra temrîz sîgası ile aktarılan rivâyetlerin sıhhat durumlarına dair belli kategorilerde dile getirilen sayısal veriler, tablo haline getirilip ek olarak sunulmuştur.

TEMRİZ SÎGASIYLA AKTARILAN RİVÂYETLERİN SİHHATİNE İLİŞKİN DEĞERLENDİRMELER

Buhârî'nin temrîz sîgasıyla aktardığı rivâyetler incelendiğinde büyük bir oranının isnad veya metninde bazı kusurlar barındıran hadisler olduğu görülmektedir.⁴ Bu durum onun sıhhat kaidelerine uymayan hadisleri temrîz sîgasıyla aktarması ihtimalini artıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan temrîz sîgasıyla aktardığı merfû' rivâyetler arasında başka bir bölümde muttasıl isnadlarına yer verdiği hadisler de bulunmaktadır. Buhârî'nin sıhhat şartlarına uyan bu rivâyetlerin ilgili sîga ile nakledilmesi, muhaddisler arasındaki, temrîz sîgasının zayıflığa delalet ettiği şeklindeki genel kabulün doğruluğunun sorgulanması gerektiğini gündeme getirmiştir. Nitekim İbnü'l-Mülakkin (ö. 805/1401) söz konusu hadislerin temrîz sîgasıyla aktarılmasının, bu sîganın zayıflıkla bağlantılı olduğunu iddia eden âlimlerin⁵ görüşüyle

⁴ Bu oranın tespiti için bk. Ayşegül Toprak, *Şahîb-i Buhârî'de Temrîz Sîgasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2017), 35-104.

⁵ Bu görüşü benimseyen âlimler arasında İbnü's-Salâh (Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, nşr. Nureddin İtr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986), 24), Nevevî (Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezâr*, nşr. Muhammed Osmân el-Huş (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, 1985), 27) ve Beyhakî (Ahmed b. Ali el-'Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-sârî Mukaddimetü Fetihî'l-Bârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Riyad: Dârü's-Selâm, 2000), 23) zikredilebilir.

çeliştiğini dile getirmiştir.⁶ 'Irâkî (ö. 806/1404) de, Buhârî'nin temrîz sîgasıyla naklettiği hadislerin çoğunlukla sıhhat şartlarına uymayanlar olduğunu söylemekle birlikte bu sîganın yalnızca zayıflığı gerektirmediğini; bazen sahîh nakillerde de kullanıldığını ifade etmiştir.⁷

Buradan hareketle Buhârî'nin temrîz sîgasını yalnızca zayıflığa özgü kılmadığı; sahîh kabul ettiği rivâyetlerde de ihtisâr amaçlı kullandığı söylenebilir. Ancak bu şekilde aktarılan rivâyetlerin ilk bölümde ifade edildiği gibi iki örneği vardır. Öte yandan ilgili sîgayla aktarılan kırk bir rivâyetin büyük bir kısmında Buhârî'nin sıhhat kaidelerine aykırı durumlar bulunmaktadır. Bu durum temrîz sîgası kullanımında Buhârî'nin zayıflığı daha çok öncelediğini göstermektedir. Ancak Buhârî'nin *es-Sahîb*'i için belirlemiş olduğu sıhhat kriterlerinin yüksek mertebede olmasının, bu rivâyetlerde temrîz sîgası kullanmasına neden olabileceği ihtimali de gözardı edilmemelidir. Zira ilgili sîga ile bu hadislerin sıhhat şartlarına uymadığına vurgu yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. Buradan hareketle söz konusu hadisler arasında Buhârî'nin yüksek sıhhat kriterlerine ulaşamayanların olduğu, ancak bunların kendisi dışındaki muhaddislere göre sahîh veya hasen vasfı taşıdığı görülmektedir. Bu durum İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) tarafından söz konusu rivâyetlere karşı beslenen güveni anlaşılır kılmaktadır. Çünkü o temrîz sîgalı rivâyetler arasında Buhârî'nin sıhhat şartlarına uymayanların olduğunu söylemekle birlikte bunların birçoğunun sahîh bir asla dayandığına vurgu yapmaktadır.⁸ İlgili rivâyetlerin sıhhat açısından analizini yapan birtakım münekkitlerin değerlendirmelerine bakıldığında İbnü's-Salâh'ın, bu görüşünde isabetli olduğunu söylememiz mümkündür. Zira temrîz sîgasıyla aktarılan bu rivâyetler hakkında makalemizde ortaya koyduğumuz hükümler de onların daha ziyade sahîh veya hasen olduklarına dairdir.

Sayılarını kırk bir olarak belirlemiş olduğumuz temrîz sîgalı rivâyetlerin ikisi Buhârî'nin *es-Sahîb*'inde muttasıl olarak tekrar edilmiştir.

⁶ Sirâcüddîn Ebû Hafs İbnü'l-Mülakkin, *et-Tavdîh li-şerhi Câmi'i's-sahîb*, nşr. Hâlid er-Ribât ve Cuma Fethî (Katar: Vizârâtü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnü'l-İslâmiyye, 2008), 6: 228.

⁷ Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin el-'Irâkî, *et-Ta'kid ve'l-îdâh*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep: Matba'atü'l-İlmiyye, 1931), 23.

⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 25.

Bu sebeple onların sıhhat açısından değerlendirilmeye tâbî tutulması gerekli görülmemiştir. Geriye kalan otuz dokuz rivâyetin sıhhati ile ilgili yapılan değerlendirmeleri ise şu şekilde özetlememiz mümkündür:

a. Bâb Başlığı ve Tercemelerde Yer Alan Rivâyetler:

1. Buhârî'nin Câbir b. Abdillâh'tan temrîz sîgasıyla naklettiği rivâyet,⁹ hadis kaynaklarında Muhammed b. İshâk > Sadaka b. Yesâr > 'Akîl b. Câbir > Câbir b. Abdillâh tarîkiyle aktarılmaktadır.¹⁰ Bu isnadda yer alan râvîlerin güvenilirliğine dair bazı problemler mevcuttur. Nitekim 'Akîl b. Câbir'in meçhûlü'l-hâl olduğu,¹¹ Muhammed b. İshâk'ın da müdellis râvîler arasında yer aldığı belirtilmektedir.¹² Ancak Muhammed b. İshâk'ın tedlisle itham edilmiş olması bu isnadın sıhhatine zarar vermez. Zira o, Sadaka b. Yesâr'dan bu rivâyeti aktarırken semâya delâlet eden "حدثنا" lafzını kullanmıştır. Bununla birlikte 'Akîl b. Câbir'in "cehâletü'l-hâl" ile cerh edilmesinin, bu rivâyetin zayıflığını gerektirdiği

⁹ Buhârî, "Tahâret", 34. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُذَكَّرُ عَنْ جَابِرِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرَمِيَ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَتَرَفَهُ الدَّمُ فَكَعَّ وَسَجَدَ وَمَضَى فِي صَلَاتِهِ.

¹⁰ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3: 343, 359; Tirmizî, "Tahâret", 79; Ebû Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemî İbn Huzeyme, *Şahîbu İbn Huzeyme*, nşr. Muhammed Mustafâ A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975), 1: 24; Ebü'l-Hasan Alaüddîn Ali b. Abdillâh İbn Balabân, *Şahîbu İbn Hibbân (el-İhsân fî taqrîbi Şahîb-i İbn Hibbân)*, nşr. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1984), 3: 375; Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2004), 1: 416.

¹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3: 88.

¹² Ebû Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1952), 7: 194; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî İbn Hacer, *Taqrîbü't-Tehzîb*, nşr. Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî (Mekke: Dârü'l-Âsime, 1992), 1: 467; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî İbn Hacer, *Tabakâtü'l-müdellisin*, nşr. Âsım b. Abdullâh Kayrutî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 1: 51.

açıkır. Fakat bunun da ciddi bir sıhhat problemi olmadığından hareketle bahsi geçen rivâyette şiddetli zayıflığın bulunmadığı söylenebilir.

Öte yandan söz konusu senedin Sâlih b. Havvât'tan aktarılan zayıf bir şâhidi de bulunmaktadır.¹³ Bu durumda iki zayıf tarîkin birbirini desteklemesi neticesinde ilgili rivâyet hasen li-gayrihî seviyesine çıkabilir. Ayrıca İbn Hibbân'ın, onu (ö. 354/965) *Şahîh*'inde nakletmesi¹⁴ de bu hadiste ciddi bir zayıflık olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim bu rivâyet, en azından İbn Hibbân'a göre sıhhat açısından problemlili görülmemektedir. Bu noktada Elbânî ve Şu'ayb Arnaût tarafından ilgili rivâyete hasen hükmü verilmesi de onların, bu konuda belirttiğimiz husus ile aynı doğrultuda hareket ettiklerini gösterir.¹⁵

2. Buhârî tarafından Seleme b. Ekva'dan temrîz sîgasıyla nakledilen hadis,¹⁶ muttasıl olarak yer aldığı kaynaklarda Derâverdi ve 'Attâf b. Hâlid > Mûsâ b. İbrâhîm > Seleme b. Ekva' tarîkiyle aktarılmaktadır.¹⁷ Senedinde bulunan Mûsâ b. İbrâhîm'in kim olduğu hususundaki belirsizlik sebebiyle bu rivâyet, sıhhati bakımından birtakım problemler ile gündeme gelmektedir. Zira söz konusu rivâyetin zayıflığı konusuna temas eden bazı muhaddisler Mûsâ b. İbrâhîm'in, et-Teymî mi yoksa el-Mahzûmî mi olduğu hususundaki ihtilafa dikkat çekmektedir.¹⁸

¹³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 3: 378-379.

¹⁴ İbn Balabân, *Şahîhu İbn Hibbân*, 3: 375.

¹⁵ Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Şahîhu Sünen-i Ebî Dâvud* (Kuveyt: Mü'essesetü Geras, 2002), 1: 357; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şu'ayb Arnaût (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1995), 23: 53, 1 numaralı dipnot.

¹⁶ Buhârî, "Salât", 2. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَزِرُهُ وَوَلُو بِشَوْكَةٍ.

¹⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *el-Ümm*, nşr. Muhammed Zehrâ en-Neccâr (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 1: 90; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 49, 54; Nesâ'î, "Kible", 15; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 296-297; Ebû Dâvûd, "Salât", 80; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 1: 381; İbn Balabân, *Şahîhu İbn Hibbân*, 6: 71.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebü't-Temîm Yasir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2: 17; Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Mağribî İbnü'l-Kattân,

Bu bağlamda üzerinde ihtilâfın vâkî olduğu râvînin nisbet edildiği kişilerden biri olan Mûsâ et-Teymî'nin zayıf,¹⁹ Mûsâ el-Mahzûmî'nin ise sika olduğu ifade edilmiştir.²⁰ Bu noktada ilgili rivâyetin her ikisinden de aktarılma ihtimali bulunduğu için iki durumun da ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Şöyle ki, şayet bu râvî Mûsâ et-Teymî olursa zayıflığından ötürü bahsi geçen rivâyet zayıf kabul edilir. Ancak Buhârî aynı rivâyeti farklı tarihlerle *et-Târîhu'l-kebir*'inde de aktardığı²¹ için bu hadisin, desteklenmesi yoluyla hasen li-gayrihî mertebesine çıkması mümkündür. Eğer bu kişinin Mûsâ el-Mahzûmî olduğu varsayılırsa sika bir râvî olduğu için rivâyetin sıhhati ondan etkilenmez. Bu konudaki görüş ayrılıkları incelendiğinde²² bu râvînin Mûsâ b. İbrâhîm el-Mahzûmî olduğuna dair görüşün daha öne çıktığı görülmektedir.

Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkî'ayn fi Kitâbi'l-Ahkâm, nşr. Hüseyin Âyet Saîd (Riyâd: Dârü Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.), 5: 537; Bedrüddin Ebû Muhammed el-'Aynî, *'Umdetü'l-ğâri şerhu Şahîbi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4: 55.

- ¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ'i's-sağîr*, nşr. Muhammed İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), 112.
- ²⁰ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetiin fi'l-Kütübi's-sitte*, nşr. Muhammed Avvâme - Muhammed el-Hatîb (Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Mü'essesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, 1992), 2: 301.
- ²¹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî İbn Hacer, *Fetbu'l-Bârî şerhu Şahîbi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Riyad: Dârü's-Selâm, 2000), 1: 604.
- ²² Sened zincirinde bulunan Mûsâ b. İbrâhîm'in kim olduğu hususundaki ihtilâf hakkında muhaddislerin kanaatleri şu şekildedir: İbnü'l-Kattân'a göre bu isnâddaki Mûsâ b. İbrâhîm, Mûsâ b. Muhammed et-Teymî'dir. Çünkü et-Teymî'nin, sened zincirindeki Seleme b. Ekvâ'dan başka rivâyetleri bulunmakla birlikte Derâverdî'nin de kendisinden aldığı hadisler vardır (İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 5: 537). İbnü'l-Mülakkin ise İbnü'l-Kattân'ın bu kanaatinde hatalı olduğunu belirterek Mûsâ b. Muhammed et-Teymî'de zayıflık bulunduğunu ve bahsi geçen râvînin Mûsâ b. İbrâhîm el-Mahzûmî olduğunu öne sürmektedir (İbnü'l-Mülakkin, *et-Tandîh*, 5: 277). Nitekim el-Mahzûmî'nin de Seleme b. Ekvâ'dan birçok rivâyeti bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Tahâvî haricinde söz konusu hadisin muttasıl geçtiği bütün hadis kaynaklarında Mûsâ b. İbrâhîm'in, el-Mahzûmî'ye nisbet edildiğini görmekteyiz. İbn Hacer de bu hususta İbnü'l-Kattân'ın görüşüne katılmayıp bu râvînin hiç şüphesiz Mûsâ b. İbrâhîm el-Mahzûmî olduğunu çünkü Buhârî'nin *es-Şahîbi*'inde (Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1: 296-297) ve diğer hadis kaynaklarında el-Mahzûmî'ye nisbet

'Attâf b. Hâlid'in bazı münekkitlerce zabtının kusurlu bulunması rivâyetin zayıf olarak değerlendirilmesini gerektirir.²³ Şu da var ki yukarıda belirtildiği gibi başka tarikle desteklenmesi bu hadisi hasen li-gayrihî seviyesine çıkarır. Zira Elbânî ve Şu'ayb Arnaût'un ilgili rivâyetin sıhhati konusundaki kanaatleri de hasen olduğu yönündedir.²⁴

3. Buhârî İbn Abbâs, Cerhed ve Muhammed b. Cahş'tan olmak üzere temrîz sîgasıyla üç isnad aktarmaktadır.²⁵ İbn Abbâs'tan gelen sened, Ebû Yahyâ el-Kattât > Mücâhid > İbn Abbâs tarikiyle nakledilmektedir.²⁶ Cerhed'den gelen tarîk, Ebu'z-Zinâd ve Ebu'n-Nadr > Cerhed > babası²⁷ > dedesi²⁸ isnadıyla aktarılmaktadır.²⁹ Diğeri ise Ebû Kesîr > Muhammed b. Cahş senediyle nakledilmektedir.³⁰ Söz konusu

edildiğini ifade etmektedir. İbn Hacer daha sonra Tahâvî'nin bu râvîyi, Muhammed b. İbrâhîm et-Teymî diye kaydettiğini (Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî Hacrî Mısri el-Hanefî et-Tahâvî, (Kahire: Matba'atü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1968), 1: 380) söyleyerek bu durumda söz konusu hadisin iki râvîden de farklı tariklerle gelebileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. İbn Hacer, bu ihtimal kabul edildiğinde de et-Teymî şeklinde gelen rivâyetin diğer sika râvîlere muhalefet etmesinden dolayı bu rivâyetin şâz olacağına belirtmektedir (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 604).

²³ İbn Hibbân söz konusu râvînin zabtındaki kusurdan ötürü güvenilir râvîlerin rivâyetlerine benzemeyen hadisler aktardığını belirtirken (Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1996) 2: 193) İbn Hacer, onu "sadûk yehimü (sadûk olmakla birlikte bazı hataları bulunmaktadır)" lafzıyla değerlendirir (İbn Hacer, *Takrîb*, 680).

²⁴ Elbânî, *Şahîhu Ebî Dâvûd*, 3: 196; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 27: 51, 1 numaralı dipnot.

²⁵ Buhârî, "Salât", 12. Bu rivâyet, şu şekilde aktarılmaktadır:

وَيُرَوَّى عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ وَجَرَهْدٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ جَحْشٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْفَحْدُ عَوْرَةٌ.

²⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef* (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2008), 8: 630; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 275.

²⁷ Abdurrahmân b. Cerhed.

²⁸ Cerhed b. Rizâh b. 'Adiy el-Eslemî.

²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 8: 629; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 478; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 2: 248; Tirmizî, "Edeb", 40.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 290; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 1: 13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn me' a ta'likâti'z-Zehbî fi't-Telâhîs* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1915), 4: 180.

isnadların sıhhat durumlarına bakıldığında her birinde bazı kusurlar bulunduğunu söylememiz mümkündür. Şöyle ki İbn Abbâs'tan rivâyet edilen isnaddaki Ebû Yahyâ el-Kattât ricâl münekkitlerinin cerhlerine maruz kalmıştır.³¹ Cerhed'den aktarılan hadisin ise bazı tarîklerinde inkitâ bulunması³² ve ondan bu hadisi nakleden râvîlerin meçhûlu'l-hâl olması³³ sebebiyle ilgili rivâyet hakkında birtakım ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Muhammed b. Cahş tarîkinde bulunan Ebû Kesîr de yalnızca bu isnadla bilinmesi sebebiyle meçhûl kabul edilmiştir.³⁴ Belirtilen bu kusurlar söz konusu rivâyetlerin zayıflığını gerektirse de onların, birbirlerini destekleyip hasen li-gayrihî seviyesine gelebilmeleri mümkündür. Nitekim ilgili tarîkleri zayıf kabul eden Şu'ayb Arnaût'un söz konusu hadisin metni hakkında verdiği hüküm de hasen li-gayrihîdir.³⁵

4. Buhârî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den temrîz sîgasıyla naklettiği rivâyet,³⁶ hadis kaynaklarında Ebu'l-Eşheb > Ebû Nadra > Ebû Saîd el-Hudrî isnadıyla aktarılmıştır.³⁷ Bu rivâyetin zayıflığı üzerinde

³¹ Ebû Zekeriyâ b. 'Avn el-Bağdâdî Yahyâ b. Ma'in, *Yahyâ b. Ma'in ve kitâbü'lt-Târîh*, (Dûrî rivâyeti) nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf (Mekke: Câmi'atü'l-Melik Abdülazîz, 1979), 3: 310; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Su'âlâtü Ebî Dâvud li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fî cerhi'r-rivât ve ta'dilîhim*, nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1994), 311; İbn Hacer, *Takrîb*, 1224.

³² Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2004), 13: 487.

³³ İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm*, 3: 338-339.

³⁴ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: İdâretü't-Tıba'âtü'l-Müniriyye, 1928), 3: 214.

³⁵ İbn Abbâs tarîkinin hasenliği hakkında bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 6: 295, 1 numaralı dipnot; Cerhed tarîkinin hasenliği hakkında bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 4: 295, 1 numaralı dipnot; Muhammed b. Cahş tarîkinin hasenliği hakkında bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 25: 274, 3 numaralı dipnot.

³⁶ Buhârî, "Ezân", 68. Bu rivâyet şu şekilde aktarılmaktadır:

وَيَذْكُرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اتَّمُوا بِي وَلِيَأْتِمَ بِكُمْ مِنْ بَعْدِكُمْ.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 34, 54; Müslim, "Salât", 130, İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 45; Ebû Dâvud, "Salât", 97; Nesâ'î, "İmâme", 17; Ebû Bekr Ahmed b. el-

yapılan değerlendirmeler senesinde yer alan Ebû Nadra'nın güvenilirliğine dair birtakım problemlere dayanmaktadır. Zira Ebû Nadra Buhârî'nin ihticâc için aradığı şartlara uymamaktadır.³⁸ Ayrıca İbn Sa'd (ö. 230/845) bu râvînin sika olduğunu zikretmekle beraber rivâyetleri ile ihticâc etmeyenlerin olduğunu kaydetmiştir.³⁹ Bununla birlikte Buhârî'nin sıhhat kriterlerinin yüksek olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Ebû Nadrâ'nın güvenilirliği ile alakalı durumun, ilgili rivâyetin sıhhatine zarar vermeyeceği kanaatine varmamız mümkün görünmektedir. Zira Ebû Nadra hariç hadisin bütün râvîlerinin Buhârî ve Müslim'in râvîleri olup sika olduklarını söyleyen Elbânî ve Şu'ayb Arnaût bu hadise sahîh hükmünü vermiştir.⁴⁰

5. Buhârî'nin Abdullah b. Sâ'ib'den temrîz sîgasıyla aktardığı rivâyet,⁴¹ hadis kaynaklarında iki kanaldan nakledilmektedir.⁴² Birincisi, İbn Cüreyc > Muhammed b. 'Abbâd > Ebû Seleme b. Süfyân > Abdullah b. Sâ'ib; ikincisi ise Süfyân b. 'Uyeyne > İbn Cüreyc > İbn Ebî Müleyke > Abdullah b. Sâ'ib tarîkidir. İsnadlarındaki bazı ihtilâflar ile gündeme gelen bu hadisin munkatı' bir senedi de bulunmaktadır.⁴³ Bunun yanı sıra seneddeki İbn Cüreyc'in müdellis bir râvî olarak⁴⁴ "عن"

Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 3: 103.

³⁸ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 6: 251; İbnü'l-Mülakkin, *et-Ta'dîb*, 6: 580.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî İbn Sa'd, *et-Tabağâtü'l-kübrâ*, nşr. Alî Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 9: 207.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 17: 226, 3 numaralı dipnot; Elbânî, *Şahîhu Ebî Dâvûd*, 3: 259.

⁴¹ Buhârî, "Ezân", 106. Bu rivâyet şu şekilde aktarılmıştır:

وَيَذْكُرُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ قَرَأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصُّبْحِ حَتَّى إِذَا جَاءَ ذَكَرَ مُوسَى وَهَارُونَ أَوْ ذَكَرَ عِيسَى أَخَذَتْهُ سَعْلَةٌ فَرَكَعَ.

⁴² Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Müsned*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1983), 2: 102; İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 20: 497; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 67; Müslim, "Salât", 163; Beyhakî, *es-Sünen*, 2: 59.

⁴³ İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 2: 365.

⁴⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûbîn*, 1: 92; Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Su'âlâtü'l-Hâkim en-Nisâbü'rî li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1984), 174.

lafzı kullanmasından dolayı bu tarîkte tedlîs şüphesi bulunmaktadır. Öte yandan söz konusu hadisin Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sabîb*'inde nakledilen muttasıl tarîkleri bulunmakta,⁴⁵ ayrıca İbn Cüreyc de bu senedlerde "أخيرنا" lafzı kullanmaktadır. Dolayısıyla bu isnadlar, onun bu rivayette tedlîs yapmadığını göstermektedir. Yine bu hadis sahîh bir senedle Nesâ'î (ö. 303/915) tarafından da aktarılmaktadır.⁴⁶ Bu bilgiler ışığında bu rivayetin sahîh olduğu sonucuna ulaşılabilir. Nitekim söz konusu naklin sıhhati konusunda Elbânî ve Şu'ayb Arnaût'un görüşleri de ulaştığımız bu netice ile aynı paraleldedir.⁴⁷

6. Buhârî'nin Abdullah b. Amr'dan temrîz sîgasıyla naklettiği rivâyet,⁴⁸ hadis kaynaklarında 'Atâ b. Sâib > Sâ'ib b. Mâlik > Abdullah b. 'Amr b. el-'Âs isnadiyla muttasıl olarak aktarılmaktadır.⁴⁹ Söz konusu hadis, senesinde bulunan 'Atâ b. Sâib hakkındaki birtakım cerh ifadelerinin varlığı ile gündeme gelmiştir. Zira o, ömrünün sonlarında ihtilâta maruz kalması dolayısıyla rivâyetleriyle ihticâc edilmesi hususu ihtilâflı olan bir râvîdir.⁵⁰ Bununla birlikte Buhârî'nin *es-Sabîb*'inde 'Atâ'dan ihticâc maksadıyla hadis naklettiği bilinmektedir.⁵¹ Bu durum ihtilâtından önce Buhârî'nin onu sika kabul ettiğini göstermektedir. İlgili rivâyet, 'Atâ'nın ihtilâtından önce kendisinden hadis nakleden Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)) tarafından da nakledildiği için bu durum, ilgili hadisin sıhhatine zarar vermemelidir.

⁴⁵ Müslim, "Salât", 163.

⁴⁶ Nesâ'î, "Sıfatü's-salât", 76.

⁴⁷ Elbânî, *Şahîhu Ebî Dâvûd*, 3: 219; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 24: 114.

⁴⁸ Buhârî, "el-'Amel fi's-salât", 12. Bu rivâyet şu şekilde aktarılmıştır:

يُذَكِّرُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو نَفَخَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سُجُودِهِ فِي كَسُوفٍ.

⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 5: 417; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 158; Ebû Dâvûd, "İstiskâ", 9; Nesâ'î, "Küsûp", 14; İbn Huzeyme, *Şahîb*, 2: 53; İbn Balabân, *Şahîhu İbn Hibbân*, 7: 79.

⁵⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-'İlel*, nşr. Saîd b. Abdullah el-Humeyyid - Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreysî (Riyad: y.y., 2006), 5: 629; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-'İşkât* (Haydarabad: Dâ'iratü'l-Me'ârif'l-Osmaniyye, 1973), 7: 251.

⁵¹ Buhârî, "Rikâk", 53.

Senedde yer alan bir diğer râvî Sâ'ib b. Mâlik'in bahsi geçen hadisi farklı tarîklerle mürsel olarak aktardığına⁵² ve onun Buhârî'nin sıhhat şartlarına uymadığına⁵³ dair yapılan açıklamalar, Buhârî'nin bu rivayetin naklinde temrîz sîgası kullanmasına sebep olsa da onun sıhhatini olumsuz yönde etkilemez. Çünkü bu rivâyetin muttasıl tarîkleri vardır. Ayrıca Sâ'ib'in, Buhârî'nin sıhhat için aradığı şartlara uymaması, diğer münekkitler tarafından da onun zayıf kabul edildiğini göstermez. Nitekim söz konusu rivâyetin sahîh olduğu Elbânî bu rivâyete sahîh hükmünü vermiş,⁵⁴ Şu'ayb Arnaût da Şu'be b. Haccâc tarîkiyle aktarılan nakle sahîh hükmünü vermiştir.⁵⁵

7. Buhârî'nin Sâlim > İbn Ömer kanalıyla temrîz sîgasıyla aktardığı rivayet,⁵⁶ hadis kaynaklarında iki farklı isnadla nakledilmektedir.⁵⁷ Bunlar Buhârî'nin kaydettiği isnad olan Süfyân b. Hüseyin > Zührî > Sâlim > İbn Ömer ile Yûnus b. Yezîd > Zührî > Sâlim tarîkleridir. Bahsi geçen naklin ilk isnadında bulunan Süfyân b. Hüseyin'in cerh edilmesi ve bu aktarımında zayıf bir râvî olarak muhâlefet etmesi, bu rivâyetin illetleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Süfyân b. Hüseyin, Zührî'den bu hadisi dinleyen Yûnus b. Yezîd ve diğer râvîlere muhâlefet ederek senedde İbn Ömer'i zikretmiştir. Üstelik onun Zührî'den naklettiği diğer rivâyetlerinde de zayıflık bulunmaktadır.⁵⁸ İbn Hacer, Buhârî'nin bu hadisi aynı bâb içerisinde ihticâc maksadıyla Enes b. Mâlik'ten nakledilen muttasıl rivâyete şâhid olarak zikrettiğini, iki isnad arasındaki illet sebebiyle temrîz sîgasıyla aktardığını dile getirmektedir.⁵⁹ Buradan hareketle Süfyân b. Hüseyin'den aktarılan senedin mezkûr illetler sebebiyle zayıf hükmünde olduğunu, Yûnus b. Yezîd tarîkinde ise

⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5: 417.

⁵³ İbn Hacer, *Fetḥu'l-Bârî*, 3: 110.

⁵⁴ Elbânî, *Şahîhu Ebî Dâvûd*, 4: 354.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 9: 374. 6 numaralı dipnot.

⁵⁶ Buhârî, "Zekât", 34. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

باب لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع. ويُذَكَّرُ عَنْ سَالِمٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ.

⁵⁷ Şâfî, *el-Ümm*, 2: 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 14; Ebû Dâvûd, "Zekât", 5; Tirmizî, "Zekât", 4; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 4: 19.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtûm, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 4: 227.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fetḥu'l-Bârî*, 3: 396.

sıhhatini olumsuz yönde etkileyecek bir durumun bulunmadığını söylememiz mümkündür. Bu durumda ilgili rivâyetin metni sahîh hükmünde değerlendirilmelidir. Zira Elbânî de bu rivâyeti sahîh kabul etmiş,⁶⁰ Şu‘ayb Arnaût ise hadisin sahîh, ancak Süfyân b. Hüseyin’den nakledilen isnadın zayıf olduğunu kaydetmiştir.⁶¹

8. Buhârî tarafından Ebû Lâs’tan temrîz sîgasıyla aktarılan rivâyet,⁶² hadis kaynaklarında Muhammed b. ‘Ubeyd > Muhammed b. İshâk > Muhammed b. İbrâhîm > ‘Amr b. Hakem b. Sevbân > Ebû Lâs isnadıyla muttasıl olarak nakledilmektedir.⁶³ Burada yer alan râvîlerin güvenilirliği hakkında belirtilen birtakım kanaatler ilgili rivâyetin sıhhat durumunu etkilemektedir. Zira söz konusu senedde bulunan Muhammed b. İshâk’ın müdellis bir râvî olarak bu rivâyeti aktarırken “عن” lafzı kullanması burada tedlîs şüphesi uyandırmaktadır. Ancak başka bir senedde Muhammed b. İshâk’ın “حدثني” lafzıyla Muhammed’den bu rivâyeti aktarması⁶⁴ bu şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Yine onun ve isnadda yer alan diğer râvî ‘Amr b. Hakem sadûk olarak nitelendirilmeleri⁶⁵ nedeniyle ilgili rivâyetin hükmünün hasen olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Elbânî ve Şu‘ayb Arnaût da bu rivâyetin hasen olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶

⁶⁰ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Şahîhu Süneni’t-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü’l-Me‘ârif, 2000), 1: 342.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 8: 253, 4 numaralı dipnot.

⁶² Buhârî, “Zekât”, 49. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُذَكَّرُ عَنْ أَبِي لَاسٍ حَمَلْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِبْلِ الصَّدَقَةِ لِلْحَجِّ.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 221; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 4: 73; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1: 444; Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 22: 334.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 221.

⁶⁵ Muhammed b. İshâk hakkındaki değerlendirme için bk. İbn Hacer, *Ta’rîh*, 825; ‘Amr b. Hakem hakkındaki değerlendirme için bk. Zehebi, *Mîzânü’l-i‘tidâl*, 3: 191.

⁶⁶ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîs-i-sahîha* (Riyad: Mektebetü’l-Me‘ârif, 1995), 5: 342; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 29: 458, 4 numaralı dipnot.

9. Buhârî'nin Ebû Hassân > İbn Abbâs senediyle temrîz sığasıyla aktardığı hadis,⁶⁷ Muhammed b. 'Ar'are > Mu'âz b. Hişâm > Hişâm ed-Destüvâ'î > Katâde > Ebû Hassân > İbn Abbâs isnadıyla muttasıl olarak nakledilmektedir.⁶⁸ Söz konusu rivâyet ayrıca Süfyân b. 'Uyeyne > İbn Tâvûs > Tâvûs b. Keysân isnadıyla da aktarılmaktadır.⁶⁹ İlgili hadisin Ebû Hassân'dan nakledilen tarîkinde birtakım sıhhat problemleri mevcuttur. Şöyle ki, Muhammed b. 'Ar'are'nin Mu'âz b. Hişâm'dan bu rivâyeti dinlememiş olma ihtimali vardır. Zira Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu rivâyeti, Mu'âz b. Hişâm'ın kitabından yazdığı için Muhamed b. 'Ar'are'nin ondan semâ' yoluyla almadığını ifade eder.⁷⁰ Ayrıca İbn Hacer de Muhammed b. 'Ar'are'nin söz konusu nakli Mu'âz b. Hişâm'dan dinlemediğini, bunun yanı sıra onun münâvele yoluyla hadis aktardığında herhangi bir açıklama yapmaksızın sema'a delâlet eden "حدثنا" lafzını kullanmayı câiz gördüğünü söylemiştir.⁷¹ Bu bilgiler, Buhârî'nin bu rivâyeti temrîz sığasıyla aktarma sebebine ışık tutmakla birlikte bu rivâyeti doğrudan zayıf hale getirmemektedir. Öte yandan İbn Tâvûs'tan muttasıl isnadla nakledilen sağlam bir şâhidi de bulunmaktadır.⁷² Yine Elbânî, desteklenmeye gerek kalmaksızın Muhammed b. 'Ar'are'nin, hıfzı kuvvetli bir râvî olması sebebiyle Mu'âz b. Hişâm'dan semâ'ı sâbit olsa da olmasa da hadisin sahîhliğine hükmetmiştir.⁷³

⁶⁷ Buhârî, "Hac", 129. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ أَبِي حَسَّانَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَزُورُ الْبَيْتَ أَيَّامَ مَنَى.

⁶⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî Hacrî Mısırî el-Hanefî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, nşr. Şu'ayb Arnaût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1994), 4: 226; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12: 205; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 238.

⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 8: 421; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 238.

⁷⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü Garbi'l-İslâmî, 2001), 7: 75.

⁷¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî İbn Hacer, *Tağlîku'l-ta'lik 'ala Şahîbi'l-Buhârî*, nşr. Saîd b. Abdurrahman Musa Kazakî (Amman: Dârü Ammar, 1985), 3: 101.

⁷² İlgili rivâyet için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 8: 421; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 238.

⁷³ Elbânî, *Silsiletü's-sahîha*, 2: 442.

10. Buhârî tarafından ‘Âmir b. Rebî’a’dan temrîz sîgasıyla aktarılan rivâyet,⁷⁴ Süfyân es-Sevrî > Âsım b. ‘Ubeydillah > Abdullah b. ‘Âmir > ‘Âmir b. Ebî Rebî’a isnadıyla hadis kaynaklarında muttasıl olarak nakledilmektedir.⁷⁵ Bu senedde yer alan Âsım b. ‘Ubeydillah, ‘İclî (ö. 261/875) haricinde ricâl münekkitlerinin zayıf olduğu hususunda ittifâk ettikleri bir râvîdir.⁷⁶ Nitekim Süfyân b. ‘Uyeyne, (ö. 198/814) hadis âlimlerinin Âsım b. ‘Ubeydillah’ın Abdullah b. ‘Âmir’den naklettiği rivâyetlerden sakındığını ifade eder.⁷⁷ Ebû Hâtım,⁷⁸ (ö. 277/890) İbn Hibbân,⁷⁹ Dârekutnî,⁸⁰ (ö. 385/995) Beyhakî,⁸¹ (ö. 458/1066) ve İbnü’l-Kattân⁸² (ö. 628/1231) onu zayıf kabul ederler. Âsım b. ‘Ubeydillah hakkındaki bu tenkitler, bahsi geçen hadisin zayıflığını gerektireceği açıktır. Zira Elbânî, isnadındaki Âsım b. ‘Ubeydillah’ın sû’u’l-hıfz olması sebebiyle bu hadisi zayıf olarak değerlendirmiştir.⁸³ Şu’ayb Arnaût da bu hadisin zayıflığı hususunda Elbânî ile hemfikirdir.⁸⁴

⁷⁴ Buhârî, “Savm”, 27. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَاكُ وَهُوَ صَائِمٌ مَا لَا أَحْصِي أَوْ أَعْد.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 445; Ebû Dâvûd, “Savm”, 27; Tirmizî, “Savm”, 29; İbn Huzeyme, *Şahîb*, 3: 247; Dârekutnî, *Sünen*, 3: 189.

⁷⁶ ‘İclî, Âsım b. ‘Ubeydillah için “onda bir be’is yoktur” ifadesini kullanmıştır (Ebü’l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-‘İclî, *Ma’rifetü’l-Şîkât*, nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü’l-Dâr, 1985), 2: 9).

⁷⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-‘Îlel ve ma’rifetü’r-ricâl*, nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dârü’l-Hânî, 2001), 3: 214.

⁷⁸ İbn Ebî Hâtım, *el-‘Îlel*, 4: 85.

⁷⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 127.

⁸⁰ Dârekutnî, *el-‘Îlel*, 2: 22.

⁸¹ Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 272.

⁸² İbnü’l-Kattân, *Beyânü’l-vehm*, 3: 441.

⁸³ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Da’ifu Süneni Ebî Dâvud* (Kuveyt: Mektebetü Geras, 2002), 2: 265.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 24: 447.

11. Buhârî, Câbir b. Abdillâh ve Zeyd b. Hâlid'den olmak üzere iki farklı isnadı temrîz sîgasıyla aktarmaktadır.⁸⁵ Câbir rivâyeti, hadis kaynaklarında iki farklı senedle muttasıl olarak aktarılmaktadır. Bunlardan biri Ca'fer b. el-Hâris > Mansûr > Ebû 'Atîk > Câbir b. Abdillâh; diğeri İshâk el-Ferevî > Abdurrahmân b. Ebî el-Mevâlî > İbn 'Ukayl > Câbir b. Abdillâh tarîkidir.⁸⁶ Zeyd b. Hâlid rivâyeti ise Muhammed b. İshâk > Muhammed b. İbrâhîm > Ebû Seleme > Zeyd b. Hâlid isnadıyla muttasıl olarak nakledilmektedir.⁸⁷ Söz konusu rivâyetin Câbir'den nakledilen iki tarîkinde de birer zayıf râvî bulunmaktadır. Zira İbn 'Ukayl, Süfyân b. 'Uyeyne, Yahya b. Ma'în⁸⁸ (ö. 233/848) ve Ahmed b. Hanbel tarafından zayıf kabul edilirken⁸⁹ diğeri isnaddaki Ca'fer b. el-Hâris, Yahya b. Ma'în,⁹⁰ Buhârî,⁹¹ Nesâ'î,⁹² İbn Hibbân⁹³ ve İbn 'Adî (ö. 365/976) tarafından zayıf kabul edilmiştir.⁹⁴ Zeyd b. Hâlid tarîkiyle ilgili ise Tirmizî, (ö. 279/892) bu isnada ve aynı hadisin Ebû Hüreyre'den de nakledilen senedine sahîh hükmünü verirken Buhârî, Zeyd b. Hâlid tarîkinin daha

⁸⁵ Buhârî, "Savm", 27. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْلَا أَنِ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَالِكِ عِنْدَ كُلِّ وُضُوءٍ. وَيُرْوَى نحوه
عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

⁸⁶ Ebû 'Atîk tarîki için bk. Ebû Ahmed Abdullâh el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 369; Abdullâh b. Muhammed b. 'Ukayl tarîki için bk. İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 5: 500.

⁸⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1: 213; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 114; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 26; Tirmizî, "Tahâret", 18; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 5: 243; Beyhakî, *es-Sünen*, 1: 37.

⁸⁸ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5: 154.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, 2: 477.

⁹⁰ Yahyâ b. Ma'în, *Târîh*, (Dûrî rivâyeti) 1: 297.

⁹¹ Buhârî, söz konusu râvî için "münkerü'l-hadis" ifadesini kullanmıştır. (Buhârî, *ed-Du'afâ'u's-sagîr*, 29)

⁹² Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb Nesâ'î, *Kütübü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985), 74.

⁹³ İbn Hibbân, bahsi geçen râvînin çok hata yaptığını ve teferrüd etmesi durumunda rivâyetleriyle ihticâc edilemeyeceğini ifade etmiştir (İbn Hibbân, *el-Mecrûbîn*, 1: 212).

⁹⁴ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 2: 367.

sahîh olduğunu söylemektedir.⁹⁵ İbn Hacer, Buhârî'nin Zeyd b. Hâlid isnadını tercih etmesini, Yahyâ b. Ebî Kesîr'den nakledilen başka bir rivâyet ile desteklenmesi ve metninde ziyade⁹⁶ bulunmasıyla açıklamaktadır.⁹⁷ Bu açıklamalara göre Zeyd b. Hâlid isnadının sahîh, Câbir rivâyetinin zayıf olduğu neticesine varmamız mümkündür. Zira Elbânî ve Şu'ayb Arnaût yalnızca Zeyd b. Hâlid'den aktarılan rivâyete sahîh hükmünü vermişlerdir.⁹⁸

12. Buhârî tarafından temrîz sîgasıyla Ebû Hüreyre'den nakledilen rivâyet,⁹⁹ hadis kaynaklarında üç isnadla aktarılmaktadır.¹⁰⁰ Bunlardan birincisi, Şu'be > Habîb b. Ebî Sâbit > 'Ümâre b. 'Umeyr > Ebü'l-Mütavvis > babası > Ebû Hüreyre; ikincisi, Süfyân b. 'Uyeyne > Habîb b. Ebî Sâbit > Ebü'l-Mütavvis > babası > Ebû Hüreyre; üçüncüsü, 'Ammâr b. Matar > Kays b. er-Rebî' > Ömer b. Mürre > Abdullah b. el-Hâris > Abdullah b. Mâlik > Ebû Hüreyre tarîkidir. Söz konusu hadis isnadlarındaki bazı illetler ile gündeme gelmiştir. Şöyle ki, ilgili hadisin bazı senedlerinde yer alan Ebü'l-Mütavvis¹⁰¹ bazı rivayetlerde İbnü'l-Mütavvis olarak geçmektedir. ¹⁰² Yine kiminde Habîb b. Ebî Sâbit,

⁹⁵ Tirmizî, "Tahâret", 18.

⁹⁶ Yahyâ b. Ebî Kesîr rivâyeti ve metindeki ziyade için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 116.

⁹⁷ İbn Hacer, *Taglîk*, 3: 163.

⁹⁸ Elbânî, *Şahîhu Ebî Dâvûd*, 1: 82; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 28: 260, 1 numaralı dipnot.

⁹⁹ Buhârî, "Savm", 29. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُلَكَّرُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَفَعَهُ مِنْ أَفْطَرِ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ غَيْرِ عَذْرٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِهِ صَوْمَ الدَّهْرِ وَإِنْ صَامَهُ.

¹⁰⁰ İbrâhîm b. Mahled el-Hanzalî el-Mervezî İshâk b. Râhûye, *Müsned*, nşr. Abdulfâfir Abdulhak Hüseyin (Medîne: Mektebetü'l-Îmân, 1991), 1: 296; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 470; İbn Mâce, "Siyâm", 14; Ebû Dâvûd, "Savm", 29; Tirmizî, "Savm", 27; Nesâ'î, "Siyâm", 107; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 3: 238; Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 385.

¹⁰¹ Rivâyetin Ebü'l-Mütavvis'ten nakledilen isnadı için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 470; Ebû Dâvûd, "Savm", 29; Tirmizî, "Savm", 27; Nesâ'î, "Siyâm", 107.

¹⁰² Rivâyetin İbnü'l-Mütavvis'ten nakledilen isnadı için bk. İshâk b. Râhûye, *Müsned*, 1: 296; İbn Mâce, "Savm", 14; Ebû Dâvûd, "Savm", 29; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 3: 238.

'Ümâre b. 'Umeyr'den aktarırken¹⁰³ kiminde onu atlayarak doğrudan Ebü'l-Mütavvis'tan nakletmektedir.¹⁰⁴ Öte yandan Ebü'l-Mütavvis'ın münekkitlerin birçoğu tarafından cerh edilmesi¹⁰⁵ de bu rivâyetin diğer bir illeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra yukarıda zikredilen üçüncü senedde bulunan Kays b. er-Rebi'in rivâyetleriyle ihticâc edilmesi hususu ihtilâflı olup¹⁰⁶ ondan bu hadisi dinleyen 'Ammâr b. Matar münekkitler tarafından ağır cerh ifadelerine maruz kalmış bir râvîdir.¹⁰⁷ Bahsi geçen senedlerin her birinde bulunan bu tenkitlerin ağırlığı göz önüne alındığında ilgili hadisin zayıf mertebesinde yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim İbn Battâl ve İbn 'Abdilber de bu hadisin zayıf olduğunu ve rivâyetleriyle ihticâc edilemeyeceğini dile getirmiştir.¹⁰⁸ Elbânî ve Şu'ayb Arnaût'un bu husustaki görüşleri de onlarla aynı paraleldedir.¹⁰⁹

13. Buhârî tarafından temrîz sîğasıyla Hasan el-Basrî'den nakledilen rivâyetin¹¹⁰ hadis kaynaklarında Hasan el-Basrî'den nakledilen birçok isnadı bulunmaktadır. Bu isnadların bir kısmında sahâbî râvî zikredilmezken¹¹¹ diğer tarîkleri Alî b. Ebî Tâlib,¹¹² Üsâme b. Zeyd,¹¹³

¹⁰³ 'Ümâre b. 'Umeyr'den aktarılan isnadlar için bk. Ebû Dâvûd, "Savm", 29; Nesâ'î, "Siyâm", 107; İbn Huzeyme, *Şahîh*, 3: 238.

¹⁰⁴ Doğrudan Ebü'l-Mütavvis'ten aktarılan isnadlar için bk. İshâk b. Râhûye, *Müsned*, 1: 296; İbn Mâce, "Savm", 14; Tirmizî, "Savm", 27.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3: 157; İbn Hacer, *Takrîb*, 939, 1206.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Taglîk*, 3: 171.

¹⁰⁷ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6: 394; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 6: 137.

¹⁰⁸ İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, 4: 70; Ebû Ömer Cemleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî İbn 'Abdilber, *et-Tembûd lima fi'l-Muvattâ' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Said Ahmed A'rab (Tıvan: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1982), 7: 173.

¹⁰⁹ Elbânî, *Da'ifu Ebi Dâvûd*, 2: 273; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 16: 101, 4 numaralı dipnot.

¹¹⁰ Buhârî, "Savm", 32. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُرَوَّى عَنِ الْحَسَنِ عَنِ غَيْرِ وَاحِدٍ مَّرْفُوعًا قَالَ أَفْطَرَ الْحَاجِمَ وَالْمَحْجُومَ.

¹¹¹ Nesâ'î, "Siyâm", 92; Beyhakî, *es-Sünen*, 4: 440.

¹¹² Alî b. Ebî Tâlib isnadı için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 6: 212.

¹¹³ Üsâme b. Zeyd isnadı için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5: 210.

Sevbân,¹¹⁴ Ebû Hüreyre,¹¹⁵ Şeddâd b. Evs,¹¹⁶ Semüre b. Cündeb¹¹⁷ ve Ma'kil b. Sinân'dan (Ma'kil b. Yesâr)¹¹⁸ aktarılmaktadır. Hasan el-Basrî'nin bu rivâyeti birçok sahâbîden nakletmesi hususunda birkaç ihtilâf ortaya çıkmıştır. Bu ihtilâflar, genellikle Hasan el-Basrî'nin isnadda zikredilen sahâbîlerden bu hadisi dinleyip dinlemediği üzerinde yoğunlaşmakla birlikte rivâyetin bazı isnadlarının mürsel olarak aktarılmasına da aittir. Diğer bir deyişle Hasan el-Basrî'nin bu rivâyette irsâl yaptığı iddia edilmektedir. Çünkü ismi zikredilenler arasında kendilerinden semâ'î olmayan sahâbîler bulunmaktadır.¹¹⁹ Bununla birlikte aralarında Hasan el-Basrî'nin semâ'î'nin sabit olduğu Sevbân ve Şeddâd b. Evs adlı sahâbîler de vardır. Buradan hareketle ilgili rivâyetin sahîh tarîklerinin de olduğu kanaatine varmamız mümkündür. Zira Elbânî, Şeddâd b. Evs ve Sevbân'dan nakledilen tarîklere sahîh hükmünü vermiştir.¹²⁰

14. Buhârî tarafından 'Addâ' b. Hâlid'den temrîz sîgasıyla aktarılan rivâyetin¹²¹ diğer muhaddisler tarafından nakledilen üç farklı isnadı bulunmaktadır. Bunlardan biri Abbâd b. Leys > Abdülmecîd b.

¹¹⁴ Sevbân isnadı için bk. İbn Huzeyme, *Şahîh*, 3: 236.

¹¹⁵ Ebû Hüreyre isnadı için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6: 211; Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebû Ya'lâ, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selîm Esed Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, 1987), 11: 113.

¹¹⁶ Şeddâd b. Evs isnadı için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7: 355.

¹¹⁷ Semüre b. Cündeb isnadı için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *Müsned*, nşr. 'Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2003), 1: 419; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7: 264.

¹¹⁸ Ma'kil b. Sinân (Ma'kil b. Yesâr) isnadı için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 474; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6: 207; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20: 210.

¹¹⁹ 'Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 11: 38.

¹²⁰ Elbânî, *Şahîhu Ebî Dâvud*, 7: 134.

¹²¹ Buhârî, "Buyu", 19. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُذَكِّرُ عَنِ الْعَدَاءِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ كَتَبَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا مَا اشْتَرَيْتُ مُحَمَّدَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْعَدَاءِ بْنِ خَالِدٍ بَيْعَ الْمُسْلِمِ الْمُسْلِمَ لَا دَاءَ وَلَا خَبِثَةَ وَلَا غَائِلَةَ.

Vehb > 'Addâ' b. Hâlid,¹²² diğeri Osman b. eş-Şehhâm > Ebû Recâ > 'Addâ' b. Hâlid tarîki,¹²³ bir diğeri de Minhâl b. Bahr > Abdülmecîd b. Vehb > 'Addâ' b. Hâlid kanalıdır.¹²⁴ Hadisin ilk senesinde bulunan 'Abbâd b. Leys, bazı ricâl münekkitleri tarafından cerh edilmiştir. Zira Yahya b. Ma'în¹²⁵ ve Nesâ'î, onu zayıf kabul etmiş,¹²⁶ İbn Hibbân da sikalara muvafakat ettiği hadisleri dışındaki rivâyetleriyle ihticâc edilemeyeceğini söylemiştir.¹²⁷ İbn Hacer, sadûk olduğunu ama hadis aktarırken hata yaptığını dile getirmiştir.¹²⁸ Öncelikle 'Abbâd b. Leys'teki bu zayıflık sebebiyle bulunduğu isnadın zayıf olacağını belirtmek gerekir. Bununla birlikte söz konusu hadisin Ebû Recâ ve Minhâl b. Bahr'dan nakledilen senedlerin -kendilerinde şiddetli zayıflık olmadığı için- 'Abbâd tarîkini, destekleyerek hasen li-gayrihî seviyesine çıkarmaları mümkündür. Nitekim İbn Hacer de bu rivâyetin Minhâl b. Bahr ve Ebû Recâ'dan mütâbî' i bulunması sebebiyle onu hasen kabul etmiştir.¹²⁹

15. Buhârî tarafından Osmân b. 'Affân'dan temrîz sîgasıyla aktarılan rivâyet,¹³⁰ hadis kaynaklarında üç farklı isnadla nakledilmektedir. İlk tarîk, İbn Lehî'a > Mûsâ b. Verdân > Sa'îd b. Müseyyeb > Osman b.

¹²² İbn Mâce, "Ticârât", 47; Tirmizî, "Buyû'", 8; Ebû Muhammed Abdullah, *el-Müntekâ*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî İbnü'l-Cârûd (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988), 256; Dârekutnî, *Sünen*, 4: 51.

¹²³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 18: 12; Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk Ebû Nu'aym el-İsbehânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yusuf (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 4: 2245; Ebû Ömer Cemleddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî Nemerî İbn 'Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'firati'l-aşhâb*, nşr. Âdil Mürşid (Ürdün: Dârü'l-E'lâm, 2002) 587; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 535.

¹²⁴ Abdülmelik b. Muhammed b. Abdillâh İbn Bişrân, *el-Emâlî*, nşr. Âdil b. Yusuf (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 1: 147.

¹²⁵ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, 3: 20.

¹²⁶ Nesâ'î, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, 173.

¹²⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2: 165.

¹²⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 482.

¹²⁹ İbn Hacer, *Taglîk*, 3: 219.

¹³⁰ Buhârî, "Buyu'", 51. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُذَكِّرُ عَنْ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَه إِذَا بَغْتَ فُكَلٍ وَإِذَا ابْتَعْتَ فَكَاكِلَ.

‘Affân,¹³¹ ikincisi ‘Ubeydullah b. Muğîre > Munkız > Osman b. ‘Affân,¹³² üçüncüsü de Mekhûl > Ebû Katâde > Osmân b. ‘Affân¹³³ şeklindedir. İlgili rivâyetin bu üç tarîki, birtakım sıhhat problemleri içerdikleri gerekçesiyle bazı münekkitler tarafından zayıf kabul edilmiştir. Nitekim ilk isnadda bulunan Mûsâ b. Verdân adlı râvî hakkında İbn Hibbân, onun meşhur âlimlerden münker hadisler nakletmesi sebebiyle rivâyetlerinde fâhiş hatalar olduğunu söylemiştir. Bu hatasında ısrar etmesi üzerine hadis ulemasının onun rivâyetleriyle, sikaların muvâfık oldukları dışında ihticâc etmemeye başladığını zikretmiştir.¹³⁴ İkinci tarîkte bulunan Munkız meçhulü’l-hâl kabul edilmiş¹³⁵, üçüncü senedin de münker olduğu ifade edilmiştir.¹³⁶ İbn Hacer de bu isnaddaki râvîlerin sika olduğunu ancak Mekhûl’ün Ebû Katâde’den bu hadisi dinlemediğini belirtmiştir.¹³⁷ Öte yandan bahsi geçen üç isnadın her birine zayıf hükmü verilse bile birbirlerini desteklemeleri neticesinde hasen li-gayrihî seviyesine çıkmaları mümkündür. Zira Şu‘ayb Arnaût rivâyetin ilk iki isnadının hasen olduğunu söylemiştir.¹³⁸

16. Buhârî tarafından temrîz sîgasıyla doğrudan Hz. Peygamber’den aktarılan rivâyet,¹³⁹ hadis kaynaklarında Vebr > İbn Ebî Müseyke > ‘Amr b. eş-Şedîd > babası isnadıyla muttasıl olarak aktarılmaktadır.¹⁴⁰ Söz konusu hadis, sıhhat bakımından senedinde

¹³¹ İbn Mâce, “Ticârât”, 38; Bezzâr, *Müsned*, 2: 33; Tahâvî, *Şerhu me‘âni’l-âsâr*, 3: 16.

¹³² Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, 8: 18; Dârekutnî, *Sünen*, 3: 389; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 513.

¹³³ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 11: 146.

¹³⁴ İbn Hibbân, *Meccrûhîn*, 2: 239.

¹³⁵ İbn Hacer, *Taglîk*, 3: 239; ‘Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 11: 192.

¹³⁶ İbn Ebî Hâtîm, *el-‘İlel*, 3: 630.

¹³⁷ İbn Hacer, *Taglîk*, 3: 240.

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 1: 498, 1 numaralı dipnot.

¹³⁹ Buhârî, “İstikrâz”, 13. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِي الْوَاجِدِ يَجِلْ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ.

¹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 11: 442; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 222; Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 4: 259; İbn Mâce, “Sadakât”, 18; Ebû Dâvûd, “Eğdiye”, 29; Nesâ’î, “Buyû”, 102; Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-avsaf*, nşr. Ebû Mu‘âz Tânk b. Avdillah ve Ebû’l-Fadl

bulunan bir râvî hakkındaki cehâlet durumu ile gündeme gelmektedir. Bu râvî İbn Ebî Müseyke olup onun Vebr'den başka öğrencisi bulunmamaktadır.¹⁴¹ Bu bağlamda Vebr'in bu isnadı aktarırken hocası İbn Ebî Müseyke'yi övmüş olmasına¹⁴² rağmen Alî b. Medîni'nin (ö. 234/848-49) onu meçhûl kabul ettiği görülmektedir.¹⁴³ İbn Hibbân'ın *es-Sikâat*'ında yer verdiği¹⁴⁴ bu râvîyi İbn Hacer "makbûl" lafzıyla değerlendirmektedir.¹⁴⁵ Bu râvînin makbul vasfı, zabtındaki kusuru temsil ettiği için söz konusu rivâyet hasen olmalıdır. Zira İbn Hacer,¹⁴⁶ Elbânî¹⁴⁷ ve Şu'ayb Arnaût¹⁴⁸ da İbn Ebî Müseyke hakkında yapılan bu eleştiri sebebiyle söz konusu hadisi hasen kabul etmektedir.

17. Buhârî tarafından Câbir b. 'Abdillah'tan temrîz sîgasıyla nakledilen rivâyet,¹⁴⁹ hadis kaynaklarında Leys > Ebü'z-Zübeyr > Câbir b. 'Abdillah isnadıyla muttasıl olarak nakledilmektedir.¹⁵⁰ Söz konusu hadis müdebber köle satışının anlatıldığı başka bir rivâyetin¹⁵¹ ziyadesi olarak aktarılmaktadır. Çünkü ilgili rivâyetin tam metninde Ebü'z-Zübeyr'den aktarılan bu kısım yer almamaktadır. Öte yandan sıhhati

Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1995), 3: 46; Beyhakî, *es-Sünen*, 6: 85.

¹⁴¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3: 598.

¹⁴² Beyhakî, *es-Sünen*, 6: 85.

¹⁴³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, nşr. Âdil Mürşid (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996), 3: 618.

¹⁴⁴ İbn Hibbân, *es-Sikâat*, 7: 370.

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 866.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Taglîk*, 3: 319.

¹⁴⁷ Muhammed Nâsîrüddîn Elbânî, *Şahîbü'l-câmi'i's-sagîr ve ziyâdetubû* (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 963.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 29: 465, 3 numaralı dipnot.

¹⁴⁹ Buhârî, "Husûmât" 2. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَدَّ عَلَى الْمُتَصَدِّقِ قَبْلَ النَّهْيِ ثُمَّ نَهَاهُ.

¹⁵⁰ Müslim, "Zekât", 41; "Eymân", 59; Ebû Dâvûd, "Itk", 9; Nesâ'î, "Itk", 14; Yakub b. İshâk el-İsferâ'inî Ebû Avâne, *Müsned*, nşr. Eymen b. 'Ârif ed-Dimeşki (Beirut: Dârü'l-Mâ'rife, 1998), 3: 490; İbn Balabân, *Şahîbu İbn Hibbân*, 8: 128; Beyhakî, *es-Sünen*, 10: 521.

¹⁵¹ Buhârî, "Buyû", 59; "İstikrâz", 16.

bağlamında bu ziyade bilginin tek problemi Ebü'z-Zübeyr'in bunda teferrüd etmesidir. Bahsi geçen teferrüd Buhârî tarafından rivayetin temrîz sîgasıyla aktarımına sebep olsa da onun, sahîhliği ortadan kaldıracak bir kusur sayılmaması nedeniyle söz konusu ziyadeye sahîh hükmünün verilmesi mümkün gözükmektedir. Zira Elbânî¹⁵² ve Şu'ayb Arnaût'un¹⁵³ da bu husustaki görüşleri aynı doğrultudadır.

18. Buhârî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den temrîz sîgasıyla aktardığı rivâyet,¹⁵⁴ Hâris el-A'ver > Alî b. Ebî Tâlib isnadıyla hadis kaynaklarında muttasıl olarak nakledilmektedir.¹⁵⁵ Bu seneddeki Hâris, güvenilirliği açısından hakkında münekkitler arasında ihtilâf bulunan bir râvîdir. Nitekim birçok kişi onu yalancı olmakla ithâm ederken¹⁵⁶ bazıları onun rivâyetleriyle ihticâc etmediğini belirtmiş¹⁵⁷, kimisi de yalancılığının Şiî eğilimli görüşlerine dair olduğunu ifade ederek onu tevsik etmiştir.¹⁵⁸ Söz konusu hadisin sıhhat durumuna gelince öncelikle Hâris hakkındaki bu ihtilâf gereği onun sağlam bir senede sahip olmadığı ifade edilmelidir. Bununla birlikte Hâris'in yalancılıkla itham edilmesinin, rivâyet nakli bağlamında olmamasından hareketle ilgili aktarımın mevzû' olma ihtimali de bulunmamaktadır. Bu durumda bahsi geçen rivâyetin senedi zayıf

¹⁵² Elbânî, *Şahîhu'l-câmi'i's-sagîr*, s. 68.

¹⁵³ İbn Balaban, *Şahîhu İbn Hibbân*, nşr. Ş. Arnaût, 8: 128, 2 numaralı dipnot.

¹⁵⁴ Buhârî, "Vesâyâ", 9. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُذَكِّرُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالَّذِينَ قَبْلَ الْوَصِيَّةِ.

¹⁵⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, nşr. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dârü's-Sekâ, 1996), 1: 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1: 144; İbn Mâce, "Vesâyâ", 7; Tirmizî, "Ferâ'iz", 5; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1: 257; Beyhakî, *es-Sünen*, 6: 437.

¹⁵⁶ Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, nşr. Nureddîn 'İtr (Dımaşk: Dârü'l-Melhâh, 1978), 1: 276; 'Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14: 43.

¹⁵⁷ Ebû Zür'a er-Râzî, *ed-Du'afâ' ve Ecvibetühü 'alâ es'ileti'l-Berçe'î*, nşr. Sa'dî el-Hâşimî (Medine: Mektebetü İbn Kayyim, 1989) -Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühü fi's-sünneti'n-nebevî ile birlikte-, 2: 587.

¹⁵⁸ Ebû Hafs Ömer İbn Şâhîn, *Târîhu esmâ'i's-sikât*, nşr. Subhî es-Semerrâî, Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1984), 72.

hükmünü alacaktır. Zira Şu'ayb Arnaût da bu isnada Hâris'ten dolayı zayıf hükmünü vermiştir.¹⁵⁹

19. Buhârî'nin. İbn Ömer'den temrîz sîgasıyla aktardığı rivâyet,¹⁶⁰ hadis kaynaklarında Abdurrâhmân b. Sâbit > Hassân b. Atiyye > Ebü'l-Münîb > İbn Ömer isnadıyla nakledilmektedir.¹⁶¹ Bu isnadda bulunan Abdurrâhmân, güvenilirliği hususu ihtilâflı olan bir râvîdir. Nitekim Yahyâ b. Ma'in¹⁶², ve Ahmed b. Hanbel¹⁶³ onu zayıf kabul etmiş; ayrıca Ahmed b. Hanbel, söz konusu aktarımın, onun münker hadislerinden sayıldığını söylemiştir.¹⁶⁴ İclî¹⁶⁵ ve Ebû Zür'a¹⁶⁶ (ö. 264/878) "leyse bihi be'sün" (onda bir beis yoktur) lafzıyla değerlendirirlerken Nesâ'î onu zayıf kabul eder.¹⁶⁷ Münekkitlerin isnaddaki bu râvî hakkındaki görüşleri, söz konusu naklin bu tarîkinin zayıf olabileceğini gösterir. Nitekim Şu'ayb Arnaût, İbn Ömer'den nakledilen bu isnadı, Abdurrahmân b. Sâbit'in zayıf olması sebebiyle zayıf kabul eder.¹⁶⁸

¹⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 2: 33, 1 numaralı dipnot.

¹⁶⁰ Buhârî, "Cihâd", 88. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَأُذِكرُ عَنْ ابْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَدْنِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُحْمِي وَجَعَلَ الذَّلَّةَ وَالصَّغَارَ عَلَيَّ مِنْ خَالَفِ أَمْرِي.

¹⁶¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, 10: 287, 304; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 50; Bezzâr, *Müsned*, 6: 205; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1: 213; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Mü'essestü'r-Risâle, 1989), 1: 216; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Câmi' li şu'abi'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2: 417.

¹⁶² Ebû Zekeriyâ b. Avn el-Bağdâdî Yahyâ b. Ma'in, *Târîhu Osman b. Sa'îd ed-Dârimî fî tecrîbi'r-ruvât ve ta'dilihim*, (Dârimî rivâyeti) nşr. Ahmed Muhammed Nurseyfi (Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1980), 1: 146.

¹⁶³ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5: 219.

¹⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 9: 123, 1 numaralı dipnot.

¹⁶⁵ İclî, *Ma'rifetü's-sîkât*, 2: 73.

¹⁶⁶ İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5: 219.

¹⁶⁷ Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrâkîn*, nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2: 91.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 9: 123, 1 numaralı dipnot.

20. Buhârî, temrîz sîgasıyla Muhammed b. Bişr > ‘Ubeydullah > Nâfi‘ > İbn Ömer tarîkiyle bir rivâyet nakletmiştir.¹⁶⁹ Söz konusu hadisin Muhammed b. Bişr’den nakledilen isnadının aktarıldığı herhangi bir hadis kaynağı tespit edilememekle birlikte ilgili hadis metninin diğer tarîklerine ulaşılmış¹⁷⁰ ve onlar hakkında sahîh değerlendirilmesinin yapıldığı belirlenmiştir.

21. Buhârî tarafından Mu‘âviye b. Hayde’den temrîz sîgasıyla nakledilen rivâyet,¹⁷¹ hadis kaynaklarında Behz b. Hakîm > babası¹⁷² > dedesi¹⁷³ isnadıyla muttasıl olarak aktarılmaktadır.¹⁷⁴ Söz konusu nakildeki zayıflık, isnadında bulunan Behz b. Hakîm’in rivâyetleriyle ihticâc hususunda münekkitler arasında ihtilâf bulunması sebebiyledir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, onlarla ihticâc ederken¹⁷⁵ Ebu Hâtim onun hadislerinin yalnızca i‘tibâr için yazılabileceğini dile getirmiştir.¹⁷⁶ Ayrıca İbn Hibbân Behz’in hadis naklinde hata yaptığını söylerken¹⁷⁷, Hâkim (ö. 405/1014) de sika olduğunu ancak babası ve dedesi yoluyla aktardığı rivâyetlerin mütâbisinin bulunmaması sebebiyle Sahîhayn’da yer

¹⁶⁹ Buhârî, “Cihâd”, 129. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

باب كراهية السفر بالمصاحف إلى أرض العدو. وكذلك يُروى عن مُحَمَّد بن بشر عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

¹⁷⁰ Buhârî, “Cihâd”, 129; Müslim, “İmâre”, 92.

¹⁷¹ Buhârî, “Nikâh”, 92. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم نسائه في غير بيوتهن. ويُذكر عن مُعَاوِيَةَ بن حَبِيَّة رَضِعَهُ وَلَا تَحْجِرُ إِلَّا فِي الْبَيْتِ. وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ.

¹⁷² Hakîm b. Mu‘âviye.

¹⁷³ Mu‘âviye b. Hayde.

¹⁷⁴ Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 7: 148; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 447; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 41; Nesâ’î, “İşratü'n-nisâ”, 64; Taberânî, *el-Mu‘cemü'l-kebir*, 19: 415; Beyhakî, *es-Sünen*, 7: 497.

¹⁷⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 194.

¹⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 431.

¹⁷⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 194.

almadığını belirtir.¹⁷⁸ İbn Hacer ise onu sadûk olarak nitelemiştir.¹⁷⁹ Buradan hareketle hakkında sika olduğu yönündeki kanaatlerin yanında bazı rivâyetlerinde hatalı bulunan Behz'in zabtında kusur bulunduğunu söylememiz mümkündür. İbn Hacer,¹⁸⁰ Elbânî¹⁸¹ ve Şu'ayb Arnaût bu isnadın hasen olduğuna hükmetmiştir.¹⁸²

22. Buhârî'nin Enes'ten temrîz sîgasıyla aktardığı rivâyet,¹⁸³ hadis kaynaklarında Abdullah b. Sâlim > ez-Zübeydî > ez-Zührî > Enes b. Mâlik isnadıyla muttasıl olarak nakledilmektedir.¹⁸⁴ Söz konusu rivayeti ez-Zübeydî'den yalnızca Abdullah b. Sâlim aktarmaktadır.¹⁸⁵ Diğer taraftan aynı hadisin metni Şu'be > Katâde > Enes şeklinde sahîh bir senedle de aktarılmaktadır.¹⁸⁶ Bu isnadın sahîh olması ve ez-Zübeydî'den nakledilen tarîkte de sıhhati zedeleyecek bir kusurun bulunmaması¹⁸⁷ dolayısıyla söz konusu naklin sahîh olduğuna hükmedilir. Nitekim Şu'ayb Arnaût Şu'be > Katâde > Enes tarîkiyle gelen hadise sahîh hükmünü vermiştir.¹⁸⁸

¹⁷⁸ Hâkim, *Su'âlâtü's-Sicâ'i li'l-Hâkim*, 1: 148; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Hâkim en-Neysâbüri, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklâl*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye: Dârü'd-Da've, ts., 40.

¹⁷⁹ İbn Hacer, *Ta'rih*, 178.

¹⁸⁰ İbn Hacer, *Taglîk*, 4: 431.

¹⁸¹ Elbânî, *Şahîhu Ebi Dâvûd*, 6: 359.

¹⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 33: 214, 3 numaralı dipnot.

¹⁸³ Buhârî, "Libâs", 26. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

باب مس الخريز من غير لبس. وَرَوَى فِيهِ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

¹⁸⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6: 13; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyin*, 3: 7.

¹⁸⁵ Ebü'l-Fadl Muhammed Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî eş-Şeybânî İbnü'l-Kayserânî, *Etrâfju'l-Garâ'ib ve'l-efrâd li'd-Dârekuhtni*, nşr. Mahmûd Hasan Nessâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2: 196.

¹⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 208, 209.

¹⁸⁷ Buhârî, *es-Şahîh*'inde ez-Zübeydî'den bu hadisi aktaran Abdullah b. Sâlim'den ihticâc maksadıyla hadis nakletmiştir. (Buhârî, "Muzâra'a", 2) Ayrıca İbn Hibbân onu *es-Sikâat*'ında zikretmiş, (İbn Hibbân, *es-Sikâat*, 7: 36.) İbn Hacer de "sika" olduğunu ifade etmiştir. (İbn Hacer, *Ta'rih*, 509.)

¹⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 20: 416, 1 numaralı dipnot.

23. Buhârî, Temîm ed-Dârî'den temrîz sîgasıyla bir rivâyet aktarmaktadır.¹⁸⁹ Bu rivâyet, muttasıl olarak yer aldığı kaynaklarda Ebû Nu'aym ve Yahyâ b. Hamza tarîkleri olmak üzere iki farklı şekilde Abdullah b. Mevhib'den nakledilmektedir.¹⁹⁰ Şöyle ki; Ebû Nu'aym bu isnadı Abdülazîz b. Ömer > Abdullah b. Mevhib > Temîm ed-Dârî şeklinde aktarırken Yahyâ b. Hamza, Abdullah b. Mevhib ve Temîm ed-Dârî arasında Kabîse b. Zü'eyb'i zikreder. İlgili nakil muhaddisler arasında senedindeki bazı sıhhat problemleriyle gündeme gelmiştir. Zira Şâfî (ö. 204/820) bu naklin Hz. Peygamber'den sâbit olmadığını, çünkü Abdullah b. Mevhib'i tanımadığını ve onun Temîm ed-Dârî ile görüşüp görüşmediğini bilmediğini dile getirir.¹⁹¹ Tirmizî de bu naklin Abdullah b. Mevhib'den başka bir isnadla aktarılmaması dolayısıyla fert kaldığını ve bu tarîkin de muttasıl olmadığını dile getirir.¹⁹² Nesâ'î, Abdullah b. Mevhib'in Temîm ed-Dârî'den semâ' ettiği bu rivâyette hata olduğunu zikreder.¹⁹³ Bu doğrultuda ilgili rivâyetin seneddeki inkitâ' sebebiyle zayıf hükmünde olacağı ifade edilmelidir. Ayrıca Tirmizî'nin dile getirdiği gibi bu isnad fert kalmıştır ve desteklenerek hasen li-gayrihî mertebesine çıkması mümkün değildir. Zira Şu'ayb Arnaût da isnadındaki inkitâ' sebebiyle bu hadise zayıf hükmü vermiştir.¹⁹⁴

24. Buhârî tarafından Câbir b. Abdillâh'tan temrîz sîgasıyla aktarılan nakil,¹⁹⁵ hadis kaynaklarında el-Kâsım b. Abdilvâhid > Abdullah

¹⁸⁹ Buhârî, "Ferâ'iz", 22. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ تَمِيمِ الدَّارِيِّ رَفَعَهُ قَالَ هُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِمَحَبَّاهِ وَمَمَاتِهِ وَاحْتَلَفُوا فِي صِحَّةِ هَذَا الْحَبْرِ.

¹⁹⁰ Şâfî, *el-Ümm*, 4: 78; İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef*, 16: 361; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 102, 103; İbn Mâce, "Ferâ'iz", 18; Ebû Dâvûd, "Ferâ'iz", 13; Tirmizî, "Ferâ'iz", 20.

¹⁹¹ Şâfî, *el-Ümm*, 4: 78.

¹⁹² Tirmizî, "Ferâ'iz", 20.

¹⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12: 56.

¹⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 28: 144, 2 numaralı dipnot.

¹⁹⁵ Buhârî, "Tevhîd", 32. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ يُحْشَرُ اللَّهُ الْعِبَادَ فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرَبَ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدِّيَّانُ.

b. Muhammed b. 'Akîl > Câbir b. 'Abdillâh kanalıyla muttasıl olarak aktarılmaktadır.¹⁹⁶ İlgili rivâyetin sıhhati üzerinde metninde yer alan bir kelimenin etkili olduğundan söz edilmektedir. Zira orada “صوت” kelimesi yer almaktadır ve bu ifadenin bahsi geçen metinde Allah'a nisbet edilmesi söz konusu olduğu için bu kelimedeki kast edilenin ne olduğu hususunda kapalıdır. Bu lafızdaki kapalılık sebebiyle bu hadisin Buhârî tarafından temrîz sîgasıyla nakledildiği kanaatinde olan İbn Hacer, söz konusu aktarımın bu kısmının tevile ihtiyaç duyduğunu, farklı tarîklerle desteklenmesinin de “صوت” lafzının anlamındaki kapalılığı gidermek için yeterli olmayacağını ifade etmektedir.¹⁹⁷ Ayrıca o, söz konusu hadisin bu senedinde yer alan el-Kâsım b. Abdilvâhid'i, “makbûl” lafzıyla değerlendirmiştir.¹⁹⁸ Buna göre ondan aktarılan tarîkin de hasen hükmünde olması gerekir. Zira Şu'ayb Arnaût da onu hasen kabul etmiştir.¹⁹⁹

b. İhticâc Edilen Hadisler Arasında Bulunan Rivâyetler

1. Buhârî'nin Ebû Hüreyre'den temrîz sîgasıyla nakledilen rivâyetin²⁰⁰ isnadı hadis kaynaklarında Leys b. Ebî Süleym > Haccâc b. 'Ubeyd > İbrâhîm b. İsmâîl > Ebû Hüreyre şeklinde nakledilmektedir.²⁰¹ Bu hadisteki zayıflık, bu nakli İbrâhîm b. İsmâîl'den aktarmada tek kalan Leys b. Ebî Süleym'in zayıf olmasından kaynaklanmaktadır.²⁰² Nitekim Süfyân b. 'Uyeyne onun hıfzını beğenmediğini,²⁰³ İbn Sa'd ve Yahya b.

¹⁹⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*, nşr. Âdil b. Yûsuf el-Gazâvî - Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997), 2: 347; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 495.

¹⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1: 229-230.

¹⁹⁸ İbn Hacer, *Takrîb*, 792.

¹⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 25: 432, 3 numaralı dipnot.

²⁰⁰ Buhârî, “Ezân”, 157. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَقَالَ لَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةَ عَنْ أُيُوبَ عَنْ نَافِعٍ قَالَ: كَانَ ابْنُ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ فِي مَكَانَهُ الَّذِي صَلَّى فِي الْقُرَيْشَةِ. وَيُذَكِّرُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَفَعَهُ لَا يَطْوَعُ (الإمام) فِي مَكَانِهِ. وَمُ يَصِح.

²⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 4: 298; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 425; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 1: 340; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 203; Ebû Dâvûd, “Salât”, 187; Beyhakî, *es-Sünen*, 2: 190.

²⁰² İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, 7: 421.

²⁰³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7: 178.

Ma‘in onun hadiste zayıf olduğunu söyledikleri ifade edilir.²⁰⁴ ‘İclî “câ’izu’l-hadîs”,²⁰⁵ Ebu’z-Zür‘a “leyyinü’l-hadîs” lafızlarını kullanarak onun rivâyetleriyle ihticâc edilemeyeceğini söylemişlerdir.²⁰⁶ Bu bilgilere göre söz konusu hadisin bahsi geçen senedinin zayıf hükmünde olacağı açıktır. Zira Elbânî²⁰⁷ ve Şu‘ayb Arnaût da bu isnadın zayıf hükmünde olduğunu kaydetmektedirler.²⁰⁸

2. Buhârî tarafından Ebû Hüreyre’den temrîz sîgasıyla nakledilen rivâyet,²⁰⁹ hadis kaynaklarında Zübeydî > Zührî > ‘Anbese b. Sa‘îd > Ebû Hüreyre isnadıyla aktarılmıştır.²¹⁰ Zübeydî’den bu hadisi dinleyen iki kişi bulunmaktadır. Bunlardan biri İsmâîl b. ‘Ayyâş olup kendisi bazı ricâl münekkittleri tarafından zayıf kabul edilmiştir.²¹¹ Diğer râvî ise Sa‘îd b. Abdilazîz’dir. Ondan aktarılan isnadda²¹² yer alan Velîd b. Müslim’in müdellis olduğu iddia edilmişse²¹³ de onun burada semâ‘a delâlet eden lafız kullanması, bu aktarımında tedlîs yapmadığını göstermektedir. Bu bilgiler göre Sa‘îd’den aktarılan sened sahîh olarak değerlendirilmelidir. Zira Elbânî’nin bu konudaki görüşü de bu rivâyetin sahîh olduğu yönündedir.²¹⁴

²⁰⁴ İbn Sa‘îd, *Tabakât*, 8: 468; Yahya b. Ma‘în, *Târîh*, (Dârimî rivâyeti) 1: 159.

²⁰⁵ ‘İclî, *Ma‘rifetu’s-sîkât*, 2: 231.

²⁰⁶ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, 7: 179.

²⁰⁷ Elbânî, *Şâbihu Ebî Dâvûd*, 4: 160.

²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 15: 301. 2 numaralı dipnot.

²⁰⁹ Buhârî, “Meğâzi”, 38. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيُدْكُرُ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَنبَسَةَ بِنْتُ سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَخْبُرُ سَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبَانَ عَلَى سَرِيَّةٍ مِنَ الْمَدِينَةِ قَبْلَ نَجْدٍ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَدِمَ أَبَانٌ وَأَصْحَابُهُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْتَبِرُ بَعْدَمَا افْتَتَحَهَا وَإِنْ حَزَمَ خِيْلَهُمْ لِلْيَفِّ فَقَالَ أَبَانٌ وَأَنْتَ يَحْدَا يَا وَبِرْ تَحْدِرُ مِنْ رَأْسِ ضَالٍ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَانَ اجْلِسْ وَلَمْ يَقْسَمْ لَهُمْ.

²¹⁰ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 140; Bezzâr, *Müsned*, 1: 135; İbn Balabân, *Şâbihu İbn Hibbân*, 11: 142; Beyhakî, *es-Sünen*, 6: 541.

²¹¹ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*, 2: 192.

²¹² İbn Balabân, *Şâbihu İbn Hibbân*, 11: 142.

²¹³ İbn Hacer, *Tabakâtü’l-müdellisîn*, 51.

²¹⁴ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 140.

c. İtibâr İçin Zikredilen Hadisler Arasında Bulunan Rivâyetler

1. Buhârî, Ebû Hâlid'den temrîz sığasıyla aktardığı rivâyette,²¹⁵ isnadın baş kısmından bir râvîyi düşürmekte ve hadisi Ebû Hâlid el-Ahmer > A'meş > Hakem b. 'Uteybe, Müslim el-Batîn, Seleme b. Küheyl > Sa'îd b. Cübeyr, 'Atâ, Mücâhid > İbn Abbâs senediyle aktarmaktadır. Tirmizî, Ebû Hâlid el-Ahmer > A'meş > Seleme b. Küheyl, Müslim el-Batîn > Sa'îd b. Cübeyr, 'Atâ, Mücâhid > İbn Abbâs tarikiyle eserine kaydettiği bu rivayet hakkında hasen-sahîh hükmünü vermiştir.²¹⁶ Hâlbuki Buhârî,²¹⁷ söz konusu isnaddaki Seleme b. Küheyl'in bu hadisi 'Atâ'dan; Müslim el-Batîn'in de Mücâhid'den aktarmadığını ifade etmektedir ki bu rivayetin temrîz sığasıyla eserine almasının sebebi de bu olmalıdır. Ayrıca Elbânî²¹⁸ ve Şu'ayb Arnaût²¹⁹ da Buhârî'nin kullandığı isnadın sahîh olduğuna hükmetmişlerdir.

2. Buhârî, Ebû Sâlih, Mûsâ b. Yesâr, Mücâhid ve Velîd b. Rebâh'tan olmak üzere temrîz sığasıyla dört isnad aktarmıştır.²²⁰ Hadis kaynakları üzerinden yaptığımız tetkiklere göre Ebû Sâlih²²¹ ve Mûsâ b.

²¹⁵ Buhârî, "Savm", 42. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

وَيَذْكُرُ عَنْ أَبِي خَالِدٍ ثَنَا الْأَعْمَشُ عَنِ الْحَكَمِ وَمُاسِمِ بْنِ الْبَطِينِ وَسَلَمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ عَنِ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَعَطَاءَ وَمُجَاهِدَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَتْ امْرَأَةٌ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ أُخْتِي مَاتَتْ.

²¹⁶ Tirmizî, "Savm", 22.

²¹⁷ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevrâ Tirmizî, *'İlelü'l-Tirmizî el-kebir*, (Ebû Tâlib el-Kâdî tertîbi) nşr. Subhî es-Semerrâî, Ebu'l-Me'âtî en-Nûrî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1989), 114.

²¹⁸ Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Şahîhu Süneni İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1997), 2: 87.

²¹⁹ İbn Balâbân, *Şahîh*, 8: 299.

²²⁰ Buhârî, "Buyû", 64. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

الْأَعْرَجُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَصْرُوا الْإِبِلَ الْحَدِيثَ وَفِيهِ وَإِنْ شَاءَ رَدَهَا وَصَاعَ تَمْرٍ. وَيَذْكُرُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ وَمُجَاهِدٍ وَالْوَلِيدِ بْنِ رَبَاحٍ وَمُوسَى بْنِ يَسَارٍ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ: صَاعَ تَمْرٍ.

²²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 417; Müslim, "Buyû" 24; Ebû Avâne, *Müsned*, 3: 267; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 522.

Yesâr²²² tarîkleri mutasıl olarak nakledilmiş olup sıhhatlerine aykırı bir durum bulunmamaktadır. Nitekim onların sıhhati hususunda Elbânî ve Şu'ayb Arnaût sahîh hükmünü vermişlerdir.²²³ Ayrıca bu hadisin Mücâhid'den aktarılan iki isnadı bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ebû Huzeyfe > Muhammed b. Müslim > İbn Ebî Necîh > Mücâhid > Ebû Hüreyre,²²⁴ ikincisi Mu'temir b. Süleymân > Leys b. Ebî Süleym > Mücâhid > Ebû Hüreyre²²⁵ şeklindedir. Bu isnadların ilkinde yer alan Muhammed b. Müslim ve ikincisinde bulunan Leys bazı münekkittler tarafından taz'îf edilmiştir.²²⁶ Bu sebeple bahsi geçen iki sened zayıf hükmündedir. Bununla birlikte söz konusu iki tarîkin birbirlerini desteklemeleri sonucu hasen li-gayrihî mertebesine çıkmaları mümkündür. Temrîz sîgasıyla aktarılan bu hadisin diğer bir tarîki Velîd b. Rebâh'tan nakledilmektedir.²²⁷ Bu senedde de İbn Hacer tarafından "sadûkun yuhti'u" (sadûk olmakla beraber hata yapardı) lafzıyla zabtının hatalı olduğuna vurgu yapılan Kesîr b. Zeyd adlı râvî bulunmaktadır.²²⁸ Bu durumda Kesîr b. Zeyd'deki zabt kusuru sebebiyle Velîd'den aktarılan bu isnadın hasen mertebesinde olması söz konusudur. Zira Şu'ayb Arnaût da Kesîr b. Zeyd sebebiyle bu tarîke hasen hükmü vermektedir.²²⁹

²²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 462; Müslim, "Buyû", 23: Bezzâr, *Müsned*, 6: 42; Ebû Avâne, *Müsned*, 3: 276; Nesâ'î, "Buyû", 14; Beyhakî, *es-Sünen*, 5: 460.

²²³ Mûsâ b. Yesâr isnadının sıhhati konusunda bk. Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Şahîhu Süneni'n-Nesâ'î* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1998), 3: 209; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 16: 41, 1 numaralı dipnot; Ebû Sâlih isnadının sıhhati konusunda bk. Elbânî, *Şahîhu'l-câmi'i's-sağîr*, s. 1043; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 15: 232, 2 numaralı dipnot.

²²⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ersat* 7: 249.

²²⁵ Dârekutnî, *Sünen*, 4: 45.

²²⁶ Muhammed b. Müslim'in taz'îf edilmesi hakkında bk. Ahmed b. Hanbel, *'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, 1: 189; Leys'in taz'îf edilmesi hakkında bk. Ahmed b. Hanbel, *'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, 2: 379; Tirmizî, *el-'İlelül-kebir*, 1: 390; İbn Ebî Hâtîm, *el-'İlel*, 1: 414.

²²⁷ Bu senedin muttasıl olarak yer aldığı kaynaklar için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 394; Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, 13: 476.

²²⁸ İbn Hacer, *Taglîk*, 3: 249.

²²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 15: 61, 3 numaralı dipnot.

3. Buhârî, Seb're b. Ma'bed ve Ebu's-Şemmûs'tan olmak üzere temrîz sîgasıyla iki isnad aktarmaktadır.²³⁰ Seb're b. Ma'bed'den gelen isnad hadis kaynaklarında Harmele b. Abdilazîz > Abdülazîz b. Rebî' > babası²³¹ > dedesi²³² isnadıyla muttasıl olarak aktarılmıştır.²³³ Bu isnadı sahîh olarak değerlendiren Hâkim'e Zehebî de katılmaktadır.²³⁴ Senedlerden bir diğeri Süleym b. Mutayr > Mutayr b. Süleym > Ebu's-Şemmûs tarîkiyle nakledilmiştir.²³⁵ Burada yer alan Süleym'in "leyyinü'l-hadîs" lafzıyla değerlendirilmesi,²³⁶ Mutayr'ın da meçhûlü'l-hâl olması²³⁷ sebebiyle ilgili isnad zayıf hükmündedir. Bu isnad hakkında Heysemî tarafından yapılan bir sıhhat değerlendirmesi de onun zayıf hükmünde olduğu yönündedir.

4. Buhârî tarafından Mu'âviye ve İbn Abbâs'tan olmak üzere temrîz sîgasıyla iki isnad aktarılmaktadır.²³⁸ Mu'âviye hadisi Zeyd b. Ebî Attâb > Mu'âviye isnadıyla mevsûl olarak nakledilmektedir.²³⁹ Araştırmalarımıza göre bu senedin sıhhatine dair herhangi bir problem

²³⁰ Buhârî, "Enbiyâ", 17. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما نزل الحجر في غزوة تبوك أمرهم أن لا يشرئوا من بشرها ولا يستئفوا منها فقالوا قد عجننا منها واستئفنا فأمرهم أن يطرحوا ذلك العجين ويهرئوا ذلك الماء. ويؤوى عن سيرة بن معبد وأبي الشموس أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمره بإلقاء الطعام.

²³¹ er-Rebî' b. Seb're b. Ma'bed.

²³² Seb're b. Ma'bed.

²³³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 9: 368; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7: 136; Hâkim, *Müstedrek*, 2: 566.

²³⁴ Hâkim, *Müstedrek*, 2: 566, Zehebî, (Müstedrek'le birlikte), *Telhiş*, 2: 566.

²³⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22: 328; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yahyâ el-İsbehânî İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âmir Hasan Sabri (Abu Dabi: Matba'atü Camiati'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide, 2005), 1:913.

²³⁶ İbn Hacer, *Takrîb*, 404.

²³⁷ İbn Hacer, *Takrîb*, 949.

²³⁸ Buhârî, "Nafakât", 10. Bu rivâyetin metni şu şekildedir:

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان حدثنا ابن طاوس عن أبيه وأبو الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَيْرُ نِسَاءِ رِجَالِ الْإِبِلِ نِسَاءُ فُرَيْشِ الْحَدِيثِ. وَيُذَكَّرُ عَنْ مُعَاوِيَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

²³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4: 101; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19: 342.

mevcut değildir. Nitekim İbn Hacer²⁴⁰ ve Şu'ayb Arnaût²⁴¹ bu isnada sahîh hükmünü vermektedir. Söz konusu rivâyetin İbn Abbâs senedinde²⁴² ise birçok münekkît tarafından zayıf kabul edilen Şehr b. Havşeb bulunmaktadır.²⁴³ Dolayısıyla tarîkin bu râvî sebebiyle zayıf hükmünde olacağı açıktır. Bununla birlikte İbn Hacer, 'İkrime'den nakledilen bir şâhidinin olması sebebiyle bu tarîkin hasen mertebesinde olacağını dile getirmektedir.²⁴⁴ Şu'ayb Arnaût da söz konusu isnadın hasen li-gayrihî mertebesinde olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁵

SONUÇ

Temrîz sîgasıyla aktarılmış rivâyetler, Buhârî'nin *es-Sahîb*'inde merfû' ve mu'allak olarak yer alan toplamda bin üç yüz doksan iki rivâyetin kırk birini teşkil etmektedir. Bu sayı söz konusu eserde bulunan bütün mu'allakların yüzde üçüne tekâbül etmektedir.

Şahîb-i Buhârî'de temrîz sîgasıyla nakledilen kırk bir merfû' rivâyetin beşi, sıhhatle ilgili herhangi bir tartışmaya konu olmamıştır. Ayrıca bu beş rivayetten ikisi, Buhârî tarafından eserinin başka yerlerinde muttasıl tarîkle nakledilmiştir. Gerek isnaddaki sıhhat problemiyle gerekse metindeki bazı meselelerle gündeme gelen rivâyetlerin sayısı ise otuz beş olup bu sayı, söz konusu eserde temrîz sîgasıyla aktarılan merfû' hadislerin tümünün yüzde seksen beşine karşılık gelmektedir.

Bu veriler, Buhârî'nin temrîz sîgası ile genellikle sıhhatle dair problemlere işaret ettiği hususunun doğruluk payının yüksek olduğu ihtimalini gündeme getirmiştir. Zira ilgili hususa temas eden hadis âlimlerinin çoğunluğu, temrîz sîgasının bir şekilde sıhhat sorunu ile bağlantılı olduğu yönünde görüş beyan etmektedir. Onların bu yöndeki

²⁴⁰ İbn Hacer, *Taglîk*, 4: 482.

²⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 28: 127, 2 numaralı dipnot.

²⁴² Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 5: 85; Ebû Nu'aym, *Ma'fretü's-sahâbe*, 6: 3365.

²⁴³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1: 144; İbn Receb, *Şerhu 'İleli'l-Tirmizî*, 1: 140; Nesâ'î, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 134.

²⁴⁴ İbn Hacer, *Taglîk*, 4: 483. İbn Hacer'in buradaki hasen hükmünden kastı hasen li-gayrihîdir. Zira zayıf bir hadisin desteklenmesi söz konusudur.

²⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ş. Arnaût, 5: 92, 2 numaralı dipnot.

tespitleri esasında Buhârî'nin temrîz sîgasını, sıhhat problemi ile ilişkilendirerek kullandığı konusunda kesin bir yargıya varmaktan öte bu hususa bir yorum getirme amacı taşımaktadır. Nitekim Buhârî'nin, *es-Sahîb*'te temrîz sîgasını neden tercih ettiğine dair bir açıklaması bulunmamaktadır. Öte yandan ilgili rivâyetlerin çoğunluğunun sıhhat problemi ile gündeme gelmiş olması sebebiyle zayıf hükmü alacakları yanılığına kapılmamak için bu hususta Buhârî'nin sahîhlik kriterlerinin ağırlığının rol oynadığını ifade etmek gerekir. Zira bu rivâyetlerde temrîz sîgası kullanımına sebep olduğu ifade edilen bazı hususların sahîhliği zedeleyecek kusurlar olmadığı görülmektedir. Ayrıca gerek tarafımızdan gerekse klasik ve günümüz hadis âlimleri aracılığı ile değerlendirmeye tâbî tutulan hadisler üzerinde yapılan tetkikler neticesinde bu hadislerin on altısının sahîh, on dördünün hasen, sekizinin zayıf hükmünde olduğu tespit edilmiştir. Yalnızca bir rivâyetin ise muttasıl isnadı tespit edilememekle birlikte ilgili hadis metninin diğer tariklerine ulaşılmış ve onlar hakkında sahîh değerlendirmesi yapıldığı belirlenmiştir.

Temrîz sîgası ile aktarılan bu rivâyetler arasında daha önce belirtildiği gibi sahîh mertebesinde olanlar bulunmaktadır. Bunların, Buhârî'nin *es-Sahîb*'i için belirlediği en yüksek sıhhat şartlarını taşımaması sebebiyle söz konusu eserde muttasıl olarak yer almadıkları söylenebilir. Zira söz konusu nakillerin, *es-Sahîb*'te muttasıl olarak nakledilen iki ve sıhhat problemi bulunmayan üç rivâyet dışında ortak noktaları Buhârî'nin sıhhat kriterlerine sahip olmamalarıdır. Bu bağlamda ilgili sîganın zayıflığı çağrıştırdığı noktasındaki kanaatin, Buhârî'nin sıhhat kriterleri ile ilişkilendirilerek yorumlanması daha isabetli olacaktır. Nitekim onun için zabtında hafif kusur bulunan bir râvînin hadisi ile tedlîsle itham edilmiş birinin “عن” lafzı kullandığı hadis nakedilirken, temrîz sîgası kullanması bakımından aynı kategoride değerlendirilir. Bu doğrultuda bahsi geçen kusurların kiminin şiddetli kiminin de hafif olmaları sebebiyle onlar hakkında farklı sıhhat değerlendirmelerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte yaptığımız incelemeler sonucunda elde ettiğimiz bilgilere göre *es-Sahîb*'te, temrîz sîgasıyla aktarılmasına rağmen muhaddisler tarafından şiddetli zayıf kabul edilen bir hadisin bulunmadığını ifade etmemiz gerekir. Bu da Buhârî'ye, sıhhat kaidelerine olan bağlılığı açısından duyulan güvenin söz konusu rivâyetler sebebiyle sarsılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Buhârî'nin *es-Sahîb*'inde temrîz sîgası kullandığı rivâyetlerin sıhhat durumunun ele alındığı bu makale, yalnızca merfû' hadisleri kapsadığı

için sınırlı bir alana ışık tutmaktadır. Benzer bir araştırmanın Buhârî'nin *es-Sahîb*'inde temrîz sîgasıyla aktardığı mevkûf rivâyetler için de yapılması, bu sîganın kullanımı ile ilgili daha doğru bilgilere ulaşmak adına tavsiye edebileceğimiz bir husustur.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Muşannef*. Nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. Nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Nşr. Şu'ayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Su'âlâtü Ebî Dâvud min âşâri'l-îmâm Ahmed b. Hanbel fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. Nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1415/1994.
- Aydın, Osman. *Şahîb-i Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Merfû' Rivâyetlerin Kütüb-i Semâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2015.
- 'Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed. *'Umdetü'l-kâri şerhu Şahîbi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-nübüve*. Nşr. Abdülmü'tî Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Câmi' li şu'abi'l-îmân*. Nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1472/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bevâ'ine, Sa'id Muhammed Alî, *Ta'lîku'l-îmâm el-Buhârî an şuyühbi fî kitâbihi'l-Câmi'is-Şahîb*. Doktora Tezi, Cami'atü'l-Ürdüniyye, 1430/2009.

- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr. *Müsned*. Nşr. Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu' fî. *Kitâbü'd-Du'afâ'î's-sağır*. Nşr. Muhammed İbrâhîm Zâyed. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406/1986.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu' fî. *et-Târîhu'l-kebir*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu' fî. *Şahîhu'l-Buhârî*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Nşr. Şu'ayb Arnaût. 6 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Su'âlâtü'l-Hâkim en-Nisâbüri li'd-Dârekutnî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadîr. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.
- Ebû Avâne, Yakub b. İshâk el-İsferâyînî. *Müsned*. Nşr. Eymen b. 'Ârif ed-Dimeşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b.Eş'as b. İshâk b. el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk el-İsbehânî. 7 Cilt. *Ma'fretü's-sahâbe*. Nşr. Âdil b. Yusuf. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsned*. Nşr. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, 1407/1987.
- Ebû Zür'a er-Râzî. *ed-Du'afâ' ve Ecvibetühû 'alâ es'ileti'l-Berze'î*. Nşr. Sa'dî el-Hâşimî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü İbn Kayyim, 1409/1989 - Ebû Zür'a er-Râzî ve cühûdühu fi's-sünneti'n-nebevî ile birlikte-.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Da'ifu Süneni Ebî Dâvud*. 2 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Geras, 1423/2002.

- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *İrvâ' u'l-gâ'lîl fî tahyîci eḥâdîsi menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1399/1979.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Şahîhu Sünen-i Ebî Dâvud*. 7 Cilt. Kuveyt: Mü'essesetü Gheras, 1423/2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Şahîhu Süneni İbn Mâce*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1418/1997.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Şahîhu Süneni'n-Nesâ'î*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1419/1998.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Şahîhu'l-câmi'î's-sagîr ve ziyâdetubû*. 3. Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1988.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed. *el-Medḥal ilâ Kitâbi'l-'İklîl*. Nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. İskenderiye: Dârü'd-Da've, ts.
- Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn me'a ta'lîkâti'z-Zehabî fî't-Telḥîs*. Nşr. Yûfus Abdurrahman el-Maraşlî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu medîneti's-selâm*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 21 Cilt. Beyrut: Dârü Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Heysemî, Nureddîn Alî b. Ebî Bekir el-Heysemî. *Mecme'u'z-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâ'id*. Nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1994.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. İsa. *Müsnedü'l-Humeydî*. Nşr. Hüseyin Selîm Esed. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü's-Sekâ, 1417/1996.
- 'Irâkî, Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin. *et-Taḳyîd ve'l-îdâb*. Nşr. Muhammed Râgîb et-Tabbâh. Halep: Matba'atü'l-İlmiyye, 1350/1931.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. *et-Temḥîd lima fî'l-Muvattâ' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Nşr. Said Ahmed A'rab. 22 Cilt. Tıtvan: Vizaretü'l-Evkaf veş-Şu'ni'l-İslâmiyye, 1402/1982.

- İbn 'Abdilber, Ebû Ömer Cemleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'freti'l-aşhâb*. Nşr. 'Âdil Mürşid, Ürdün: Dârü'l-E'lâm, 1423/2002.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-ricâl*. Nşr. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Mu'avviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Alaeddîn Ali b. Balaban b. Abdillâh. *Şahîhu İbn Hibbân (el-İhsân fî taķrîbi Şahîh-i İbn Hibbân)*. 18 Cilt. Nşr. Şu'ayb Arnaût. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebü't-Temîm Yasir b. İbrâhîm. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1424/2003.
- İbn Bişrân, Abdülmelik b. Muhammed b. Abdillâh b. Bişrân. *el-Emâlî*. Nşr. Âdil b. Yusuf. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Kitâbü'l-İlel*. Nşr. Saîd b. Abdullah el-Humeyyid - Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreyş. 7 Cilt. Riyad: y.y., 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Muşannef*. 26 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1429/2008.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *Müsnedü İbn Ebi Şeybe*. Nşr. Âdil b. Yûsuf el-Gazâvî - Ahmed Ferid el-Mezîdî. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1418/1997.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî. *Taglîķu'l-ta'lik 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. 5 Cilt. Nşr. Sa'îd b. Abdurrahman Musa Kazakî. Amman: Dârü 'Ammar, 1405/1985.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî. *Fetħu'l-Bârî şerħu Şahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Nşr. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî. Riyad: Dârü's-Selâm, 1421/2000.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî. *Hedyü's-sârî Fetḥu'l-Bârî şerḥu Şahîbi'l-Buhârî*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Riyad: Dârü's-Selâm, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî. *Tabakâtü'l-müvellisîn*. Nşr. Âsım b. Abdullah Kayrutî. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî. *Takrîbü't-Tebzîb*. Nşr. Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî. Mekke: Dârü'l-Âsime, 1413/1992.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed 'Askalânî. *Tebzîbü't-Tebzîb*. Nşr. Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muḥallâ*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 11 Cilt. Kâhire: İdâretü't-Tiba'âtü'l-Müniriyye, 1347/1928.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *el-Mecrûḥîn mine'l-muḥaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417/1996.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-Siḳât*. 10 Cilt. Haydarabad: Dâ'iretü'l-Me'ârifü'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî. *Şahîḥu İbn Huzeyme*. Nşr. Muhammed Mustafa A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1395/1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerḥu 'İleli't-Tirmizî*. Nşr. Nureddîn 'Itr. Dımaşk: Dârü'l-Melhâh, 1398/1978.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1422/2001.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Şâhîn. *Târîḫü esmâ'i's-siḳât*. Nşr. Subhî es-Sâmîrânî. Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404/1984.

- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. el-Cârûd. *el-Müntekâ*. Nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1408/1988.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Mağribî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâki' ayn fi Kitâbi'l-Ahkâm*. Nşr. Hüseyin Âyet Sa'îd. 6 Cilt. Riyâd: Dârü Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebu'l-Fadl Muhammed Tâhir b. Alî b. Ahmed el-Makdisî eş-Şeybânî. *Etrâfî'l-garâ'ib ve'l-efrâd li'd-Dâreketünî*. Nşr. Mahmûd Hasan Nessâr. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbnü'l-Mülakkin, Sirâcuddîn Ebû Hafis. *et-Tavdîb li-şerhi Câmi'i's-sahîb*. Nşr. Hâlid er-Rebât - Cuma Fethî. 36 Cilt. Katar: Vizârâtü'l-Evkâf ve's-Şu'ûnu'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *'Ulumu'l-hadîs*. Nşr. Nureddin 'Itr. Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1406/1986.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. Nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- İshâk b. Râhûye, İshâk b. İbrâhîm b. Mahled el-Hanzalî el-Mervezî. *Müsned*. Nşr. Abdulgafûr Abdulkhak Hüseyin. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1411/1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Şahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâ'î, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Nşr. Kemal Yusuf el-Hût. 3 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405/1985.
- Nesâ'î, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâ'î*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Taḳrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. Nşr. Muhammed Osmân el-Huşt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, 1405/1985.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Nşr. Muhammed Zehrâ en-Neccâr. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-ensât*. Nşr. Ebû Mu'âz Târik b. Avdillah - Ebû'l-Fadl Abdülmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416/1995.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Mü'essestü'r-Risâle, 1409/1989.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî Hacrî Mısrî el-Hanefî. *Şerhu me'ânî'l-âşâr*. Nşr. Muhammed Seyyid Cadelhak - Muhammed Zührî en-Neccâr. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Envârî'l-Muhammediyye, 1388/1968.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî Hacrî Mısrî el-Hanefî. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. Nşr. Şu'ayb Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Mü'essestü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *İlelüt-Tirmizî el-kebir*. (Ebû Tâlib el-Kâdî tertîbi) Nşr. Subhî es-Semerrâi - Ebû'l-Me'âtî en-Nûrî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Toprak, Ayşegül. *Şahîb-i Buhârî'de Temrîz Sığasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2017.
- Yahyâ b. Ma'in, Ebû Zekeriyâ b. 'Avn el-Bağdâdî. *Târîhy Osman b. Sa'id ed-Dârimî fî tecrîhi'r-ruvâti ve ta'dilibim*. (Dârimî rivâyeti) Nşr.

Ahmed Muhammed Nurseyf. Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türâs, 1400/1980.

Yahyâ b. Ma'în, Ebû Zekerıyyâ b. Avn el-Bağdâdî. *Yahyâ b. Ma'în ve kitâbübü't-Târîh*. (Dûrî rivâyeti) Nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf. 2 Cilt. Mekke: Câmi'atü'l-Melik Abdülazîz, 1399/1979.

Yamanus, Ayşenur. *Hadis Usûlünde Mu'allak Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2013.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-sitte*. Nşr. Muhammed Sıbt ibnu'l-Acemî el-Halebî. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye – Mü'essesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1413/1992.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Nşr. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.

EKLER**Tablo: Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde Temrîz Sîgasıyla Aktarılan Mu'allak Rivâyetlerin Sayısı**

	Sahîh	Hasen	Zayıf	Toplam
Muttasıl isnadı bulunan temrîz sîgalı rivâyetler	2			2
Sıhhate dair bir problem ile gündeme gelmeyen rivâyetler	3			3
Sıhhate dair problemler ile gündeme gelen rivâyetler	13	14	8	35
Muttasıl isnadı tespit edilememiş olan rivâyetler	1			1
Toplam	19	14	8	41

DEUİFD XLVII/ 2018, ss. 101-138.

MU'TEZİLE KELÂMINDA BİR HAK EDİŞ OLARAK İVAZIN İLAHÎ VE İNSANÎ YÖNÜ

Hüseyin MARAZ*

ÖZ

Elem, insanoglunun idrak ettiği ve şahit olduğu bir duygudur. Öyle ki insan dünyada, sebepleri farklı birçok acı ve felakete tanık olmaktadır. İlahi kaynaklı hastalık, sakatlık, musibetlerin yanı sıra hemcinsinin etkin olduğu zulüm ve haksızlıklara da maruz kalmaktadır. Kuşkusuz bütün bunların adli ilahî gereği bir karşılığı olmalıdır. Elemleri iyi yapan bu bedel, Mu'tezile teolojisinde ivaz olarak ifade edilmektedir. Kulun Allah üzerinde veya kulun kul üzerinde bir hakkı olarak ivaz, Mu'tezili düşüncede Allah'a tazmini vacip olan bir fiildir. Zulüm ve elemin bedelinin ödenmesi ve yapılan kötülüğün kimsenin yanına kar kalmaması, kötülüğün ontolojik, bireysel ve sosyolojik varlığına dair makul bir izahdır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Adalet, Zulüm, Elem, İvaz.

THE DIVINE AND HUMAN ASPECTS OF İVAD AS A DESERVE IN MU'TAZILITE THEOLOGY

ABSTRACT

Pain is an emotion that mankind perceives and witnesses. To such an extent that mankind in this world is exposed to grief and calamities which stem from various reasons. Through divinely sourced illnesses, disabilities, and tribulations, man is ontologically exposed to pain. From another perspective, man is obliged to live through the injustice and oppression that his fellow humans participate in. Due to divine justice there must be a compensation for all this. This concept which provides a justification for pain is called *ivaz* in Mu'tazilite thought. *Ivaz* is defined as the right of a servant towards Allah or towards other servants of Allah. In Mu'tazilite thought, compensation for pain is condered an obligation on Allah. The recompensation of injustice and pain,

* Dr. Öğr. Üyesi. Bilecik Şeyh Edebâli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. huseyin.maraz@bilecik.edu.tr. ORCID ID orcid.org/0000-0001-9751-7396

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 19/02/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 24/04/2018

and the manifestation of justice is a logical explanation for the ontological, individual, and sociological existence of evil.

Key words: Mu'tazila, Justice, Injustice, Pain, İvad/Compensation.

Giriş

Yaşamın bir parçası olan elemelerin varlığını inkâr eden yoktur. Çünkü elemelerin varlığına en açık bilgi idraktır. Hatta bir şey idrak alanına dâhil olduğunda artı bir delil aramaya da ihtiyaç yoktur.¹ Zira insanoğlu farklı şekillerde ve şartlarda birçok acı, üzüntü ve ıstıraba tanık olmaktadır. Doğal afetler, hastalık ve sakatlıklar ve bunlara bağlı oluşan maddî ve manevî kayıplar vs. insanın kaçınamayacağı tabii acılardır.² Bunun yanında özellikle yüzyılımızda insan kaynaklı sayısız felaketlerin neden olduğu acılar da yaşanmaktadır. Maalesef insanlar, dünyanın değişik yerlerinde hiç olmadığı kadar zulüm ve haksızlığa maruz kalmaktadır. Bireysel ve toplumsal çıkarlar uğruna kan ve gözyaşı içerisinde dayanılmaz acı ve felaketleri yaşamaya zorlanmaktadır. Öyle ki Allah, doğrudan sebep olduğu acıların bedelini ödemeyi üstlenmiştir. İnsanın hemcinsine karşı işlemiş olduğu zulüm ve haksızlıkların bedelini ödetmeyi de aynı şekilde kendi üzerine almıştır.³ Şüphe yok ki insanların ahlâkî ve hukukî olarak birbirlerine terettüp eden haklarını en objektif şekilde değerlendirecek olan Allah'tır. Biz de makalemizde meselenin daha çok insana dönük yönünü ilahî boyutunu da dikkate alarak ele alacağız. Mu'tezile kelâmında insanın işlemiş olduğu zulüm ve hak ihlallerine terettüp eden bedelin mahiyetini ve keyfiyetini tasviri bir yöntem ve ilave açıklamalarla irdeleyeceğiz.

1. İvazın Lügat ve İstılâhî Anlamı

“Avz” kökünden türeyen ivaz, ‘bedel’ ve ‘karşılık’ anlamına gelen bir kelimedir. Sözlükte “bir iş veya nesneye karşılık gelen bedeli ödemek”

¹ Kâdî Abdulcebbar Ahmed el-Hamedânî el-Esedabâdî, *el-Muğnî fî-ebvâbi'l-tevhid ve'l-âdl*, thk. Muhammed Khodor Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 13: 216, 225.

² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 377-378.

³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-bamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü-Vehbe, 1996), 504.

anlamında yer almıştır.⁴ Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) ivazı, zarar karşılığında övgü ve yüceltmenin (*tâzim*) bitişmediği hak edilmiş fayda olarak tanımlamaktadır.⁵ Mu'tezilî terminolojide ivazın özelliği, hak edilmesine rağmen yüceltme (*tâzim*) ve onure etmenin (*tebcîl*) kendisine bitişmemesidir.⁶ Bu anlamı açısından ivaz, amaç ve niteliğiyle kendisini diğer fayda ve zarar nitelikli değerlerden ayıran özelliklere sahiptir. Öncelikle ivazın fayda olması, kendisini zarar olan cezadan nitelik olarak ayırmaktadır. Çünkü ivaz, acının bedeli iken; ceza günah ve kötülüğün ahlakî sonucudur. Buna göre hak edilen eleme hakaret (*ihbanet*) ve aşağılamanın (*istihfaf*) bitişmesi ceza (*ikab*) olmaktadır. Hak edilmeyen eleme hak edilen faydanın bitişmesi ise ivazdır. Diğer bir ayırım ise ivazın hak edilme şartı, hak edilmeden elde edilen lütuf/tefaddulden farklı olmasıdır.⁷ Tefaddul, bağımsız ve koşulsuz faydalandırma iken; ivaz, bağımlı ve koşullu faydadır. Allah'ın faydalandırmak için yaratması insan için tefaddul olurken; yaratılışa ve teklif fiiline elemi bitişirmesi ivazın nedeni olmaktadır. Fakat Allah, yaratılışın başlangıcında mükâfat veya cezaya yer vermemektedir. Ancak yaratılışa birlikte ivazın hak edilmesi mümkündür. Mükâfat ve cezada ise böyle bir anlam söz konusu değildir. Çünkü her iki değer, insanın sorumluluk alanı ile ilgili olduğundan ilim ve amelin varlığı ile doğrudan ilintilidir. Bu bağlamda tâzim ve tebcilin ivazda yer almaması, ivazın mükâfattan (*sevab*) farklı olduğunu göstermektedir.⁸ Öyle ki tâzim ve tebcîl, teklife bağlı olarak yalnızca mükellef varlıkların hak edebileceği değerlerdir.

⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, "Avz", *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 3: 255; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, "Avz", *Tâcu'l-arûs*, thk. Abdülkerim el-İzbâvî (Kuveyt: 1979), 18: 449; İlyas Çelebi, "İvaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yay., 2001), 488-499.

⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 494; Tanımlar için ayrıca bk. Şerif el-Murtazâ Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *el-Hudûd ve'l-hakâik* (*Resâilu's-Şerif Murtazâ içerisinde*), thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî (Kum: 1405/1984), 2: 278.

⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 342.

⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 343.

⁸ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse*, 488-499; Şerif el-Murtazâ Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *ez-Zebîra fi-ilmî'l-kelem*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Huseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411/1990), 239.

Şu halde sevab, teklîfe bağlı olarak oluşan meşakkatin hak edilmiş karşılığıdır. İbn Metteveyh'e göre tek bir şeyin, iki farklı değer hak edilmesini sağlaması mümkün değildir. Dolayısıyla meşakkat, sevabın yanında ayrıca ivazı hak etmenin gerekçesi değildir.⁹ Buna göre sevab, bireyin özgür fiili ile hak ettiği bedeldir. Bu bakımdan sadece itaat ve iyiliğiyle hak eden biri övülebilir aksi durumda ise yerilebilir. İvaz, bireyin kendi fiiline bağlı olarak hak edilmediğinden övgü ve yüceltme içermez. Bu durumda hak edilmeyen eleme herhangi bir bedelin hak ediş olarak eklenmesi zorunlu olmaktadır. Şu halde ivaz, ivazı verecek olanın doğrudan fiili olabilir. Fakat sevab, mükâfata ulaştıracak olanın başlangıçtaki fiili değildir. Sevap, bilgi sahibi mükellefin bilinçli olarak yaptığı eylemlerin bir sonucu olarak (bilgi ve amel) hak ettiği faydadır. İvaz ise bilgi ve kasıt olmasa dahi eleme karşılık gelen faydadır.¹⁰ Örneğin hastalık, Allah'ın bir fiilidir. Hastalığın bedelini verecek olan da O'dur. Mükellefin hak ettiği mükâfat ise Allah'ın insan iradesinden bağımsız olmayan koşullu bir fiilidir. Çünkü kişi bu tür bir eylemi kendi özgür iradesi ile ahlakî ve hukukî olarak istihkak edebilmektedir. Bu yönüyle ivaz, alış-verişteki bedele benzer iken; mükâfat ve ceza, iyi veya kötü tercihin ahlakî sonucudur.¹¹

Kur'an'da geçmeyen ivaz kelimesi, hadislerde "malın karşılığında ödenen bedel", "dünyada yaşanan hastalık ve felaketlerin karşılığı olarak ahirette verilecek mükâfat" anlamında kullanılmıştır.¹² Kur'an'da ise daha çok hakların adil bir şekilde hükme bağlanacağını bildiren ifadeler yer verilmektedir. Örneğin, "*şüphesiz ki Allah, ihtilaf ettikleri bütün konularda*

⁹ Ebu Muhammed İbn Metteveyh Hasan b. Ahmed, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-mubîl-bi't-teklîf*, thk. Jan Peters (Kahire: 1986), 3: 91.

¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 342.

¹¹ Ebu Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, "Avz", *el-Furukâ'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997), 237.

¹² Çelebi, "İvaz" 23: 488-499; Örnek olarak: "*Yorgunluk, sürekli hastalık, tasa, keder, sıkıntı ve gamdan, ayağına batan dikene varıncaya kadar müslümanın başına gelen her şeyi Allah, onun hatalarını bağışlamaya vesile kılar.*" Bk. Buhârî, "Merdâ", 1, 3; Müslim, "Birr", 49; "*Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Kulumu, iki gözünü kör etmekle imtihan ettiğim zaman sabrederse, gözlerine karşılık olarak cenneti veririm.*" Bk. Buhârî, "Merdâ", 7; Tirmizî, "Zühd", 58.

kıyamet günü insanlar arasında bir hüküm verecektir."¹³ Ayette bir hüküm ve ayırım/fasl gününden bahsedilmektedir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*kıyamet günü boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan hakkını alacaktır*"¹⁴ ifadesi de hakların eksiksiz bir şekilde sahiplerine teslim edileceğini bildirmektedir.¹⁵

Kâdî Abdulcebbar, genel anlamda elem-bedel arasındaki hukukî ilişkiyi *'intisâf'* kavramıyla açıklamaktadır. İntisâf, bir şeyin karşılığının tam olarak alınmasıdır. Hak ve adaletin temini noktasında her iki tarafa eşit muamele edilmesidir.¹⁶ Diğer bir deyişle hak sahipleri arasında hiçbir ayırım yapmaksızın onları adalet zemininde eşitlemektir. Bu anlamıyla intisâf, Allah'ın, insanlar arası ahlakî ve hukukî ilişkileri adalet ekseninde düzenlemesidir. Nitekim şahid âlemde de hakların hakkın taraflarına eksiksiz bir şekilde dağıtımı hukuken zorunludur. Mu'tezile kelâmında böyle bir zorunluluk, gaib âlemde de Allah'ın hakkı ve adaleti gözetmesi anlamına gelmektedir.¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, ivazın mahiyeti gereği intisâfı, acı verenden bir bedelin alınarak acı verilene aktarılması olarak tarif etmektedir.¹⁸ Buna göre mükellef veya gayri mükellefe verilen elemın bir bedeli vardır. Elem, Allah tarafından verildi ise ivazı verecek olan O'dur. Allah'ın dışında bir başkası eleme neden olduysa ivaz söz konusu kişiden alınarak hak sahibine aktarılır.¹⁹

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, bireyin fayda ve zararına olan hususlarda tedbîr üzere hareket etmektedir. *Tedbîr*, Mu'tezile'de özel bir fiildir ve mutlak bilginin varlığı ile doğrudan ilişkilidir. Bilginin fiil ile ilintisi ise mükellef adına sürekli iyi ve faydanın öncelenmesidir.²⁰ Bu yönüyle tedbîr, zarar olan eylemin taşıdığı fayda değerine işaret

¹³ es-Secde 32/25.

¹⁴ Müslim, "Birr", 60.

¹⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 505; İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 127.

¹⁶ Askerî, "Avz", 237; Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, "Avz", *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 2010), 9: 332.

¹⁷ Kâdî Abdulcebbar *el-Muğnî*, 13: 448.

¹⁸ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 505.

¹⁹ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 504.

²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 56.

etmektedir. Kâdî Abdulcebbar da Allah'ın insanı ilgilendiren işleri idare etmedeki tasarrufunu, babanın evladı veya velinin velayeti altında olan kimsenin işlerini yürütmesine benzetmektedir.²¹ Örneğin bir velinin velayetinde olan yetim, bir başkasına zarar verse verilen bu zarar tazmini gerektiriyorsa veli zararı telafi etmek için yetimin malı üzerinde tasarrufta bulunur. Bu zararı tazmin etmek için yetimin malından tazmin miktarı kadar alır ve söz konusu zararın bedelini öder. Allah da insana verilen zararı tazmin etmek için zarar verenden bir ivaz alır. Alınan ivaz, zarara uğrayana verilerek mağdurun hakkı ödenmiş olur.²² Kâdî Abdulcebbar'a göre bu tarz hukukî işlem, adaleti sağlayan makul bir tasarruftur. Çünkü akıllı olan her varlık, hakkının zâyi olmamasını ve diğerinden hakkını eksiksiz olarak almayı ister. Onun düşüncesinde bilgi sahibi ve temkîn gücüne sahip her insanın başkasında olan hakkını alması; kendi üzerinde bulunan bir başkasının hakkını da ona ödemesi ahlakî ve hukukî açıdan yasal bir zorunluluktur.²³ Bu zorunluluğu adaletin merkezine çeken faktör ise yaşanan ve yaşatılan acılara karşılık bir bedelin olduğu düşüncesidir.

2. İvazı Zorunlu Kılan İlahî ve İnsanî Kaynaklı Elemler

Câhız (ö.255/869), dünyanın başlangıcından sonuna kadar zıtlıkların bir arada olacağını söyler. Dünya hayatı ona göre iyi-kötü, hayır-şer, zararlı-faydalı, çirkin-güzel vb. zıtlardan oluşan bir karışım alanıdır. Fakat bütün bunların varlığında fayda ve maslahat söz konusudur. Ona göre dünyada sadece şer olsaydı varlık adına bir şey kalmaz, her şey yok olurdu. Yine dünya sadece hayır ve iyi şeylerden müteşekkil olsaydı imtihan sona erer; dolayısıyla varoluş anlamını yitirirdi. Her şeyin tekdüze olduğu bir alanda düşünme ve akletmenin sebep ve hikmeti de yok olurdu. Akletme imkânı olmayan bir alanda ise değerlerin varlık bulması söz konusu olmazdı.²⁴

²¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 448, 450; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 505

²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 448; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 505; İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 127.

²³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 448.

²⁴ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *Kitabu'l-bayevân*, thk. Abdusselam Muhamed Harun (Kahire: 1965), 1: 204.

Bununla beraber hayırlı olanı ve iyiyi tercih ve ayırt etme melekesi kaybolur; âlim için tespit, tavakkuf ve öğrenme yolu kapanırdı. İlim olmayınca anlama ve izah etmeden söz edilemezdi. Böylece zararı def etme, faydayı talep etme yöntemi bilinemezdi. Kötü şeylere sabır; sevilen ve arzulanan şeylere şükür gerçekleşmezdi. Değerler arasında kategorik olarak bir sınıflama imkânı kalmaz, üstünlük ve derece ayırımı yapılamazdı. Zaferin ve izzetin sevinci ve onuru tadılamaz; korkular, ümitler, arzular, güven, acılar, lezzetler, hüznler ve hazlar vs. bilinemezdi. Böylece de insanların meleklerden bir farkı kalmazdı.²⁵ Her şeyin eşitlendiği bir dünyada ayırt etme yeteneği kalmaz; buna bağlı olarak külfet, bedel ve mükâfat gibi değerlerden bahsedilemez sonuçta da varoluş anlamını yitirirdi.²⁶

Câhız'a göre insanı olgunlaştıran ve ehlileştiren bu zıtlıklardır. Bunların sayesinde insan, değersel bir gelişim (ıslâh) sağlar ve neticede şer hayra, nefret sevgiye dönüşür.²⁷ Âlemi zıtlıkların bir karışım alanı olarak yaratan Allah'ın insan için en iyi ve yararlıyı tercih ettiğinde ise şüphe yoktur. Buna göre dünya, lezzet ve nefretin idrak edildiği bir alan olarak herkese hitap eden ortak değerleri barındırmaktadır. Dolayısıyla insanın çektiği acılara karşılık olarak daha üst faydayı elde edeceği bilgisi elemelere karşı olumlu bir bakış açısı kazandırır. Bu sayede insanlar acılara sabredebilir ve güç yetirebilir. Daha büyük bir faydanın hak edileceği umuduyla elemeleri sabırla olağan karşılar. Başına gelen acı ve felaketlere tahammül gösterebilir.²⁸ Böylece elemeler, insanın içsel rıza ve onayı ile makulleşir; daha büyük bir hayrı ve faydayı elde etmek için bedihî/apaçık bir tecrübeye dönüşür.²⁹ İnsan, bütün bunlarda bir hikmet ve gayenin olduğu bilgisiyle olgu ve olaylara kötümser bir bakış açısıyla yaklaşmaz. Çünkü her bir birey, imtihan alanı olan yeryüzünde değişik ve farklı etkilerde birçok acı ve ıstırapla karşı karşıya kalmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile, genel olarak insanın dünya ve ahiret ölçeğinde başına gelebilecek elemeleri üç kategoride değerlendirmektedir.

²⁵ Câhız, *Kitabu'l-hayevân*, 1: 204.

²⁶ Câhız, *Kitabu'l-hayevân*, 1: 205.

²⁷ Câhız, *Kitabu'l-hayevân*, (1965), 2: 88.

²⁸ Hasan Hanefî, *Mine'l-akâide ila's-sevra* (Beyrut: 1988), 3: 515.

²⁹ Hanefî, *Mine'l-akâide ila's-sevra*, 3: 518.

1. Mükellefin özgür seçimi ve iradesiyle yaptığı kötülük ve işlediği günahların sonucunda hak ettiği cezanın verdiği elem. Mükellefin bu elem türünde bir ivaz elde etmesi mümkün değildir.

2. Tabii felaketler, acılar, hastalık ve sakatlıklar, hayvanların boğazlanması ve insana musahhar kılınması sonucu meydana gelen elemeler. Yaşanılan bu elemelerin bir bedeli vardır. Çünkü bu elemeler, insan kaynaklı değildir. Hak sahibinin çektiği acılara karşılık gelen bedelin ödenmesi, Allah için bir ahlakî ve hukukî gereklilik (vâcib) doğurur.

3. Allah'ın iradesi dışında gerçekleşen insan kaynaklı elemeler. Bu elem türü, yatay zeminde yani insanlar arası ilişkilerde açığa çıkmaktadır ve öncesinde herhangi bir ilahî müdahale ve belirleme söz konusu değildir. İlahî adaletin gereği olarak bu elemelere sebep olanlara bedeli mutlaka ödetilir. Ödetme yolu ise iki şekildedir. Zalimin var olan iyilikleri mazluma aktarılır. Zalimin iyilikleri yoksa Allah, mükellefin elemelerini alır ve ona bedelini tazmin eder.³⁰ Ancak bu elemeler vasıtalı olduğundan Allah'ın fiili konumunda kabul edilir ve işlev ve sonuçları bakımından iyi (hasen) bir niteliğe sahiptir. Bu temelde denilebilir ki dünyada insanların maruz kaldığı elemelerin iyi kategorisine girebilmesi, iki koşulu sağlamasına bağlıdır.

1. Acılar, bir hak ediş olarak karşılığı (*ivaz*) olan bir tecrübedir.

2. Bu tür durumlar, fonksiyonel açıdan değer yüklü (*maslahat*) bir kazanıma aracılık ederler. Bu ise acıya maruz kalan veya bir başkası için lütfun varlığı anlamına gelmektedir. Çünkü bir kimseyi ivaz takdir etmeksizin acılara maruz bırakmak zulümdür. Katlanılan acıların daha büyük faydalara ulaştıracak olması ise lütuftur. Elemin bir başkası için

³⁰ Muhammed Salih Muhammed es-Seyyid, *el-Hayr ve's-ser inde'l-Kâdî Abdilcebbar*, (Kahire: 1998), 145; Tûsi (ö. 672/1274) ilahi kaynaklı elemeleri biraz farklılıklarla şöyle taksim eder. Hastalık gibi mükellefin başına gelen varoluşsal elemeler. Mükellefin malının helak olması veya evladının ölümü gibi menfaatin engellenmesiyle meydana gelen elemeler. Bu tür elemeler zarar verme konumundadır. Musibetler gibi mükellefin üzüntü duyacağı sebepleri Allah'ın var etmesiyle yaşanan elemeler. Bu da zarar verme konumundadır. Hayvan boğazlamak gibi Allah'ın emriyle gerçekleşen elemeler. Hayvanların var olma mücadelesi sonucu oluşan elemeler. Bk. Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Keşfu'l-Murâd fî'serbi'l-tecrîdi'l-itikâd*, şrh. Allâme Hillî (Beyrut: Müessesetu'l-Âlemî, 1988), 311-312.

lütuf olması aynı zamanda bir fayda ve iyiliğin hedeflenmesi ile (*garaz*) de açıklanabilir. İnsana hiçbir gaye ve amaç gütmeksizin ivaz karşılığında acılar yaşatmak ise anlam ve amaç dışı (*abes*) fiildir. Öyleyse acıların bir de maslahat boyutu olmalıdır.³¹ Bu yüzden elemeler, faydanın hak edilmesi ve dünyada yaşayanlara ibret olması için makulleşebilen olgulardır. Yani bedeli hak etmek, elemesinin sonucu iken; öğüt almak, sorumlu davranış ve acının fâili olmayı engellemek içindir.³² Kısacası insanlar, elemeler neticesinde varlığa karşı duyarlılık kazanmakta merhamet ve acıma duygusu ile başkasına eziyet etmeme hassasiyetine sahip olabilmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında Allah'ın insanın menfaatine olan bir fiile yöneldiği de söylenebilir.

Nitekim Mu'tezile kelâmında genel kanaat, kulları için aslah olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğudur.³³ Ebu Haşim, aslah ile dünyada din konusunda mükellefin maslahat ve menfaatine olan şeyleri kastederken; Kâdî Abdulcebbar aslahı, dünyada mükellefiyet için en yararlı olan şeylerle sınırlandırmaktadır.³⁴ Diğer yönden Kâdî, salâhı, fayda olarak tanımlar ve bununla iyi-doğru, sevinç-lezzet veya her ikisine neden olan şeyleri anlar. Bu bakımdan o, sevinç ve lezzete sebep olan zararın da fayda olduğunu düşünür.³⁵ Şu halde faydaya götüren elem, o an için zarar verse de özünde iyi bir değer de taşımaktadır. Kâdî Abdulcebbar, *aslah'ı* (üst fayda) Allah'ın, sadece lezzet ve sevinç veren şeyleri yaratması olarak anlamaz ve acı da verse lezzete götüren şeyleri faydalandırmak için yaratılabileceğini belirtir. Aksi düşünüldüğünde dünyada yaşanan acı ve zararı açıklayabilmek imkânsız hale gelmektedir. Dolayısıyla aslah, sonuç itibarıyla en doğru ve yararlı olana neden olan fiildir.³⁶ Tecrübî âlemde de hacamat yaptırmak veya hoş olmayan bir ilacı tedavi amacıyla içmek o

³¹ Meysem b. Ali b. Meysem el-Bahrânî,, *Kavâidu'l-merâm fî-ilmî'l-keîâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî (Tahrân: 1905), 119.

³² Hanefî, *Mine'l-akâde ila's-sevra*, 3: 517-518.

³³ Kâdî, aslahın yaratılış öncesinde Allah'a vacip olmadığını; yaratılışla beraber hikmet ve adalet üzere mükellefiyet ile ilgili konularda vacip olduğunu söyler. Bk. Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî*, 13: 30.

³⁴ Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî*, 13: 43.

³⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî*, 13: 41.

³⁶ Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğnî*, 14: 55-56.

anda elem verse de sonuç itibariyle sağlık ve iyileşme amacı içerdiğinden aslahtır. Yine insanların para kazanmak ve rahat yaşamak için yorucu ticarî yolculuklarda bulunmaları faydadır.³⁷ Benzer şekilde Allah da birtakım faydaları, geçici zararlar karşılığında va'd edebilmektedir. Şu halde Mu'tezilî düşüncede bir şey fayda sağlıyor veya kendisinden daha büyük bir zararı ortadan kaldırıyorsa o anda acı da verse koşullu anlamda iyi ve faydadır.³⁸

Diğer yönden Mu'tezile, sonucu fayda olan veya hak edilen zararı, 'iyi zarar' terkihiyle ifade etmektedir. Ayrıca onlar hayrı, fayda veren veya bu amacı sağlayan her şey; şerri de özü itibariyle kötü zarar ve buna sebep olan her şey olarak anlamaktadır. Buna göre iyi zarar olarak ifade ettikleri ahirette ceza (*ikab*) verme, dünyada elemelere maruz bırakma ve hadleri uygulama vs. Allah'ın kötü fiili değildir. Onlara göre mükellefin maruz kaldığı her acı ve ıstırap, kötü zarar olarak anlaşılmalıdır.³⁹ Çünkü zarar, kötü (*kabil*), abes ve haksız niteliklere sahip olursa herhangi bir fayda sağlamaz ve zulüm niteliği kazanır. Bunun yanında elemin verdiği zararı Allah'ın karşılayacak olması, bunların kötü olmadığını göstermektedir. Zira Allah'ın kasıtlı ve bilinçli fiiline kötü bir niteliğin bitişmesi imkânsızdır. Bu sebeple Allah, hastalık ve ıstırapların karşılığında daha üst menfaatleri ahirette insana bir hak olarak verecektir. Kâdî'ya göre böyle bir va'd olmaksızın Allah'ın insanlara elem vermesi iyi (*hasen*) değildir. O, bu durumu tecrübî âlemde bir işçi kiralayan, ona istenilen işi yaptırıp iyice yorduktan sonra ücretini ödemeyen kimseye benzettir. Böyle bir davranış beşeri düzlemde doğru ve iyi değildir.⁴⁰

³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 55-56; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 484; Zühdi Cârullah, *el-Mutezile*, (Beyrut: 1974), 104; Aslında insanoğlunun temel problemi merhameti yanlış anlamasıdır. İnsan acı veren birinin merhametsiz olduğunu düşünür. Allah'ın katlanmak zorunda oldukları acıları kullara yaşatması merhametsiz olduğunu göstermez. Çünkü acı ve ıstıraplar tedavi edici bir ilaç gibidir. Allah bu yöntem ile insanları ıslah etmektedir. Bk. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*, trc. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 248.

³⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, 13: 266.

³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-itizal ve tabakâtü'l-mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1967), 179.

⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 55-56; Faysal Bedir Avn, *el-Uşûlu'l-hamseti'l-mensûbê-ila'l-Kâdî-Abdülcebbar b. Ahmed el-Esedî el-Ebâdî* (Kuveyt: 1998), 84.

Çünkü zararın karşılığı başka bir zarar değildir. Öyleyse Mu'tezilî düşüncede ivaz, verilen zararın karşılığında canlı varlığın hak ettiği bir değer olarak Allah'ın yerine getirmesi gerekli bir haktır.

Bunun aksine genel olarak Mücebbire ve Eş'arîler, Allah'ın ivaz olmaksızın elem vermesini iyi kabul etmekte ve Allah'ın fiiline sınır koyulamayacağını söylemektedir. Çünkü onlara göre insan için kötü olan bir fiil, Allah söz konusu olduğunda adl ve iyi (*hasen*) değeri kazanmaktadır. Zira canlıları yaratan ve onların mâliki olarak her türlü tasarruf yetkisine sahip olan O'dur. İsterse ateşin içerisinde canlıları yaratarak ebediyen orada onlara azap edebilir. Bu şekilde acı vermesi, sırf onları yaratmış olmasından dolayı iyi nitelik bildirmektedir.⁴¹ Eş'arîler mülkiyet mantığı ile meseleye yaklaştıklarından ahlakî zeminden uzak bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Çünkü onların düşüncesinde Allah'ın fiillerinin sorgulanması aklen ve dinen muhaldir. Mu'tezile ise adl ilkesi gereği, Allah adına böyle bir fiilin kötü olduğunu öncelikle kabul eder. Onlara göre kudret ve mülkiyetin esas alınarak hikmet ve gayeden yoksun olan gerçekleşen bir fiil, kötülük yapan bir Allah tasavvurunun oluşması demektir. Mu'tezile kelâmında ise Allah, bütün kötülüklerden tenzih

⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, 483-484; Rüküddîn İbnü'l-Melâhimî el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: 2010), 324; Elemlerin iyi mi yoksa kötü mü olduğu hususunda farklı birçok görüş ortaya atılmıştır. Bunları maddeler halinde şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1. Seneviyye'ye göre elemelerin tamamı kabih; bütün lezzetler hasendir.
2. Bir başka grup elemelerin sadece hak edildiği takdirde iyi olacağı görüşünü benimsemiştir. Fakat bu grup çocuk ve hayvanların elemelerine şahit olduktan sonra iki ayrı düşünceye sahip olmuştur.
 - a. Tenasuh ehline göre elem gören çocuklar başka bir bedende isyan ettikleri için şimdiki bedenlerinde acılara maruz kalmaktadırlar. Fakat onların bedenleri değil ruhları acı içerisinde.
 - b. Bekriyye'ye göre bu çocuk ve hayvanlar acıları hissetmemektedirler.
 - c. Mücebbire elemelerin iyi veya kötü olarak taksimini fâil ile ilişkilendirmiştir. Elemlerin fâili Allah ise iyi; O'nun dışında bir başkası ise kötüdür.
 - d. Kadî Abdulcebbar'a göre elemelerin iyi veya kötü olması fiille ilişkilidir. Bir fiil bazen iyi olabilirken bazen de kötü olabilir. Bir fiil fayda sağlıyor ve zararı engelliyorsa acı da verse iyidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 213, 216; *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, 483; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-islâmiyyîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1998), 469

edildikten sonra fiillerinin hikmet ve gayesi tartışılmıştır. Onlar, Eş'ariler'in Allah'ın hukukunu savunmaya ayırdığı tenzihî dili, hayat ve varlık alanında insan hukukunu savunmaya ayırarak, Allah'ın kötünün fâili olamayacağı ilkesini ahlakî düzlemde ele almışlardır. İnsanların hak ve hukukuna en hassas şekilde riayet edecek olanın Allah olduğunu ahlakî bir ilke olarak benimsemişlerdir.

Diğer açıdan Mu'tezile, bedel taşımaksızın zarar ve acı vererek yaratma ve tasarrufta bulunmayı abes olmakla nitelemiştir. Çünkü onların düşüncesinde, sebepsiz yere bir varlığa eziyet etmek, ulûhiyet açısından sorunlu bir tutum olarak anlaşılmıştır. Bu minvalde İbn Melâhimî (ö.536/1141), lütuf, ibret, gaye ve garazdan yoksun bir eylemin hiçbir şekilde anlam ve tutarlılığının olmayacağını vurgulamaktadır.⁴² Bu bakımdan elemeleri kötü kılacak iki şeyin varlığına özellikle vurguda bulunmuşlardır. Elem ivazsız olursa zulüm; ibretten yoksun olursa abestir.⁴³ Her iki durumun varlığı halinde ise elem kötü bir değer kazanmaktadır. Kötü kategorisi ile Allah arasında olumsal bir nispet ilişkisi kurmak ise Mu'tezilî düşüncede imkânsızlıkla nitelenmiştir.

3. İvazın Allah'a Vâcip Olması

Mu'tezile kelâmında Allah'a vacip olan ivaz, O'nun kullarına lütuf ve inayetinin en açık göstergesidir ve asla zulmetmeyeceğini güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Öyle ki Allah, hastalıklar vererek, musibetlerle sınyarak, acı ve ıstıraplara maruz bırakarak, hayvan boğazlamayı ibadet olarak emrederek esasında bir bedel ödemeyi üstlenmiştir.⁴⁴ Bu şekilde

⁴² İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 324.

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 266; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 485; İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 28, 42; Ebu Ali'ye göre sadece ivaz karşılığında elem vermek iyidir. Ebu Haşim'e göre mücerred ivaz yeterli değildir. Ayrıca elem, diğer insanlar için ibret olmalıdır. Kâdî Abdulcebbar da bu görüşü kabul eder. Allah, elem vermeden de ivaz verebilir. Öyleyse elem vermede amaç sadece ivaz değildir. Bu durum ücretle bir kimseyi kiralayıp ondan bir nehirden bir başka nehre su aktarmasını istemeye benzer. Böyle bir iş abes ve amaçsızdır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 493; İvaz olmaksızın elemin hasen olduğunu söyleyen Abbad b. Süleyman'dır. Ona göre elemde ibret alma şartı yeterlidir. Fakat Kâdî, gayri mükellef varlıkların elemde ibret alma imkânı olmadığından ivazın zorunlu olduğunu söylemektedir. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 490.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 484; Seyyid, *el-Hayr ve's-şer*, 145.

Kâdî Abdulcebbar, dünyadaki kötülük ve acıların teolojik gerekçesini bedel teorisi ile izah etmektedir. Bu aynı zamanda Allah'ın fiillerinin iyi yönler (*vech*) taşıdığı, kötü ve anlam ve amaç dışı yönlerden uzak olduğu ve adaletin mutlak varlığı ve işlevselliği anlamına gelmektedir.⁴⁵ Şu halde Allah'ın elem vermesi ya faydalandırma ya da hak ediş üzerinden gerçekleşmektedir ki bunun teknik ifadesi, bedel (*ivaz*) ve ceza (*ikab*)tır.

Bu nedenle Mu'tezile, zarara engel olmak için elem vermeyi iyi olarak ifade etmemiştir. Daha doğrusu onlara göre elemi iyi yapan salt zararın varlığı değildir. Elemin faydaya ulaştırarak olması, eleme iyi değer katmaktadır. Yani elem, zararı zarar ile def etmek değil; zarara karşılık olarak bir faydanın var edilmesidir. Bir bakıma sonraki fayda nedeniyle önceki zarar telâfi edilmektedir. Buna karşın Mu'tezile'den Ebu'l-Kasım el-Belhî (ö.319/931), Allah'ın zararı defetmek için elem verebileceğini ileri sürmüştür. O, daha çok muhatabın kendisi veya bir başkası için elemin pratik yararına vurguda bulunmak istemektedir. Örneğin günahların temizlenmesi için insana hastalık verilmesi ona göre menfaattir. Bu şekilde zararı uzaklaştırmak için eleme müracaat edilmiştir. Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ise (ö.415/1024), Mu'tezile'nin önde gelen âlimleri tarafından bu görüşün revaç bulmadığını belirtir. Çünkü zarara engel olmak için bir kimseyi acılara maruz bırakmak fayda ise acı vermeden faydanın sağlanması yine mümkündür. Üstelik elem, zararı def etme yöntemi kabul edilir ise zararı uzaklaştırmanın başka yolu da kalmayabilir. Böyle bir durum, elem olmaksızın bir zararı yok etmenin iyi olmadığı anlamını da taşımaktadır. Buna göre Allah'ın zarar vermeksizin zarara engel olması mümkünse, zarara engel olmak için zarar vermesi kötü olmaktadır.⁴⁶ Zira fayda taşımayan zarar da zulüm, kötü veya anlam ve amaç dışı bir davranıştır. Öyle ki Mu'tezile düşüncesinde elem, zararın ahlakî karşılığı olması yanında faydanın nedenidir. Ayrıca elemin fayda olması, ivazı içerisinde barındırdığı için yararlı (*salah*) olduğu anlamına da gelmektedir. Yani elem, sadece ivaz olduğu için bir zararın verilmesi değil; aynı zamanda fayda olduğu için ivazın zorunlu olması demektir.⁴⁷

⁴⁵ Seyyid, *el-Hayr ve's-şer*, 146.

⁴⁶ Ebu Reşîd Said b. Muhammed b. Said en-Nisâbûrî, *Mesâilu'l-bilâf-beyne'l-basriyyîn ve'l-bağdadiyyîn*, thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: 1979), 169.

⁴⁷ Nisâbûrî, *Mesâilu'l-bilâf*, 169-170.

Öyleyse zararı yok etmek için zarar vermek muhaldir. Yine Allah'ın bir zarara engel olurken başka bir zararı tercih etmesi de imkânsızdır.⁴⁸ Bu iki koşul Allah için düşünülemediğinden sadece faydalandırmak için elemelerin yaratıldığı sonucu kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim Allah, zararı def etmek için zarar vermediği gibi, üst bir zarara engel olmak için basit bir zarara da başvurmaz. Öyle ki Mu'tezile kelâmında zararın bedeli zararı ortadan kaldırmak değil sadece faydalandırmaktır. Çünkü bir zarara engel olunacak ise zarar, zarar verenin (Allah) fiili olmamalıdır. Yani Allah'ın birine zarar vererek zararı uzaklaştırması imkânsızdır. Buna sebep Allah'ın def edemeyeceği bir zarar türünün olmamasıdır.⁴⁹ İvaz ise zararın taşıdığı fayda değeridir.

Daha doğrusu Mu'tezilî düşüncede insan, faydalandırılmak için yaratılmış ve faydayı hak etmesi için de teklifi emre muhatap olmuştur. Bundan dolayı 'zarara engel olma amacı' yaratılışın gayesine ait bir değer değildir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin ivaz anlayışında insan, zararı değil; faydayı hak etmektedir. İvazın bağlayıcılık doğuran yönü de acıların insanın hak edışı ile ilişkili olmamasıdır. İnsanın kendi irade ve tercihiyle hak etmediği ivaz, ancak bir başkasının eylemiyle hak edilmektedir. Allah'ın zalime zulüm filini işleme fırsat ve imkânı vermesi, mazlumun ivaz hakkına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kâdî Abdulcebbar, ivaz, "tefaddul konumunda olduğundan fasığa veya kâfire verilmeyebilir" düşüncesini doğru bulmaz. Ona göre tefaddul, Allah'ın yapıp yapmamakta serbest olduğu 'mahza iyilik' fiilidir ve bir zorunluluk taşımamaktadır. Allah'ın hastalık vermesi, musibetler ile sınaması ise ivazın kendi üzerine vâcip bir hak olması demektir. Çünkü elemin neticesinde oluşan zarar, Allah tarafından meydana getirilmiştir.⁵⁰ Allah'ın bütün fiilleri hikmet ve iyi olduğuna göre de faydanın varlığı zorunlu olmaktadır.⁵¹ Bunun yanında Allah, iyi olan fiili sadece iyilikte bulunmak

⁴⁸ Örneğin boğulan birini, elini kırmadan kurtarma imkânı varken elinin kırılarak kurtarılması, kabih olduğu gibi ayrıca ivaz hakkını doğurur. Bk. Tûsi, *Tembûdu'l-usûl*, 340.

⁴⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsi,, *Tembûdu'l-usûl (fî-İlmi'l-Kelâm)*, (Şerif Murtazâ'nın Cümelü'l-İlmi ve'l-Amel adlı eserinin ilk bölümüne yazılan şerh), thk. Merkezü't-Tehassusi li-İlmi'l-Kelami'l-İslamî (Kum: 1396/1976), 340.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 416.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 50, 65.

(*ihsan*) için yapmamaktadır. İyi fiili özü gereği iyi olduğu için yapmaktadır.⁵² Bu açıdan düşünüldüğünde Allah'ın ivaz vermesi basit bir ihsan değildir. Vacip bir eylem olarak iyi ve doğru niteliğine sahip bir eylemdir.

Kâdî Abdulcebbar da bir fiilin iyi olmasını nefy; kötü olmasını ispat yöntemiyle izah etmektedir. Buna göre zarar, kötü yönlerden nefy edildiğinde iyi değeri kazanmaktadır. Burada zararın iyi olması kötü yönlerin yokluğu nedeniyle. Ayrıca kötü bir yönün (*vech*) bitişmediği fiil, zulüm veya abes olmaktan da uzaktır.⁵³ Elemler de zulüm ve abes olmadıklarından iyi niteliğe sahiptir. Bundan dolayı ivaz hakkı iman ve itaat ile ilintili bir hal değildir. Sadece yaratılmış olmak, ivaz hakkına sahip olmayı gerektirebilmektedir. Kâdî Abdulcebbar da ivazı hak eden varlığın, mükellef veya gayri mükellef olabileceğini söyleyerek bu olguya işaret etmektedir. Buna göre mükellef, cennet ehli gibi faydalanması iyi olan biri de olabilir; zarar verilmesi iyi olan cehennem ehli de olabilir. Mükellef olmayan varlıklar ise hak ettikleri oranda faydayı hak etmektedir.⁵⁴ Kısacası Kâdî Abdulcebbar, ivazın hak edilmesinde inanan veya inanmayan ayrımı yapmamaktadır. Onun düşüncesinde bütün canlılar, varlık alanında yer almakla ivazı hak edebilir.⁵⁵

Kâdî Abdulcebbar, inanmayan birine ölmeden önce dünyada iken fayda sağlama veya ahirette cezasından hafifletme şeklinde ivaz sağlanabileceğini söyler.⁵⁶ Bu tür fayda, ona göre faydalandırma konumundadır. Bu nedenle Kâdî, 'ceza nedeniyle ivaz verilmesi imkânsız olan birinden ivazın düşmesi gerekir' düşüncesini doğru bulmaz. Çünkü cehennemli hak eden kimse de zulme uğramış biri olabilir. Böyle biri *intisaf* koşulu gereği hak ettiği ivaz ile faydalanmalıdır. Kâdî Abdulcebbar'a göre hak edilen ivazın vucûbiyetine engel olan bir durumun varlığı mümkün değildir. Öyle ki günahkâr biri, kesintili de olsa azaptan önce hak eden ivazdan istifade etmelidir.⁵⁷ İbn Melâhimi,

⁵² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13:162.

⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 283.

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 443.

⁵⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 485.

⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 504.

⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 416.

Allah'ın irade ve eyleminin iyi olduğundan hareketle ivaz anlayışının temellendirilmesi gerektiğini vurgulayarak bu olguya işaret etmektedir.⁵⁸ Çünkü elem vermenin Allah'a dönük bir faydası olmadığı gibi bu sayede O'nun bir çıkar elde etmesi de söz konusu değildir. Dolayısıyla acılar, hem acıya maruz kalan hem de acılara şahit olan için bir fayda taşımakta, bu yapısıyla da iyi olmaktadır. Ancak burada, sadece ivazın yeterli olup olmayacağı ya da ivazın yanında başka bir şartın da olması gerektiği Mu'tezile âlimlerince tartışılmıştır.

Ebu Ali'ye (ö. 303/915) göre Allah'ın sadece ivaz vermek için elemeleri yaratması iyidir. Ebu Haşim (ö.321/933) ise ivazın yanına bir başka amacın varlığını daha ekler. Bu da ibret almaktır.⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, Ebu Haşim'in görüşüne şu şekilde açıklık getirir. Allah, hiçbir acı yaşatmaksızın bir kimseye ivaz verecek kudrete sahiptir. Daha doğrusu ivaz vermek için illa da elemin varlığı şart değildir. Bu açıdan sadece ivaz vermek için elemin varlığı abes ve kabihdir. Çünkü menfaat sağlamanın yolu sadece elem değildir. Bu bakımdan eleme iyi nitelik kazandıran artı bir koşul olmalıdır. Bu ise elemin mükellef için ibret almaya aracı olmasıdır.⁶⁰

Şu halde ivaz, kulun katlanmak zorunda olduğu acıları izah edebilmeyi sağlayan bir bedel teorisidir. Çünkü insanın çektiği elemeler kendisi dışında bir başkası için ibret olacak ise bunun karşılığında kendisine bir bedel ödenmelidir.⁶¹ Örneğin özürlü biri kendi kendisine ibret olacak değildir. Böyle biri ancak başkaları için ibret vesilesidir. Bir başkasının faydası için katlanmak zorunda olduğu bu durumun bedeli kendisine ödenmelidir. Kâdî Abdulcebbar'a göre bu tür elemeler, insanın iradesi dışında gerçekleşmektedir. Hiç kimse özürlü olmayı veya hastalığı tercih etmiş değildir. Bu elemelere âdil bir karşılık takdir etmek, Allah'ın adaletinin bir gereğidir. Aksi halde insanların bir kısmına ibret olsun diye bazılarının acılar yaşatmak zulümdür. Mu'tezile teolojisinin Allah insan

⁵⁸ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fi-usûli'd-din*, 324.

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 493.

⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 493; Subhî, *fi-İlmi'l-kelem*, 2: 313,314.

⁶¹ Çelebi, "İvaz" 23: 499.

ilişkinine dair en tavizsiz söylemi ise Allah'ın zulüm ve kötülükten münezzeh olmasıdır.⁶²

Allah'ın asla kötü bir eylemde bulunmayacağı, çirkin işleri tercih etmeyeceği, kendisine vacip olan şeyleri yerine getirmede kendisiyle çelişmeyeceği ve yaptıklarının tamamının iyi olduğu adl ilkesinin zorunlu sonucudur. Kâdî Abdulcebbar bu hususu şu şekilde formüle etmektedir. Allah, kötü bir fiilin kötülüğünü bilmekte, kötülükte bulunmaya ihtiyaç duymamakta ve kötülüğe ihtiyaç duymadığını da bilmektedir. Bu vasıflara sahip olan bir varlığın kötülükte bulunması söz konusu değildir.⁶³ Fakat burada şöyle bir sorunun akla gelmesi muhtemeldir. Allah kötülüğü biliyor ve yapmıyorsa niçin kötülük yapabilen varlıklar vardır? Bu sorunun Mu'tezile düşüncesinde en basit cevabı, dünyanın teklif yurdu olması ve bunun karşılığında bazı hakların garanti altına alınmasıdır. Doğru bir çıkarım olsa da burada Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın zalime engel olmanın, zulme imkân tanımaktan daha tutarlı ve mazlum açısından daha âdil bir tasarruf olduğu düşüncesini kabul etmez. Çünkü böyle bir engelin teklifi geçersiz kılacağını düşünür. Allah, mükelleften kendi ihtiyarı ile zulümden kaçınmasını istemiştir. Bunun imkânı noktasında

⁶² Çelebi, "İvaz" 23: 499.

⁶³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerbu'l-usûli'l-hamse*, 301-302; Eş'arî, Allah'ın ahirette çocuklara azap etmesini aynı zamanda sonlu olan günah karşılığında sonsuz bir ceza ile karşılık vermesini O'nun adaleti gereği iyi kabul eder. Buna ilaveten O'nun inkâr edeceğini bildiği kimseyi başlangıçta yaratması, kafiri cennete mümini de cehenneme sokması halinde bunun Allah'ın adalete dayanan fiili olduğunu düşünür. Fakat böyle bir tercihte Allah'ın bulunmayacağını zira kâfirin daimi bir azapla cezalandırılacağı bilgisinin haber yoluyla bildirildiğini ve haberin mutlak doğru olduğunu ifade eder. Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Kıtabu'l-lum'a fi'r-red' eblî'z-zeyğî ve'l-bid'*, thk. Khamuda Gurabe (London: 1955), 116-117; Özellikle ilk dönem Eş'ariler Allah'ın küçük bir çocuğa azap etmesi halinde bunun adl olduğunu söylemişlerdir. O'nun her şeye kadir olması, böyle bir eylemde bulunmasını engelleyecek ve sorgulayacak bir gücün olmadığını gösterir. Bunun anlamı Allah, zulüm ve haksızlığa güç yetirebilir demektir. Hayyât, bu düşünceye Allah zulmetse ve yalan söylese de adil midir sorusunu sorar. Onların, Allah'ın yalan söylemesi ve zulmetmesinin muhal olduğu şeklinde cevap vereceklerini belirtir. O da Allah'ın muhal olana kudretinin yeteceği şeklinde anlamsız bir sonuca ulaşmakla onları ilzam eder. Bk. Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kıtabu'l-İntisâr alâ-İbni'r-Ravendî'l-Mulbid*, thk. H. S. Nyberg (Beirut: 1993), 66.

birey için fiili yapabilecek ortam ve şartları hazırlama (*temkîn*) ve fiillerinde özgür bırakmanın (*tahlîye*) birlikteliği zorunludur.⁶⁴ Dolayısıyla ivazın varlığını da temele alarak bu soruya verilebilecek en makul cevap, Allah'ın zalimin tasarruflarına müdahale etmemektedir. Zulme engel olacak kudret ve iradeye sahip olmasına rağmen engel olmamış, zalimi fiilinde serbest bırakmıştır. Çünkü Allah'ın insanları iyilik ve kötülük edecek yapıda yaratması, onlar için eylemde bulunacakları donanımı sağlaması birbirleriyle ilişkili tasarruflarında özgür bırakması teklifin dolayısıyla ivazın vücub gerekçesini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak ister ilahî kaynaklı elemeler olsun isterse insanın neden olduğu zulümler olsun bunlara bir bedel takdir edilmiştir. İbn Metteveyh'e göre zalimin kötülüğü yanına kâr kalacaksa mazlumun böyle bir külfete maruz bırakmanın izah edilebilir bir tarafı yoktur. Üstelik böylesi bir zorluk, kötü ve amaçsız bir davranıştır.⁶⁵ Allah'ın bedelini ödemeyeceği veya ödeteceği bir zararın varlığına ihtimal vermek ise Mu'tezilî düşüncede mümkün değildir. Bu bağlam Mu'tezile'nin, Allah, mazlumun hakkını bi-tamam teslim etmeyi üstlenmeseydi ona karşı işlenen zulme asla müsaade etmezdi söylemi oldukça dikkat çekicidir.⁶⁶ Ancak burada yanlış anlaşılması için şu hususun altı çizilmelidir. Dünyada kötülerin ve zalimin yaptıklarını, ahirete intikâl edecek fayda nedeniyle kanıksamak ve haklı tepkiler üretmemek ivazı anlamamak demektir. Çünkü insan, gücü ölçüsünde kötülüğe engel olmakla mükelleftir. Bunun karşılığı ise kalıcı mükâfat olan sevaptır. Sevap ise

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 417.

⁶⁵ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 127.

⁶⁶ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fi-usûli'd-dîn*, 324; Allah'ın temkin sebebiyle ivaz vermek zorunda olduğu görüşü eleştirilmiştir. Bunu eleştiri sadedinde Şerif Murtazâ bir örnek aktarır. Kılıcını düşmanla savaşması için bir başkasına veren ve bu kılıçla bi mümini öldüren kimseye öldürme imkânı verilmiştir. Bu kimseye kılıç verilmeseydi öldürme imkânı bulamayacaktı. Dolayısıyla bu anlayışa göre bu imkânı tanıma öldürme sonucu var olan ivazı gerekli kılmaktadır. Bu suçta iştirak eden demirci ve kılıç satıcıları öldürme sonucu oluşan zararı tazmin etmeleri gerekir. Bununla birlikte bir elbiseyi gasb eden birinden elbisenin geri alınması veya bu kimsenin elbiseyi iade etmesine de gerek yoktur. Çünkü bunun bedeli tazmin edecek olan Allah'tır. Dolayısıyla Şerif Murtazâ'ya göre ivazın gerekliliği temkin ile ilişkilendirilemez. Bk. Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîru*, 242-243.

bireyin özgür fiiline bağlı olduğundan değer ve fayda olarak ivazdan çok üstün bir değerdir.

4. Zulüm-Elem İlişkisi

Zulüm, en genel anlamıyla “bir şeyi olması gereken yerin dışında başka bir yere koymak”tır.⁶⁷ Hukukî ve dinî anlamıyla zulüm, başkasının hakkı olan şeyde haksızca tasarrufta bulunmak ve Allah’ın koyduğu sınırları çiğnemektir.⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar zulmü, malum veya zannî olsun kendisinde hiçbir fayda olmayan ve kendisiyle daha büyük bir zararın def edilme ihtimali de bulunmayan hak edilmemiş zarar olarak tanımlar.⁶⁹ Buna göre içerisinde fayda taşımayan, oluşacak bir zarara engel olmayan, ceza gibi hak edilmeyen ve bu gerekçelere zan üzere de olsa sahip olmayan bir fiil zulümdür.⁷⁰

Kâdî Abdulcebbar’ın düşüncesinde zulüm ile elemi farklı kılan en güçlü delil de bu noktadadır. Acı veren bir fiil, fayda sağlama veya zarara engel olma gayesi taşıyorsa iyidir. Zulüm ise fayda sağlama ve zarara engel olmaktan öte diğerine haksızca verilen zarar olduğu için kötü elemdir.⁷¹ Zulüm, acı, keder veya her ikisine neden olan her türlü zarardır. Elemde ise bunların tamamı sürekli bir arada bulunmamaktadır.⁷² Mu’tezile’ye göre birini yaralamak, öldürmek, haksızlık yapmak, malını gasp etmek gibi kötülüklerin zulüm olduğu zarûî olarak bilinmektedir.⁷³ İbn Metteveyh’e göre kabihliği zarûî olarak bilinen fiillerin hem idrak boyutu hem de sabit hükümleri vardır.⁷⁴ Buna

⁶⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, “Zlm”, *Mu’cemu’l-ta’rîfat*, thk. Muhammed Siddik el-Minşavî (Kahire: Dâru’l-Fâdile, 2004), 121; Ebu’l Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Huseynî, “Zlm”, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle 1992), 594; Kâdî, bu tanımın doğru bir tanım olmadığı düşüncesindedir. Çünkü ona göre yerli yerinde olmayan birçok şey zulüm olarak isimlendirilmez. Bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 271.

⁶⁸ Cürcânî, “Zlm”, *Mu’cemu’l-Ta’rîfat*, 121; Kefevî, “Zlm”, 594.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 270.

⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 270, 282, 283.

⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 263.

⁷² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 270.

⁷³ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 32.

⁷⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 33.

göre zulüm ile insanın yaşadığı zarar ve üzüntü, ceza ve ivaz hükmünü gerekli kılmaktadır.

Diğer yönden zulmün faydaya dönüşümü imkânsız iken; elem ile fayda hak edilmektedir. Bu nedenle zulmün cezası; elemin de bedeli söz konusudur. Zulüm ile birey, kendisine fayda sağlasa da aslı yapısı zarar odaklıdır. Bu nedenle kabih ve abestir. Buna karşın faydalandırma gayesi, elemi kötü ve anlamsız olmaktan çıkararak temel faktördür.⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, fayda vermeyen, salt acı veren, hak edilmeyen, meşru bir hakkı savunma olmayan her zararın kötü olduğunu aklın zarurî olarak bildiğini söylemektedir. Ona göre kötülüğün bilgisi akıllarda, zarurî özler (mürekkebe zarurî asıllar) olarak yer almaktadır. Bu bilgi aynı zamanda şeylerin niteliğine dair aklî bağıntıyı da sağlamaktadır. Daha doğrusu değerler bu tümel forma atıfla ahlakî hüküm kazanmaktadır. Örneğin, fayda ve zararı uzaklaştırma formundan uzak bir yalan, zorunlu olarak kötüdür.⁷⁶ Bu tümel kaideye göre zulmün değeri, kabih olmaktır. Çünkü zulüm, kendisinden bir faydanın elde edilmesi mümkün olmayan mahza zarardır. Kâdî'ya göre zulüm şeklinde olmasa dahi faydadan yoksun her tür zarar verme özünde kötüdür. Zarar ise fayda söz konusu olduğunda iyi değere dönüşebilmektedir.⁷⁷

Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar, zulmün salt zulüm olduğu için kötü olduğunu söyler ve zulmü sadece elem ve acıya sebep olduğu için kabih görmez. Çünkü elemelerin içerisinde faydalı olan ve zarara engel olanlar da vardır.⁷⁸ Buna göre zulüm, bir başkasına yapılan kötü zarardır. Adl ise zulmün zıddı anlamıyla başkasına yapılan *iyi zarar*dır.⁷⁹ Bu durumda Allah'ın fiilleri içerisinde zarar veren bulunsu dahi fayda ve adalet temel değer olduğundan tümü iyi niteliklidir.⁸⁰ Öyleyse Mu'tezile'ye göre elemin kendisi kötü değildir. Çünkü elem acı ve ıstıraba neden olsa da hangi gaye için yapıldığı ve neyle sonuçlandığı önemlidir. İyi ve faydayı

⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 283.

⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 272.

⁷⁷ Hanefî, *Mine'l-akâde ila's-sevra*, 3: 515.

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 261.

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 6: 57.

⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 6: 57.

sağlama amacıyla yapılıyorsa özünde iyidir.⁸¹ Kâdî'ya göre elem zat ve cins itibarıyla da kötü ve zararlı değildir. Aksi halde elem cinsinden olan lezzetin de kötü olması gerekir. Böyle bir durumda da kötü olan filin fâiliyle ilişkisini kurmak mümkün olmaz. Örneğin doğru, yalan cinsinden olduğu için yürümek, faydalı veya zararlı olan şeye doğru olsa dahi kötü olurdu.⁸² Buna göre elem iyi yönleri sahip ise ontolojik olarak zulüm ve kötü olamaz. Zulüm ise herhangi bir illete dayanmaksızın ontolojik olarak kötüdür. Kabihlik, zulüm için aslî bir unsur iken; elem için ârızî bir özelliktir.⁸³

Zulüm ile elem arasındaki farklara değindikten sonra bilinmelidir ki Allah'ın en özel sıfatı adalettir. Zulme gücü yetmesine rağmen adaletli olma vasfı kötüyü yapmasına engel olmaktadır. Çünkü zulüm, noksan olan varlıkların bir özelliğidir. O'nun sonsuz kudreti ise sadece kemal olanı ve iyiyi ortaya çıkarmaktadır.⁸⁴ Fakat burada şu tarz bir çıkarım ile karşılaşmak mümkündür. Fayda sağlamak için zarar vermek hasen ise bu durumda zulmün de hasen olması gerekir. Zira zulüm sayesinde Allah, mazluma fayda sağlamaktadır. Bu noktada Ebu Haşim, zararı iyi kılan unsurun fayda için yapılıyor olmasıyla ilişkilendirir. Fakat burada zalim, mazlumun ivazı hak etmesi kastıyla zulme yönelmemektedir. Zalim bizzat kendi menfaati için zulüm yapmakta iken zarar bir başkasının faydalanması için yapılmaktadır. Zulüm filinde böyle bir gayenin olması ise imkânsızdır.⁸⁵

Sonuçta insanın elemini makulleştirmesi ve rıza ile kabul etmesi mümkün iken; zulme râzı olmak ve buna rıza göstermek imkân dâhilinde değildir. Üstelik insanın kabihe yönelik doğal bir nefreti söz konusudur.

⁸¹ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük-Husün ve Kubuh Problemi* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2000), 105.

⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 262.

⁸³ Mahsum AYTEPE, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütf Teorisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 247.

⁸⁴ Bu konuda temelde iki görüş vardır. İlki, Allah zulme kadirdir. Zatı gereği kemal vasfına sahip olduğu için bunu yapmaz. Diğer görüş de Allah'ın zulme güç yetirmekle vasıflanamayacağı şeklindedir. Bk. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, thk. İsmâuddîn Muhammed Ali (b.s.: 1985), 114.

⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 285-286.

Elem ise faydanın taşıyıcısı olarak içsel bir onay ve sabrı beraberinde getirmektedir. Fakat burada elemi oluşturan nedenlerin giderilmesi noktasında insana önemli görevler düşmektedir. Örneğin hastalıkların tedavisi için gerekli çalışma ve araştırmaları yapmak; mazluma yardım etmek için zulmü engel olacak güç ve otoriteye sahip olmak Müslümanın öncelikli görevidir.

5. Zulmün Bedeli Olan İvazın Hükümü ve Keyfiyeti

Zalimin mazluma verdiği zararı telafî etmeyi üstlenen Allah'tır. Çünkü zalim, bu hakkı kendi isteğiyle teslim etmeye yönelmez. Daha doğrusu karşılık olarak adil bir bedel takdir edemez. Mazlum da zalimden hakkını almaya güç yetiremez. Ayrıca mazlumun zalimden alacağı hakkın ne kadar olduğunu bilme imkânı da yoktur. Taraflar arasında terettüp eden hakların miktarları ve nasıl tazmin edileceği bilgisi sadece Allah'ın ilmindedir. Bu nedenle hakların hak sahibine eksiksiz ve adil bir taksimini yapacak olan da sadece Allah'tır.⁸⁶

Mu'tezile genel olarak, ivazın acı ve sıkıntılara maruz kalana ödenmesini zorunlu (*vâcip*) kabul eder. İbn Melâhimî'ye göre bir kimse ivaz hakkı olduğunu ve çektiği ıstırapların bir ödülü olduğunu bilmesede ivaz hakkı sabittir. Mükâfat ve ceza ile ivazı ayıran hususlardan biri de budur. Çünkü mükâfat ve cezayı hak eden biri bunların varlığını mutlaka bilmelidir. Bunun nedeni ise cezanın şartı içerisinde yerme ve küçümseme; mükâfatta yüceltme ve övme olmasıdır. Bir kimsede yüceltileceği bilgisi olmadan onu onure etmenin bir anlamı yoktur. Aynı şekilde kötü fiillerin yerileceği ve cezalandırılacağı bilgisi olmadan bireyi eyleme yöneltmek zordur.⁸⁷ Ancak birey, ivaz hakkı olduğunu bilmesede dahi çektiği acıların bedeline hak kazanır. Baştan itibaren söylediğimiz üzere ivazın gerekçesi olan elem, bireyin kendi tercihi değildir. Tercih, iradenin bilinçli hareketi olduğundan bireyin özgür fiilleriyle ilintilidir. İvaz, insanın tercihi olmadığından bir yönüyle Allah'ın tedbîridir. Bu doğrultuda ivazın insan-insan ilişkisinde hak ediş koşullarına dair şu maddeler zikredilebilir.

⁸⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 128.

⁸⁷ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 327.

1. Birey, eylemiyle bir başkasına zarar vermiş olmalıdır. Çünkü bir kimsenin kendisine verdiği zarar ivaz hakkı oluşturmaz. Kişinin kendisine sağladığı fayda ile şükürü hak etmesi nasıl imkân dâhilinde değilse kendisine verdiği zararlar ivazı hak etmesi de mümkün değildir. Hatta böyle biri kendisine verdiği zarar nedeniyle zalim olarak nitelenir. Üstelik bu eylem, kabih olduğundan fâili kınama ve cezayı da hak eder.

2. Başkasına verilen zarar ile oluşan ivaz hakkı, ivazın mazluma aktarılması yoluyla gerçekleşir. Yani zalimin var olan ivazı, mazluma aktarılır. Kâdî Abdulcebbar, sevabın aktarımını niteliği itibarıyla (övgü ve yüceltmenin varlığı) mümkün görmez. Ancak ivaza tâzim ilişmediği için hak sahibine intikalini mümkün görür.⁸⁸

3. Verilen zarar ile belirli bir fayda elde edilmiş ise bu ivaz yerine geçer. Ayrıca ilave bir ivaz hakkı söz konusu olmaz.

4. Zararı uzaklaştırmak için zarar verilmiş ise bu da ivaz hakkı oluşturmaz.⁸⁹

İbn Melâhimî'ye göre mazlumun hak ettiği ivaz, zalimin verdiği zararın tazminidir. Bunun dünyevî karşılığı bir suçun bedeli olan diyet ve tazminattır. Dolayısıyla dünyada oluşan zararın miktarınca tazmini nasıl gerekli ise mazlumun hak ettiği ivaz miktarı, zalimden alınarak mazluma aktarılır. Ancak yapmış olduğu zulüm ile kıyaslanmayacak bir karşılığı zalime ödetmek ise ona karşı yapılmış başka bir zulüm anlamına gelir.⁹⁰ Şu hâlde hakların hak sahiplerine taksiminde adalet başat rol oynamaktadır. Bu açıdan hiç kimseye haksızlığın yapılmayacağı⁹¹ Kur'an'ın da en aslî hukûkî söylemidir.

Fakat burada bilinmesi gereken husus, zalimin başkasına verdiği zararı karşılayacak miktarda ivaza sahip olması gerektiğidir. Aksi halde Allah'ın mazlumun hakkı olan bedeli zalimden alarak ona ödemesi mümkün olmaz. Mu'tezile'ye göre böyle bir durumda yani ödeyecek ivazı olmayan birinin var olan sevapları yaptığı kötülüğü telafi etmek için

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 417-418.

⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 418-419.

⁹⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 327.

⁹¹ el-Enbiyâ 21/47; Yasîn 36/54.

devreye girer. Dolayısıyla zalimin sevaplarından alınıp zarara uğrayana aktarılarak bu zarar giderilmiş olur. Böylece sevap, fayda sağlama konumunda ivazın yerine geçer.⁹² Yani zalimin iyilikleriyle hak etmiş olduğu menfaatlardan zarar miktarı eksiltilecek mazluma aktarılır.⁹³ Burada dikkati çeken husus, sevabın naklinden ziyade fayda aktarımının söz konusu olduğudur. Çünkü sevabı düşürecek veya eksiltecek olan ivaz değil, sadece cezadır. Sevab ise vacibi yapıp kabihten kaçınmakla övgü ve yüceltmenin bittiği hak edilmiş faydadır. Bu açıdan İbn Metteveyh'e göre dünyevî koşullar içerisinde hak edilen bir övgünün başkasına nakli nasıl imkânsız ise sevabın da aynı şekilde bir başkasına nakli imkânsızdır. Ona göre haber yoluyla bildirilen iyilikler (*hasenât*) ve kötülüklerin (*seyyiât*) nakledileceği bilgisi ivaz olarak anlaşılmalıdır. Buna göre taat veya masiyetin ötekine aktarımı söz konusu değildir.⁹⁴ Öyleyse ivaz ile sevaptan eksiltmek mümkün olmadığına göre sevabın mevcut faydası mazluma aktarılır.

Bunun yanında Kâdî Abdulcebbar, ivaza sahip olmadan ölen birine Allah'ın gerektiği kadar tefaddulde bulunup sonra bu miktarı alarak mazluma ivaz olarak aktaracağı görüşünü de irdeler. O, bu görüşü makulleştirmek için beşerî tecrübeden yararlanıldığını söyler. Nitekim borcu olan birine borcunu ödemesi için belli bir miktar para verilebilir. Allah da hak etmeyen birine diğerinin hakkını ödemesi için tefaddulen iyilikte bulunabilir. Kâdî Abdulcebbar, öncelikle böyle bir tasarrufun '*intisâf*'a aykırı bulduğu için kabul edilemeyeceğini söyler. İntisâf, anlamı gereği mazlumun zalimden hakkı olanı almasıdır. Yoksa Allah'ın zalime ihsan ettiği faydayı, mazlumun ivaz olarak alması değildir. Kâdî, bu meseleyi bir örnekle de izah eder. İki kişi arasında cereyan eden bir davada hâkimin takip edeceği hukûkî işlem, hakkın zalimden alınarak haklı olana teslimidir. Hâkimin kendi cebinden zararı tazmin etmesi ise intisaf değildir. Hatta bu durum zalime verilen bir ödül niteliği taşımaktadır.⁹⁵

⁹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 450; İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 128.

⁹³ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 324.

⁹⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 128.

⁹⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 505; *el-Muğnî*, 13: 459-460.

Ayrıca intisâf, vacip bir fiil iken; tefaddul vacip değildir. Çünkü Allah, tefaddulen fayda sağlamayı tercih etmeyebilir. Zira tefaddul, mümkün bir fiil olarak fâilin irade ve ihtiyarı ile doğrudan ilişkilidir. Fakat ivaz hakkı olan kimseye ivazın verilmesi vaciptir. Vacip ise bir tercih değil, yapılmadığında yergiyi gerektiren zorunlu bir fiildir. Yergi ile Allah'ın fiilinin bağdaşması ise imkân dışıdır. Bunun dışında Ebu Haşim'e göre Allah, ivaza sahip olmadan öleceğini bildiği kimseye imkân vermeyerek (*temkîn*) zulmüne engel olabilir veya ivaz hakkına sahip olarak öleceğini bildiği birine zulüm imkânı verebilir.⁹⁶ Böyle birine zulüm imkânı vermek ona göre kötü bir eylemdir. O, meseleye intisâf bağlamında yaklaşır. Ona göre hakların birebir teslimini mümkün kılacak nesnel bir ölçüt olmalıdır. Aksi halde bir hak kaybının yaşanması, adaleti zedelediğinden kötünün var olması demektir.⁹⁷ Buna göre Ebu Haşim'in düşüncesinde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bir kimse zulüm fiili işliyorsa bunu karşılayacak oranda ivaza sahip demektir. Hatta zulmünü ne kadar artırırorsa o oranda ivaza da sahip anlamına gelmektedir. İbn Metteveyh ise Ebu Haşim'in bu sonucunu tartışmaz. Sadece ivazı olmayan birine zulmetme imkânının verilmeyeceğini söyleyerek meseleyi çözümsüz bırakır.⁹⁸ Bu sebeple tefaddülü alternatif bir çözüm olarak da ileri sürmez. Çünkü tefaddulun isteğe bağlı olması, yokluğu halinde mazlumun hakkını yine yitirmesi anlamına gelmektedir.⁹⁹ Görüldüğü üzere Allah'ın zalime tefaddulda bulunacağı veya ivazı olmayan birine zulmetme fırsatı vermeyeceği düşüncesi pek tutarlı görülmemektedir.

Bu doğrultuda İbn Melâhimi, öncelikle cezanın, zalimin işlediği günahların karşılığı olduğunu vurgular. Çünkü zalim, kötü fiiliyle cezalandırılmayı hak etmiştir. Şu hâlde ona göre mazlumun intikamı, Allah'ın zalime zulmü ve günahları nedeniyle verdiği cezadır. Fakat burada başka bir problem daha ortaya çıkmaktadır. Allah'ın zalime ceza verip mazluma ivaz vermemesi durumunda zalimin yaptığı zulüm mazlum için ilave bir zarara dönüşmekte midir? Çünkü bu durumda mazlum, zarara uğramış, tahammül etmek zorunda olduğu zulüm

⁹⁶ Tûsi, *Tembîdu'l-usûl*, 351; Ayrıca bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 116.

⁹⁷ Tûsi, *Tembîdu'l-usûl*, s. 351-352; İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 116.

⁹⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 117.

⁹⁹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 117.

karşılığında bir bedel de elde edememiştir. Bu ise mazlum için ayrı bir zulüm anlamına gelmektedir.¹⁰⁰ Ancak bilinmelidir ki zalimin hak ettiği cezayla yüzleşmesi, mazluma verilen bir ödül niteliği taşımaktadır. Mazlumun elde edeceği ziyade faydalar ile zalimin zulmünün yanına kâr kalmadığı bilgisi kendisi adına bir fayda anlamına gelmektedir.

Bundan başka şöyle bir soru da akla gelebilmektedir. Kâfirin dünyada maruz kaldığı acıların bedelini yaşarken alamaması halinde durum nasıl olacaktır? İbn Melâhimî, Allah'ın hak ettikleri cezadan bir parça düşüreceğini söyler. Bu düşen kısım, hak ettikleri ivazın karşılığıdır. O, bir kimseye ivaz vermekle, bir miktar zararı düşürmek arasında fark olmadığı düşüncesindedir.¹⁰¹ Kâdî Abdulcebbar da lezzet vermekle elemenden vazgeçmeyi aynı konumda olan iki fayda olarak anlar. Çünkü akıllı biri lezzet yerine acının giderilmesini seçebilir. Yine acılara tahammül göstererek lezzet elde etmeyi isteyebilir.¹⁰² Benzer şekilde Allah, faşığın itaati ile hak ettiği sevap miktarını cezasından düşer ve bu sayede hak ettiği ceza hafiflemiş olur.¹⁰³

Bundan başka Kâdî Abdulcebbar, zalimin cezası ile ivazının birlikteliğinin mümkün olduğunu düşünür. İvaz, zalimden alınarak mazluma aktarılabilir veya var olan ivazından zalim yararlanabilir. Hakkı olan ivaz ile de azabında bir hafifleme oluşabilir. İvazdan yararlanma hakkı ise kendi üzerindeki hakların hak sahiplerine tesliminden sonra mümkündür.¹⁰⁴ Ancak Allah, aklen, cehennem ehli olan birinin hak ettiği ivazı dünyada iken veya cehenneme girmeden verebilir.¹⁰⁵ Cenneti hak eden birine ise ivazın ulaşması hak ettiği mükâfatla birlikte ziyade tefaddul ile gerçekleşir.¹⁰⁶ Bununla birlikte ivazın kesintili olması mükâfat ehlinde bir üzüntü meydana getirmez. Kâdî Abdulcebbar'a göre haber, ahirette kâfire ulaşacak bir faydanın veya sevincin olmadığını

¹⁰⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 325.

¹⁰¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 327-328.

¹⁰² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 445.

¹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹⁰⁴ İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 118.

¹⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446; İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 118.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 445; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 340.

bildirmektedir. Aksine onların azap, keder ve hüznün içerisinde olacaklarını ifade etmektedir.¹⁰⁷ O halde kâfir, hak ettiği ivaza nasıl ulaşacaktır? Kâdî'ya göre cezadan bir parça elimine etme cehennem ehline has bir fayda iken; ziyade lezzetleri hak etme cennet ehline özel bir faydadır.¹⁰⁸ Bu bakımdan cehennem ehli olan birinin hak ettiği ivaz salt menfaat olamaz. Menfaat yerine geçen azapta tahfif, yöntem olarak tercih edilebilir. Aklen de fayda ile zarara engel olmanın benzer lezzet olduğu bilinen bir husustur.¹⁰⁹ Fakat Kâdî Abdulcebbar, azaba yapılan bu müdahale ile bir sevinç ve rahatın meydana gelmesini uzak görür.¹¹⁰ Çünkü ahirette cezayı hak eden günahkâr ve kâfir için salt fayda imkânsızdır. Kâdî, burada önemli bir şartı zikreder. Azapta hafifletmenin şartı cehennem ehli olmaktır. Lezzetin hak edilme koşulu ise cezayı hak etmemektir.¹¹¹ Hatta cezayı hak eden mevcut sevabı ile de fayda elde edemez. Çünkü ceza, ivazı düşürmese de sevabı düşürür.¹¹² Kâdî'ya göre fâsığın işlediği günah, taatlerini düşürse de hak ettiği ivazı düşüremez.¹¹³ Bu bağlamda o, cezanın ivazı düşürmeyişi iki sebebe dayandırır.

1. İvaz tâzim ve tebcîl yoluyla hak edilmez.

2. İvaz daimî değildir. Bu iki nedene bağlı olarak cezayı hak etmek, ivaza engel değildir. Çünkü ceza, ivaza zıt bir değer değildir.¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, ceza gibi ivazın sürekli bir fayda olmadığı kesintili olduğunu özellikle vurgular. Buna sebep de ivazın kesintili olması bir rahatlık ve lezzetin varlığına engel oluşturacak olmasıdır.¹¹⁵

Ebu Ali ise hak edilen cezanın ivazı düşüreceği görüşündedir. Bu durumda Kâdî Abdulcebbar, şöyle bir soru yöneltir. Cezayı hak eden biri, yaptığı zulüm ile mazlumun hakkını nasıl teslim edecektir? Bu soruya

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 445; İbn Metteveyh, *el-Mecmû*, 3: 118.

¹⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 445, 451.

¹¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 448.

¹¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹¹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 447.

Ebu Ali'nin ilave açıklaması ile cevap verir. Ebu Ali'ye göre mazlumun hakkı olan ivaz, zalimin hak ettiği ceza ile düşmez. Zalimin hak ettiği ceza, kendi hakkı olan ivazı düşürür. Mazlumun ivazı sabit olduğundan ivazın nakli ile hak sabit olur. Ona göre zalimin hak ettiği ivaz bir başkasının hakkı değil ise ceza ile düşer.¹¹⁶ Ebu Ali, burada istisnai bir kaide ortaya koymuştur. Buna göre zalim, cehennem ehli ise mazlumun hakkı olan ivazı ondan alabilmesinin yolu ivazın düşmemesidir.¹¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, Ebu Ali ile bu konuda hemfikir olduğunu vurgular. Görüş ayrılığı olarak Ebu Ali'nin cezanın ivazı düşüreceği iddiasına karşın o, cezadan bir parçanın düşürüleceğini ileri sürmektedir.¹¹⁸ Şu halde ivaz, faydanın hak sahibine ulaştırılmasıdır. Kâfir veya mümin hak eden herkese hak ettiği bir şekilde ulaştırılmalıdır. Söz konusu hakkın ulaştırılması noktasında herhangi bir ihmal veya iltimas caiz değildir.¹¹⁹

Burada mazlumun hakkını dünyada peşinen alması ise tartışılan bir başka konudur. Bu görüşte nasıl ki bir babanın evlatları arasında olan hak ihlallerini dünyada halletmesi gerekiyorsa Allah da dünyada mazlumun hakkını tabiri câizse zalime ödetmelidir. Bu hususta Kâdî Abdulcebbar hakkın ertelenebileceği kanaatini taşır. Bu örnek üzerinden kendi görüşünü ortaya koyar. Ona göre baba çocuklardan birinin diğeri üzerinde hakkı olduğunu bilir ve o anda bu hakkı ifa etmeye kalktığında çocukları arasında huzursuzluk çıkacağı endişesini taşırırsa bunu ertelemesi gerekir. Allah'ın da dünyada iken mazlumun hakkını peşinen almasında bir yarar olmadığını bildiğine göre bunu ertelemesi vaciptir.¹²⁰

Anlaşıldığı kadarıyla ivaz bir başkası ile olan ilişkinin sonucunda hak edilir. Bu ilişkide taraflardan biri diğere haksızca zarar vermiş ise ivaz ödemekle bu hukuksuzluğu tazmin eder. Burada önemli olan herhangi bir zorlama olmadan fiilin meydana gelmesi ve Allah'ın mubah kıldığı veya ibadet olarak emrettiği bir eylem olmamasıdır. Örneğin bir kimse bir başkasını zarar vermeye zorluyorsa (*ilcâ*) burada ivazın alınacağı

¹¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 447.

¹¹⁷ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâileri'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 452.

¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 447.

¹¹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 448.

kimse doğrudan zarar veren değil, zarara zorlayan kimsedir. Çünkü bir fiile zorlamak, o fiili bizzat yapmak gibidir. Yine Allah'ın ibadet olarak yapılmasını emrettiği şeylerin ivazını ödeyecek olan da kendisidir.¹²¹ Yine bir kimse bir başkasının ölümüne sebep olsa ivazı ödeyecek olan Allah değil, sebep olandır. Örneğin bir insanı haksız yere öldüren, bir çocuğu soğukta kapının önüne koyup ölümüne sebep olan veya bir hayvanın sırtına çok fazla yük yükleyip acı çekmesine neden olan kimse ivaz ödemek zorundadır. Çünkü burada mazlumun dünyada elde edeceği faydanın zalim tarafından engellenmesi söz konusudur. Bunun tazmini ise ahirette mazluma ivazın nakledilecek olmasıdır. Netice itibarıyla kulların fiili sonucunda gerçekleşen acıların bedelini ödeyecek olan Allah değildir.¹²²

6. Zulme Maruz Kalanın İvaz Hakkından Vazgeçmesi

Ebu Haşim ve Kâdî Abdulcebbar ivazın dünyada verilebileceği gibi ahirete de ertelenebileceğini kabul ederken; Ebu Ali, sevaba kıyasla ancak ahirette verilebileceğini ileri sürer.¹²³ Bu konuda Kâdî, ivazın dünyada peşinen alınabileceği veya ahirete ertelenebileceği düşüncesini irdeler. Ona göre dünyada iken ivazın ifası veya iskatı mümkündür. Çünkü bir kimse hakkı olanı isteyebildiği gibi hibe veya ibrâ yoluyla alacağından vazgeçebilir. Örneğin bir borcun varlığı, borçluya ödemeyi zorunlu kıldığı gibi birinin elbisesini parçalayan kimseye de bedelini ödemek zorunlu olmaktadır. Fakat burada bedelin alınmayarak söz konusu haktan vazgeçilmesi (*iskat*) yine imkân dâhilindedir.¹²⁴

Kâdî Abdulcebbar, Allah'a vacip olan ivaz ile beşerî zeminde hukuka dayalı ivazın ahirete erteleneceğini söyler. Bu ivazların dünyada istenilmesini veya hibe ve ibrâ yoluyla düşmesini doğru bulmaz. Çünkü Kâdî'nin düşüncesinde miktarını yalnızca Allah'ın bildiği ve hak sahibine ulaştırma kudretine sahip olanın sadece kendisinin olduğu ivazlar vardır. Allah'ın tedbîr hukukuna riayet ederek insanlar arası hukûkî ilişkileri

¹²¹ Şerif Murtazâ, *eş-Zebîra*, 246

¹²² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 378; Şerif Mutazâ, *eş-Zebîra*, 247.

¹²³ Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf-ârâu'l-kâdî-abdülcabbari'l-keleâmîyye*, (Beirut: 1971), 474.

¹²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 453.

düzenleyecek olması ibrâ veya hibe yolunu kapatmaktadır. Bu nedenle temini mümkün olmayan hakların ahiretin hukukuna ertelenmesi ona göre daha doğrudur.¹²⁵

İbn Melâhimî ise meseleye Allah'ın üzerine ve kulun üzerine vacip olan ivaz ayrımı yaparak yaklaşır. Ona göre Allah'ın ödemeyi taahhüt ettiği ivazın düşmesi mümkün değildir. Bu ivazın dünyada istenmesi de imkân dışıdır. Çünkü Allah hakkına terettüb eden ivaz, kulun ödemesi gereken ivazdan farklıdır. Mazlum, zalim üzerindeki hakkı olan ivazı düşürebilir. Üstelik bu ivazın düşmesi zalimin yararınadır. Yani mazlum alacağı olan ivazdan vazgeçerek zalime fayda sağlayabilir.¹²⁶ İbni Melâhimî'ye göre ivaz hakkına sahip birinin hakkı olan miktarı ayrıntısıyla bilmesine de gerek yoktur. Böyle bir hakka sahip olduğunun bilincinde olması yeterlidir. Böyle biri sadece hakkı olanı talep etmekle yetinebilir. Allah'ın kendisine vacip olan ivazı düşürmesi ise abes ve kabihtir.¹²⁷ Çünkü kulun hakkı olan ivazı düşürmede Allah'ın hiçbir menfaati yoktur. Öyle ki Allah, faydalanmak ve menfaat elde etmekten de uzaktır.¹²⁸

Sonuç olarak Allah'ın hastalık, musibet ve üzüntüler vermesiyle oluşan elemin hakkı olan ivaz ahirete ertelenebilir. Yine zalim ile mazlum arasındaki hakkın miktar ve etkisini en iyi bilen O'dur. Bu tür hakların hak sahiplerine iadesi Allah için bağlayıcılık doğurur. Bu yönüyle ivazın ahirete ertelenmesi daha makuldür. Ancak dünyada hukukun müdahalesiyle veya bireyler arası anlaşma ile çözülecek durumlar tecrübe edilmektedir. İnsanın zulüm ile kendisine sağladığı haksız menfaatlerin ahirete ertelenmesi Mu'tezilî düşüncede zorunlu görünmektedir. Çünkü her zaman yasal olarak veya anlaşma ile hakların mutlak tesisi gerçekleşemeyebilir. Böyle bir durumda Allah'ın hak sahiplerine tedbîr uygulaması zorunlu olmaktadır. Hatta Kâdî'ya göre Allah, kendi üzerine vacip olan hakları düşürmeme noktasında zorlanmıştı (mülce).¹²⁹

¹²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 453.

¹²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 453; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 328.

¹²⁷ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 328.

¹²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 453; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 328.

¹²⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 454.

Esasında dünyada helal ve ahlakî olana öncelik verildiğinde insanlar arası hak ihlallerinin büyük oranda engelleneceği malumdur.

7. Hak Edilen İvazın Ceza (İkab) ile Düşmesi

Câhız, dünya ve ahirette iki tür cezanın olduğunu söyler. İlkinde başa gelen ceza bir yönüyle felaket diğer yönüyle ise nimettir. Çünkü yaşanan acı ve üzüntü sonuçta bir nimete dönüşüyorsa iyidir. Dünyada yaşanan acı ve hüznler günah işlemeye direnç oluşturan bir engelleyici; diğer insanlar için ise ibret alma vesilesidir. Bu yönüyle iyi ve faydalıdır. Ceza ise sırf felaket, zarar ve üzüntüdür. İkincisinde başa gelecek olan bir ihtimalin söz konusu olmadığı bir yer olarak bu cezadan kurtulmanın yolu yoktur. Bu ıstırap ve cezanın nimete ve sevince dönüşmesi de mümkün değildir.¹³⁰ Ancak hakkında cezanın kesinleştiği biri aynı zamanda ivaz hakkına sahip olabilir. Bu durumda cezanın ikaba etkisi ne şekilde olacaktır?

Kâdî Abdulcebbar'a göre hak edilen ivaz, hak edilen ceza ile düşmez. İvaz, bu özelliğiyle mükâfattan ayrılır. Çünkü ihbat kuralı gereği mükâfat ve ceza arasında bir oranlama yapılır ve fazla olan az olanı düşürür. Fakat ivazın, ceza ile düşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ihbat kuralı, ivaz için geçerli değildir.¹³¹ Çünkü ivaz, tâzim yoluyla hak edilen bir değer değildir. Buna sebep ivaz için övgü ve yüceltmenin vacib olmamasıdır. Bunun yanında mükâfat ve ceza daimi olarak hak edilmekte ve her ikisinin birlikteliği veya dönüşümlü hak edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bunun aksine Kâdî, ivazın kesintili ve sonlu bir fayda olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda ivaz, cezanın zıddı değildir. Bu nedenle ona göre cezayı hak eden birinin ivazı hak etmesi mümkündür. Şu hâlde hak edilen ceza, diğer hak edilen ivazı düşüremez.¹³² Kâdî'ya göre şahid âlemde de ceza ve kınamayı hak eden birinin hakkı olan bedeli hak etmesine engel olacak bir şey yoktur. Fakat kınamayı hak eden birinin övülmesi iyi değildir.¹³³

¹³⁰ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, (1943), 5: 100.

¹³¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 446.

¹³³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 447.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Ceza ivazı düşürmüyorsa ivazın hak sahibine takdimi durumunda bu kişi hem cezalandırılan hem de faydalandırılan konumunda mı olacaktır? Kâdî Abdülcabbar'a göre ivazın aynıyla bir kimseye verileceği söylenemez. Çünkü ivaz bir lezzet/faydadır. Bunun yerine geçecek başka bir değer hak edene verilebilir. Bu da daha önce geçtiği üzere azabında bir hafifletmeyle mümkün olmaktadır. Ancak bu müdahale ile cezalandırılanın rahat ve huzura kavuşması imkân dışıdır.¹³⁴ Zira sonlu faydanın daimî bir lezzete imkân tanınması mümkün değildir. Kâdî Abdülcabbar'ın aksine Ebu Ali ise hak edilen cezanın ivazı düşüreceği kanaatindedir. Fakat Kâdî, kendi düşüncesinin daha doğru olduğunu söyler ve Ebu Ali'ye katılmaz.¹³⁵ Başka bir ihtilaf ise bir başkasını hakkı olmayan ivazlar konusundadır. Bu durumda Ebu Ali'ye göre başkasının hakkıyla ilgisi olmayan ivazlar ceza ile düşer. Kâdî Abdülcabbar ise cezadan bir parça eksiltmeyle ivazın verileceği düşüncesindedir.¹³⁶

8. İvazın Daimi veya Sonlu Olması

İvazın daimi olup olmadığı Mu'tezili âlimler tarafından tartışılan konular arasındadır. Basra'dan Ebu'l Huzeyl (ö.235/849) ile Belhî Abbad b. Süleyman (ö.250/864) gibi bazı Bağdat ekolu müntesipleri ivazın daimi olduğunu kabul etmişlerdir. Ebu Haşim, Kâdî Abdülcabbar ve Basra okulunun büyük çoğunluğu ivazın sonlu olduğunu söylemişlerdir.¹³⁷ Bu konuda Ebu Ali'nin iki farklı görüşte olduğu nakledilir. Onun ilk görüşü, ivazın sürekli olarak hak edileceği yönündedir. Diğer görüşte ise Ebu Ali, bu düşüncesinden vazgeçerek ivazın sonlu olduğunu söylemiştir.¹³⁸ Ebu Haşim ise ivazın sonlu olarak hak edileceği kanaatini taşır. Ebu Ali'nin ilk düşüncesi şu şekilde izah edilmiştir. Ona göre ivazın sonlu olarak hak edilmesi halinde oluşan kesinti, bir başka ivazın varlığını gerektirir. Çünkü hak edilen ivazda yaşanan kesinti sebebiyle üzüntü meydana gelmiştir.

¹³⁴ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 13: 447.

¹³⁵ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 13: 447.

¹³⁶ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 13: 447.

¹³⁷ Abdülkerim Osman, *Nazarîyyetü't-Teklif*, 473.

¹³⁸ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, 13: 433.

Bunu telafi etmek için bir başka ivaza ihtiyaç vardır. Bu bakımdan ivaz, daimi bir şekilde hak edilmelidir.¹³⁹

Ebu Ali, ivazın sürekli olmasını başka bir delille şöyle açıklar. Ona göre ivaz, kesintili olarak hak edilseydi dünyada işlenen suçlara ödenen tazminat ve diyetler gibi tek bir seferde eleme maruz kalana ulaşır. İbn Melâhimî böylesi bir iddianın ivazın sürekliliğine delil kılınmayacağını söyler. Çünkü böyle bir durumda ivazı hak eden farklı zamanlarda ivazın kendisine verilmesini talep edebilir. Zamana yayılan faydalar için insan elemi seçebilir. İbn Melâhimî, bunu bir örnekle izah eder. Bir kimseye uzun yıllar krallık verileceği fakat bunun karşılığında belli bir süre acılara tahammül göstermesi gerektiği söylene bu kimse sonlu olan acılara katlanmayı tercih eder. Her ne kadar burada elde edeceği menfaat süreli de olsa sonlu elemelere ve sıkıntılara katlanmayı seçer.¹⁴⁰ Elemler karşılığında hak edilen ivazın zamana yayılabilmesi Ebu Ali'nin süreklilik iddiasını geçersiz kılmaktadır. Yani tek bir seferde ivazın hak edene ulaştırılması zorunlu olurdu iddiası bu örnek durum üzerinden çürütülmeye çalışılmıştır.

Ebu Haşim'e göre akıllı her kimse sonlu ve sınırlı bir fayda elde etmek için süreli birtakım acılara katlanmayı iyi kabul eder. Örneğin insanlar kazanç sağlamak, geçimlerini ve menfaatlerini temin etmek için uzun yolculuklara çıkarlar. Yolun verdiği sıkıntı ve külfete katlanırlar. Bu da göstermektedir ki sonlu olan büyük menfaatler için sonlu olan acılara insan katlanabilmektedir. Bu nedenle elemelerin iyi olmasının şartı ivazın sürekli olması değildir.¹⁴¹ Diğer yönden ivaz, dünyevî hukukta tazminat ve diyete benzetilmiştir. Dünyada bunların daimî olarak hak edilmedikleri malumdur. Örneğin bir kimsenin elbisesini yırtan sadece elbisenin kendisini veya bedelini öder. Yoksa her gün yeni bir elbise vermez.¹⁴²

Kâdî Abdulcebbar, ivazın kesintili olması halinde bireyde bir elem ve üzüntünün oluşmasına değinir. Ona göre birey, kendisine verilecek

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 494; İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 326.

¹⁴⁰ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 326.

¹⁴¹ İbn Melâhimî, *Kitabu'l-fâik fî-usûli'd-dîn*, 326.

¹⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 494-495.

olan ivazın miktarını bilmektedir. Hakkı olan ivaz hatta fazlası kendisine verilir sonra kesinti gerçekleşir ise bununla üzüntü ve acı meydana gelmez.¹⁴³ İvazın sonlu olduğu bilgisi, ayrıca bir ivazın varlığını da gerektirmemektedir. Zira ahirette kalıcı olan mükâfat ve cezanın dışında başka bir zarar veya fayda söz konusu değildir.

Ebu Haşim'in ivazın sürekli olmadığı düşüncesinde olmasının bir başka gerekçesi ivaz ile sevabın eşitlenme durumudur. Sevab kişiye ulaşacak en büyük faydadır. Bu faydanın mükellefe ulaşmasının yolu sadece tekliftir. İvaz, daimi olarak hak edilirse bu durumda sevaba benzer miktarda faydanın sağlanması demektir. Bu ise sevabı tek hak etme yöntemi olan teklifi emre alternatif bir seçeneğin varlığı anlamına gelir. Bu durumda Allah, inkâr edeceğini bildiği kimseye acılar yaşatıp ivaz ile sonsuz fayda sağlayabilir. Bu şekilde fayda sağlama imkânı varken kâfirin teklife muhatap olması ise kötü bir hale dönüşür. Daha doğrusu kâfir ve günahkâr, amelikle hak edemediği faydayı ivaz ile hak edebilir. Böyle bir ihtimal Mu'tezile'nin istihkak kanununa aykırı bir durumdur. Bu nedenle ivaz sonlu olmalıdır.¹⁴⁴

Sonuç

Dünya, insana değişik acı ve felaketlerin yaşanabildiği bir varoluş biçimidir. Dolayısıyla her insan yeri, zamanı ve konumu ne olursa olsun bir şekilde bu tür olumsuzluklarla karşı karşıya gelebilmektedir. Doğal afetler, hastalıklar, ölümler, kayıplar, üzüntüler vs. insanın dünyada tercih etmediği fakat yaşamak zorunda kaldığı doğal ve beşerî acılardır. Mu'tezilî düşüncede insanın başına gelen elemelerin fâili Allah ise bunun bedelini ödemeyi vâcip konumunda üzerine almıştır. Fakat diğerine etki eden zarar ve zulümlerin neden olduğu acıların bedelini ödetecek olan da O'dur. Buna göre insanlara birçok acı yaşatan, öldüren, dokunulmazlarına saldıran bir insanın ahirette hak ettiği cezaya nispetle ödemesi gereken bedel, Mu'tezile'de ivaz olarak ifade edilmiştir.

Üstelik insan ihtiyar ve irade sahibi bir varlık olarak iyi ve kötüyü kasıtlı olarak planlayabilen ve yapabilen bir varlıktır. Onun bu özelliği değerlerin aynı zamanda iradî fiillerin ahlakî ve hukukî sonuçlarını kendisi

¹⁴³ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 496.

¹⁴⁴ Koloğlu, *Cübbâileri'in Kelam Sistemi*, 449-450.

adına zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple diğerine etki edebilen her fiil aynı zamanda bir hukukî süreci de var edebilmektedir. Ötekinin faydasına olan iyi, övgü ve mükâfatın hak edilmesini sağlarken; bireyin kendisi dışında özellikle diğerine yaptığı kötülük, yergi ve cezanın hak edilme nedenini oluşturmaktadır. Bireylerin birbiriyle olan ilişkilerini en âdil şekilde tedbir üzere düzenleyecek olan da kuşkusuz Allah'tır.

Bunun için Mu'tezile'de geçişli (*müteaddî*) hakların sahiplerine teslimi için âdil ölçüt '*intisaf*' kavramıyla ifade edilmiştir. İntisaf, her hak sahibinin ahirette hukukî eşitliğini vurgulayan odak kavramlardan biridir. İntisafın pratik ve fayda değeri ise ivazdır. İvaz, Allah'ın ve insanın sebep olduğu acılara karşılık gelen hak edilmiş faydadır. İnsanın kendi tercihi veya iradesi dışında yaşatılan acının bedeli olarak aynı zamanda vacip bir değerdir. Bu sebeple mükâfat, ceza ve tefaddulden farklı bir anlam ve mahiyete sahiptir. Çünkü ivaz, bireyin günah gibi kendi emeği olmadan yaşadığı acının bedeli olarak gelecekte hak ettiği faydadır. Bu yönüyle ivaz, bütün insanlık için ortak bir değerdir. Herhangi bir varlığın istisna edilmesi bu noktada mümkün değildir. Şu durumda ivaz, inanan ve inanmayan, canlı ve cansız her bir varlığı içine alabilen tümel bir faydadır. İvazın bu özelliği aynı zamanda Allah'ın faydalandırma kastına, abes ve garaz dışı bir eylemde bulunmayacağına, varlık adına hikmetin temel bir ilke olduğuna, aslî/ontolojik olarak kötünün temellendirilemeyeceğine bir delil niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük-Husün ve Kubub Problemi*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2000.
- Askerî, Ebu Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furukâ'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997.
- Avn, Faysal Bedir. *El-Usûlu'l-Hamseti'l-Mensûbî-İla'l-Kâdî-Abdîcabbar b. Ahmed el-Esedî el-Ebâdî*. Kuveyt: 1998.
- Aytepe, Mahsum. *Kâdî Abdulcebbâr'da Lütf Teorisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Bahrânî, Meysem b. Ali b. Meysem. *Kavâidu'l-Merâm fî-İlmi'l-Kelâm*. thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Tahran: 1905.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1998.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitabu'l-Hayevan*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: 1965.
- Carullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: 1974.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. "Zlm". *Mu'cemu'l-Ta'rîfat*. thk. Muhammed Sıddık el-Miñşavî, , Kahire: Dâru'l-Fazile 2004.
- Çelebi, İlyas. "İvaz". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 23: 488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebu'l Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Huseynî. "Zlm". *el-Külliyyat*. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-Kitabu'l-Lum'a fi'r-Red' ebli'z-Zeyğî ve'l-Bid'*. thk. Khamuda Gurabe, London: 1955.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. "Avz". *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 3: 255. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2003.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-Akâide ila's-Sevra*. Beyrut: 1988.
- Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî. *Kitabu'l-İntisâr alâ-İbni'r-Ravendî'l-Mulbid*. thk. H. S. Nyberg, Beyrut: 1993.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. "Avz". *Lisânu'l-Arab*. 9: 332. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2010.
- İbn Metteveyh, Muhammed b. Hasan b. Ahmed. *Kitabu'l-Mecmû-fî'l-Mubât-bi't-Teklif*. thk. Jan Peters, Kahire: 1986.
- İbnü'l-Melâhimî Rüknuddîn el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed. *Kitabu'l-Fâik fî-Usûli'd-Dîn*. thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: 2010.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *el-Munye ve'l-Emel*, thk. Isâmuddîn Muhammed Ali, (ys:, 1985).
- Kâdî Abdulcabbar, Ahmed el- Hamedânî el-Esedabâdî. *Şerbu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman, Kahire: Mektebetü-Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdulcabbar. *Fazlu'l-İtizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısırye, 1967
- Kâdî Abdulcabbar. *el-Muğni fî-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâileri'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Nisâburî, Ebu Reşîd Said b. Muhammed b. Said. *Mesâilu'l-Hilaf-beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. thk. Maan Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut: 1979.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*. çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyat Yayınları, 2001.
- Osman, Abdülkerim. *Nazariyyetü't-Teklif-Ârâu'l-Kâdî-Abdülcabbari'l-Kelâmiyye*. Beyrut: 1971.
- Seyyid, Muhammed Salih Muhammed. *el-Hayr ve's-Şer inde'l-Kâdî Abdî'l-Cebbar*. Kahire: 1998.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *fî-İlmi'l-Kelam (Mu'tezile)*. Beyrut: Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî. *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâil'uş-Şerif Murtazâ içerisinde)*. thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum: 1405/1984.

Şerif Murtazâ. *ez-Zehîra fî-İlmi'l-Kelâm*. thk. es-Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî 1411/1990.

Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasen. *Keşfu'l-Murâd fî-Şerhi'l-Tecrîdi'l-İtikâd*. şrh. Allâme Hillî, Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1988.

Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. El-Hasen. *Tembûdu'l-Usûl (fî-İlmi'l-Kelâm)*, (Şerif Murtazâ'nın Cümelü'l-İlmi ve'l-Amel adlı eserinin ilk bölümüne yazılan şerh). thk. Merkezü't-Tehassusi li-İlmi'l-Kelami'l-İslamî, Kum: 1396/1976.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. "Avz". *Tâcu'l-Arûs*, thk. Abdulkerim el-İzbâvî. 18: 449. Kuveyt: 1979.

DEUİFD XLVII / 2018, ss. 139-159.

DİN EĞİTİMİNE PRAGMATİST BİR YAKLAŞIM

Yusuf CEYLAN*

ÖZ

Bu makalede, pragmatist görüşler taşıyan din eğitimi yaklaşımı ve onu savunan eğitimcilerin fikirleri ele alınmıştır. Söz konusu yaklaşımın din eğitimi anlayışı, bu anlayışın temellendiği eğitim paradigması ile bilgi ve öğrenme konusundaki belli başlı varsayımları değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda din eğitiminin hedefi olarak bilgi yerine tecrübe merkeze alınmaktadır. İnsanın varoluşunda bilgiden çok tecrübenin etkin olduğu savunularak kişilik gelişimi açısından tecrübelerle öğretim sürecinde daha fazla önem verilmektedir. Anti-pozitivist karakterde dönüşümcü bir eğitim anlayışına sahip söz konusu yaklaşımda bilgi ve öğrenmeyle ilgili pragmatist kabullerin yanında kişilikle ilgili varsayımlarında postmodernist izler görülmektedir. Makalenin ilk bölümünde yeni din eğitimi yaklaşımlarının sosyo-kültürel ve pedagojik arka planı; ikinci bölümde bu yaklaşımın felsefi temelde bilgi ile ilgili varsayımları ve son bölümde de ona yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Pragmatist Yaklaşım, John Dewey, Dönüştürücü Eğitim Paradigması, Deneysel Öğrenme

A PRAGMATIST APPROACH TO RELIGIOUS EDUCATION

ABSTRACT

In this article, the approach of religious education with pragmatist views and the ideas of the educators advocating it have been discussed. Religious education perspective of in question approach, the educational paradigm on which it is based and the major assumptions on knowledge and learning are assessed. This approach is centered on understanding rather than knowledge as the aim of religious education. In the teaching processes, more attention is given to the subjective experience of children in terms of personality development arguing that experience is more effective than knowledge in the existence of man. In this approach, which has a transformational educational perspective in the anti-positivist character, postmodernist traces are seen in

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, yusuf.ceylan@deu.edu.tr, ORCID ID orcid.org/0000-0002-1082-4260

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 14/05/2018

Makalenin Hakemlerden Gelmiş Tarihi : 13/06/2018

personality-related assumptions as well as pragmatist acceptances related to knowledge and learning. In the first part of the article, the socio-cultural and pedagogical backgrounds of this new religious education approach; in the second part, some hypothesis of this approach related to knowledge in terms of philosophical basis; and in the last part of this article main criticisms towards this approach will be given.

Keywords: Religious Education, Pragmatist Approach, John Dewey, Transformative Educational Paradigm, Experiential Learning.

GİRİŞ

Türkiye dâhil dünyanın birçok ülkesinde din eğitiminin okul programlarındaki varlığı tartışma konusu olagelmıştır. Bu alanın meşruiyeti ile ilgili tartışmalar epeyce uzun bir süre yapılmış ve bu yüzden devlet okullarında dinin öğretiminin nasıl yapılacağı sorunu geri planda kalmıştır. Ancak bu durum, günümüzde değişmeye başlamıştır. Artık günümüzün değişen koşullarına uygun bir din öğretiminin nasıl yapılacağı meselesine daha fazla önem verilmeye başlanmıştır.

Okullarda din eğitiminin nasıl yapılacağına öne çıkmasında günümüzde yaşanan toplumsal değişmelerin, pedagojik gelişmelerin ve bilimsel araştırmaların yanında geleneksel din eğitimi modellerinin çağımızın bireylerinin din eğitimi ihtiyacını karşılamada yetersiz kalmasının da etkisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda geleneksel din eğitimi modellerinin etkisinin zayıfladığına, buna paralel yeni din eğitimi yaklaşımlarının ve öğretim programlarının geliştirildiğine ve uygulanmaya başladığına şahit olmaktadır.

Yeni geliştirilen din eğitimi yaklaşımlarının her biri, bir taraftan günümüz toplumlarının çoğulcu, seküler ve çok kültürlü yapısını dikkate alırken diğer taraftan alanın özelliklerine ve bireylerin ihtiyaçlarına uygun yöntem ve teknikleri benimsemektedir.¹ Söz konusu yaklaşımlar, inanç geliştirme merkezli geleneksel yaklaşımların aksine, yöntem ve teknik

¹ Micheal Grimmitt, *Pedagogies of Religious Education: Case Studies In The Research And Development Of Good Pedagogic Practice In RE*, (Essex: McCrimmon Publishing, 2000), 5. Grimmitt'in bu eseri yanında Batı'da geliştirilen yeni din eğitimi yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz. Wanda Alberts, *Integrative Religious Education in Europe*, (Berlin: Walter de Guyter Publishing, 2007).

tercihlerinde din öğretiminin eğitimsel yönünü öne çıkaran, öğrenen merkezli bir anlayışı temsil etmekle birlikte dayandıkları eğitim kuramları ve felsefeleri bakımından farklılaşmaktadırlar. Din eğitimi yaklaşımlarının bir kısmı psikolojik bir temele bazıları ise felsefi arka plana sahiptirler. Örneğin, yeni din eğitimi yaklaşımlarının ilk örnekleri arasında sayılabilecek David Hay'ın geliştirdiği deneyimsel din eğitimi yaklaşımı² psikolojik temelli iken fenomenolojik yaklaşım³ ise felsefi bir bakış açısıyla geliştirilmiştir. Bununla birlikte, Michael Grimmitt örneğinde olduğu gibi her ikisini birleştirmeye çalışan eklettik yaklaşımlar da bulunmaktadır.⁴ Son yıllarda yeni geliştirilen din eğitimi yaklaşımlarının çok farklı eğitim felsefelerini benimsediği anlaşılmaktadır. Bunların bazıları pragmatist⁵ ve postmodernist⁶ felsefeye dayanmaktadır. Bunun yanında eleştirel realist bir felsefi zeminden hareket eden din eğitimi yaklaşımı da yer almaktadır.⁷

Yukarıda zikredilen din eğitimi yaklaşımlarından bazıları ülkemizde son dönemlerde sosyolojik bir perspektifle özellikle çoğulculuk ve çokkültürlülük bağlamında ele alınıp ayrı ayrı değerlendirilmiştir.⁸ Bu yaklaşımların daha çok eğitim anlayışları ve

² David Hay, "The Religious Experience and Education Project: Experiential Learning in Religious Education", *Pedagogies of Religious Education: Case Studies In The Research And Development Of Good Pedagogic Practice In RE*, ed. Micheal Grimmitt, (Essex: McCrimmon Publishing, 2000), 70-87.

³ Recep Kaymakcan, *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*, (İstanbul: Dem, 2004), 78-94; Liam Gearon, *On Holy Ground: The Theory and Practice of Religious Education*, (London: Routledge, 2014), 100-110.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Micheal Grimmitt, *Religious Education and Human Development*, (Essex: McCrimmon Publishing, 1987).

Robert Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality*, (London: Falmer Press, 2004), 58.

⁶ Postmodernist temelli din eğitimi yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Clive Erricker ve Jane Erricker, *Reconstructing Religious, Spiritual and Moral Education*, (London: Routledge Falmer, 2000).

⁷ Eleştirel realist bir felsefi zemini benimseyen yaklaşım için bkz. Andrew Wright, *Religion, Education and Postmodernity*, (London: RoutledgeFalmer, 2004).

⁸ Mustafa Köylü, "Sosyal Din Eğitimi Modeli", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006): 109-128; Ayşe Zişan Furat, "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *Marife* 13/2 (Kış 2013): 9-24; Yusuf Ceylan, "Yapılandırmacı

öğrenme ve öğretme sürecine yansımaları değerlendirilmekte, gerçeklik ve bilgi konusundaki temel felsefi referansları ve varsayımları detaylı bir şekilde bilimsel inceleme konusu yapılmamaktadır.

Din eğitimi yaklaşımlarının felsefi temellerinin ayrıntılı olarak irdelenmemesinin, modellerin sahip olduğu eğitim anlayışının ve uygulama süreçlerine yansımalarının bütüncül bir şekilde anlaşılmasına sebep olacağı açıktır. Çünkü eğitim modellerinin nesnelcilik veya öznelcilik temelinde, eğitim anlayışına şekil veren öğrenme ve anlamla ilgili kabulleri büyük oranda bilgi ve gerçekliğe dair varsayımlarına dayanır. Dolayısıyla gerçeklik ve bilgi gibi eğitim modellerine genel karakterini veren temel varsayımları ayrıntılı şekilde değerlendirmeden din eğitimi yaklaşımlarını anlamak güç görünmektedir.

Bu makalede pragmatist temelde geliştirilen din eğitimi yaklaşımının temel varsayımları incelenmektedir. Bu din eğitimi yaklaşımına kaynaklık eden John Dewey'nin görüşlerine yer verilmekle birlikte daha çok günümüzde din eğitiminde pragmatist izler taşıyan Siebren Miedema ve Willem L. Wardekker'ın eğitim anlayışları çerçevesinde değerlendirme yapılacaktır. Özellikle de temel kabullerini şekillendiren; anlam, bilgi ve insan anlayışlarının din eğitimine yansımaları analiz edilecektir. Bundan başka modele yöneltilen eleştirilere de yer verilecektir. Söz konusu din eğitimi yaklaşımının temel varsayımları ile ilgili bilgi vermeden önce yaklaşımın ortaya çıkmasının arka planında yer alan sosyal, kültürel ve bilimsel bağlamın ele alınması faydalı olacaktır.

1. PRAGMATİST TEMELLİ DİN EĞİTİMİ YAKLAŞIMININ SOSYAL, KÜLTÜREL VE EĞİTİMSEL ARKA PLANI

Çağımızda sosyal ve kültürel alanda yaşanan dönüşümler, din eğitiminde yeni geliştirilen model veya yaklaşımların itici gücü olmaktadır. Özellikle günümüz toplumlarının değişen toplumsal ve kültürel yapıları din eğitimi ve öğretiminde geleneksel yöntemlerin yerine yeni yöntemleri uygulamanın temel gerekçesi haline gelmiştir. Çünkü çağımızın çocuklarının sosyalleşme süreci, içerisinde yaşadığı toplumsal bağlamda

gerçekleşmekte ve dinî düşünce ve tutumları mevcut kültürel çevre içerisinde oluşmaktadır. Din eğitimi, öğrenenlerin mevcut sosyal çevre içerisinde gelişim gösteren dinî, kültürel, sosyal özellikleri dikkate alınarak onların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yapıldığı takdirde verimli ve etkili olacaktır. Bu bakımdan genelde yeni din eğitimi modellerinin özelde de din eğitiminde pragmatist yaklaşımın geliştirilmesine etki edeni sosyo-kültürel bağlama ve buna göre belirlenen eğitimsel ihtiyaçların değerlendirilmesi gereklidir.

Din eğitimi yaklaşımının geliştirilmesinin temelini sosyo-kültürel faktör olarak sekülerleşme ve çoğulculuk süreçleri yerleştirilmiştir.⁹ Sekülerleşme süreci, din eğitimi açısından iki önemli sonuç ortaya çıkarmıştır. Birincisi, okullardaki çocukların bir kısmı aktif bir dinî arka plana sahip olmayan ailelerden gelmekte ve bu nedenle söz konusu ailelerin çoğu tek bir dinî gelenek içerisinde çocuklarının din eğitimi olarak sosyalleşmelerine karşı çıkmaktadırlar. Bir başka ifadeyle inanç geliştirme hedefi olan tek bir dinin öğretim konusu yapıldığı eğitim şekli çoğulcu toplumda yeterli kabul görmemektedir. İkincisi, sekülerleşme, dinî sosyalleşme sorumluluğunu üstlenebilecek herhangi bir dine mensup az sayıda din dersi öğretmeninin bulunabilmesine yol açmıştır. Her iki faktör birlikte düşünüldüğünde sekülerleşme süreci, din eğitiminin ister mezhebe bağlı okullarda isterse devlet okullarında olsun, diğer okul dersleri gibi sadece bilişsel içeriğin/bilginin aktarımını esas alan bir öğretim şekline dönüşmesine yol açmıştır.¹⁰ Bu durum hem din derslerine

⁹ Din eğitimi yaklaşımı sosyo-kültürel açıdan daha çok sekülerleşme ve çoğulculukla temellendirilmiştir. Sekülerleşme ve çoğulculuk ile birlikte din eğitiminde yeni yaklaşımların geliştirilmesinin temelinde yer alan, burada ele almadığımız diğer bir süreç de küreselleşmedir. Küreselleşmenin din ve din eğitimi açısından değerlendirmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Crish A. M. Hermans, *Participatory Learning Religious Education in a Globalizing Society*, (Leiden: Brill Publishers, 2003), 19-82; Nurullah Altaş, *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003).

¹⁰ Willem L. Wardekker ve Siebren Miedema, "Religious Identity Formation Between Participation and Distantiation", *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe*, ed. Hans –Günter Heimbrock, Christoph Th. Scheilke, Peter Schreiner, (Münster: Lit Verlag, 2001), 23.

karşı ilginin azalmasında hem de din eğitiminin eğitimsel değerinin ve kalitesinin düşmesinde başlıca faktör olarak görülmektedir.¹¹

Sekülerleşmenin yanında söz konusu din eğitimi yaklaşımını geliştirmeyi etkileyen temel dinamiklerden bir diğeri de çoğulculuktur. İçerisinde yaşadığımız toplumlar farklı kültürlerin aynı ortamı paylaştığı çoğulcu ve çok kültürlü bir yapıya bürünmüş durumdadır. Böyle bir sosyal çevre, farklı kültürden insanların birbirleriyle etkili şekilde iletişim kurma kabiliyetlerini geliştirmeyi gerekli kılmının yanında onların kendi kültürleriyle ilgili kararsızlık/şüphe ve göreceli bir bakış açısının oluşmasına neden olmuştur. Çoğulculuğun din eğitimi açısından iki yönlü etkisi olmuştur: İlki, bireylerin kendi dinlerini diğer dinlerden biri olarak görmeleri sonucu, sadece kendi dini içerisinde sosyalleşme sağlayan tek dinin öğretim konusu yapıldığı okulların var olma hakkına dair önceliklerinin sorgulanmasına neden olmuştur. İkincisi, toplumlarda yaşanan dini çeşitlilik, diğer din mensuplarına saygı ve hoşgörü gibi kültürlerarası tutum ve becerilerin kazanılmasını bir ihtiyaç haline getirmiştir. Din eğitimi açısından çoğulculuk sadece çok dinli ve kültürlü bireylerin aynı ortamı paylaşması şeklinde geleneksel bir çoğulculuk gibi ele alınmamalıdır. Çoğulculuk, bunun ötesinde, bireylerin yaşam tarzlarının değişmesinde etkili olan karmaşık bir yapı arz eder. Bu bakımdan çocuğun yetiştiği çevre, din eğitim yaklaşımları tarafından öğretim süreçlerinde kaçınılmaz olarak dikkate almak zorundadır.¹²

Geleneksel toplumların aksine bireyler, iletişim teknoloji sayesinde birden fazla sosyal grubun üyesi olmakta, etkinliklerine katılmakta ve bu durum dünyayı tecrübe etme şekillerini değiştirmektedir. İnsanlar dünyayı parçalı ve çatışık/çelişik bir şekilde deneyimlemektedirler.¹³ Özellikle de kitle iletişim araçlarının işitsel-görsel

¹¹ Çocukların tecrübelerine dokunmayan eleştirel düşünme gibi becerilerin gelişimine katkı sağlamayarak din eğitiminin eğitimsel kalitesinin gelişmesine engel olunmuştur. Benzer eleştiriler Grimmitt tarafından fenomenolojik yaklaşıma da yöneltilmiştir. Krş. Grimmitt, *Religious Education and Human Development*, 45 vd.

¹² Çoğulculuğun geleneksel ve modern tanımları için bkz. Geir Skeie, *Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlam*, trc. Z. Şeyma Aslan, *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, Edt. Recep Kaymakcan, (İstanbul: Dem Yay., 2006) 135-153.

¹³ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 24.

etkileri nedeniyle bireyler kendilerini çoklu ve çatışan değerlerin, dünya görüşlerin ve hayat tarzlarının etkisinden kurtaramamakta ve Gergen'in sosyal doyum (social saturation) olarak ifade ettiği durumun gelişmesine sebep olmaktadır.¹⁴

Hızlı bir şekilde yaşanan toplumsal değişmeler, toplumun, bireylerin sadece gençlik dönemindeki eğitim sürecinde öğrendikleri becerilerle, katılabildikleri toplumsal pratikler ve birbirleriyle değişmeden kaldığı statik ve bütüncül yapılar olarak algılanmasını zorlaştırmıştır. Buna bağlı gerek bilginin artması ve iletişim teknolojisinin imkanları gerekse toplumsal etkinliklerin çabuk şekilde değişmesi insanların bilgiyi sürekli arama ve esnek bir öğrenme becerisi geliştirme gibi yeni öğrenme ihtiyaçlarını ortaya çıkarmıştır.¹⁵ Bu durum din eğitiminin öğrenme anlayışını bu şekilde yeniden düzenleme ihtiyacını ortaya koymaktadır.

İnsanın içerisinde yetiştiği sosyal çevre, kimlik inşasında önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda geç modern dönemde yaşayan her birey, inanç ve değerlere bağlılıklarını sürdürmek, tutarlı bir kişiliğe ulaşmak için deneyimleriyle ilişkili tercihlerini ve bağlılıklarını bütünleştirme çabalarında sürekli meydan okumalarla karşı karşıya gelmektedir. Bu kişilik inşası, varoluşun anlatsal (narrative) doğasından kaynaklanır. Bu bakımdan bireysel kimlik, bireysel tecrübelerin yorumlanması ve yeniden işe koşulması olarak sürekli oluşum ve yeniden inşa edilme şeklinde gerçekleşen bir otobiyografik süreci kapsayan etkinliktir. Çoğulcu toplumun gerçek bir meydan okuması olmasına rağmen söz konusu inşacı etkinlik öğrenilen bir şeydir. İşte bu durum din eğitiminin çoğulcu toplumlarda bireyin kimlik oluşturma sorununa katkısı bağlamında öğrenme sürecindeki kimliği inşa etme işlevinin sürekli öne çıkarılmasını zorunlu kılar.¹⁶

Toplumsal dönüşümlerin yanında din eğitiminde yeni model geliştirme çabalarını destekleyen diğer bir faktör de geleneksel eğitimden, dolayısıyla da geleneksel din eğitiminden kaynaklanan problemlerdir. Geleneksel eğitim hem teorisi hem uygulama süreçleri açısından

¹⁴ Gergen'in görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, (New York: Basic Books, 2001).

¹⁵ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 24.

¹⁶ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 25.

sorgulanmakta ve dayandığı temel paradigmlar çerçevesinde eleştirilmektedir. Öncelikle geleneksel din eğitimi nakilci eğitim anlayışını temel almaktadır.¹⁷ Nakilci eğitim, her şeyden önce ontolojik olarak öznesne ayrımını esas alır. Bu anlayışa göre çocukların içselleştirmeleri gereken nesnel olgular ve anlamlar dünyası vardır ve öğretmen söz konusu nesnel bilgi stokunu öğrencilere aktaran bir aracı rolündedir. Öğretmen aracılığıyla aktarılan nesnel gerçeklerin veya anlamların biriktirilmesiyle öğrenenler toplumun birer üyesi haline getirilirler. Nesnelci bir anlayıştan hareket eden nakilci eğitim perspektifi aynı zamanda rasyonel bir insan modeline dayanır. İnsanlar mevcut bilgilerinden hareket eden rasyonel varlıklardır. Buna göre bilginin rehberliğinde rasyonel olarak davranma yeteneği önemli bir yer işgal eder.¹⁸ Eğitimde böyle bir insan modelinin temel alınması geliştirilmek istenen becerilerin de daha çok rasyonel yetilerle ilişkili bir şekilde hedeflerde yer bulmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Din öğretiminin program geliştirme ve uygulama süreçlerinin ağırlıklı olarak bilişsel kazanımlar doğrultusunda işleyişinin temel sebeplerinden bir tanesinin de işte bu insan anlayışı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Gerek bilgi anlayışı açısından gerekse insan modeli bakımından nakilci modelde din eğitimi sadece olgusal bilginin aktarımını esas almış ve kültürün diğer unsurları dışarıda kalarak kişilik gelişimi program dışı bir konu haline gelmiştir. Bilişsel içeriğin aktarımını esas alan bu tür bir din eğitiminde değer ile bilgi ayrımından dolayı bir şekilde değerlerin kazanılma süreci din eğitiminin görevi olmaktan uzaklaşmaya başlamıştır. Bu süreç çocukların hem bilgiyi hem de değerleri sorgulama yapmadan alması nedeniyle eleştirel düşünme gibi becerilerin de gelişmemesine yol açmıştır.¹⁹

Bu yaklaşımda görüşleri etkin olan Dewey'ye göre genel eğitimle uğraşanların din ve ahlak boyutunu ihmal etmemesi gerektiği gibi din

¹⁷ Din eğitiminde temel alınan eğitim modellerini ifade etmede farklı yaklaşımların benimsendiği görülmektedir. Pragmatist temelli din eğitimi benimseyen Miedema iki eğitim modeli kavramını kullanmaktadır. Transmission kavramı nakilci ve transformation ise dönüştürücü olarak çevrilmiştir.

¹⁸ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 24.

¹⁹ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 24.

eğitimcilerinin de bilimsel ve pedagojik ilkeleri öğretim süreçlerinde görmezden gelmeye hakları yoktur.²⁰ Ancak o, geleneksel eğitimin esas aldığı çocukların yetişkinlerin minyatürü olduğu yaklaşımının din ve ahlak eğitiminde de etkin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre çocukların dini bilgi ve tecrübe gelişimi belirli aşamalardan geçerek gerçekleşmekte ve zihinsel açıdan yetişkinler ile arasında nicelik değil niteliksel farklılık bulunmaktadır. Dinin öğretimindeki yetişkin bakış açısını esas alan inanca dayalı yaklaşım çocukların doğal dinî tecrübelerinin gelişimine engel oluşturmaktadır.²¹ Bu gelişim ilkesinin dikkate alınmaması çocukların dini duygu ve tecrübelerinin değil yetişkinlerin bakış açısıyla ve onların verdikleri anlamla dinî içeriğin çocuklara aktarılmasına neden olmuş ve din öğretimi dini inanç ve doktrinlerin dışarıdan çocuklara telkin/ikna yoluyla aktarılmasına dönüştürmüştür.²²

2. PRAGMATİST TEMELLİ DİN EĞİTİMİ YAKLAŞIMININ TEMEL VARSAYIMLARI

Her eğitim yaklaşımı felsefi bakımdan bir paradigmayı esas alır. Eğitim düşünce ve dilinde pozitivist anlayışın uzun süre hakim olduğu bilinmektedir. Geleneksel eğitimin de temel kabullerinin oluşumunda etkili olan pozitivism gerek Jean-Jacques Rousseau gibi romantik gerekse de Dewey gibi pragmatist geleneğe mensup eğitimcilerin eleştiri konusu olmaya devam etmiştir.²³ Pozitivist paradigmaya yöneltilen eleştiriler temelde değişen bilgi ve gerçeklik anlayışının eğitim süreçlerine yansımalarından kaynaklanmaktadır.

Günümüz eğitiminde pozitivist paradigma etkisini kaybetmeye başlamış ve bu durum din eğitimi yaklaşımlarında da yansımalarını bulmuştur. Pragmatist temelli din eğitimi yaklaşımı da anti-pozitivist karakterli dönüştürücü eğitim anlayışını esas alır. Nakilci anlayışın aksine dönüştürücü eğitim anlayışı, bilgi ve anlam konusunda özne-nesne

²⁰ John Dewey, "Religious Education As Conditioned Modern Psychology and Pedagogy", *The Religious Education Association: Proceedings of the First Convention*, (Chicago: Religious Education Association, 1903), 66.

²¹ Philip Knight, John Dewey's Religion and Our Schools' Ninety Years On, *British Journal of Religious Education* 20/2 (2006): 70.

²² Dewey, "Religious Education", 61-62.

²³ Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality*, 9.

ayırımına karşı çıkar. Bilgi ve anlam öznel karaktere sahiptir. Bu perspektifte bilme, davranma, hissetme ve var olma modları olarak bilgilerin, değerlerin, normların edinilmesinde ve becerilerin kazanılmasında özne-nesne ayırımını esas alan dualistik anlayış değil, onun karşısında yer alan bütüncül bir anlayış benimsenir.²⁴

Her eğitim modeli gibi pragmatist yaklaşım da bir insan anlayışına sahiptir. Bu yaklaşımda insanlar, anlam veren varlıklar olarak kabul edilir. İnsanlar çoğu durumlarda bütünüyle objektif bilgiye dayanarak karar vermezler. Bunun yerine toplumsal dünya ile etkileşime girerek davranışları üzerine anlamlar ve imgeler inşa ederler. Bu süreç, davranış, anlam ve düşünme arasında sürekli şekilde devam eder. Bu yüzden de anlamlar hiçbir şekilde bütünüyle nesnel olamazlar ve daima insan ve çevre arasında yaratıcı ve anlık ilişkinin bir ürünü olarak ortaya çıkarlar.²⁵ Bu yaklaşımının insan anlayışıyla ilgili yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere din eğitiminde öğretim süreçlerinde bireysel bir anlayıştan ziyade sosyo-kültürel bir bakış açısına doğru bir dönüşüm görülür. Bunun sonucunda din eğitimi ve öğretiminde gerek gelişim gerekse de öğrenme ve bunları temel alan öğrenme durumlarında insan ve içinde yetiştiği sosyo-kültürel çevre ilişkisi daima dinamik şekilde göz önünde bulundurulmak zorundadır.

İnsanlar daha önceden var olan, hazır bir kültürün içerisinde dünyaya gelirler. Böyle bir ortam insanlar için bir anlam dünyası oluşturmaktadır. Yeni doğanlar bu anlamları edinmek için topluma katılmak zorundadırlar. Bu şekildeki bir anlam oluşturma süreci, bireylerin sosyo-kültürel etkinlikler içerisine katılarak öğrenmeleri ile gerçekleşir. Aynı zamanda bu öğrenme sürecinde çocuklar ilişkilerin ve olayların kültürel anlamlarını yetişkinlerle sosyal etkileşim içerisinde gelenek, anlatı vb. sosyal araçlarla elde ederler.²⁶ Bu şekilde üretilen bir yaşama dünyası²⁷ içerisinde iki birey davranışları koordine eden ve

²⁴ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 27.

²⁵ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 27.

²⁶ Siebren Miedema, *The Quest For Religious Experience in Education, Religious Education* 90/3-4 (1995): 403-404.

²⁷ "Yaşama dünyası" ("Life World) son yıllarda din eğitimi alanına yeni giren kavramlardandır. Sosyal bilimlere Schutz'un kattığı bu kavram hakkında geniş bilgi

iletişimi sağlayan bu ortamda tamamıyla iki aynı yaşama dünyası inşa etmezler. Bu bağlamda kültürel etkinlikler, davranışların koordinesine imkan veren kültürel olarak önceden belirlenmiş anlamlar sistemi olarak yorumlanırlar. Böyle anlam sistemleri, değerlerin ve normların kazanılmasında işlevsel olan etkileşim becerilerinin de içinde bulunduğu dünya ile ilgili yorumları da kapsar.²⁸ Dolayısıyla insanın toplumsal ve kültürel çevresi ile etkileşimi, karşılıklı ve dinamik bir yapıya sahiptir. Eğitimsel açıdan bu yapı içerisinde sosyalleşme ve bireyselleşme süreçleri tek yönlü, birbirinden bağımsız bir şekilde gerçekleşmez. Aynı zamanda sosyalleşme süreci kişilerin pasif bir şekilde sosyalleşme sürecine katılmaları anlamına da gelmez.

Yaşama dünyası içerisinde gerçekleşen sosyalleşme sürecinde bireyselleşme ihmal edilmez. Bir başka deyişle sosyalleşme süreci sosyo-kültürel faktörlerin tamamıyla etkisi altında gerçekleşerek bireylerin bireyselleşme sürecine engel teşkil etmez. Bireyler sosyalleşirken aynı zamanda bireysel bir kişilik gelişimi içerisinde kendilerini inşa ederler. Bu bireyselleşme süreci, kültürel anlamların içselleştirilerek bireylerin kendi kişiliklerinde bütünleşmesiyle sonuçlanır.²⁹ Bireylerin önceden kazanmış oldukları duygular, tecrübeler, bilişsel yapılar söz konusu bireyselleşme sürecinde aktif bir rol üstlendiği için bireylerin aynı tipte kişilik geliştirmesi mümkün olmamaktadır. Bunun nedeni ise her bireyin kişilik gelişiminde işlevsel olan önceki deneyimlerinde farklı psiko-sosyal faktörlere bağlı olmasıdır. Böylece bireyler kendilerine has kişisel özellikler geliştirerek aynı zamanda kültürel etkinliklerin gelişimine ve değişimine kaynaklık ederler.³⁰

için bkz. S. Nilgün Sofuoğlu, *Alfred Schultz'un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği*, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009) 70-105. Ayrıca bu kavramın din eğitimine yansımalarıyla ilgili bkz. Thomas A. Lotz, "Life World": A Philosophical Concept and Its Relevance for Religious Education, *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe*, ed. Hans – Günter Heimbrock, Christoph Th. Scheilke, Peter Schreiner, (Münster: Lit Verlag, 2001) 74-84.

²⁸ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 28.

²⁹ Siebren Miedema, "The Need For Multi-Religious Schools", *Religious Education* 95/3 (2000): 295.

³⁰ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 29.

Din eğitiminde pragmatist yaklaşımın bilgi anlayışı ile insan anlayışı arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişki özellikle de eğitim durumlarında kendini gösterir. Bu yaklaşımda eğitim ve öğretim sürecinde bilgiden çok tecrübeye önem verilir. Wardekker ve Miedema'ya göre bilgi, insanın varoluşunu anlamada merkezi bir role sahip değildir. Bilginin yerine bu rolü tecrübe üstlenmiştir. Bu yönüyle bilgiyi istiflemek kişilik gelişimi anlamına gelmemektedir. Kişilik gelişimi, bilgi dâhil bütün tecrübelerin yaşam formları içinde yeniden yorumlanmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla benimsenen eğitim yaklaşımında bilgi, kendisi için kazanılan bir etkinlik değildir ve sadece böyle bir eylemin devamının amacı da değildir. Bunun yerine dünyayı anlama ve uyum sürecinde problem çözme ile ilgili geniş bir faaliyeti içerir ve bu yönüyle bilginin diğer deneyim alanları üzerinde dönüştürücü bir işlevi vardır. Bu yönüyle bir deneyim modu olarak bilgi bilişsel olmayan deneyimlerin amaçları için nesnelere üzerine kontrolü kolaylaştırır.³¹

Wardekker ve Miedema'nın temel aldığı bilgi anlayışı Dewey'nin bilgi ve eğitim anlayışını yansıtmaktadır. Dewey'ye göre bütün eğitim alanlarında sadece bilgi odaklı değil aynı zamanda anlam ve tecrübe merkezli bir anlayış benimsenmelidir ki bu sayede çocukların anlam oluşturma süreçlerinde dinî tecrübeleri, ilgileri, ihtiyaçları öğretim etkinliklerinin organizasyonunda aktif hale getirilmiş olur.³² Dewey'nin eğitim felsefesi büyük çapta tecrübe üzerine kuruludur. Ona göre eğitim tecrübeye dayanmakla birlikte her tecrübe pedagojik bakımdan aynı değildir. Çocukların eğitimsel yaşantıları daha sonraki tecrübelerinin önünü açıp geliştiriyorsa o zaman bir değere sahiptir.³³

Dönüştürücü eğitim anlayışında öğrenme, katılım ve dönüşüm süreci olarak görülür ve öğrenenlerin kültürel olarak düzenlenmiş etkinliklere katılmak suretiyle kapasitelerini geliştirme olarak tanımlanır. Bu anlamda öğrenme bireysel bir olaydan daha çok sosyo-kültürel bağlamla ilişkili durumdadır. Nitekim öğrenme tanımında yer alan katılım

³¹ Willem L. Wardekker ve Siebren Miedema, "Identity, Cultural Change, and Religious Education", *British Journal of Religious Education* 23/2 (2001): 81.

³² Knight, "John Dewey's Religion", 73.

³³ Dewey'nin deneyimle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. John Dewey, *Deneyim ve Eğitim*, trc. Sina Akıllı, (Ankara: Odtü Yay., 2007) 29 vd.

bu yaklaşımda vurgulanan hususların başında gelir. Öğrenme bağlamında katılım, sadece yüz yüze iletişim olarak düşünülmemelidir. Bunun yerine bütün bireylerin davranışları, onu çevreleyen sosyal etkinlikler sisteminin bir unsuru olarak kabul edilir. Öğrenme sosyal hayatta gerçekleştiği şekliyle öğretim sürecinde iş birliği içerisinde ve grupla öğrenme etkinliklerine katılım süreci olarak gerçekleştirilir.³⁴ Bu öğrenme anlayışıyla din eğitimi hedefleri arasında yer alan hoşgörü ve empati gibi becerilerin gelişiminde etkili olacağı açıktır. Zira bu tür beceriler sosyal öğrenme yöntemlerini esas alan öğrenme etkinlikleriyle başarılı bir şekilde kazandırılabilir.

Bu yaklaşımda öğrenme konusunda yapılan bu denli vurgu Dewey'nin öğrenmenin ve gelişimin sosyal boyutuna yaptığı vurguyla da örtüşmektedir. Dewey, bütün eğitim çabalarında sosyal bir perspektifin belirlenmesi gerektiğini savunmuş ve okulu bu yönüyle eleştiri konusu yapmıştır. Ona göre okul topluluk olma işlevini öğrenenleri sıralarında ayrı ayrı tutarak kaybetmiştir. Oysa okul öğrenenlerin birbirleriyle etkileşim içerisinde olmalarına ve problemler üzerinde iş birliği halinde çalışarak anlamlı öğrenmeler yapmalarına imkan tanımalıdır.³⁵ Dewey'nin burada okulun topluluk olma özelliğine vurgu yapması okul öğrenmelerinin okul dışındaki öğrenmeler gibi sosyal ve kültürel bir temelde sürdürülmesi gerektiği konusundaki görüşleri ile yakından bağlantılıdır.³⁶

Okulun ve öğrenmenin sosyal ve kültürel bağlamla ilişkili bir şekilde açıklanması sözü edilen yaklaşımın öğrenmeyi katılım olarak tanımlamasında ve katılım süreci sonunda yaşanan dönüşüme dikkati çeker. Çünkü katılım sosyal bir grup içerisine girerek etkileşimle öğrenmeyi ve bilginin öğrenenlerin tecrübelerinde içselleştirilerek kişiliklerinin bir parçası haline gelmeleri sonucunda kişiliklerinde yaşanan dönüşümü ima eder. Bu şekilde öğrenme ne bireysel ne de sadece bilişsel

³⁴ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 27.

³⁵ D.C. Philips ve Jonas F. Soltis, *Öğrenme: Perspektifler*, trc. Soner Durmuş, (Ankara: Nobel, 2005), 55-56.

³⁶ Dewey'nin eğitim felsefesinde eğitim ve okulun sosyal yönüne vurgu yapılması büyük oranda onun eğitimin sosyal işleviyle ilgili görüşlerine dayanır. Dewey'nin söz konusu görüşleri için ayrıntılı bilgi için bkz. John Dewey, *Demokrasi ve Eğitim*, trc. M. Salih Otaran, (İstanbul: Başarı yay. 1996), 17-27.

bir etkinlik olarak kalmaktadır. Aslında öğrenmenin sosyal doğasına vurgu, öğrenenlerin gerçek hayat içerisinde sosyal etkinliklere katılarak öznel anlamları içselleştirilmeleriyle yakından alakalıdır. Gerçek hayatta olduğu gibi katılmayı öğrenme, en iyi şekilde katılarak öğrenmeyle olduğu için okuldaki dinle alakalı öğrenmeler de bu şekilde gerçekleşmelidir.³⁷

Din eğitiminde pragmatist yaklaşım, sosyo-kültürel bir temellendirilmeden hareketle din anlayışı ile eğitim anlayışını birleştirir. Sosyo-kültürel kuramlar, toplum ile birey, din ile kültür arasında dinamik ve karşılıklı bir ilişki olduğu kabulü bu yaklaşımın tarafından da benimsenir. Din-kültür ilişkisi bakımından din, kültürel etkinliklerden bağımsız kendi başına ayrı bir alan kabul edilemez. Aksine din alanı diğer kültürel unsurlarla iç içe girmiş ve belirli bir zaman ve mekan içerisinde yaşanan bir fenomendir. Bu yaklaşım, dini ritüeller, uygulamalar, doktrinler, anlatılar kültürel oluşumlar olarak kabul edilmektedir. Bütün bunlar, insanların davranışlarına ve düşüncelerine spesifik bir şekilde yön verir ve etkiler.³⁸

Bu yaklaşımda eğitim anlayışı ile tecrübe, özellikle de dini tecrübe üzerinde birleşir. Diğer bir deyişle, eğitimsel perspektifteki deneyim ile teolojik bakış açıdan inanç dini tecrübe ile birlikte ele alınır. Şöyle ki Miedema'ya göre inanç, isim olarak edilgen değil, fiil olarak dinamik bir süreci ifade eder. Dini tecrübe olarak inanç ile diğer tecrübe türleri ve davranışları arasında ayrılmaz bir bağ vardır.³⁹

Miedema'ya benzer şekilde Dewey de bir isim olarak din ile bir sıfat olarak din arasında bir ayırım yapar. İsim olarak din daha çok dinin kurumsal, dogmatik, ritüel ve doğüstüne dair inanç içeriklerini kapsar. Sıfat olan din ise daha çok beşerî bir tecrübe olarak görülmektedir. Dewey'ye göre din eğitimi ikincisinin üzerinde temellendirilmelidir.⁴⁰ Zaten ona göre geleneksel anlamda din eğitiminin dini soyut bir kavram

³⁷ Siebren Miedema, "Religious Education Between Certainty and Uncertainty.Towards A Pedagogy of Diversity", *Religious Education In A World of Religious Diversity*, ed. Wilna A. J. Meijer, Siebren Miedema, Alma Lanser-var der Velde, (Münster: Waxman, 2009), 202.

³⁸ Wardekker ve Miedema, "Identity, Cultural Change", 81.

³⁹ Miedema, "The Quest for Religious Experience", 400.

⁴⁰ Knight, "John Dewey's Religion", 74.

değildir. Din denilince Hristiyanlık, Yahudilik gibi bir dini geleneğe ait kurumsallaşmış bir yapı düşünülmektedir. Okullarda hangi dinin öğretim konusu olacağı ve aynı dini geleneğin içerisinde hangi anlayışın temsil edileceği bir problemdir. Bu aynı zamanda eğitimin amaçlarına göre düzenlenmesi gereken din eğitiminin genel hedefleri arasında yer alan sosyal harmoni ve tolerans gibi hedeflerle uyumlu değildir.⁴¹

İnanca dair bilginin transfer edilebilmesi için tecrübe daima davranışlarla etkileşim halinde olmalıdır. Çünkü dini ritüeller veya uygulamalar sadece ebeveynlerin veya öğretmenlerin sergiledikleri tecrübelerin yeniden üretimi anlamına gelmemekte aynı zamanda bazı tecrübelerin yenilenmesi ve yeniden üretilmesini de ifade etmektedir. Böyle bir tecrübe merkezli din anlayışı eğitimsel olarak tecrübe öğrenme arasındaki bağı dikkate almak zorundadır. Zira öğrenme tecrübeye dayalı olduğu için çocuklara inancın aktarımı davranışları aracılığıyla gerçekleşecektir. Çocuklar inanç sisteminin anlamlarını gündelik hayat içerisinde anne babalarının dinle ilgili tecrübelerine katılmak suretiyle kazanırlar, yani bunları tecrübe ederek öğrenirler.⁴² Bu anlayış din eğitiminin başkalarının tecrübelerini aktarma yerine öğrenenlerin kendi tecrübelerini yorumlayarak öğrenme içerisine girmelerinin yolunu açar.

Öğrenme süreci, geleneksel anlayışın benimsediği değerlerin, bilgilerin, becerilerin ve normların aktarımı olarak değil, bunlara bağlı şekilde bireylerin davranışlarında otantik bir bağlam içerisinde gerçekleşen dönüşüm olarak kabul edilir. Bu çerçevede öğretimin başarı veya kalite kriteri öğrenenlerin içeriği bildiklerini göstermelerine indirgenemez. Öğrenme sürecinin merkezinde değerlerin ve normların aktarımı değil öğrenenler tarafından dönüştürülmesi yer alır. Din eğitiminde nitelikli öğrenme sürecinde içerik gerçek öğrenme sürecinde bir başlama noktası olarak öğrenenlerin yaşadıkları bir dönüşüm süreci olarak kabul edilir.⁴³

Söz konusu din eğitimi yaklaşımının katılımcı ve dönüşümcü öğrenme anlayışında öğrenme sadece bireysel ve bilişsel bir etkinlik

⁴¹ Knight, "John Dewey's Religion", 70.

⁴² Miedema, "The Quest For Religious Experience", 400.

⁴³ Willem L. Wardekker ve Siebren Miedema, "Denominational School Identity and the Formation of Personal Identity", *Religious Education* 96/1 (2001): 40.

olarak görülmez. Aksine bütün insanî eğilimlerin ve potansiyel kabiliyetlerin gelişimine odaklanır. Böylece, bütün yönleriyle insanı gelişimini esas alan bir din eğitimi anlayışı benimsenmiş olur.⁴⁴ Din eğitiminin öğrenme sürecinde öğrenenler, dünyayla ilgili bilişsel yapılar ve duygusal şemalar inşa etmezler.⁴⁵ Bu yönüyle din eğitimi, bilgi temelli ve tamamıyla bilişsel terimlerle kavramsallaştıran bir konumdan kendini kurtarmalıdır. Bütünüyle bilgiye dayalı bir şekilde dinler hakkında nesnel bilginin aktarımına dayanan din eğitimi, en üst düzeyde ve aktif bir biçimde bireysel kimlik gelişimini sağlayacak şartları oluşturmaktan uzak kalacaktır. Bu nedenle din eğitiminde bilgi, öğrenenlerin kazanacağı dini tecrübelerle işlevsel ilişkisi açısından konumlandırılmalıdır.⁴⁶

3. PRAGMATİST TEMELLİ DİN EĞİTİMİ YAKLAŞIMINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Din eğitiminde geliştirilen modeller hem teorik açıdan hem de pratik yönüyle kusursuz bir yapıya sahip değildirler. Her modelin üstün yanları olduğu kadar zayıf taraflarının da olması normaldir ve bu bakımdan geliştirilen modeller zayıf yönlerine bağlı eleştiri alabilirler. Bu yaklaşıma da kuramsal ve uygulama yönüyle bazı eleştiriler yapılmaktadır.

Bu yaklaşımı ilk eleştiren din eğitimcisi Robert Jackson'dır. Ona göre gerek öğrenme gerekse anlam konusunda çekici yönleri olmasına rağmen pragmatist yaklaşım teorik zemini açısından problemlidir. Şöyle ki anlam konusunda öznelci bir felsefî temele sahip bu model ile çocukların din ve teoloji hakkındaki tasavvurları birbirleriyle örtüşmemektedir. Realist bir gelenekten hareket eden Jackson, çocukların ve gençlerin realist bir din diline ve anlayışına sahip olduklarını ve kendilerini ayrı bir dini topluluğun üyesi olarak konumlandıklarını ifade ederek onların söz konusu gerçekçi anlayışları ile dinî materyallerin seçiminde ve kullanılmasında eklektik ve pragmatik bir yöntem izleyen,

⁴⁴ Wardekker ve Miedema, "Religious Identity Formation", 27.

⁴⁵ Wardekker ve Miedema, "Denominational School Identity", 38.

⁴⁶ Siebren Miedema, "Educating for Religious Citizenship: Religious Education as Identity Formation, International Handbook of the Religious", *Moral and Spiritual Dimensions in Education*, ed. Marian de Souza, Gloria Durka, Kathleen Engebretson, Robert Jackson, Andrew McGrady, (Dordrecht, The Netherlands Springer: 2006) 974.

hatta bağlam dışı kaynakları kullanan bu tür genel yaklaşımların temeli arasında bir uyumsuzluk söz konusudur.

Pragmatist temelli din eğitimine yapılan diğer bir eleştiri konusu empirik ve program geliştirme açılarındandır. Gerçekten de bu model gerek anlam konusunda gerekse de öğrenme konusunda geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak teorik zeminiyle bilgi ve tecrübe anlayışını tutarlı bir şekilde inşa etmekte ve temel kabullerini söz konusu varsayımlara dayandırmaktadır. Bu yönüyle dönüşümcü eğitim anlayışı ve öğrenen merkezli yaklaşımın ilkeleri dikkat çekici bir şekilde öne çıkarılmaktadır. Ancak model geliştirme açısından bakıldığında sadece tutarlı ve yeni bir paradigmanın temel kabul edilmesi yeterli gelmemektedir. Bunun yanında uygulama süreçleri açısından temel kabuller test edilmeli ve program geliştirme süreçlerine aktarımı açısından incelenmelidir. Ne var ki din eğitimine pragmatist yaklaşım bu yönüyle zayıf görünmektedir. Nitekim Jackson, din eğitimi özelinde bu modelin öncü isimleri olan Miedema ve Wardekker' in çalışmalarını empirik olarak araştırma projeleri ile program geliştirme çalışmaları ilişkilendirilmemesi yönüyle eksik görmektedir.⁴⁷

Söz konusu yaklaşım, din eğitimi anlayışı ve eğitim amaçları bakımından çoğulcu din eğitimi yaklaşımları ile uygunluk taşımaktadır. Bu yönüyle dinin eğitimsel amaçla verildiği bir din eğitimi anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Diğer taraftan söz konusu eğitimsel yaklaşım, kaçınılmaz olarak dinî içeriğe de yansımıştır. Din eğitimine pragmatist yaklaşıma muhtemel gelebilecek eleştiriler arasında dinî içeriği araçsallaştırdığı yer alabilir. Bu yaklaşımda daha önce ifade edildiği üzere dinî ritüeller, uygulamalar, doktrinler ve anlatılar kültürel oluşumlar olarak kabul edilir. Öğrenenler öğretim sürecinde dini içerikle etkileşim içerisine girerek bunlar ışığında kendi tecrübelerini yorumlamak suretiyle bireysel dönüşüm gerçekleştirirler. Diğer bir ifadeyle dinî içerikler dönüşümsel kaynak işlevi görürler. Bu açıdan dini içerik araçsal hale getirilmiş olması nedeniyle eleştiri konusu yapılabilir.

⁴⁷ Jackson, "Rethinking Religious Education", 59.

SONUÇ

Bu yaklaşımının bilgi ve insan anlayışı bakımından anti-pozitivist bir anlayış sergilendiği görülmektedir. Gerek bilgi ve öğrenme gerekse din anlayışı açısından tecrübe temelli bir yaklaşım olarak dikkat çekmektedir. Din eğitimi bilgi temelinde değil de daha çok tecrübe temelinde yeniden tanımlanmakta ve kavramsallaştırılmaktadır. Bu yönüyle pragmatist yaklaşım öğretim süreçlerinin temelinde tecrübe merkezli bir din eğitimi anlayışı yerleştirmiş durumda olduğu için gerek etkili bir sosyalleşme gerekse bireyselleşme açısından bütüncül bir kişilik gelişimini desteklemektedir.

Pragmatist yaklaşım, bilgi anlayışı bakımından öznel bir anlayışa sahiptir. Öznel anlayış, dönüşümü eğitimin özne merkezli yaklaşımın öğretimsel süreçlere aktarımının temeli durumundadır. Din öğretiminde aktarımın değil anlam geliştirmenin öncelikli hedef haline gelmesi de bununla yakından ilişkilidir. Yine öğretim süreçlerinde öğrenene aktif rol yüklenmesi ve öğrenme etkinliklerinde aktif katılımın benimsenmesi böyle bir anlayışın yansımasıdır.

Bu yaklaşımda öğrenme-öğretme sürecinde bireyselci ve bağlamsız bir biçimde zihinsel süreçlere aşırı bağlı öğrenmeye anlayışı kabul görmez. Onun yerine sosyo-kültürel bağlamı dikkate alan bir anlayış benimsenir. Öğrenme durumlarında toplumsal süreçlere ve kültürel arka plana bağlı kalınarak sosyal etkileşime ve sosyal öğrenmeye daha fazla önem verilir. Bu şekilde amaçlarda somutlaşan sosyal becerilerin gelişimine uygun yöntem ve tekniklerin kullanılmasıyla öğretim süreçlerinde bir tutarlılığı bulunmaktadır.

Din eğitimi pragmatist yaklaşım temelinde pragmatist bir eğitim felsefesini esas alsa da öznelci ve postmodernist eğilimleri bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle de kimlik ve kişilik gelişimi açısından güçlü postmodernist etkiler görülmektedir. Bu yönüyle eklektik bir yaklaşım olarak görülmektedir. Teorik alt yapı bakımından güçlü yönleri bulunsada eleştirilerde de dile getirildiği üzere uygulama süreçlerine etkin bir şekilde yansıtılması ve uygulamaya aktarılması konusunda eksiklikleri dikkat çekici niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Alberts, Wanda. *Integrative Religious Education in Europe*, Berlin: Walter de Gruyter Publishing, 2007.
- Altaş, Nurullah. *Çokkültürlülük ve Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003.
- Ceylan, Yusuf. *Yapılandırmacı Din Eğitimi Modeli: Grimmitt Örneği*, DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 38, Sayı: 2, 2013, ss. 161-174
- D.C. Philips ve Jonas F. Soltis. *Öğrenme: Perspektifler*, trc. Soner Durmuş, Ankara: Nobel, 2005.
- Dewey, John. *Demokrasi ve Eğitim*, trc. M. Salih Otaran, İstanbul: Başarı yay., 1996.
- Dewey, John. "Religious Education As Conditioned Modern Psychology and Pedagogy", *The Religious Education Association: Proceedings of the First Convention*, Chicago:Religious Education Association, 1903.
- Dewey, John. *Deneyim ve Eğitim*, trc. Sina Akıllı, Ankara: Odtü Yay., 2007.
- Erricker, Clive ve Jane Erricker. *Reconstructing Religious, Spiritual and Moral Education*, London: Routledge Falmer, 2000.
- Furat, Ayşe Zişan. "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *Marife*, Cilt: 13 No: 2, Kış 2013, ss. 9-24.
- Gearon, Liam. *On Holy Ground: The Theory and Practice of Religious Education*, London: Routledge, 2014.
- Gergen, Kenneth J. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York: Basic Books, 2001.
- Grimmitt, Micheal. *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in The Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE*, Essex: McCrimmon Publishing, 2000.
- Grimmitt, Micheal. *Religious Education and Human Development*, Essex : McCrimmon Publishing, 1987.
- Hay, David. "The Religious Experience and Education Project: Experiential Learning in Religious Education", *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in The Research and Development of*

- Good Pedagogic Practice in RE*, ed. Micheal Grimmitt, Essex: McCrimmon Publishing, 2000, 70-87.
- Hermans, Crish A. M. *Participatory Learning Religious Education in a Globalizing Society*, Leiden: Brill Publishers, 2003.
- Jackson, Robert. *Rethinking Religious Education and Plurality*, London: Falmer Press, 2004.
- Kaymakcan, Recep. *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*, İstanbul: Dem, 2004.
- Knight, Philip. "John Dewey's Religion and Our Schools' Ninety Years On", *British Journal of Religious Education* 20/2 (2006): 70-79.
- Köylü, Mustafa. "Sosyal Din Eğitimi Modeli", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4/12 (2006): 109-128.
- Lotz, Thomas A. "Life World": A Philosophical Concept and Its Relevance for Religious Education, *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe*, ed. Hans –Günter Heimbrock, Christoph Th. Scheilke, Peter Schreiner, Münster: Lit Verlag, 2001, 74-84.
- Miedema, Siebren. "Religious Education Between Certainty and Uncertainty.Towards A Pedagogy of Diversity", *Religious Education In A World of Religious Diversity*, ed. Wilna A. J. Meijer, Siebren Miedema, Alma Lanser-var der Velde, Münster:Waxman, 2009, 195-205.
- Miedema, Siebren. "Educating for Religious Citizenship: Religious Education as Identity Formation", *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, ed. Marian de Souza, Gloria Durka, Kathleen Engebretson, Robert Jackson, Andrew McGrady, Dordrecht, The Netherlands:Springer, 2006, 967-976.
- Miedema, Siebren. "The Need For Multi-Religious Schools", *Religious Education*, 95/3 (2000): 284-298.
- Miedema, Siebren. "The Quest for Religious Experience in Education", *Religious Education* 90/3-4 (1995): 399-410.

- Skeie, Geir. “Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı”, trc. Z. Şeyma Aslan, *Çokkültürlülük: Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan, İstanbul: Dem Yay., 2006, 135-153.
- Sofuoğlu, S. Nilgün. *Alfred Schultz’un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği*, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009.
- Wardekker Willem L. ve Miedema, Siebren. “Denominational School Identity and the Formation of Personal Identity”, *Religious Education* 96/1 (2001): 36- 48.
- Wardekker, Willem L. and Miedema, Siebren. “Identity, Cultural Change, and Religious Education”, *British Journal of Religious Education* 23/2 (2001): 76- 87.
- Wardekker, Willem L. ve Miedema, Siebren. “Religious Identity Formation Between Participation and Distantiation”, *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe*, ed. Hans –Günter Heimbrock, Christoph Th. Scheilke, Peter Schreiner, Münster: Lit Verlag, 2001.
- Wright, Andrew. *Religion, Education and Postmodernity*, London: RoutledgeFalmer, 2004.

DEUİFD XLVII / 2018, ss. 161-203.

TÜRK-İSLÂM EDEBİYATINDA GÜL SEMBOLÜ VE GÜL HAKKINDAKİ UYDURMA RİVAYETLERLE İLİŞKİSİ

Sabri ÇAP*

ÖZ

Türk-İslâm Edebiyatı'nda na't, mevlid, hilye, mi'râcnâme gibi bazı türler Hz. Peygamber'i doğrudan konu edinmiş ve bu eserlerde âyet ve hadislerle de yer verilmiştir. Edebiyat ve sanatta sevgi, aşk, güzellik gibi pek çok soyut kavram sembollerle dile getirilmiştir. Bu sembollerden biri olan gül ise diğerlerine göre oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Edebiyat ve sanatta birçok sembolik anlamı yanında gül, Hz. Peygamber'i veya Hz. Peygamber gülü sembolize etmektedir. Bu husus dile getirilirken bazen açıkça veya telmih yoluyla gül hakkındaki uydurma rivayetler de referans olarak zikredilmiştir. Bu makalede edebiyatta gülün Hz. Peygamber'le ilişkisinin söz konusu rivayetlerle ilgisi ve rivayetlerin bu düşünceye etkisinin olup olmadığı ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Gül, Bülbül, Lâle, Hz. Peygamber, Uydurma Hadis, Çiçek.

THE ROSE SYMBOL IN TURKISH-ISLAMIC LITERATURE AND ITS RELATION TO THE FABRICATED HADİTHS ABOUT ROSE

ABSTRACT

In the Turkish-Islamic literature in some kind of works such as na't, mevlid, hilye, mi'râcnâme, the Prophet was directly addressed and the verses and hadiths were included in these works. In literature and art, many abstract concepts such as affection, love and beauty have been expressed with symbols. The rose, one of these symbols, has a very wide use compared to the others. In addition to many symbolic meanings in literature and art, the rose symbolizes the Prophet or the Prophet symbolizes the rose. When this point is expressed, sometimes fictional narrations about the rose, either explicitly or by implication, are mentioned as references. In this article, the connection of the relationship

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi. sabricap@hotmail.com. ORCID ID orcid.org/0000-0002-1999-2893

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 07/05/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 06/07/2018

of the rose with the Prophet to the relevant narrations and whether these narrations affect this idea will be discussed.

Keywords: Rose, Bulbul, Tulip, The Prophet, Fabricated hadith, Flower.

Giriş

Hadis tarihinde uydurma rivayetlerin geniş bir alanda etkileri olduğu bilinen bir gerçektir. Bunların bir kısmı sosyal hayata yansımış ve tesirleri günümüze kadar devam etmiştir. Uydurma hadisler bazen bir inancın veya düşüncenin teşekkülüne sebep olmuş, bazen de mevcut olan bir inancın veya tasavvurun değişimine ve yeni boyut kazanmasına yol açmıştır.¹

Uydurma hadislerin bir kısmı rivayet metodlarını bilmeyen râviler tarafından bir âyetin veya sahih bir hadisin muhtevasının anlatımından ibaret olabilir. Bunlar için genel olarak “manası sahih” şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.² Uydurma hadislerin muhtevalarının yeniden oluşturulan ifade kalıplarıyla nakledildikleri de olmuştur.

Günümüzde sosyal hayatta etkin olan bir inancın, düşüncenin, ibadetlerle ilgili bir uygulamanın o konudaki bir uydurma hadisin etkisiyle mi oluştuğu, yoksa toplumda zaten var olan bir pratiğin ya da tasavvurun böyle bir hadisin uydurulmasına sebep olup-olmadığını tespit önemli olduğu gibi, aynı zamanda oldukça zor olabilir. Bazı durumlarda bunun tespiti tarih, sosyoloji, mitoloji, antropoloji, edebiyat, medeniyet tarihi ve dinler tarihi gibi birçok farklı disiplinlerin dikkate alınmasını gerektirebilir.

¹ Bkz. Aşağıda genişçe ele alınacağı üzere gülün Hz. Peygamber’le ilişkisinden bahseden uydurma hadislerle birlikte Ehl-i beyt, Hulefâ-i râşidîn, itikâdî ve fikhî mezhep imamları, itikâdî ve fikhî mezhepler lehinde veya aleyhindeki uydurma rivayetler bunların başında gelmektedir. Bazı örnekler için bkz. İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Kureşî, *Kitâbü’l-Mevzûât*, Thk.: Abdurrahmân Muhammed Osmân, 1. Baskı (Medine: el-Mektebetü’s-selefiyye, 1386-1388/1966-1968), 1: 128-136, 303-423.

² Bazı örnekler için bkz. Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasan Ali b. Sultan el-Herevî, *Esrârü’l-merfûa fi’l-abbâri’l-mevzûa*, thk.: Muhammed es-Sabbaâğ, (Beyrut: Dârü’l-Emâne/Müessesetü’r-Risâle, t.y.), 100-101, No: 50; 110-111, No: 62; 116, No: 68; 120, No: 74; 156, No: 130; 167, No: 147.

İslâmî Türk edebiyatında geniş bir kullanım alanına sahip olan gülün bu konuma ne zaman geldiğinin tespiti de önemli bir husustur. Gülün edebiyatta sembolize ettiği varlıklar bir tarafa, gül-Hz. Peygamber ilişkisi veya gülün Resûlullah'ın terinden yaratıldığını dile getiren rivayetlerin bu telakkide etkisinin tespiti zordur. Diğer taraftan bu düşüncenin söz konusu rivayetlerin etkisiyle mi oluştuğu, yoksa bu telakkinin mi gül hakkındaki uydurma rivayetleri doğurduğu ise daha da karmaşık bir durumdur. Diğer bir husus ise gülün Hz. Peygamber'i temsil ettiği anlayışının Arap, İran veya Türk Edebiyatının hangisinde ortaya çıktığı meselesidir.

Gül hem doğuda ve hem de batıda edebiyatta ortak olarak kullanılan sembollerden biri ve en başta gelenidir. Divan edebiyatı ve genel olarak Türk-İslam edebiyatının da en önemli sembolüdür. Başta aşk, sevgi, sevgili olmak üzere soyut birçok kavram gülle somut hale getirilmiş olup onunla sembolize edilen nesne ve kavramlar sayılamayacak kadar çoktur.³

Gül hakkında mevzû hadislerle ilgili eserlerde bulunan uydurma rivayetlerin bazıları şunlardır:

“Beyaz gül mi'rac gecesi benim terimden, kırmızı gül Cebraîl'in terinden ve sarı gül ise Burak'ın terinden yaratıldı.”⁴

“Ben isrâ gecesinde semâya mi'racı çıkarıldığımda yeryüzüne benim terimden bir damla düştü ve ondan gül bitti. Kim benim kokumu koklamak isterse, güllü koklasın.”⁵

“Semâya mi'racı çıkarıldığımda arkamdan yeryüzü ağıladı ve onun suyundan (ağlamasından) lasaf (keber otu) yaratıldı. Ben yeryüzüne döndüğümde

³ Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 155-156; Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016). Bu husus aşağıda ele alınacaktır.

⁴ Bkz. Deylemî, Ebû Şüca' Şireveyh b. Şehrdâr el-Hemedânî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-bitâb*, Thk.: Said b. Besyûnî Zağlûl, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986), 4: 436-437, No: 7269.

⁵ Bkz. İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, Thk.: Süheyl Zekkâr, Yahya Muhtar Gazzâvî, 3. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1409/1988), 3: 342; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 3: 61.

terimden yeryüzüne bir katre damladı. Böylece kırmızı gül bitti. Dikkat ediniz! Kim benim kokumu koklamak isterse, kırmızı gülü koklasın.”⁶

“Şüphesiz ki Allah gülü kendisinin cemâline/ibtisâmından yarattı ve onu Peygamberlerinin kokusu yaptı. Kim Allah’ın cemâline/ibtisâmına bakmak ve Allah’ın peygamberlerinin kokusunu koklamak isterse kırmızı güle baksın ve onu koklasın.”⁷

“Kim gül koklar ve salavât getirmese bana ezîyet etmiş olur.”⁸ Gül hakkında bunlardan başka bazı uydurma rivayetler daha vardır.⁹

Edebiyatta gülün kullanımı hakkında son dönemlerde çok sayıda araştırma yapılmıştır.¹⁰ Toplumda yaygın olarak kabul gören gülün Resûlullah’ı temsil etmesinin arkasında bu uydurma hadislerin olduğu kanaati de aynı oranda yaygındır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla gül hakkındaki uydurma rivayetlerin edebî eserlerdeki yansımaları hakkında bir araştırma mevcut değildir. Bu çalışma bir yönüyle bu eksikliği gidermeye bir katkıyı amaçlamaktadır. Bu makalede gülün Hz. Peygamber’in terinden yaratıldığı ve gül koklayınca ona “salavât” getirilmesinin tavsiye edildiği şeklindeki uydurma hadislerin Türk-İslâm Edebiyatındaki etkileri, edebiyatta gülün Hz. Peygamber’i veya Hz. Peygamber’in gülü sembolize etmesinin arkasındaki sâikin ortaya çıkarılması, kısaca edebiyatta gül-Hz. Peygamber ilişkisinin gül hakkındaki uydurma hadislere mi, yoksa gülün sembolik değerinin bu hadislerin uydurulmasına mı yol açmış olabileceği anlaşılmaya çalışılacaktır.

⁶ Bkz. İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 3: 62.

⁷ Bkz. Deylemî, *el-Firdavs*, 1: 171, No: 639.

⁸ Süyûtî, Celâlüddîn Ebü’l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Ziyâdât ale’l-Mevzûât*, Thk.: Râmiz Hâlid Hâc Hasan, 1. Baskı (Riyad: Mektebetü’l-me’ârif, 1431/2010), 1: 333, 335-336, No: 389, 391.

⁹ Gül hakkında zikredilen bu ve diğer rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, “Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber’le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 259-297.

¹⁰ Yavuz Bayram bunlardan bir kısmını kronolojik olarak zikretmiştir. Bkz. Yavuz Bayram, “Burdur’un ve Divanların Gülü”, *I. Burdur Sempozyumu (16-19 Kasım 2005)*, (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2007), 370. Dipnot 3. Bu alanda yapılan araştırmaların bazıları kaynakçamızda yer almıştır.

1. Gülün Kısa Tarihi: Doğu ve Batıda Gül

Gül, insanlığın çok eski dönemlerden beri tanıdığı bir bitkidir. Sümerler, M.Ö. 3000 yıllarında, bugünkü Irak bölgesinde gül hakkında ilk yazılı kayıtları oluşturmuşlardır. M.Ö. 600'de "Güle Şiir" adlı bir eserde gülün günümüzde de geçerli olan çiçeklerin kraliçesi olarak güzelliğine işaret edilmiştir.¹¹ Mısırlıların elbiselerine gül motifleri naksettikleri, Sümerlerin ve Akadların gülden haberdar oldukları, Çinlilerin gül ile ilgili bilgilerini asırlarca başka medeniyetlerden gizledikleri, İran ve Hint kültürlerinde gülün kutsal bir miras gibi algılandığı bildirilmektedir.¹² Gülün erken dönemlerden itibaren Asya'da ve Orta Asya'da da bilindiği anlaşılmaktadır. Orta Asya'da çok eskiden beri yaban gülünün yetiştiği bilinmekle birlikte kırmızı gülün Homeros'un yaşadığı dönemde Yunan adalarıyla Trakya üzerinden Batı'ya ulaştığı tahmin edilmektedir.¹³ Gülün vatanının Mısır, Mezopotamya, İran, Hindistan ve Çin bölgeleri olduğu kanaati ağır basmaktadır.¹⁴ Gül, güzel kokusu ve çeşitli renkleriyle, çağlardan beri insanları derinden etkilediği için bütün kültürlerde her zaman çok özel ve seçkin bir yere sahip olmuştur. Doğudan batıya bütün dünya şairlerinin üzerinde birleştiği tek çiçek güldür.¹⁵

Gülden elde edilen ilk ürünün ise İslâm'da önemli bir geleneğin parçası olan gül suyu olduğu tahmin edilmektedir. Gül suyuyla ilgili bilgilere çok eski tarihlerde rastlanmakla birlikte, ilk defa nerede üretildiği konusunda kesin bir bilgi yoktur. Bir kaynağa göre; gül üretimi, M.Ö. 3000 yıllarında Sümerlerde başlamış, daha sonra Asurlular gül yetiştirmiş ve bundan gül suyu ve gül yağı üretmişlerdir. Gül yağı üretiminin ilk defa İran ya da Hindistan'da gerçekleştirildiği de düşünülmektedir.¹⁶

¹¹ Bkz. Bayram, "Burdur'un ve Divanların Gülü", 368 (rose.org adlı siteden naklen).

¹² Bkz. Bayram, "Burdur'un ve Divanların Gülü", 368.

¹³ Kenan Erdoğan - Serpil Akgül, "16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül ve Anlam İlgileri", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/3 (2016): 168.

¹⁴ Bayram, "Burdur'un ve Divanların Gülü", 368.

¹⁵ Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 123.

¹⁶ Bayram, "Burdur'un ve Divanların Gülü", 369.

Gülün yaratılışı veya kırmızı renge bürünmesi hakkında doğuda ve batıda bir hayli efsane anlatılmaktadır.¹⁷ En yaygın efsanelerden birine göre beyaz veya soluk renkli olan gül, kırmızı rengi kendisine âşık olan bülbülün kanından almıştır.¹⁸ Gülün sevgili karşısında utanarak veya sevincinden gülererek kızarmasından dolayı kırmızı olduğundan da bahsedilir.¹⁹

Gül sadece İslâmî edebiyatta değil, neredeyse doğu ve batıda bütün kültürlerde güzelliği, kokusu, renk ve desenleriyle önemli bir yere sahiptir. Doğu-İslâm şairleriyle Batı şairlerinin işlediği ortak önemli sembollerden biri güldür. Ortaçağ Batı edebiyatında da gül önemlidir.²⁰ Gül ve bülbül imajı İran edebiyatından Arap edebiyatına, oradan da İspanya ve Sicilya yoluyla Batı'ya ulaşmıştır. Fransa'da XII. yüzyıldan sonra Doğu kaynaklı bazı halk hikâyelerinin yazıldığı görülmektedir. Bunlardan biri Guillaume de Lorris'in (ö. 1238) *Le roman de la rose* adlı eseridir.²¹

¹⁷ Bkz. Abdülmuttalip İpek, *Klasik Türk Şiirinde Gül Redifli Kasideler* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008), X-XIII; Serpil Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül: Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî Bey, Muhibbî, Nev'î, Taşlıcah Yahyâ, Usûlî, Zâtî* (Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2013), 21-22; Theodor Nietner, *Die Rose ihre Geschichte, Arten, Kultur und Verwendung*, (Berlin: Verlag von Wiegandt, 1880), 5-6.

¹⁸ Cemal Kurnaz, "Gül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 220; Ahmet Kartal, "Klasik Türk Şiirinde 'Gül'ün Kullanımı ve Rüyada Görülüş Şekline Göre Yorumu", *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, Editör: Bilal Kemikli-Selami Turan, (Isparta: Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010), 167.

¹⁹ Akgül, Serpil, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 29. Gül hakkındaki mitolojiler hakkında ayrıca bkz. Mustafa Ayyıldız - Suna Canlı, "Gül Sembolünün Taşıdığı Anlam Bakımından 'Gül Yetiştiren Adam' ve 'Gülün Adı' Romanları Üzerine Bir İnceleme *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, Editör: Bilal Kemikli-Selami Turan, (Isparta: Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010), 123-124.

²⁰ Cemal Kurnaz, "Gül", 14: 221-222. Gülün Batıda oldukça erken dönemlerden itibaren çeşitli türlerinin yetiştirildiğine dair bkz. Nietner, *Die Rose*, 7-8.

²¹ Mustafa Özcan, "Gül ü Bülbül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 222. Kurnaz bu eserin Kara Fazlı'nın *Gül ü Bülbül*'üne benzediğini ve Fransız edebiyatının Ortaçağ sonlarında çok sevilen alegorik eserlerinden birisi olduğunu söyler. Bkz. Kurnaz, "Gül", 14: 221-222.

Ortaçağ batı edebiyatında gülün gözde bir çiçek olmasının arkasında onun Hıristiyanlıkta taşıdığı anlam vardır. Hıristiyan âleminde gül Hz. İsa'nın sembolü kabul edilir.²² Gül, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Hz. İsa'nın sembolü olurken Hz. Meryem'e de "dikensiz gül" denilmiştir.²³ Hıristiyanlıkta gülle ilgili bir efsane Gül-Haç tarikatının sembolü olmuştur. En çok kabul edilen rivayetlerden birine göre Hz. İsa çarmıha gerildiğinde vücudundan akan kan, ayaklarından ve ellerinden çivilenmiş olduğu Haç'ın dibine damlamış ve onun kanının damladığı yerde güller yeşermeye başlamıştır. Bir diğer kabule göre ise Hz. İsa'nın doğduğu yer olan "Nasıra/Nazaret" in çiçek anlamına geldiği, bundan dolayı Hz. İsa'nın çiçek olarak değerlendirildiği, ona ve öğretisine gül isminin yakıştırıldığından bahsedilmektedir.²⁴ Sadece Müslüman mezarlıklarında değil, bütün toplumların kabirlerinde şahit olunan bir gelenek de, kabirlerin üzerine gül dikme âdetidir.²⁵ Ancak bazı ortak noktalarla birlikte doğal olarak insanların çiçeklere yükledikleri anlamlar toplumdan topluma farklılık gösterir. Müslüman toplumlarında gül en

²² Bkz. Mustafa Parlak, "Gülün Kültürümüzdeki Çağrışımları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 106. (*Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*'nden naklen); Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 119. Kitab-ı Mukaddes'te ve Hıristiyanlıkta gül hakkında ayrıca bkz. Nietner, *Die Rose*, 6-9; Matthias Jacob Schleiden, *Die Rose: Geschichte und Symbolik in ethnographischer und kulturhistorischer Beziehung*, (Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1873). 19-21.

²³ Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 119 (Kâşif Yılmaz, "Gül", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 383'den naklen). Hz. Meryem Hıristiyanlıkta "dikensiz gül" ile birlikte "kadınlar arasında en güzel gül", "dikenler arasında bir gül", "(gülün şifa özelliğinden hareketle) her derde şifa", "cennet gülü" vb. şeklinde de isimlendirilmiştir. Bkz. Schleiden, *Die Rose*, 94.

²⁴ Bkz. Ayyıldız- Canlı, "Gül Sembolünün Taşıdığı Anlam Bakımından 'Gül Yetiştiren Adam' ve 'Gülün Adı' Romanları Üzerine Bir İnceleme", 27. Ayrıca bkz. Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 140-141; Nurhan Varlı, *Türk Şiirinde Gül Kavramının İşleniş Tarzlarının İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, 2009), 4. Başta Hıristiyanlıkta olmak üzere diğer dinlerde ve kültürlerde gülün anlam dünyasının ve bunun İslâm kültürüne etkisinin olup olmadığının tespiti ayrı bir araştırmanın konusudur.

²⁵ Bayram, "Burdur'un ve Divanların Gülü", 379.

önemli yere sahipken Hind kültüründe lotüsün (nilüfer), Antik Yunan'da nergisin, Afrika yerlileri arasında ise kır çiçeklerinin özel bir yeri vardır.²⁶

2. İlk İslâmî Türk Edebiyatı Eserlerinde Gül

Gülle ilgili rivayetlere geçmeden önce gülün İslâmî edebiyata girişi, temsil ettiği sembolik anlamları ve bu sembolik anlam sürecinin gelişimi üzerinde durmak istiyoruz. Bu hususun makale sınırlarını aşarak müstakil araştırmaları gerektirdiğini de belirtmek isteriz. Erken dönem Türk edebiyatı kaynaklarında gül bir tarafa, çiçeklerden pek söz edilmediği anlaşılmaktadır. Türklerin göçebe dönemi eserlerinde hayvanlarla, yerleşik medeniyette ise bitkiler ve çiçeklerle ilgili semboller yer alır.²⁷ Türk edebiyatının erken dönem kaynaklarından biri olan *Dîvânî Liğati't-Türk*'teki bahar tasvirlerinde “çiçek” kelimesi birkaç defa geçtiği halde çiçek adları hiç zikredilmez.²⁸ *Oğuz Kağan Destanı*'nda ise çok sayıda hayvan ismi geçmekle birlikte herhangi bir çiçekten bahsedilmediği gibi “çiçek” kelimesi de geçmez.²⁹ Orhun Kitâbeleri'nde de aynı şekilde çiçeklerden hiç söz edilmemiştir.³⁰ Erken dönem diğer bir edebî eser olan Dede Korkut Kitabı'nda ise “çiçek” kelimesi yedi defa kullanılmıştır.³¹

İlk dönem Türk edebiyatı kaynaklarında gül veya çiçeklerden söz edilmemesinin temel sebebi Türklerin göçebe hayatı yaşamalarıdır. Yerleşik hayata geçen, Müslüman olan ve diğer dinleri kabul etmiş olan Türklerin hayatında çiçek ve bitkiler daha fazla yer almaya başlamıştır. Budist Uygur Türklerinde çiçek, bir adak malzemesidir. Çiçeklerle yapılan adak bütün Asya milletlerinin mitolojilerinde önemli bir yere sahip olup adak için kullanılan en önemli çiçek ise lotüs yani nilüferdir. Lotüs eski

²⁶ M. Fatih Andı, “Modern Türk Şiirinde Gül İmajı”, *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, Editör: Bilal Kemikli-Selami Turan, (Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010), 3; Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Dîvan Şairlerinin Türkçe Dîvanlarında Gül*, 5.,

²⁷ M. Orhan Okay, *Edebiyat ve Edebi Eser Üzerine*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 112.

²⁸ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 36. Ayrıca bkz. Nezahat Öztekin, “Eski Türk Edebiyatında Gül”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 34/4 (2005): 21.

²⁹ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 39.

³⁰ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 39.

³¹ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 39.

Mısır'da ise güneşin, hayatın, ölümsüzlüğün ve yeniden dirilişin sembolüdür. Budizm'de de lotüsün en önemli anlamlarından biri yeniden dirilişle ilgilidir.³²

Türk edebiyatında çiçeklerden ilk defa *Divânü Lüğati't-Türk*'te bahsedilmiştir. Ancak bu eserde sözü edilen çiçekler, kır çiçekleridir. Çünkü yerleşik hayata geçenler olmakla birlikte Türklerin büyük bir kısmı henüz göçebe idi.³³ Baharla kış arasındaki savaş divan şairlerinden önce *Divân-ı Lüğati't-Türk*'te ve Yusuf Has Hâcib'in (462/1070) *Kutadgu Bilig*'inde yer alır. Çiçekler Yusuf Has Hâcib'in eserinde daha fazla belirginleşmiştir.³⁴

Diğer taraftan İslâm dünyasının başka bölgelerinde erken dönemlerde insan hayalini zorlayan fantezilerle dolu ve çiçeklerle çevrili saraylar mevcuttur. Meselâ, Tolunoğlu hükümdarlarından Humaraveyh (ö. 282/895), Kahire'de muhteşem bir bahçe yaptırmış ve buraya Horasan, Mekke ve Yemen'den nadide çiçekler ve ağaçlar getirtmişti. Bu bahçede, Mısır'da daha önce bilinmeyen karanfil, sümbül, safran gibi çiçeklerle, mevsimi gelince "*Hasbünallâhü ve ni'me'l-vekal*" gibi cümleler ve beyitler yazılırdı.³⁵

İslâmî edebiyatın temel kaynaklarının başında gelen Kur'an ve hadisler, Türk edebiyatından önce, Arap ve İran edebiyatları üzerinde etkili olarak bunları İslâm potasında yoğurmuş, daha sonra da İslâm'ı kabul eden Türklerin edebiyatını aynı potada yoğurarak hepsinin birçok ortak özellik kazanmasını sağlamıştır. Bunun sonucu olarak başta Arap, İran ve Türkler olmak üzere bütün Müslüman milletlerin edebiyatlarında, aynı kaynaklardan beslenen, ortak konuların işlendiği İslâmî bir muhteva

³² Bkz. Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 41-42. Habibe Şimşek ise, Uygur Türklerinde lotüsün anlamını açıkladıktan sonra Türklerde bütün çiçeklerin genel olarak "gül" adında toplandığını belirtir. Habibe Şimşek, "Türk Minyatürlerinde Gül", *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, Editör: Bilal Kemikli-Selami Turan, (Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010), 79.

³³ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 46-47; Berat Açı, "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (Bahar 2015): 6-7.

³⁴ Bkz. Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 46-47.

³⁵ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 76-77.

oluşmuş ve bunların edebiyatları İslâm Edebiyatı veya İslâmî Edebiyat olarak isimlendirilmiştir.³⁶

İslâmî edebiyatta hakkında en fazla söz söylenen, çok sayıda soyut ve somut varlığı sembolize eden, dinî-din dışı birçok edebî türde manzum-mensûr eserin ana konusu olan ve başlangıçtan günümüze hiç azalmadan gündemde kalan tek varlık gül olsa gerektir. Divan Edebiyatında genel olarak sevgiliyi temsil eden gül, Doğu’da Türk, Arap, Fars ve Hint edebiyatlarında geniş bir yer tutmaktadır. Doğu’da gül konusu, ilk kez İran ve Hint edebiyatında işlenmiş, Türk Edebiyatına ise Fars Edebiyatından geçmiştir.³⁷ Divan edebiyatında genelde Farsça “gul” kelimesinin Türkçeye geçmiş hali olan “gül” kullanılmış, bunun Arapçası olan “verd” ise oldukça az yer almıştır.³⁸ Gülün Arap edebiyatına geçirmesinin sebebinin coğrafi yapı, Türk edebiyatına gecikerek girmesinin ise hayat tarzı olduğunu söylemek mümkündür.

Kur’an’da kıyametin korkunç hali anlatılırken gülün kıpkırmızı renginden bahsedilmektedir (Rahmân, 55/37). Sahih hadislerde reyhan, za’ferân vb. bir kısım çiçeklerden söz edilirken, gülün hiçbir sahîh hadiste geçmediği görülmektedir.³⁹

Gerek Divan Edebiyatında, gerekse Türk Halk Edebiyatının ve Tekke Edebiyatının bütün eserlerinde güle yer verilmiştir. Gülün değişik özellikleriyle ele alındığı mani, türkü, atasözü, deyim, ninni, ağıt, ilâhî, halk hikâyeleri ve kıssalar bugün de Türk halkı arasında canlı bir şekilde

³⁶ Bkz. Zülfikar Güngör, “Türk-İslam Edebiyatının Kaynağı Olarak Hadisler”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007), Hazırlayan: Mahfuz Söylemez, (Ankara: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007): 201.

³⁷ Akgül, Serpil, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 22. (Meydan Larousse ve Büyük Lûgat ve Ansiklopedi’den naklen).

³⁸ Bayram’ın tespitine göre 26 Türkçe divanda 6033 defa geçen “gül” kelimesine karşılık “verd” kelimesi 173 defa kullanılmıştır. Bkz. Bayram, “Burdur’un ve Divanların Gülü”, 372.

³⁹ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, “Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber’le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 259-297.

yaşamakta ve yaşatılmaktadır.⁴⁰ Bunlar arasında gül redifli kasideler ise ayrı bir yere sahiptir ve birçok şair gül redifli kasideler yazmıştır.⁴¹

Gülün Divan Edebiyatında bu kadar ilgi görmesinin Yavuz Bayram'a göre dört sebebi vardır: Bunun ilk sebebi, herkes tarafından bilinen, her yerde yetişen, en yaygın, en güzel ve en alımlı çiçek olmasıdır. İkinci sebep ise sevgilinin yüzü, yanağı ve dudağı gibi en çok dikkat çeken ve en güzel uzuvlarıyla benzerlik göstermesidir. Diğer bir sebep ise gülün güzel görünümünü yanında dokunma ve koku alma duyularına da hitap etmesi, dördüncü sebep de tarihinin çok eski dönemlere dayanması, başta Hz. Muhammed ve Hz. Yusuf gibi peygamberlerin ve toplumda saygı gören bazı şahısların simgesi olarak benimsenmiş olmasıdır.⁴²

Gül İran edebiyatından Türk edebiyatına geçmiş olmasına rağmen sonraki devirlerde Türkler tarafından kaleme alınan edebî eserlerde Arap ve İran edebiyatıyla kıyas kabul etmeyecek şekilde yoğun olarak kullanılmıştır. Arapça ve Farsçada gül ve gül ile yapılan birleşik isimler oldukça azdır. Aynı durum edebî türlerde de görülmektedir. Meselâ, Türk edebiyatında konusu Hz. Peygamber olan birçok edebî tür olmasına rağmen diğer dillerde durum böyle değildir.⁴³ Bir araştırmada Türkçe, Arapça ve Farsçada gül ile başlayan ve gül ile biten isimler alfabetik olarak tespit edilmeye çalışılmış ve Türkçede yüz on bir isim

⁴⁰ Kurnaz, "Gül", 14: 221; Muharrem Yıldız, "Türk-İslam Kültüründe Gül Algısı", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/13 (2012): 28.

⁴¹ Bu hususta bakınız. İpek, *Klasik Türk Şiirinde Gül Redifli Kasideler* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008); Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 27. İstanbul Kütüphanelerinde bulunan Divânlarla mecmualarda "gül"ü redif olarak kullanan 84 şair ve şiirleri hakkında ayrıca bkz. Tahir Üzgör, "Edebiyatımızda Gül Redifli Şiirler", *Yunus'tan Fuzûlî'ye* (İstanbul: MVT Yayıncılık, 2011), 79-82.

⁴² Bayram, "Burdur'un ve Divanların Gülü", 372; A.mlf., "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili- Çiçekler", 211 (Dipnot). Serpil Akgül ise bazı 16. yüzyıl divanlarında gülün şekli, kokusu, rengi ve güzelliği bakımından nasıl ve niçin kullanıldığını tespit etmeye çalışmıştır. Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül, Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî Bey, Muhibbî, Nev'î, Tashcalı Yahyâ, Usûlî, Zâtî* (Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2013).

⁴³ Cemal Kurnaz, "Edebiyatımızda Gül Kokusu", *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, Editör: Bilal Kemikli-Selami Turan, (Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010), 60.

zikredilmiştir. Bunlar Gülcemâl, Güldâne, Gülistân gibi gülle başlayan ve Arapça, Farsça, Türkçe ek almış olanlar ve Birgül, Sevdâgöl, Goncagöl gibi gülle biten ve Arapça, Farsça, Türkçe ön ek almış olanlardan ibarettir. İçinde gül bulunan Farsçada sadece iki, Arapçada ise dört isim zikredilmiştir.⁴⁴

Divan şairleri gülden bahsederlerken, en çok teşbih, istiare, teşhis, telmih, hüsn-i ta'lil, tevriye, kinâye, mecaz-ı mürsel, leff ü neşr gibi edebî sanatlardan ve değişik bağdaştırmalardan yararlanmışlardır.⁴⁵

3. Edebiyatta Gül-Hz. Peygamber İlişkisi

Gül İslâmî edebiyatta çok sayıda varlığı sembolize etmekte ve bunların başında hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in simgesi olması veya gülün Hz. Peygamber'e ya da onun bir uzvuna benzetilmesi gelmektedir. Edebiyatta Hz. Peygamber'le gül arasında çift yönlü bir ilişki olup bu, gül-Hz. Peygamber ve Hz. Peygamber-gül ilişkisi şeklindedir. Yani Hz. Peygamber gülü temsil ettiği gibi, çoğu zaman da gül Hz. Peygamber'i temsil etmektedir. Bu ilişkinin gülün Resûlullah'ın terinden yaratılması hakkındaki uydurma hadislerle münasebetini aşağıda ayrıca ele alacağız.

Divan şairlerinin “sevgili” için kullandıkları “gül”ü, bütün divanlarda, kendisine en az bir kasîde (na't) ithaf ettikleri Hz. Peygamber için de kullanmaları doğaldır.⁴⁶ Divan edebiyatında sevgili güle benzetildiğinden dolayı Peygamber sevgisinin bir göstergesi olarak gül Peygamber'e veya Peygamber de güle benzetilmiştir. Yine bu sebeple sevgiliyi sembolize eden diğer bazı nesnelere de Hz. Peygamber'e veya Hz. Peygamber bunlara benzetilmiştir. Bunun bir sonucu olarak gülden başka ay, bülbül, can, cânan, deniz, deva, inci, güneş, mürşid, sevgili, sultân,

⁴⁴ Bkz. Kurnaz, “Edebiyatımızda Gül Kokusu”, 61-65.

⁴⁵ Bayram, “Burdur'un ve Divanların Gülü”, 378.

⁴⁶ Yavuz Bayram, *Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi*, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi 2001), 229-230. Gül ile Hz. Peygamber arasında ilgi kurulmasına sebep olan diğer bazı unsurlar için bkz. Bayram, *A.g.t.*, 230-232.

kandil, tabîb, tâc, yağmur vb. başka birçok madde veya mefhumla Resûlullah arasında münasebet kurulmuştur.⁴⁷

Divan edebiyatında, gül Hz. Peygamber'e veya Hz. Peygamber güle benzetildiği gibi, Resûlullah'ın saç, alnı, kaşı, gözü, kirpikleri, yüzü, yanağı, ağzı, dudakları, dişleri, eli, avucu, parmağı ve boyu gibi vücudunun muhtelif unsurları da güle veya diğer birçok nesneye benzetilmiştir.⁴⁸ Teşbih sanatıyla “nübüvvet gülzârının gülü”, “gül tenli”, “gül kokulu”, “gül yüzlü” vb. şeklinde de tavsif edilmiş, onun vücudu veya uzuvlarından biri ile gül arasında münasebet kurulmuştur. Hatta bu tarz tavsiflerin daha yoğun olarak zikredildiğini de söylemek mümkündür.⁴⁹

Tanzimat sonrasında kaleme alınan edebî eserlerde gül ile Hz. Peygamber arasında kurulan ilginin bazı farklılıklar gösterdiğini de belirten İsmail Çetişli, yaklaşık beş yüz şairin, Tanzimat sonrası dönemde kaleme aldıkları bin beş yüz civarındaki manzûmesinden hareketle, belirtilen dönemdeki Türk şiirinde Hz. Peygamber-gül ve gül-Hz. Peygamber ilişkisini tasvir ve tahlil etmeye çalışmıştır.⁵⁰ Tanzimat sonrası dönemde Hz. Peygamber'den bahseden şairlerin önemli bir kısmının, kaleme aldıkları manzumelerinde, Hz. Peygamber-gül ilişkisini, yine teşbih veya istiare sanatı çerçevesinde ifade etmeye devam ederek bu geleneği sürdürdüklerini ve onun adına lâyük “gül destanı” yazmaya çalıştıklarını söyleyen Çetişli, bu bağlamda onların Hz. Peygamber'in zâtını, yüzünü/cemâlini, yanaklarını, dudaklarını, saçlarını, ellerini, ayaklarını, tenini, kokusunu, sesini, sözünü, sünnetini, elbisesini, zikrini, zamanını ve mekânını güle benzettiklerini bildirmekte ve şairlerin bu

⁴⁷ Hz. Peygamber'in benzetildiği varlıklar için bkz. Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na'î*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 308-323; Çetişli, İsmail, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu* (İstanbul: 2012), 326.

⁴⁸ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na'î*, 209-264.

⁴⁹ Bu tarz teşbihlerin örnekleri için bkz. Güngör, “Edebiyatımızda Gül Sembolü ve Peygamberimiz”, 32-37. Asr-ı Saadette mesela Ka'b b. Zühre'nin (ö. 24/645) Kasîde-i Bürde'sinde, Hassan b. Sabit (ö. 60/680) vb. şairlerin şiirlerinde Hz. Peygamber hakkında yapılan teşbih, temsil ve istiarelerin, Divan edebiyatıyla karşılaştırılması ise ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir.

⁵⁰ Çetişli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 327.

benzetmelerine örnekler zikretmektedir.⁵¹ Söz konusu benzetmenin istikâmeti kimi zaman güzelliği, kimi zaman rengi, kimi zaman kokusu ve kimi zaman da hem güzelliği hem rengi ve hem de kokusu bakımındandır.⁵² Bu yaklaşım, zamanla daha da genişleyip teşbih veya istiare boyutunu da aşarak “sembol” seviyesine yükselmiş, artık Hz. Peygamber, bütün maddî ve manevî varlığı ile gülle sembolize edilir olmuştur.⁵³

Muhtemelen edebiyatta Hz. Peygamber-gül ilişkisi önce Resûlullah'ın güle benzetilmesiyle başlamıştır. Bunun temel sebebi ise İslâm öncesinde de mevcut olan gülün sevgi ve sevgiliyi temsil etmesi anlayışıdır. Habîbullah yani Allah'ın “sevgilisi” olan Hz. Peygamber sevgilinin sembolü olan güle benzetilmiştir. Bu anlayışın oluşmasında muhtemelen gül hakkındaki rivayetlerin bir etkisi de olmamıştır. Edebiyat eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in, uzuvlarının veya ona ait herhangi bir şeyin güle benzetilmesinde söz konusu uydurma rivayetlere atıf ve telmihte bulunulmamıştır.

Kanaatimizce bu ilişki oldukça erken bir dönemde bilhassa İran edebiyatında kuruldu. Bunun için erken dönem İran edebiyatında gül ve Hz. Peygamber-gül ilişkisinin araştırılması gerekmektedir. Daha kesin değerlendirme yapabilmek için buna ihtiyaç vardır. Eğer bu durum kesin olarak tespit edilebilirse, gül hakkındaki uydurma rivayetlerin edebiyat ve daha sonra da tasavvuf ve sanatta Hz. Peygamber'le gül arasında ilişki kurulmasına yol açmadığını, aksine Peygamber sevgisinin bir yansıması olarak Hz. Peygamber'in güle benzetilmesi anlayışının gülün yaratılışı ve Hz. Peygamber'le ilişkisinden söz eden rivayetlerin uydurulmasına sebep olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca sonuç olarak gördüğümüz sebep, sebep olarak gördüğümüz ise aslında sonuç olabilir.

Edebiyatta Hz. Peygamber-Gül ilişkisinden sonra Gül-Hz. Peygamber ilişkisi kurulmuştur. Fakat bu ilişki diğerine göre daha sonraki dönemlere aittir. Söz konusu ilişkinin kurulmasının en önemli sebebi ise başta gülün yaratılışı hakkında olmak üzere gülle ilgili uydurulan

⁵¹ Çetişli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 328-344.

⁵² Çetişli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 328.

⁵³ Çetişli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 345.

rivayetlerdir. Gülün Hz. Peygamber’le münasebeti hakkında Çeşitli şöyle demektedir: “Şairlerimiz Hz. Peygamber’in hemen hemen bütün uzuvları; bu uzuvların rengi, kokusu ve şekli; üzerinde yaşadığı mekânlar ve kabri; altmış üç yıllık ömrünü geçirdiği zamanı; daveti/şeriatı veya sünneti ile gül arasında vazgeçilemez bir ilişki görüyor ve bu ilişkiyi teşbih, istiare, sembol sanatları çevresinde dile getiriyorlar. Söz konusu dile getirişlerde Hz. Peygamber benzeyen, gül ise kendisine benzetilen durumundadır. Bir hayli yaygın olan bu tarz yaklaşımın yanında gerek klâsik Türk şiirine gerekse Tanzimat sonrası Türk şiirine daha dikkatli baktığımızda, Hz. Peygamber-gül ilişkisinin aslında iki taraflı olduğunu görürüz. Yani sadece Hz. Peygamber güle benzemez/benzetilmemez; gül de Hz. Peygamber’e benzer/benzetilir.”⁵⁴

Çeşitli devamla bazı şairlerin Hz. Peygamber’in yüzünü, yanağını, kokusunu ve terini güle benzetirlerken bazılarının da gülü Resûlullah’a benzettiklerini ve bu kapıyı ilk aralayan şairlerimizin başında Yûnus Emre’nin geldiğini söyler. Zira Yûnus Emre sarıçiçeğe “Gül sizin neniz olur?” sorusunu yönelttiğinde aldığı cevap “Gül Muhammed teridir” olur. Yûnus’a göre yeryüzündeki bütün çiçekler Hz. Muhammed’in terindedir:

Yine sordum çiçeğe/ Gül sizin neniz olur

Çiçek eydür ey derviş/ Gül Muhammed teridir.

*Hak anı öğdü yaratdı sevdi Habîbim dedi/ Yeryüzünde cümle çiçek
Mustafa’nın teridir.*

Böylece gül benzeyen, Hz. Peygamber de kendisine benzetilen (teşbih-i mahlûb) durumuna gelmiştir.⁵⁵ Çeşitli bu anlayışın gülün Hz. Peygamber’in terinden yaratıldığına dair düşünceden kaynaklandığını, bu düşüncenin aynı zamanda Türk kültürü ve edebiyatında gülün bu kadar çok önemsenmesinin ve yaygın biçimde kullanılmasının da sebebi olduğunu belirtmektedir.⁵⁶

⁵⁴ Çeşitli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 356.

⁵⁵ Bkz. Çeşitli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 356.

⁵⁶ Çeşitli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 357. Çeşitli, doğrudan doğruya Hz. Peygamber-gül ilişkisinde, gülü benzeyen; Hz. Peygamber’i de kendisine benzetilen kurgusunu öne çıkaran birçok örnek metin ve şahıslardan bahseder. Bkz. Çeşitli, *a.g.m.*, s. 358.

Gül ile Hz. Peygamber arasında münasebet kurulunca güle ait özellikler Resûlullah'a nispet edilmeye başlanmıştır. Meselâ gülün üzerinde sabah vakti oluşan su damlacıkları/çiğ taneleri Resûlullah'ın terine, gülün kokusu da Resûlullah'ın kokusuna benzetilmiştir. Bunun sonucu olarak Resûlullah'ın terinin de gül gibi koktuğu söylenmiştir. Meselâ, Fuzûlî (ö. 963/1556) Divanı'nda dört na'tta Resûlullah övülmüş ve gül, Hz. Peygamber'in sembolü, Hz. Peygamber de peygamberlik gül bahçesinin en seçkin gülü olarak tanımlanmıştır.⁵⁷

Fuzûlî Su Kasidesi'inde ise “*Suya versün bağban gülzârı zahmet çekmesün/ Bir gül açılmaz yüzün-tek verse bin gülzâre su*” ifadeleriyle Resûlullah'ın yüzünü güle benzetmekte, gül ile Hz. Peygamber arasındaki ilişkiyi terden söz etmeksizin dile getirmektedir. Muhibbî ise “*Çün arak dökdi Muhammed anı gül bitürdi Hakke/ Anun içindir Muhibbî olduğu mümtâz gül*” beytinde gülün üstün konumunu Hz. Peygamber'in terinden yaratılmasına bağlar.⁵⁸ Yûnus Emre de “*Gül Muhammed deridir bülbül anun yâridür/ Ol gül ile ezêl cibâna bile geldüm*”⁵⁹ beytinde söz konusu rivayetlere telmihte bulunmuştur.

Gülün Hz. Peygamber'e benzetilmesinden sonra gül hakkındaki uydurma rivayetlere atıf, işaret veya telmihte bulunulmuştur. Buna göre uydurma rivayetler Hz. Peygamber'le gül arasında ilişki kurulmasının ilk sebebi olmamakla birlikte bir dönemden sonra İslâm edebiyatında Hz. Peygamber-gül veya gül-Hz. Peygamber ilişkisini destekleyen bir unsura dönüşmüş, bazen bu destek söz konusu münasebetin gerçek sebebi olarak değerlendirilebilmiştir.

Burada şu noktaya dikkat çekmek isteriz. Genel olarak edebiyatta Hz. Peygamber-gül ilişkisi söz konusu olduğunda ele almaya çalıştığımız hadislerden söz edilmemiştir. Gülün yaratılışı hakkındaki rivayetlere yapılan referanslar, gül-Hz. Peygamber ilişkisini ele alan edebî ifadelerde

⁵⁷ Hüseyin Güfta, “Fuzûlî Divanı'nda Gül”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/6 (Bahar 2013): 219. Ayrıca bkz. Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 121.

⁵⁸ Bkz. Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 121-122.

⁵⁹ Çukurlu, Talip, “Yunus Emre Divanı'nda Gül Etrafında Oluşturulan Teşbihler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Gül Özel Sayısı (2013/1): 32.

görölmektedir. Buna göre çift yönlü olan gül-Hz. Peygamber veya Hz. Peygamber-gül ilişkisini sadece mezkûr rivayetlerin sonucu olarak görmek isabetli değildir. Yine bu çift yönlü ilişkinin hangisinin önce başladığı da bu zaviyeden önem taşımaktadır. Kanaatimizce Resûlullah'ın Habîbullah olmasından hareketle önce Hz. Peygamber güle benzetilmiş olmalıdır.

Gülün Hz. Peygamber'e benzetilmesinin en önemli sebebi, Hz. Peygamber'in kokusuyla gül kokusu arasında kurulan münasebettir. Uydurma rivayetlerin bir kısmına bu bağlamda atıf veya telmihte bulunulmaktadır. Çeşitli, Tanzimat sonrası dönemde kaleme alınan şiirlerde Hz. Peygamber ile gül arasında en çok ilişki kurulan hususlardan birinin Resûlullah'ın kokusu olduğunu ve bu ilişkide çoğu zaman Hz. Peygamber güle değil; gülün, kokusu bakımından Hz. Peygamber'e benzetildiğini, buna göre Hz. Peygamber'in teninin ve terinin gülün kokusuna kaynak olduğunu, -bütün çiçekler gibi- gülün de kokusunu onun terinden ve teninden aldığını belirtir. Ona göre şairlerimizin bu yaklaşımlarının ardında Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*Benim kokumu koklamak isteyen kırmızı gülü koklasın*" sözünün önemli bir tesiri olduğu söylenebilir.⁶⁰

Hz. Peygamber-Gül veya Gül-Hz. Peygamber ilişkisinin üçüncü safhası ise Gül-Hz. Peygamber veya tersi benzetilmesinin de geride bırakılarak gülle Hz. Peygamber'in aynileştirilmesidir. Bu ilişki teşbihle başlayarak, istiareye ve son olarak da sembol düzeyine çıkmıştır. Artık Hz. Peygamber güle veya gül Hz. Peygamber'e benzetilmez, gül Hz. Peygamber'dir veya Hz. Peygamber güldür.⁶¹

Yine dikkat çekici bir diğer husus da, gülle birlikte diğer çiçekler hakkında da uydurma rivayetlerin mevcut olmasına rağmen bu çiçeklerin

⁶⁰ Çeşitli, "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül", 336. Çeşitli ayrıca bazı sahâbeden nakledilen Resûlullah'ın vücudunun güzel kokusu hakkındaki rivayetlerin de bu hususta etkili olduğunu belirtir.

⁶¹ Çeşitli, "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül", 346. Gül sembolü veya imajının hemen her yönüyle Hz. Peygamber'i karşılaması, Cumhuriyet dönemi ve özellikle 1980 sonrası Türk şiirinde çok daha belirginleşip yaygınlaşmıştır. Bunun sonucudur ki, artık Hz. Peygamber'in adı hiç anılmadan doğrudan doğruya gül sembolü ekseninde kaleme alınan şiirler öne çıkmaya başlamıştır. Bkz. Çeşitli, A.g.m., s. 345.

edebiyatta gül kadar yer almamaları, yer aldıklarında ise neredeyse bu uydurma rivayetlere hiç işaretle bulunulmamış olmasıdır. Bayram'ın 26 Türkçe Divan'ı esas aldığı çalışmasına göre gül bu eserlerde 6206 kez kullanılırken, diğer 22 çiçek toplam 3478 defa kullanılmıştır.⁶²

Divan edebiyatında ve tasavvufî bazı eserlerde gül suyuyla ilgili de bazı teşbihlere yer verilmekte⁶³ başta mevlid merasimlerinde gül suyunun kullanıldığı, bunun için özel bir kap olan gülâbdânların mevcudiyeti ve gül suyu kullanılınca salavât getirilmesi gibi hususlardan söz edilmektedir.⁶⁴ Gül suyuyla ilgili erken dönem Sünnî kaynaklarda bir rivayet bulunmazken Şîî kaynaklarda çok sayıda rivayet mevcuttur.⁶⁵ Gül suyuyla alakalı gelenek ve uygulamaların bu rivayetlerle irtibatlı olup olmadığı ayrı bir araştırma konusudur.

Edebiyatta dikkat çekici bir husus da tefsirlerde ve rivayetlerde pek görülmemesine rağmen Hz. İbrahim'in Nemrut tarafından atıldığı ateşin gül bahçesine dönüştüğüdür. Allah'ın, "Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol" (Enbiyâ, 21/69) hitabıyla ateş bir gül bahçesine dönüşmüş ve Hz. İbrahim yanmaktan kurtulmuştur.⁶⁶ Hatta gülün yaratılışını Hz. İbrahim'in atıldığı ateşle irtibatlandırılanlar da vardır. Nitekim Bekâyî (ö. 1594) *Gül ü Bülbül* mesnevisinde gülün, Hz.

⁶² Bayram, "Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi", 217-218.

⁶³ Bkz. Güfta, "Fuzûlî Divanı'nda Gül", 223, 224, 229, 232.

⁶⁴ Bkz. Üzlifat Özgümmüş, "Gülâbdan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 227; Çetişli, "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül", 326; Kurnaz, "Gül", 14: 220; Çukurlu, "Yunus Emre Divanı'nda Gül Etrafında Oluşturulan Teşbihler", 32.

⁶⁵ Bu rivâyetler için bkz. Çap, "Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı", 259-297.

⁶⁶ Bu konuda bkz. Güfta, "Fuzûlî Divanı'nda Gül", 219; Çukurlu, "Yunus Emre Divanı'nda Gül Etrafında Oluşturulan Teşbihler", 35; Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 19-21; Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 142; Öztekin, Nezahat, "Eski Türk Edebiyatında Gül", 25. "Ey ateş! İbrahim'e serin ve esenlik ol!" (Enbiyâ 21/69) âyetinin gül bahçesi şeklinde açıklanmasına baktığımız birçok tefsirde rastlayamadık.

İbrahim'in atıldığı ateşin kıvılcımlarından doğuşuna yer verir.⁶⁷ Sünnî ve Şîî kaynaklarda bu hususta bir rivayete rastlayamadık. Şîî kaynaklarda “Ateş İbrâhim için yandığında ve Allah onu serin ve güvenli kaldığında Allah o ateş içinde nergisi bitirdi. Nergisin aslı Allah'ın o zamanda bitirdiğine dayanmaktadır” şeklinde bir rivayet vardır.⁶⁸ Şîî ve Sünnî kaynaklarda Hz. İbrahim için ateşin gül bahçesine döndüğüne dair bir rivayetin olup olmadığı daha geniş bir araştırmayı gerektirmektedir.

4. Edebiyatta Gülün Sembolize Ettiği Diğer Varlıklar

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere gül edebiyatta Hz. Peygamber'den başka birçok varlığı sembolize etmektedir. Farklı edebî eserlerde bunları görmek mümkündür. Gül, bilinen gerçek anlamının dışında yan anlamlar veya yeni anlamlar kazanarak kendisi dışındaki varlıkları anlatma hususunda sembolleşmiştir.⁶⁹ Gülün kültür ve edebiyatta kazandığı aşk, sevgili, güzellik, fânilik, ateş, şarap, kadeh vb. pek çok sembolik anlamından bahsedilebilir.⁷⁰ Divan edebiyatında en çok sözü edilen kırmızı güldür. Zaman zaman beyaz gülden ve sarı gülden de bahsedilir.⁷¹

Kültür ve edebiyatımızda güle yüklenen sembolik anlamların başında “güzellik” ve onun beşerî sembolü olan “sevgili” gelmektedir. Özellikle Divan şiirinde sevgili; güzelliği, saflığı, tazeliği, inceliği, narınlığı; bedeni, yüzü, yanakları ve dudaklarının rengi, kulaklarının şekli ve bedeninin kokusu bakımından güle teşbih edilir.⁷² Sevgiliye gül denir ve

⁶⁷ Nezahat Öztekin, *Bekâyi'nin Gül ü Bülbül'ü ile Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ünün Karşılaştırılması* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 8; Akgül, 16. *Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 22.

⁶⁸ Bu ve benzer diğer bir rivayet için bkz. Sabri Çap, “Bazı Çiçeklerle İlgili Uydurma Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *Yayımlanmamış Makale*.

⁶⁹ Çetişli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 324. Yavuz Bayram'ın değerlendirmesine göre Divan Edebiyatında gül üç bakış açısıyla kullanılmış olup bunlar gerçekçi bakış açısı, sembolik bakış açısı ve karma bakış açısıdır. Bkz. Bayram, “Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi”, 119-122.

⁷⁰ Çetişli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hazreti Peygamber ve Gül”, 325.

⁷¹ Kurnaz, “Gül”, 14: 220.

⁷² Çetişli, “Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hz. Peygamber ve Gül”, 325.

onun endamı, güzelliği, teri, dudağı, kulakları, yanakları, eli, bileği vs. gülde bulunan özelliklerle ilgilidir.⁷³

Gül sadece dinî bir motif olarak kullanılmamıştır. Meselâ, Bâkî Dîvân'ında gül genellikle din dışı unsur olarak, Fuzûlî Dîvân'ında daha çok dinî bir motif, Hayâlî'de ise hem dinî hem de din dışı motif olarak kullanılmıştır.⁷⁴ Hatta gül birbirine en zıt iki şeye, hem cennete ve hem de cehenneme benzetilmiştir.⁷⁵ Klasik edebiyatımızda, rengi, şekli, kokusu, dikenleri ve kısa ömürlü oluşu dolayısıyla birçok teşbihe konu olan kırmızı gül, ateşe yahut ateş güle benzetilmiştir.⁷⁶

Divan şiirinde gülün sevgilinin yüzü ve yanağı ile de sıkı münasebeti vardır. Bazen gül bunlara; bazen de bunlar güle benzerler. Gerek koku gerekse renk bakımından çok güzel olan gül, daima tazedir.⁷⁷ Gül, pek çok beyitte ise çiçeklerin en değerlisi sayıldığı için sultan olarak anılmaktadır. Gül, güzelliğiyle ve kokusuyla Hz. Muhammed'e benzetildiği gibi, aynı zamanda beyaz eli dolayısıyla Hz. Musa; güzelliği ve gömleğinin yırtılmasına nispetle Hz. Yusuf; çiçeklerin sultanı olması yönüyle Hz. Süleyman ve Hz. İsa gibi peygamberler ile gül arasında da ilgi kurulmuştur.⁷⁸ Yine gül ile Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. İsa, Hz. Meryem, Hz. İbrahim, dört Halife, Hz. Hasan, Leyla, Mecnun ve Şirin arasında da münasebet kurulmuştur.⁷⁹ Gülün doğrudan olmayan bazı teşbihleri de söz konusudur. Bunlar daha çok tamlama şeklinde yapılan nitelemelerdir. Meselâ bahar "gül mevsimi" olarak isimlendirilmiştir.⁸⁰

⁷³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 156. Pala, Divan şiirinde gül ile ilgili teşbih ve mecazların sonunun gelmeyeceğini vurgular.

⁷⁴ Ali Özmen, *16. Yüzyıl Şairlerinden Bâkî, Fuzûlî ve Hayâlî Bey Divanlarında Gül Mazmunu*, (Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi 2012), 171.

⁷⁵ Bkz. Özmen, *16. yüzyıl Şairlerinden Bâkî, Fuzûlî ve Hayâlî Bey Divanlarında Gül Mazmunu*, 92-93.

⁷⁶ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 142.

⁷⁷ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 155.

⁷⁸ Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 150.

⁷⁹ Bkz. Bayram, *Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi*, 233-240.

⁸⁰ Bkz. Kurnaz, "Gül", 14: 220.

Gül, Divan edebiyatında çok zengin ve karmaşık bir mazmun ve imaj dünyasına sahipken, Tanzimat'tan sonra günümüze gelinceye kadar yeni dönem edebiyatında da önemini korumakla birlikte gelenektekine benzemeyen daha farklı alegorik ve sembolik değerler kazanmıştır. Mesela Divan şiirinde dünyevî veya tasavvufî sevgilinin sembolü olan gül, Tanzimat'ın ilk şairlerinden Namık Kemal'de siyasî bir kavram haline gelip millet ve bayrak sembolüne dönüşmüş, Süleyman Nazif vatanı gül bahçesine benzetmiş, Necip Fazıl'da gül acının sembolü, Karakoç'ta ise yeniden dirilişin sembolü olmuştur.⁸¹ Gülün temsil ettiği maddî-manevî varlıklar zamanla daha da genişlemiştir. Bilhassa seksenli yıllardan sonra Hz. Peygamber gül ile özdeşleştirilmiştir. Tarih boyunca gül, na'nlarda Hz. Peygamber'in remzi olarak kullanılmış ama bu hiçbir zaman bugünkü kadar abartılarak güle âdetâ bir sembol değeri yüklenmemiştir.⁸²

Gülün ve diğer çiçeklerin edebiyatta sembolize ettiği maddî-manevî varlıklar hakkında Yavuz Bayram tarafından yapılan bir çalışmanın sonuçları, aynı zamanda gül-Hz. Peygamber arasında kurulan münasebetin uydurma hadislerle ilgisi hakkında da fikir verici özelliktedir. Bayram, 15. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında yaşamış olan Cem Sultan, Karamanlı Aynî, Necâtî, Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî, Taşlıcalı Yahyâ, Nâbî, Nedim ve Şeyh Gâlip gibi 26 divan şairinin Türkçe divanlarında yer alan 100.000'e yakın beyti taramıştır.⁸³ Bu eserlerde gül, % 17.56 *şahısları*, % 26.86 *uzuvları*, % 11.45 *soyut ve manevî kavramları*, % 30.51 *doğal ve kozmik öğeleri* ve % 13.62 *eyyâyı* temsil etmektedir. Gülün temsil ettiği *şahısların* ise % 72'si sevgili, güzel vb; % 10'u sultan, emîr, serdâr vb. devlet adamları; % 5.12'si ise Hz. Peygamber, Hz. Meryem, Leylâ, Mecnûn vb. dinî veya efsânevî şahıslardan ibarettir. Görüldüğü üzere Divan edebiyatında gülün Hz. Peygamber'i temsil etmesi diğer şahıslarla birlikte % 5 civarındadır. Gülün temsil ettiği *uzuvların* ise % 60'ı yanak, yüz; % 40'ı dudak, ağız, saç, göz vb.dir. *Soyut ve manevî kavramların* ise % 32'si cennet, cehennem,

⁸¹ Okay, *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*, 113-114. Ayrıca bkz. Meliha Yıldırım Sarıkaya, "Peygamber Tasavvurundaki Değişimin Dile ve Edebiyata Yansıması: Na't-ı Şerîf Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014): 48.

⁸² Sarıkaya, "Peygamber Tasavvurundaki Değişimin Dile ve Edebiyata Yansıması", 48.

⁸³ Bayram, *Çiçeklerle Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi*, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2001).

zikir, nübüvvet, nûr, derviş; % 41'i ümit, tebessüm, ye's, mâtem, hikmet, cemâl, gönül; % 27'si şiir, söz, nükte, gazel, beyit vb.dir. *Doğal ve kozmik öğelerin* % 13'ü gül mevsimi, bahâr, bayram, yaz, kış vb; % 19'u tabiat olayları, tabiat unsurları vb.; % 29'u anâsır-ı erba'a, sabâ, soğuk, ateş, alev vb; % 06'sı güneş, ay, yıldız, dünya vb; % 33'ü bülbül (% 91) ve diğer hayvanlar (% 9)'dır. *Eşyanın* ise % 09'u ayna, tabak, sofrâ, kandil vb; % 36'sı kadehcâm, şarâbmey vb; % 21'i yatak, elbise vb; % 34'ü hançer, ok, kılıç, tâc, taht vb.dir.⁸⁴

Gül teşbih, teşhis, istiare, leff ü neşr, tenasüp, tezat, telmih, hüsn-i ta'lîl, bağdaştırma vs. gibi değişik yöntemler aracılığıyla soyut ve somut öğelerle ilişkilendirilmiştir. Gülün divan şiirindeki anlam çerçevesinin değişik vesilelerle; sevgili, Hz. Muhammed, din ve devlet büyükleri gibi "şahıslarla"; sevgilinin yanağı, yüzü ve dudağı gibi "uzuvlarla"; cennet, ümit, tebessüm, mutluluk, muhabbet, şiir gibi "olumlu ve soyut kavramlarla"; mevsim, bahar, nevrûz, şebnem, yıldızlar, bülbül gibi "doğal unsurlar"la ve süs, ayna, elbise, tâc gibi "eşya"yla ilişkilendirilmesine dayandığı söylenebilir.⁸⁵

Gül, divan şiirinde 2.245 beyit ve % 30.51'lik oranla en çok doğal ve kozmik unsurlarla ilişkilendirilmiştir. Bunlar arasında da en büyük pay 719 beyitle "bülbül"e aittir. Bu anlamda yaygınlaşmış diğer benzetme ve münasebetler; gül ile "mevsim, bahar, nevrûz, sabâ, soğuk, güneş, ay, yıldız" arasında kurulmuş olanlardır. Bunun dışında divan şairleri gül ile en çok insan uzuvları arasında münasebet kurmuşlardır. Bu anlamda da en önemli unsur, 1.299 beyitte gül ile ilişkilendirilmiş olan "sevgilinin yanağı ve yüzü" olmuştur. Diğer yaygın benzerlik ve münasebetler; "sevgilinin dudağı, ağzı, sînesi ve saç" ile kurulmuştur. Bunlardan sonra gül, en çok 1.432 beyit ve % 17.56 oranla değişik şahıslarla ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda dikkat çeken şahıs 714 beyitte gül ile

⁸⁴ Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", 212. Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî, Muhibbî, Nev'î, Taşlıcalı Yahyâ, Usûlî ve Zâtî Divanlarında gülün kullanımı hakkında yapılan diğer bir araştırma da benzer sonuçları göstermektedir. Bkz. Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 147-148. Akgül oran vermeksizin bu Divanlarda güle ilişkilendirilen maddî-manevî nesne ve kavramları da tespit etmeye çalışmıştır.

⁸⁵ Bayram, "Burdur'un ve Divanların Gülü", 381; Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", 211-212.

ilişkilendirilen “sevgili”dir. “Güzel, sultân, Hz. Muhammed, Hz. Yûsuf” yaygın olan diğer benzerlik ve münasebetlerdir. Gül, divanları incelenen şairler tarafından 885 beyitte (% 13.62) değişik eşyâ ile ilişkilendirilmiştir. Divan şairleri, incelenen şiirlerinde 803 kez gül ile değişik soyut ve manevî kavram arasında bağlantı kurmuşlardır. Bunlar içinde en çok ilgiyi çeken; “cennet, ümit, tebessüm” gibi olumlu kavramlardır.⁸⁶

Buna göre Divan edebiyatında Hz. Peygamber’le birlikte çok sayıda maddî-manevî varlık ve kavramla gül arasında münasebet kurulmuştur. Oranlar dikkate alındığında Resûlullah’la gül arasındaki ilişkinin son derece az kaldığını söyleyebiliriz. Zira gül % 17.56 oranla 1432 beyitte şahıslarla ilişkilendirilmiştir. Bunun yarısı (714 beyit) sadece sevgili ile ilgilidir. Kalan yarısı ise Hz. Peygamber’le birlikte diğer peygamberleri, tarihî ve efsanevî şahısları ihtiva etmektedir. Yani diğer şahıslarla gül arasında benzerlik kurulduğu gibi Resûl-i Ekrem ile de kurulmuş olup bunun tek sebebinin uydurma rivayetler olduğunu söylemek mümkün değildir.

Divan edebiyatında gülün en çok kırmızı, sonra beyaz ve oldukça az olmak üzere sarı rengi kullanılmıştır.⁸⁷ Yavuz’un ele aldığı dönem ve eserler dikkate alındığında gülün renginden bahseden beyitlerin % 80’i kırmızı gül, % 15’i beyaz gül, %5’i de sarı gül üzerinedir.⁸⁸ Gülün klasik Türk şiirine yansıyan bitkisel özellikleri ise renkli oluşu (% 39), tazeliği (% 20), güzelliği (% 14), güzel kokulu olması (% 13), hassas ve nazlı oluşu (% 6), tac yapraklarının kıvrım kıvrım olması (% 5) ve tac yapraklarının lezzetli oluşu (% 1)dir.⁸⁹

Burada işaret etmek istediğimiz bir husus da, edebiyatta gülle birlikte ele alınan çiçeklerin rivayetlerde geçenlerle sınırlı olmadığı ve edebiyatta kullanılan çiçeklerle rivayetler arasında bir münasebetin açık bir şekilde mevcut olmamasıdır. Mesela hakkında hiçbir rivayet bulunmayan lâle, gülden sonra en fazla yer alan çiçektir. Bayram’ın tespitlerine göre klasik Türk şiirinde isimleri bizzat zikredilmek suretiyle

⁸⁶ Bkz. Bayram, “Burdur’un ve Divanların Gülü”, 383-384.

⁸⁷ Bkz. Bayram, “Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi”, 136-138.

⁸⁸ Bayram, “Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler”, 211. Dipnot.

⁸⁹ Bayram, “Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili- Çiçekler”, 211.

geçen 28 çiçekten bazılarının 26 eserde geçme sayıları şöyledir: Gül: 6206; lâle: 1019; sümbül: 709; nergis: 487; yasemin: 348; menekşe: 286; reyhan: 161; sûsen: 105; karanfil: 43; za‘ferân: 33; mercanköşk: 1 defa geçmektedir. Bayram’ın değerlendirmesini yaptığı 22 çiçeğin toplamı ise 9684’dür. Buna göre gülün ezici çoğunluğu görülmektedir. Mercanköşk yok denecek kadardır. Uydurma rivayetlerde ise mercanköşk oldukça fazla zikredilen bir çiçektir. Reyhan ve za‘ferân ise sahih hadislerde de yer almasına rağmen edebiyatta o oranda yer bulamamıştır.

Klasik Türk şiirinde en çok dikkat çeken çiçek, tartışmasız gül olmuştur. Gülden sonra divan şairlerinin en çok kullandıkları çiçekse lâledir. Sümbül, nergis, yâsemin ve menekşe de klasik Türk şiirinde oldukça sık kullanılan çiçeklerdendir. Daha sonra reyhân, sûsen, erguvân, karanfil, nilüfer, şebboy, za‘ferân ve zambak gelmektedir. Buhur-ı Meryem, leylâk ve mercanköşk gibi çiçeklerin geçtiği beyitler ise istisna derecesinde azdır.⁹⁰

5. Edebiyatta Hz. Peygamber-Gül İlişkisinin Mevzû Hadislerle Münasebeti

Edebiyatta gülle Hz. Peygamber arasında kurulan münasebetin sebebi gül hakkındaki uydurma rivayetler olabilir mi? Bu rivayetlerin edebiyata yansımaları nasıldır? Uydurma hadislerden edebî eserlerde nasıl söz edilmektedir? Bu sorulara bu makale sınırları içinde kesin olarak cevap vermek mümkün olmamakla birlikte burada bazı hususlara işaret etmek istiyoruz.

Kur’an’da gülün renginden kıyamet münasebetiyle bahsedildiği, sahih hadislerde ise gülden hiç bahsedilmediği yukarıda geçmişti. Bunun sebebinin Arap yarımadasında gülün yetişmemesi olduğu düşünülebilir.

Gül ile Hz. Peygamber arasında kurulan irtibatın sebebi, “Habîbullah” olan Hz. Peygamber’in, sevgiyi ve sevgiliyi temsilinden dolayı tasavvufta ve edebiyatta güle yapılan bol miktarda teşbih ve temsillerdir. Edebiyatta söz konusu uydurma hadislerden bağımsız olarak gülün “güzel”liği temsil ettiği görülmektedir. Bu anlayışın geniş bir alanda görülmesi dikkat çekicidir. Meselâ gülden bahsetmeyen bir hayli kitap

⁹⁰ Bayram, “Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili- Çiçekler”, 217-218.

adında gül kelimesinin yer aldığını görüyoruz. *Gülistan*, *Gülzâr*, *Gülşen*, *Ravza*, *Riyâz* gibi eser isimleri mevcuttur. İranlı büyük şair Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) iki büyük eseri *Bostan* ve *Gülistan* adlarını taşımaktadır. Bu isimler, bu kitaplarda gül bahçelerindekilere benzer güzellikler bulunduğu anlamına gelmektedir.⁹¹

Edebiyatta gül yoğun bir şekilde kullanılırken hakkında sahih rivayetler bulunduğu halde misk çok kullanılmamıştır. Yine edebiyatta gülle birlikte diğer çiçekler de birçok sembolik anlam taşımaktadır. Reyhan ve za'ferân gibi sahih hadislerde geçen çiçeklerle sadece mevzû rivayetlerde bahsedilen çiçeklerin edebiyat ve tasavvufta ele alınma oranları arasında bir tenasüpten söz edilememektedir.

Edebiyatta gül ile Resûlullah arasındaki münasebetin mezkûr rivayetlere dayandığını düşünmek ilk bakışta doğaldır. Ancak bu hususta ayrıntılı bir araştırma görebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Bünyamin Erul, Hz. Peygamber hakkındaki uydurma rivayetler münasebetiyle Hz. Peygamber'e sevgi ve aşkla dolu gönüllerin, ondan söz ederken şiirlerinde, naatlarında, kasidelerinde, bazı sanatçıların hilyelerde veya resimlerde onu genellikle kırmızı gül ile ifade ve temsil ettiklerini söylemektedir. O, Kutlu Doğum programlarının ambleminin de Resûl-i Ekrem'i sembolize eden kırmızı gül olduğunu, bunların sadece Peygamber sevgisinin bir sonucu olup olmadığını bilinemediğini, bununla birlikte bu konuda uydurulan bazı rivayetlerin etkisinin olduğunu belirtmektedir.⁹²

Tuzcu ise gülün yaratılışı hakkındaki rivayetlere dayanan inanışların Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Peygamber'e gül remzinin verilmesiyle müşahhaslaşmasında ve halk arasında gülün kokusunu Hz. Peygamber'den aldığı inancının kökleşmesinde büyük rol oynadığını, Türk-İslâm Edebiyatında mevzû rivayetlerde yer alan imgelerin hüsn-i ta'lîl sanatı ile anlatıldığını, bu mecazın avam tabakada gerçek olarak

⁹¹ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 86.

⁹² Bünyamin Erul, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (2001-Kutlu Doğum Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 427.

algılandığını belirtmektedir.⁹³ Tuzcu, gülün Hz. Peygamber'in terinden yaratıldığına dair uydurma rivayetleri ise, Hz. Peygamber'in teri ve kokusu ile ilgili sahih rivayetlerin bir sonucu olarak değerlendirmekte ve Hz. Peygamber'in güzel koku kullanma sünnetinin ilk dönemde onun terinin güzel koktuğu düşüncesini, daha sonra da Hz. Peygamber'in terinden gülün yaratılması ve kokusunu da onun terinden alması tasavvurunu doğuran bir sürecin yaşandığını ileri sürmektedir.⁹⁴

Edebiyatta sadece gülün değil, başka birçok nesne ve mefhumun kullanılmış olması, bunların bazıları hakkında hiçbir rivayetin olmaması, mesela Hz. Peygamber'in bülbül ile ilişkilendirilmesi de gül hakkındaki mevzû hadisleri anlama açısından dikkate alınması gerekmektedir. Bu ilişki bazen gül münasebetiyle veya gül ile birlikte yapılmaktadır. Bütün klasik Doğu edebiyatlarında olduğu gibi Divan edebiyatında da gül bülbülle birlikte aşığı ve sevgiliyi temsil etmektedir.⁹⁵ Hakkında sahih veya uydurma hiçbir rivayet bulunmayan bülbül ve lâlenin edebiyatta yer almasını bu açıdan anlamlı bularak üzerinde durmak istiyoruz.

a. Gül-Bülbül-Hz. Peygamber İlişkisi

Bülbülün güle aşkı, dünyanın her yerinde kabul edilen edebî veya efsanevî bir kabuldür. Ortaçağda yaygınlık kazanan gül-bülbül hikâyeleri kaynağının İran Edebiyatı olduğu düşünülmektedir. İran ve Arap edebiyatları Emevî-Abbâsî döneminde birbirini etkilemiştir. Bu dönem Arap şiiri Kuzey Afrika ve Sicilya yoluyla Endülüs Emevîleri'ne geçerek İspanya coğrafyasında yeni motifler kazanırken İran şiirine has özellikleri ve bu arada gül ve bülbül konusunu da İspanya'ya taşımıştır.⁹⁶ *Gül ü Bülbül* adıyla yazılan birçok edebî eser mevcuttur.

⁹³ Recep Tuzcu, "Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2010): 185-186.

⁹⁴ Tuzcu, "Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 185-186.

⁹⁵ Kurnaz, "Gül", 14: 220.

⁹⁶ Bkz. Mustafa Özcan, "Gül ü Bülbül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 222; Nilüfer Tanç, "Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/39 (2009): 974. Tanç bu makalesinde Rifâî'nin Bülbülnâme mesnevisiyle Oscar Wilde (1854-1900)'ın Bülbül ile Gül (The Nightingale and the Rose) hikâyesini metinlerarasılık bağlamında karşılaştırarak ortaklık, benzerlik ve farklılıklarını tespit

Gül ile bülbülün aşkı daha sonraları yeni sembollere kapı açmış, gül ve bülbülden her biri başka varlık veya mefhumların sembolü olmuştur. Meselâ, Yunus Emre gül-bülbül hikâyelerinden yararlanarak bunları istiare ve telmihlerde kullanmıştır. O bazen kendini bülbüle, Hz. Peygamber'i veya Allah'ı güle benzetmiş veya ilahî gerçekleri bir gül bahçesine benzeterek kendisini de bu bahçenin bülbülü olarak vasıflandırmıştır.⁹⁷ Gül ma'sûk ise bülbül âşıktır, gül Allâh ise bülbül kuldur, gül Resûl-i Ekrem ise bülbül mü'mindir, gül mazmûn ise bülbül şâirdir.⁹⁸ Görüldüğü üzere gülün anlam dünyası zamanla genişlediği gibi, bülbülün sembolik anlamına da zamanla yenileri eklenmiş, gül ile birlikte kullanıldığında bazen biri diğerinin anlam dünyasını temsil edebilmiştir.

Edebiyatta Hz. Peygamber-gül veya gül-Hz. Peygamber ilişkisinin en önemli unsurlarından biri olan bülbül, kültür ve edebiyatımızda güle yakın bir değere sahiptir ve gül ile birlikte Divan şiirinin vazgeçilmez mazmunlarından birisidir.⁹⁹ Bu mazmunda bülbül, bütün ömrü ve varlığını sevgilisine adanmış âşığı sembolize eder. Tasavvufta ise bülbül, "can" ve "ruh"u temsil eder. Gül-bülbül mazmunu, Hz. Peygamber'i konu alan şiirlerde de kullanılır. Yani bülbül bir "gül", "gül-i rânâ", "gülistan sultanı" ve "güllerin efendisi" olan Hz. Peygamber'e âşıktır. Hz. Peygamber'in önde gelen vasıflarından biri olan "Habîbullah" ve "Halîlullah" anlayışıyla konuya yaklaşan bazı şairler, kimi zaman açıkça, kimi zaman da gülü söylemeden bülbül-gül ilişkisi içinde Hz. Peygamber'e telmihte bulunmuşlardır.¹⁰⁰

etmeye çalışmak suretiyle insanlık âleminin ortak konusu olan "gül-bülbül" ün farklı çağ, coğrafya ve kültürler içinde kazandığı yeni "okuma biçimleri"ni ortaya koymaya gayret etmiştir.

⁹⁷ Çukurlu, "Yunus Emre Divanı'nda Gül Etrafında Oluşturulan Teşbihler", 33.

⁹⁸ Abdülkadir Dağlar, "Mazmûn Gülünün Mazmûnuna Bülbül Olmak", *Sâfi Araştırmaları* 8/15 (Kış-2017): 25.

⁹⁹ Bkz. Kemikli, Bilal, "Güle Ayna Tutmak ya da Bülbülün Gül Tasavvuru", *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*, Editör: Bilal Kemikli-Selami Turan, (Isparta: Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010), 287-288; Çetişli, "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hz. Peygamber ve Gül", 360-361. Bayram'ın tespitine göre divanlarda geçen hayvanların % 91'ini bülbül oluşturmaktadır. Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili- Çiçekler", 217.

¹⁰⁰ Çetişli, "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hz. Peygamber ve Gül", 360-361.

Zamanla bülbül-gül ilişkisi belli bir değişikliğe uğramış ve Hz. Peygamber aşkıyla yanan şairler kendilerini de bülbüle benzetmişlerdir.¹⁰¹ Bazı şairler ise Hz. Peygamber'i bülbüle benzetmişlerdir. Çünkü o, "Resûlullah" olarak İslâm'ı hem âyet ve hem de hadislerle en güzel biçimde ümmetine tebliğ ederek "vahdet bağı"nın bülbülü olmuştur.¹⁰²

Gül ve bülbül temasının izlerine Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Mevlânâ'ya (ö. 672/1273) ait olduğu belirtilen *Bülbül-nâme* adlı 55 beyitten ibaret ve Farsça bir mesnevî, Anadolu'da yazılan ilk gül-bülbül konulu eserdir. Yine aynı yüzyılda yazıldığı sanılan, fakat yazarı belli olmayan *Hikâye-i Bülbül-nâme* adlı bir eserin varlığından da söz edilmektedir. 12. yüzyılda Attar'ın (ö. 618/1221) *Bülbül-nâme*'si ile bu gelenek başlamış; en güzel hikâyeyi de Kara Fazlî'nin (ö. 1562) yazdığı kabul edilmiştir.¹⁰³

Edebiyatta daha çok gülle birlikte kullanılan ve çok farklı sembolik anlamlara sahip olan bülbülün bu anlamları kazanmasında sahih veya uydurma herhangi bir rivayet söz konusu değildir ve bülbülün Türk-İslâm edebiyatında kullanılması oldukça geç dönemlere aittir. Hz. Peygamber-gül veya gül-Hz. Peygamber ilişkisinin neredeyse vazgeçilmez bir parçası olan bülbül hakkında hiçbir mevzû hadis yoktur. Ancak erken dönem eserlerinde göremediğimiz bir uydurma rivayete göre Nemrut tarafından ateşe atılan Hz. İbrahim'in önünde saf bağlayan kuşlardan birisi de bülbüldür ve onunla birlikte kendisini ateşe bırakmıştır. Allah bu hareketi nedeniyle onu mükâfatlandırmak istemiş ve Cebrail vasıtasıyla ne dilediğini sormuştur. O da Allah'ın bin isminden yüzünü bildiğini, kalan dokuz yüzünü de bilmek istediğini söylemiş ve Allah ona bütün isimlerini öğretmiştir. Bülbül kıyamete kadar güzel sesiyle Allah'ın isimlerini

¹⁰¹ Çetişli, "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hz. Peygamber ve Gül", 360-361.

¹⁰² Çetişli, "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hz. Peygamber ve Gül", 363.

¹⁰³ Bu hususta bkz. Akgül, *16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül*, 55; Öztekin, "Eski Türk Edebiyatında Gül", 26. Türkçede bülbülün güle aşkının en iyi anlatıldığı eser olan Kara Fazlî'nin *Gül ü Bülbül*'ünün geniş bir tanıtımı için bkz. Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 135-140.

haykırmaya devam etmektedir.¹⁰⁴ Buna benzer sonraki dönemlere ait başka anlatımların olması da mümkündür.

b. Lâlenin Sembolik Anlamı

Hakkında herhangi bir sahih veya uydurma hadise rastlamadığımız fakat edebiyatta Hz. Peygamber'le veya Hz. Peygamber-Allah münasebetiyle güle göre daha sonraki dönemlerde sembol olarak kullanılan bir çiçek de lâledir. Hakkında herhangi bir uydurma rivayet bulunmamasına rağmen bülbül gibi lâlenin de sembolik değeri oldukça geniş bir etki alanına sahip olmuştur. Buradan hareketle güle ilgili rivayetlerin gülün sembolik değerine müessir olan tek unsur olmadığını söylemek mümkündür.

Lâlenin güle göre Türkler tarafından daha erken bir dönemde bilindiği ve bazı sembolik anlamları bulunduğu söylenebilir. Ayvazoğlu'nun bildirdiğine göre; ilk lâleler muhtemelen Orta Asya'da Tiyeşan/Tanrı dağlarının kuzey yamaçlarında ortaya çıktı. Çetin kış şartlarının yaşandığı bu bölgede, göçebe Türkler baharı müjdeleyen bu çiçeği çok sevdiler ve ona özel anlamlar yüklediler. Kazakistan'da yapılan arkeolojik kazılarda bulunan ve M.Ö. 2. ve 3. Yüzyıllara ait mezarlardan çıkarılan ve süs eşyası olarak kullanıldığı anlaşılan altın plakalar üzerindeki lâle motifleri, bu çiçeğin Türklerin hayatına çok erken girdiğini göstermektedir. Kazakistan Devlet Sanat Müzesi'nde sergilenen gümüş bir kemer tokasıyla bir çift küpede de, aşkı, mutluluğu, baharın güzelliğini ve sevinci temsil eden lâle motifleri vardır. Yurt adlı Türk çadırlarındaki dekoratif örtülerde ve keçelerde de lâle motiflerinin yer aldığı görülür.¹⁰⁵ Zamanla İsfahan, Şiraz, Bağdat, Semerkant gibi parlak medeniyet merkezlerinin bahçelerini süsleyerek ortak kültürün malı haline gelen lâle, İran şirinde önce Hayyâm, Hâfız ve Sâdî gibi şairlerin gazel ve rubâilerinde yer aldı.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Tanç, "Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül", 970. (Ömür Ceylan, *Kuşlar Dîvânı Osmanlı Şiir Kuşları*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 64'den naklen)

¹⁰⁵ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 159.

¹⁰⁶ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 160. Ayvazoğlu'nun ayrıca *Ateş Çiçeği Lâle* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 2003) adlı bir eseri vardır.

Lâle 15. Yüzyılda klasik Türk şiirinin en önemli çiçeklerinden biri haline gelmiştir. Renginden dolayı kan, mum, şarap, yanak ve yara gibi unsurların, şeklinden dolayı da genellikle kadehin benzetilene olarak kullanılmıştır.¹⁰⁷ 16. Yüzyılda ıslah çalışmaları yapılarak kültür yoluyla yeni türleri elde edilmeye başlanan lâle, gülle amansız bir rekabete girişmiştir.¹⁰⁸ Özellikle “lâle” kelimesini oluşturan harflerin “Allah” lafzındaki harflerle aynı olması ve her ikisinin ebced hesabıyla 66 sayısını vermesi, yine lâlenin tersinden okunduğunda “hilal” kelimesinin oluşması, hilalin ise İslâmiyet’i simgelemesi; lâle bir kök ve çiçekten oluştuğu için tevhidin remzi olması ona karşı ilgiyi artırmıştır. Lâle özellikle III. Ahmed döneminde ve Sadrazam Damad İbrahim Paşa’nın hâmilliğinde hiçbir dönemde rastlanmayan bir ilgi gördü. İfade ettiği maddî ve manevî boyutundan dolayı lâle aynen gül gibi itina ile yetiştirilmiş, ıslah edilerek yeni türleri elde edilmiş, belli bir dönemde değeri öyle artmıştır ki “çiçeklerin şahı” olarak nitelendirilen gülün yerine geçmiştir.¹⁰⁹

Çiçekler içinde lâle ebced hesabıyla Allah kelimesiyle aynı sayı değerine sahip olması sebebiyle Lâfzatullah’ın sayı değerini sembolize etmek için kullanılmıştır.¹¹⁰ Lâlenin yazıldığı harflerle Allah ve hilâl kelimelerinin de yazılabildiği fark edildikten sonra lâleyi âdeta kutsallaştıran Türkler, eşyalarına bir çeşit koruyucu uğur olarak lâle motifi işlemişlerdir.¹¹¹ Lâle, zamanla kazandığı dinî anlamı dolayısıyla cami, çeşme, mezar gibi yapılarda süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. Askerlerin savaşa giderken giydikleri elbiselere, kullandıkları zırhlara ve silahlara da zaman zaman lâle motifleri işlenmiştir.¹¹²

¹⁰⁷ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 163.

¹⁰⁸ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 164.

¹⁰⁹ Kartal, “Klasik Türk Şiirinde Gülün Kullanımı ve Rüyada Görülüş Şekline Göre Yorumu”, 170.

¹¹⁰ Mehmet Necmettin Bardakçı, “Türk Tasavvuf Kültüründe Gül Sembolü Üzerine Bazı Düşünceler”, 109-110.

¹¹¹ Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 165.

¹¹² Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 166. Ayvazoğlu lâlenin Avrupa’ya geçişi, edebiyat ve eğlencede, çinide ve bahçe sanatında nasıl yer aldığına da genişçe yer vermiştir. Bkz. Ayvazoğlu, *a.g.e.*, 170-222.

Gül gibi zamanla lâlenin de sembolik anlamları artmıştır. Bayram'ın tespitlerine göre gülden sonra en çok kullanılan ikinci çiçek olan lâle muhtelif varlık ve kavramla ilişkilendirilmesi şöyle bir tablo ortaya koymaktadır: *Şabıslar* % 11.98; *uzuvlar* %53.83; *doğal ve kozmik unsurlar* % 08.40; *esyâ* % 23.29; soyut kavramlar % 02.68 şeklindedir.¹¹³ Lâle güle göre doğal ve kozmik unsurlarla son derece az ilişkilendirilmesine rağmen uzuvları temsilinde yarıdan fazlayı geçmiş durumdadır. Lâle, hakkında hiçbir rivayet bulunmamasına rağmen zamanla dinî bir sembole dönüşmüştür. Lâlenin edebiyatta elde ettiği bu konumun, gülün serüveninin bir benzeri olduğunu düşünüyoruz. Eğer bu telakkî erken dönemde oluşsaydı, gül hakkında olduğu gibi lâle hakkındaki düşüncelerin de hadisleşmesi mümkün olacaktı. Gül de toplumdaki temsil ettiği değer ve anlam dünyasına göre kullanılmıştır. Bununla birlikte sonraki dönemlerde rivayetler bu telakkiyi takviye etmiştir.

Edebiyatta gülle birlikte diğer çiçekler de birçok maddî ve manevî nesne ve mefhumları temsil etmiştir. Meselâ, reyhan (fesleğen), Divan şiirinde kokusu ve şekli itibarıyla ele alınır. Sevgilinin saçı reyhana benzer.¹¹⁴ Sümbül ise sevgilinin saçlarıyla ilgili olarak ele alınır ve Divan şiirinin sık rastlanan çiçeklerinden biridir. Hatta sevgilinin saçını kıskanır ve ona özenir. Sümbül ile gül, hemen çok zaman birlikte bulunur.¹¹⁵ Gül dışında başka çiçekler de az da olsa Hz. Peygamber'le irtibatlandırılmıştır. Mesela IV. Mehmet devrinde yaşamış olan ve çiçek yetiştirmek ve yeni türler elde etmekle meşgul olan Eyüplü Veli Efendi elde ettiği on dokuz nergis türünden birinin adını “*Nûr-ı Muhammedî*” olarak isimlendirmiştir.¹¹⁶

Gül gibi mercanköşk, menekşe, nergis, reyhan, zambak gibi diğer bazı çiçekler hakkında da hadisler uydurulmuştur. Uydurma rivayetlerde yer alan çiçeklerle birlikte diğer çiçeklerin de edebiyatta yoğun kullanılması, bunun doğrudan rivayetlerin sonucu olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca görebildiğimiz kadınlarla edebiyatta gül

¹¹³ Bayram, “Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler”, 213.

¹¹⁴ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 329.

¹¹⁵ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 362.

¹¹⁶ Bkz. Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 229.

dışındaki çiçeklerin kullanımlarında bu çiçeklerle ilgili rivayetlerle bir irtibatın kurulmaması da dikkat çekicidir. Meselâ, Bayram'ın yer verdiği bilgiye göre menekşenin divan şairlerinin dikkatini çeken bitkisel özellikleri; kısa boylu ve taç yapraklarının yere eğik olması, taç yapraklarının küçük ve kıvrımlı şekli, güzel kokulu olması, renkli görüntüsü, çiçeklerini ilkbaharda açması ve zor şartlara karşı dayanıklı olmasıdır. Bu özellikleri, menekşenin klasik Türk şiirinde sevgilinin saçı, zülfü, kâkülü ve âşık için temel bir benzerlik ögesi olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur.¹¹⁷ Sahih hadislerde de zikredilen reyhân, (fesleğen) Klasik Türk şiirinde çokça kullanılan çiçeklerden biridir ve daha çok kuvvetli ve güzel kokulu olması açısından değerlendirilmiştir. Bu özelliği, reyhânın sevgilinin başta saçı ve zülfü olmak üzere hattı, kâkülü ve perçemiyle ilişkilendirilmesine sebep olmuştur.¹¹⁸ Yine sahih hadislerde de sözü edilen za'ferân (safran) ise Klasik Türk şiirinde az rastlanan çiçeklerdendir.¹¹⁹ Ancak bu çiçekler Arap ve İran edebiyatında Türk edebiyatına göre çok kullanılıyor olabilir. Şu da ilginç bir sonuçtur: taranan yüz bin civarındaki beytin sadece birinde tespit edilen mercanköşk, şeklinden ötürü tesbih-hân/tesbih çeken bir şahıs gibi tasavvur edilmiştir.¹²⁰ Hâlbuki mercanköşk, bilhassa Şîi kaynaklarda hakkında çok sayıda uydurma rivayet bulunan çiçeklerden birisidir.

6. Edebiyatta Uydurma Hadislere Yapılan Referanslar

Yukarıda genel olarak Hz. Peygamber'in güle benzetildiği durumlarda konuyla ilgili uydurma rivayetlere atıf veya telmihte bulunulmadığını, gülün Hz. Peygamber'e benzetildiğinde ise uydurma hadislerle doğrudan veya dolaylı olarak işarette bulunulduğunu ifade etmiştik. Sonraki dönem kaynaklarında Hz. Peygamber-gül, gül-Hz. Peygamber ilişkisi veya gülle Hz. Peygamber'in aynılaşmasından sonra ise mezkûr rivayetlere atıfların çoğaldığı görülmektedir.

Edebiyat ve tasavvufî eserlerde istisnası olmakla birlikte gülle alakalı rivayetlerden söz edilirken bunların sıhhat durumlarına ve

¹¹⁷ Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", 215.

¹¹⁸ Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", 215.

¹¹⁹ Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", 216.

¹²⁰ Bayram, "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler", 216.

kaynaklarına işaret edilmemiştir. Bu eserlerin son zamanlardaki tahkiki neşirlerinde de bu husus genelde devam etmektedir. Edebiyat literatüründe rivayetlerin sahih, hasen, zayıf gibi farklı derecedeki sıhhat durumları söz konusu edilmemiş, hatta sahih veya uydurma oldukları hakkında da bir açıklama yapılmamıştır. Bu durumun tasavvuf ve edebiyat dışındaki eserlerde de geçerli olduğu söylenebilir.

Edebiyatla ilgili son dönemde kaleme alınan bazı makale ve kitaplarda Hz. Peygamber'in en sevdiği çiçeğin gül olduğundan ve gül kokusunu çok sevdiğinden söz edilmektedir.¹²¹ Ancak bu bilgi herhangi bir kaynağa dayandırılmamaktadır. Bu malûmatın ilk hangi kaynaktan geçtiğini tespit edemedik. Bunun İran edebiyatına dayanma ihtimalini güçlü görüyoruz. Çünkü erken dönem Şîi ve sonraki dönem bazı Sünnî eserlerde bu anlamda bir rivayetten bahsedilmektedir.

Diğer önemli bir nokta da rivayet döneminde -mevzû da olsa- isnadlı herhangi bir eserde göremediğimiz bazı rivayetlerin edebiyat kaynaklarında mevcudiyetidir. Bunların bir kısmı tercümeyle dayanmakta, bazıları da yorumla oluşmuş ifadeler veya tamamen yeniden inşa edilmiş metinlerdir. Aynı husus tasavvuf kaynakları için de söz konusudur.

Türk-İslâm edebiyatında, gül hakkındaki uydurma hadislerin tamamına değil, sadece az sayıda bir kısmına yer verilmektedir. Bunlardan biri Allah'ın gülü cemâlinden/ihtişamından yarattığına dair uzun bir rivayetin sadece “kırmızı gülün Allah'ın ihtişamının tezahürü” olduğu kısmından ibarettir. Bu rivayeti daha çok İranlı şair ve mutasavvıf Rûzbihân Baklî'nin (ö. 606/1209) kullandığı anlaşılmaktadır.¹²² Bunun edebiyata tasavvuftan geçtiğini, tasavvufta vahdet-i vücud ve Allah'ın

¹²¹ Ayvazoğlu, “Türk Edebiyatında Gül'ün Yeri ve Hz. Peygamber ile İlgisi”, 111. Ayvazoğlu'ndan bu bilgiyi ona nispet ederek başkaları da aktarmaktadır. Bkz. Nurcan Sertyüz, *16. Yüzyıl Tezvinatımızda Gül (Tezhibte-Çinide)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi 1998), 40. Resûlullah'ın gülü çok sevdiğini Muharrem Yıldız da ifade etmektedir. Bkz. Yıldız, “Türk-İslam Kültüründe Gül Algısı”, 27. Geniş bilgi için bkz. Sabri Çap, “Tasavvufta Gül Sembolü ve Gül ile İlgili Telakkinin Oluşmasında Rivayetlerin Rolü”, Yayımlanmamış Makale.

¹²² Bkz. Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 135; Kartal, “Klasik Türk Şiirinde “Gülün Kullanımı ve Rüyada Görülüş Şekline Göre Yorumu”, 163; Öztekin, “Eski Türk Edebiyatında Gül”, 22; Ali Yıldırım, “Renk Simgeçiliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi” *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 18/72 (2006): 10, 138.

cemâl sıfatlarının tecellisi anlayışının bu düşünceyi beslediğini söyleyebiliriz. Bu açıdan tasavvuf ve edebiyatın gülle ilgili mevzû rivayetlerin yaygınlaşmasında, yeni anlam kazanmasında ve yorumlanmasında karşılıklı olarak birbirini etkilediğini belirtmeliyiz. Tasavvufta olduğu gibi, kırmızı gül koklayanın Resûlullah'a salavât getirmesi tavsiyesiyle ilgili rivayet de “gül koklamak sevaptır” şeklinde hükme dönüştürülerek nakledilmiştir.¹²³

Türk-İslâm edebiyatında gülün yaratılışı veya diğer özellikleri hakkındaki uydurma rivayetlere doğrudan veya dolaylı çok atıfta bulunulmamasının önemli bir sebebi, edebî eserlerde genel olarak hadise çok yer verilmemesidir. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre Divanlarda çok fazla hadisin nakledilmediği görülmektedir. Divanlarında Yunus Emre 14, Necâtî Bey 8, Hayâlî Bey 8, Sun‘ullah-ı Gaybî 7, Hulûsî Efendi 7, Nakşî 6, Ahmed Paşa 5 ve Şeyh Galib 3 hadise yer vermiştir. Bunlardan tasavvufî kimlikli olanların daha fazla hadis iktibası yaptığını söylemek de mümkün değildir. Yunus Emre istisna edilirse tasavvufî kimlikleri olmamasına rağmen Necâtî Bey ve Hayâlî'nin mutasavvıf şairlerden Gaybî, Nakşî, Hulûsî Efendi ve Şeyh Galib'den daha fazla hadis iktibasında buldukları anlaşılmaktadır.¹²⁴

Edebiyat araştırmalarında bazen konuyla ilgili rivayetlerin naklinde hadis ilminin hassasiyetlerine riayet edilmediği görülmektedir. Hatta kudsî hadisler Allah'a nispet edilmesinden dolayı âyet olarak telakki edilebilmektedir. Mesela, Arif Nihat Asya'nın eserlerinde gülü kullanması hakkında bilgi verilirken “*Bu bakımdan denilebilir ki Cenâb-ı Hakke'nin ‘Sen olmasaydın Yâ Muhammed! eflâkı yaratmazdım’ âyetinden hareketle ‘gül’ Hz. Peygamber'dir*” denilmiştir.¹²⁵ Sözün Allah'a nispet edilmesinden hareketle bunun âyet olduğu düşünülmüştür. Hâlbuki referans verilen ifade

¹²³ Bkz. Ayzazoğlu, *Güller Kitabı*, 147; Yıldız, “Türk-İslam Kültüründe Gül Algısı”, 27-28; Kurnaz, “Gül”, 14: 220.

¹²⁴ Güngör, “Türk-İslam Edebiyatının Kaynağı Olarak Hadisler”, 209.

¹²⁵ Bkz. Melek Çetin, “Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Gül İmgesi” (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013), 275.

uydurma bir hadistir, hatta hadis ilmi açısından isnadı olmadığından dolayı uydurma hadis seviyesine bile ulaşmamaktadır.¹²⁶

Gül, tasavvuf ve edebiyatla birlikte resim, mimârî, musikî, çini, seramik, tezyinât, minyatür, ebru ve tezhib gibi her türlü sanatta Hz. Peygamber'in sembolü olarak farklı şekillerde kullanılmıştır. Çelebi Mehmed (ö. 824/1421), Fatih (ö. 886/1481), I. Mahmud (ö. 1168/1754) gibi Osmanlı Padişahları ile birlikte birçok şahsın elinde gül tutan portreleri mevcuttur.¹²⁷ Türk süsleme sanatlarının vazgeçilmez motiflerinden biri olarak gül dinî ve metafizik anlamları dolayısıyla bezeme sanatının her dalında kullanılmıştır. Tavan göbekleriyle taş oymacılığında, çini, seramik, duvar resimleri ve kumaşlarda, kitap ciltleri ve tezhiplerinde, mezar taşlarında güller önemli bir yer tutar. Kur'an'daki hizib, secde ve aşır işaretlerine de gül adı verilir. Yazma mushafalarda sayfaların kenarına ve gerekli yerlere tezhipte yapılan gül şeklindeki motiflerden aşır-ı şerifleri gösterenlere "aşır gülü", cüz başlarını gösterenlere "cüz gülü", hizipleri belirtmek için konulanlara "hizip gülü", secde âyetlerini belirtenlere de "secde gülü" denilmektedir.¹²⁸ Hz. Peygamber ve gül sevgisi ve gül ile Hz. Peygamber arasındaki yakın ilişki sebebiyle, gül şeklinde Hilye-i şerifler yapılmış ve bunlara *Gül-i Muhammedî* veya *Verd-i Muhammedî* adı verilmiştir. Bu Hilye-i şeriflerde dal ve yapraklar ortasında açılmış tek gülün üzerinde Muhammed yazısı, yapraklarda Ali, Hasan, Hüseyin, Fâtıma (âl-i abâ) ve aşere-i mübeşşere yer almıştır.¹²⁹

¹²⁶ Aclûnî Sağânî'nin bu sözün mevzû olduğunu söylediğini belirtir ve "bana göre hadis olmamakla birlikte manası doğrudur" der. Bkz. Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amma'stebere mine'l-ebâdîs alâ elsineti'n-nâs*, 2. Baskı (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1351/1932), 2: 164, No: 2123.

¹²⁷ Bkz. Şimşek, "Türk Minyatürlerinde Gül", 79-82.

¹²⁸ Kurnaz, "Gül", 14: 222; Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 126.

¹²⁹ Bkz. Güngör, "Edebiyatımızda Gül Sembolü ve Peygamberimiz", 31. Gül-i Muhammedî şeklindeki hilyeler için bkz. Beyhan Karamağralı, "İki Hilye-i Şerif Üzerine", *Kültür ve Sanat* 1/3 (Ağustos 1989): 9-13. Kitap süslemelerinde gül-i Muhammedî'nin kullanımı için bkz. Yıldız Demiriz, "Kitap Süslemesinde Gül", *İlgi* 15/32 (Kasım 1981): 32-35; Ayvazoğlu, *Türk Edebiyatında Gül'ün Yeri ve Hz. Peygamber ile İlgisi*, 112; A.mlf., *Güller Kitabı*, 127. Tezhib sanatında gülün kullanımıyla ilgili yapılan bir araştırmada gül üzerine işlenmiş veya gülle süslenmiş Hilye-i Şerifler, Hulefâ-i râşidin hilyeleri, elinde gül bulunan padişah portreleri, gül

Sonuç

Türk-İslâm edebiyatında birçok duygu ve düşünce, sembollerle dile getirilmiştir. Bunların başında gül gelmektedir. İslâmî edebiyatta Hz. Peygamber'le gül arasındaki münasebet, tasavvufla benzerlik göstermekle birlikte tasavvufta görülmeyen ilave bir hayli soyut ve somut nesne ve mefhumlarla ele alınmıştır.

Edebiyatta gülün bu kadar yoğun kullanılmasına gülle ilgili uydurulan rivayetler mi sebep olmuştur, yoksa edebiyatta gülün taşıdığı anlamlar mı bu rivayetlerin uydurulmasına yol açmıştır? Ya da bu iki olgu birbirinden tamamen bağımsız olarak mı gelişmiştir? Bu hususta mevcut bilgilerle kesin bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir. Görülen o ki, gülle ilgili rivayetler daha çok İran, Irak ve Suriye bölgesinde yayılmıştır. Muhtemelen gülün İslâm öncesinde de bu bölgede yetiştiriliyor olması ve taşıdığı sembolik anlamı gül hakkındaki rivayetlerin uydurulmasında etkili olmuştur. Rivayetlerin edebiyattaki gül olgusunu oluşturmasından ziyade, edebiyatta gül anlayışının rivayetlerin teşekkülünde etkili olduğu daha kuvvetli bir ihtimal olarak durmaktadır. Bunun için erken dönem İran edebiyatında gülün kullanımının tespiti gerekmektedir. Yine diğer çiçekler hakkındaki uydurma rivayetlerin de Sünnî kaynaklardan çok Şii kaynaklarda yer alıyor olması bu durumu güçlendirmektedir. Gülsuyu hakkında Şii kaynaklarda rivayetlerin mevcudiyeti ve İran'da çok eski tarihlerde gülsuyunun kullanılıyor olması da diğer bir husustur. Gülün edebiyatta ne zaman yer almaya başladığı ve Hz. Peygamber'le ne zaman ilişkilendirildiğinin tespiti de erken dönem İran edebiyatı hakkında daha çok araştırmayı gerektirmektedir.

Gül hakkındaki uydurma rivayetlerin sadece birkaçı edebiyatta yer almıştır. Edebî eserlerde gülün Resûlullah'ın terinden yaratıldığına dair

süslemeleri, gül resimleri vb. bulunan 92 resme yer verilmiştir. Bkz. Nevra Kaya, *18. Yüzyıl Türk Tezhip Sanatında Etkin Olan Gül Tasarımlarıyla Yeni Yorumlar* (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2012). Kaya ayrıca XV-XX. Yüzyıllar arasındaki Kur'an Gülleri hakkında da bilgi vermektedir. Christiane Gruber ise son dönem Osmanlı sanatında gül sembolünü ele aldığı araştırmasında gül şeklindeki hilyeler üzerinde genişçe durmuş ve örnek resimlere yer vermiştir. Bkz. Christiane Gruber, "The Rose of the Prophet: Floral Metaphors in Late Ottoman Devotional", *Envisioning Islamic Art and Architecture: Essays in Honor of Renata Holod*, Editör: David J. Roxburgh (Brill: 2014), 225-247.

rivayetten çok “gülün Allah’ın ihtişamının eseri olduğu”nu belirten rivayete yer verilmiştir. Bunun sebebi kanaatimizce edebiyatta gülün güzelliğin sembolü olmasındandır. Diğer çiçeklerle ilgili uydurma hadisler ise edebiyatta yok denecek kadar az zikredilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Kesfû'l-hafâ ve müzâllü'l-ilbâs amma'stebere mine'l-ebâdîs alâ elsineti'n-nâs*. 2 cilt. Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1351/1932.
- Açıl, Berat. "Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (Bahar 2018): 1-28.
- Akgül, Serpil. "16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül: Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî Bey, Muhibbî, Nev'î, Taşlıcalı Yahyâ, Usûlî, Zatî". Yüksek Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi, 2013.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Esrâru'l-merfûa fi'l-abbâri'l-mevzûa*, thk.: Muhammed es-Sabbaâğ, Beyrut: Dârü'l-Emâne/ Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Andı, M. Fatih. "Modern Türk Şiirinde Gül İmajı". *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed.: Bilal Kemikli, Selami Turan, 3-19. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı: Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Ayvazoğlu, Beşir. "Türk Edebiyatında Gül'ün Yeri ve Hz. Peygamber ile İlgisi". *Hz. Muhammed ve Gençlik: (Kutlu Doğum Haftası, 1992)*, 111-115. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Ayyıldız, Mustafa- Canlı, Suna. "Gül Sembolünün Taşıdığı Anlam Bakımından 'Gül Yetiştiren Adam' ve 'Gülün Adı' Romanları Üzerine Bir İnceleme". *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed.: Bilal Kemikli, Selami Turan, 21-28. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Türk Tasavvuf Kültüründe Gül Sembolü Üzerine Bazı Düşünceler". *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed.: Bilal Kemikli, Selami Turan, 109-115. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.

- Bayram, Yavuz. "Burdur'un ve Divanların Gülü". *I. Burdur Sempozyumu (16-19 Kasım 2005)*, 368-386. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2007.
- Bayram, Yavuz. "Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler". *Turkish Studies- International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (2007): 209-219.
- Bayram, Yavuz. "Çiçekler ve Diğer Bitkilerin Divan Şiirine Yansıma Biçimleri ve Anlam Çerçevesi". Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2001.
- Çap, Sabri. "Gülün Yaratılışı ve Hz. Peygamber'le İlişkisi Özelinde Uydurma Rivayet Algısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 259-297.
- Çap, Sabri. "Tasavvufta Gül Sembolü ve Gül ile İlgili Telakkinin Oluşmasında Rivayetlerin Rolü". Yayınlanmamış Makale.
- Çetin, Melek. "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Gül İmgesi". Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013.
- Çetişli, İsmail. "Tanzimat Sonrası Türk Şiirinde Hz. Peygamber ve Gül". *İslamî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, 323-367. İstanbul: 2011.
- Çukurlu, Talip. "Yunus Emre Divanı'nda Gül Etrafında Oluşturulan Teşbihler". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Gül Özel Sayısı (2013/1): 29-35.
- Dağlar, Abdülkadir. "Mazmûn Gülü'nün Mazmûnuna Bülbül Olmak". *Sûfî Araştırmaları* 8/15 (Kış-2017): 23-42.
- Demiriz, Yıldız. "Kitap Süslemesinde Gül". *İlgi* 15/32 (Kasım 1981): 32-35.
- Deylemî, Ebû Şüca' Şireveyh b. Şehrdâr el-Hemedânî. *el-Firdavs bi me'sûri'l-bitâb*. thk. Said b. Besyûnî Zağlûl. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Erdoğan, Kenan- Akgül, Serpil. "16. Yüzyıldaki Bazı Divan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Gül ve Anlam İlgileri". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/3 (2016): 167-187.

- Erul, Bünyamin. “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”. *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Kutlu Doğum Sempozyumu 2001), 419-438. Ankara: 2003.
- Gruber, Christiane. “The Rose of the Prophet: Floral Metaphors in Late Ottoman Devotional”. *Envisioning Islamic Art and Architecture: Essays in Honor of Renata Holod*, Editör: David J. Roxburgh, 223-249. Brill: 2014.
- Güfta, Hüseyin. “Fuzûlî Divanı’nda Gül”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/6 (Bahar 2013): 217-239.
- Güngör, Zülfıkar. “Edebiyatımızda Gül Sembolü ve Peygamberimiz”. *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed.: Bilal Kemikli, Selami Turan, 29-38. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Güngör, Zülfıkar. “Türk-İslam Edebiyatının Kaynağı Olarak Hadisler”. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu* (20-22 Nisan 2007). Hazırlayan: Mahfuz Söylemez, 201-211. Ankara: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du‘afâi’r-ricâl*. thk. Süheyl Zekkâr, Yahya Muhtar Gazzâvî. 8 cilt. Beyrut: Dârü’l-fıkr, 1409/1988.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed et-Temîmî el-Kureşî. *Kitâbü’l-Mevzûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 cilt. Medine: el-Mektebetü’s-selefiyye, 1386-1388/1966-1968.
- İpek, Abdülmuttalip. “Klasik Türk Şiirinde Gül Redifli Kasideler”. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2008.
- Karamağralı, Beyhan. “İki Hilve-i Şerif Üzerine”. *Kültür ve Sanat* 1/3 (Ağustos 1989): 9-13.
- Kartal, Ahmet. “Klâsik Türk Şiirinde ‘Gül’ün Kullanımı ve Rüyada Görülüş Şekline Göre Yorumu”. *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed. Bilal Kemikli, Selami Turan, 163-183. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.

- Kaya, Nevra. “18. Yy. Türk Tezhip Sanatında Etkin Olan Gül Tasarımlarıyla Yeni Yorumlar”. Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2012.
- Kemikli, Bilal. “Popüler Dini Kültürde Hz. Peygamber -Vesîletü'n-Necât Örneği”. *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu* (19 Nisan 2004). Editör: İsmail Yakıt, 265-274. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006.
- Kemikli, Bilal. “Güle Ayna Tutmak ya da Bülbülün Gül Tasavvuru”. *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed. Bilal Kemikli, Selami Turan, 283-292. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Kurnaz, Cemal. “Edebiyatımızda Gül Kokusu”. *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed. Bilal Kemikli, Selami Turan, 47-56. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Kurnaz, Cemal. “Gül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihârü'l-envâr el-Câmia li-düreri abbâri'l-eimmeti'l-athâr*. 60 Cilt. 4. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1404/1984.
- Nietner, Theodor. *Die Rose ihre Geschichte, Arten, Kultur und Verwendung*. Berlin: Verlag von Wiegandt, 1880.
- Okay, M. Orhan. *Edebiyat ve Edebî Eser Üzerine*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Özcan, Mustafa. “Gül ü Bülbül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özgümüş, Üzlifat. “Gülâbdan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 227. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özmen, Ali. “16. Yüzyıl Şairlerinden Bâkî, Fuzûlî ve Hayâlî Bey Divanlarında Gül Mazmûnu”. Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2012.

- Öztekin, Nezahat. *Bekâyi'nin Gül ü Bülbül'ü ile Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ünün Karşılaştırılması*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Öztekin, Nezahat. "Eski Türk Edebiyatında Gül". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 4 (Ekim 2005): 20-27.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- Parlak, Mustafa. "Gülün Kültürümüzdeki Çağrışımları". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 105-117.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. "Peygamber Tasavvurundaki Değişimin Dile ve Edebiyata Yansıması: Na't-ı Şerif Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014): 23-49.
- Schleiden, Matthias Jacob. *Die Rose: Geschichte und Symbolik in ethnographischer und kulturhistorischer Beziehung*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1873.
- Sertyüz, Nurcan. "16. Yüzyıl Tezyinatımızda Gül (Tezhipte-Çinide)". Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1998.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ziyâdât ale'l-Mevzûât (zeylî'l-leâli'l-masnâa)* (I-II). thk. Râmiz Hâlid Hâc Hasan. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1431/2010.
- Şimşek, Habibe. "Türk Minyatürlerinde Gül". *Gül Kitabı- Gül Kültürü Üzerine İncelemeler*. ed.: Bilal Kemikli, Selami Turan, 77-82. Isparta: Isparta Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Tanç, Nilüfer. "Rifâ'î'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 15/39 (2009): 967-987.
- Tuzcu, Recep. "Hz. Peygamber'in Teri ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010): 161-194.
- Varlı, Nurhan. "Türk Şiirinde Gül Kavramının İşleniş Tarzlarının İncelenmesi". Yüksek Lisans tezi, Niğde Üniversitesi, 2009.

Yeniterzi, Emine. *Divan Şiirinde Na't*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Yıldırım, Ali. “Renk Simgeseliği ve Şeyh Gâlib’in Üç Rengi”. *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi* 18/72 (2006): 129-140.

Yıldız, Muharrem. “Türk-İslam Kültüründe Gül Algısı”. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/13 (2012): 23-37.

DEUIFD XLVII/ 2018, ss. 205-223.

**ARNAVUTLUK'TA OSMANLI DÖNEMİNDE (XV-XVII.
YÜZYILLARDA) MÜSLÜMANLAR İLE HİRİSTİYANLARIN
BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ**

İlir RRUGA*

ÖZ

Dünyanın önde gelen dinlerinden olan İslâmiyet ve Hıristiyanlık, Arnavutluk bölgesinde birbiriyle ilk temaslarından itibaren bir arada yaşama imkânı bulmuştur. Osmanlı hâkimiyeti içerisinde olduğu XV-XVII. yüzyıllarda Arnavutların dinî inanç panoramasına bakıldığında Hıristiyan ve Müslüman nüfus oranının birbirine yakın bir görüntüye sahip olduğu görülmektedir. Özellikle Batı'da olmak üzere dünyanın farklı yerlerinde etnik, dinî, mezhepsel vb. nedenlerden dolayı meydana gelen çatışmalar sonucu binlerce kişinin hayatını kaybettiği o dönemde, Arnavutluk'ta yaşayan halk birbirine son derece saygı ve sevgi göstererek ve hoşgöründe bulunarak birlik ve beraberlik içerisinde yaşamıştır. Öyle ki birbirlerine acı ve mutlu günlerinde ziyarette bulunmaları, din adamları arasındaki samimi ilişkiler, verilen tımarı paylaşmaları, aynı ailede hem Hıristiyan hem de Müslüman kişilerin bulunması şeklindeki ticarî ve sosyo-kültürel ilişkiler adeta birbirini tamamlayan bir portreyi anımsatmaktadır. Dolayısıyla Arnavut diyarlarında görülen bu farklı dinlere inananlar arasındaki uyum ve hoşgörünün dünyaya örnek teşkil ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arnavutluk, Din, Müslüman, Hıristiyan, Saygı, Dinlerarası Uyum / Hoşgörü.

THE CO-EXISTENCE EXPERIENCE OF MUSLIMS AND CHRISTIANS
IN ALBANIA DURING THE OTTOMAN PERIOD BETWEEN 15TH
AND 17TH CENTURIES

ABSTRACT

Islam and Christianity, which are the main religions in the world have lived together in the harmony since they met in the Albanian lands. It is noted that the percentage of these religions in Albania were approximately equal during XV-XVII century. At a time when thousands of people were losing their lives in the

* Dr. Öğretim Üyesi, Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, rrugailir@yahoo.com , ORCID ID orcid.org/0000-0003-4637-7340

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 07/05/2018

Makalenin Hakemlerden Gelmiş Tarihi : 09/06/2018

West, due to disagreements and religious fragmentations, in Albania we have totally different situation. We can see there one magnificent peace, love, respect, unity and solidarity between Religions. The example of Albania from this aspect is one of the rare examples. Because this example represents two parts that constitute a magnificent portrait.

Key Words: Albania, Religion, Religious Harmony - Tolerance, Muslim, Christian, Respect.

Giriş

Arnavutluk'ta dinler arasında görülen hoşgörü ve uyum birçok Arnavut ve yabancı yazar-araştırmacının ilgisini çekmiş olup bu konu ulusal ve uluslararası alanda ele alınmıştır. Çalışmamız zaman itibariyle XIV-XVII. yüzyılları ve coğrafi açıdan da günümüz Arnavutluk sınırlarını kapsamaktadır. Bahsedilen dönemi konu edinen Arnavutça ve diğer dillerdeki eserlerden yararlanılarak mümkün olabildiğince her görüşe yer verilmeye gayret gösterilip önceki çalışmalarda görülen konu ile ilgili eksiklerin giderilmesi amaçlanmaktadır.

Çalışmamıza konu olan hoşgörü kavramı, ferde ve toplumlara göre değişebilmektedir. Fert, kendi kontrolü ve egemenliğinde bulunan unsurlara karşı hoşgörü sınırlarını, kişisel algılamalarına göre belirlerken, devlet yönetiminde ise, bireysel algılamalardan çok, ortak politikalar daha etkin olmaktadır.¹

Osmanlıların Arnavutluk'a geldiği dönemde Arnavutların ekseriyeti Katolik ve Ortodoks Hıristiyan inancına sahip idi. İslâm dininin ise Arnavut bölgeleriyle ilk temasının Arnavutların Türklerle temaslarından² önceki dönemde olması ihtimali yüksek görünmektedir. Ancak buna rağmen XIV-XV. yüzyıllara kadar halkın çoğunluğunun Hıristiyan inancına sahip olduğu bilinmektedir. Osmanlı'dan önce

¹ Bz: Aytas, Gıyasettin, "Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk" (*Osmanlı İdari Yazışmalarında Hoşgörü Sempozyumu*, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 275.

² Türklerin Arnavutlarla olan ilk temasları XI. yüzyılda paralı Türk askerleri ile başlamış olsa da en ciddi temasların gerçekleşmesi ve Türklerin Arnavutluk'taki varlığının başlangıcı olarak 1385 yılında meydana gelen Savra savaşı kabul edilmektedir.

başlayan İslâm'ı yayma çalışmaları Osmanlı'nın hâkimiyeti içerisinde yavaş fakat devamlı bir şekilde ilerleme kaydederek sonraki yüzyıllarda nüfusun çoğunluğunun İslâm'ı kabul etmesiyle bu bölgede varlığını sürdürmüştür. Bu zaman içerisinde Müslümanlar ile Hıristiyanlar hep bir arada yaşamıştır. Müslüman ve gayrimüslim halkın Osmanlı hâkimiyeti içerisinde yetenekleri ve devlete olan sadakatleri sonucu devlet içerisinde değişik görevler üstlenerek Arnavut bölgelerini kalkındırma ve daha ileriye götürebilme çabası içerisinde hep birlikte çalıştığı görülmektedir.

Osmanlı'nın Arnavutluk'u hâkimiyeti altına almasıyla bu bölgede siyasî, sosyo-kültürel, ekonomik ve özellikle dinî vb. alanlarda yeni gelişmelerin meydana geldiği görülmüştür. Bütün bu gelişmelerin Arnavut halkının beraber yaşamayı, aralarındaki kardeşlik ilişkisini ve din mensupları arasında görülen karşılıklı hoşgörü ve benzeri değerleri devam ettirmesinde herhangi bir olumsuz etki oluşturmadığı bilinmektedir.³ Aksine Lura bölgesi ile ilgili Hırvat asıllı Hıristiyan misyoner Ll. Mihaçeviç, Müslüman ile Hıristiyanlar hakkında şu tespiti yapmıştır: "birbirine o kadar yakındırlar ki aralarında hiçbir ayrılığın olmadığı gibi böylesi bir birliği bozmak için hiçbir şey yapılamaz bile. Gerçekten oldukları gibi kardeşçe yaşarlar"⁴

Arnavut halkı içerisindeki farklı dinî inançlar, mensupları arasında fanatıklığe varacak kadar bir durum meydana getirmemiştir. Çünkü İslâm'ın ve Hıristiyanlığın monoteist bir din olması ve her iki dinin de sevgi, saygı, hoşgörü, eşitlik vb. değerleri barındırması Müslüman ve Hıristiyan Arnavut halkını birbirine yakınlaştırmıştır.⁵ Ayrıca Bektaşî

³ Petrika Thengjilli, "Toleranca fetare ne levizjen çlirimtare te popullit Shqiptar (Shek. XVII-XVIII)," (*Feja, Kultura dhe Tradita Islame nder Shqiptaret*), Kryesia e Bashkesise Islame te Kosoves, Prishtine 1995, 213.

Ayrıca Bk: Ilira N. Çausi ve Shaban Dervishi, "Fete ne Shqiperi. Shembull i bashkejeteses se diversiteteve brenda nje kultüre," (*Studime Historike*), sy. 3-4, Tiranë 2002, 84.

⁴ Gazmend Shpuza, "Bashkejetesa Ndërfetare Midis Shqiptarëve" (*Osmanlı İdari Yazışmalarında Hoşgörü Sempozyumu*, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 44.

⁵ Mark Krasniqi, "Toleranca fetare mes Myslimaneve dhe Katolikeve ne Kosove," (*Feja, Kultura dhe Tradita Islame nder Shqiptaret*), Kryesia e Bashkesise Islame te Kosoves, Prishtine 1995, 208; Petrika Thengjilli, "Aspekte te pakesimit numerik te

rivayetlerinde Sarı Saltuk ile ilgili “kâfirlerin dillerini, dinlerini âlim bir rahip kadar bilir, onların şehirlerine, kiliselerine, hükümdar saraylarına kadar gider, rahip kıyafetiyle kiliselere giderek oralarda İslâm tebliğini yapar”⁶ şeklinde bilgiler bulunmaktadır. O halde denilebilir ki, Arnavut bölgelerinde Sarı Saltuk gibi şeyhlerin kurduğu tasavvufî tarikatlar, din mensupları arasında kutuplaşmayı engelleyerek bu dinlerin birçok ortak özelliğinin fark edilmesine yardımcı olmuştur.⁷ Çünkü tasavvuf anlayışında derin insan sevgisi, yüksek hoşgörü ve karşılıksız hizmet esas alınmıştır. Doğal olarak bu anlayış siyasi ve ideolojik depremler yaşayan halkın dikkatini çekmiştir.⁸

İlişkilere Olumlu Yönde Etki Eden Faktörler

Hıristiyan ve Müslüman Arnavutlar aynı dili konuşan ve ortak âdet ve geleneklere sahip insanlardır.⁹ Ayrıca Arnavutlar yoğun milliyetçi duygular taşımalarından dolayı inanç ve fikir farklılıklarına rağmen birbirlerine olan bağlılıklarını sürdürmüşlerdir.¹⁰ Çünkü eski tarihlerden itibaren millî değerlere sahip çıkma konusunda Müslüman ve Hıristiyan (Katolik veya Ortodoks) fark etmeksizin bütün Arnavut halkı “Jam Shqiptar” (Arnavut’um) diyerek birlik ve beraberliklerini daima ortaya

bashkesise katolike ne Shqiperi (shek. XVI-XVIII),” (*Studime Historike*), sy. 1-2, Tiranë 2000, 22.

⁶ Metin Izeti, *Balkanlar’da Tasavvuf*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, 49. Ayrıca Bk. Avni Lala, “*Arnavutluk’taki Bektâşî İnanç ve Ritüellerinin Sosyolojik Analizi*”, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015, 71; Frederick William Hasluck, *Bektâşîlik Tetkikleri* 1338/1920, çev.: Rağıp Hulusi, Devlet Matbaası Yayınları, İstanbul 1928, 68-69, 114-115; Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, cilt 2, İsis Yayıncılık, İstanbul 2000, 358-359; Aleksandre Popoviç, *Balkanlar’da İslam*, çev.: Komisyon, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 17.

⁷ Bk. Skender Anamali, - (ve öte.), *Historia e Popullit Shqiptar*, cilt 1, Akademia e Shkencave e Shqiperise Instituti i Historise, Tiranë 2002, 607.

⁸ Bk. Halime Doğru, “Osmanlı Devleti’nin Rumeli’de Fetih ve İskân Siyaseti,” (*Türkler*), cilt 9, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, 306; Metin Izeti, *Balkanlar’da Tasavvuf*, 45-48.

⁹ Loka, Nikolle - Kola, Gjet, *İliria Biblike. Shejtorët Iliro-Shqiptarë nga Konstadini i Madh te Nënë Tereza* (Tiranë: Geer, 2005).

¹⁰ *Historia e Popullit Shqiptar*, (Heyet), 607; Thomas Walker Arnold, *İslâm’ın Tebliğ Taribi*, çev. Bekir Yıldırım ve Cenker İlhan Polat, İnkılâb Yayınları, İstanbul 2007, 239.

koymuştur.¹¹ Dolayısıyla bu duygu ve anlayış çerçevesinde Müslüman ve Hıristiyan toplumun kendi aralarındaki dinî farklılıklara rağmen inanç konusunda Batı'da vb. yerlerde meydana gelen çatışmaların boyutuna varan çatışmanın yaşanmadığı;¹² aksine birbirlerine karşı hoşgörü ve barış içerisinde davrandıkları bilinmektedir.¹³

Konu ile ilgili daha önce yapılan çalışmalarda, Osmanlı'nın Arnavutluk'taki dinler arası bu uyuma katkısının yeterince belirtilmemiş olması bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere Osmanlı Devleti yönetimi altında bulunan topraklarda düzeni, barış ve hoşgörü içerisinde bir yönetim anlayışını hâkim kılarak sağlamıştır. Bu durum, Arnavutluk'ta verilen fermanlar ve uygulamalarda görülebilir.¹⁴ Ayrıca Osmanlı idare ve hizmet anlayışında eşitlik, iş birliği ve dayanışma, adalet, merhamet, şefkat ve emaneti ehline verme gibi hususlar daima temel kural (esas) kabul edilmiştir.¹⁵ Aslında Osmanlı hoşgörüsü, bir sistem idi.

¹¹ Çausi ve Dervishi, "Fete ne Shqiperi... ", 83-84, 86-87. Ayrıca Bk. Gazmend Shpuza, "Bashkëjetesa Ndërfetare Midis Shqiptarëve", 45-46; Kristaq Prifti, "Diversiteti fetar dhe uniteti kombetar te Shqiptaret," (*Studime Historike*), sy. 1-2, Tiranë 2001, 36-37; Ferit Duka, *Shekujt Osmane ne hapësiren Shqiptare (Studime dhe dokumente)*, UET, Tiranë 2009, 68-72; Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, 239.

¹² İtir Rruga, *Arnavutluk'ta Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihiçesi*. Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011, 13; Skender Riza, "İslamizimi i Popullit Shqiptar," (*Rreth Perhapjes se Islamit nder Shqiptaret*), Klubi Kulturor "Drita", Shkoder 1997, 132.

Ayrıca İşkodra'daki Müslüman ve gayrimüslim Arnavutların örnek teşkil edecek ilişkileri ile ilgili Bk. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk - Shqiperia ne Dokumentet Arkivale Otomane*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, İstanbul 2008, 279-280.

¹³ Barbara Jelavich, *Historia e Ballkanit shekulli i tetembedhjete dhe nentembedhjete*, çev.: Gjergj Peçi. Cilt 1, Ceu- Shtepia e librit, Tiranë 1999, 54. Ayrıca Bk: Eroğlu, Ahmet Hikmet, "Müslüman Olmayanların Karşısında Osmanlı Devletinin Gösterdiği Hoşgörü" (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshtrona DAJTI, 2005), 259-267.

¹⁴ Bkz: Ayaş, Gıyasettin, "Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk" (*Osmanlı İdari Yazışmalarında Hoşgörü Sempozyumu bildirileri - Kumtesat e simpozjunit toleranca ne aktet administrative Osmane (2005: Tiran)*, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 275-276, 281282.

¹⁵ Aykaç, Mehmet, "Osmanlı Devleti'nin İdare ve Hizmet Anlayışı (Fermanlardan Örnekler)" (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005), 237-241.

Fatih Sultan Mehmet Hanın Bosna'nın Foynica Kentinde Fransisken Kilisesinin duvarında astığı meşhur fermanına benzer Arnavutluk'ta da Hıristiyanların dokunulmazlığının sağlanması vb. ile ilgili fermanlar¹⁶ buna örnek olarak verilebilir. Bunun yanında kiliselerin onarılması, yeniden inşa edilmesi veya yeni kiliselerin imaretine izin verilmesi¹⁷ şeklinde ayrıcalıklar tanındığına dair örnekler mevcuttur.¹⁸ Böyle bir sistem anlayışının mevcut hoşgörüyü katkısının olmadığı düşünülemez. Çünkü hâkimiyeti altında bulunan farklı inanç, dil, ırk, renk vb. özelliklere sahip olan reayasını, kaynağını İslam hukukundan alan millet sistemi ile herkesi barış, huzur ve hoşgörü çatısının altında kucaklamayı başardığı¹⁹ söylenebilir. Nitekim Hıristiyan ve Müslümanların birbirleriyle olan iyi ilişkilerini ve beraberliklerini tımar sisteminde de görmek mümkündür. Hıristiyan bir kimse tarafından bir Müslümana, Müslüman biri tarafından bir Hıristiyan'a tımar verildiği gibi bir tımarın Hıristiyan ve Müslüman tarafından ortaklaşa kullanıldığına dair örnekler bulunmaktadır. Ayrıca birçok Müslüman ve Hıristiyan tımar sahibinin birbiriyle akrabalık ilişkileri içerisinde olduğu da gözlenmektedir.²⁰

Arnavutluk'ta karşılaştığı ilk dönemden itibaren Müslüman ile Hıristiyanların çok iyi ilişkiler içerisinde olduğu ve bu çerçevede birbirlerinin düğünlerine gidip-geldikleri²¹ ve kendilerine ait dinî

¹⁶ Tufan, Muzaffer, "Arnavutların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörüsü" (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshtronia DAJTI, 2005), 255.

¹⁷ Rruga, İlir, *Arnavutluk'ta Hıristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihi* (Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 91-101.

¹⁸ Sinani, Shaban, "Burime Per Poziten e Kishes ne Ish-Perandorine Osmane" (Osmanlı idari yazışmalarında hoşgörü sempozyumu, Tiranë: TİKA - Shtypshtronia DAJTI, 2005), 1-12.

¹⁹ Akçe, Fatih, ed., *Osmanlıda kültürel hayat*. (İstanbul: Işık Yayınları, 2006), 168 s.: 55-62.

²⁰ Bk. Halil İnalçık, "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei," (*Fâtih ve İstanbul*), sy. 2, İstanbul 1953, 171. Ayrıca dinlerarası günlük ortak çalışmaları ile ilgili için bk: Injac Zamputi, *Dokumente te shëkuqje XVI-XVII për historinë e Shqipërisë*, cilt 1 (1507-1592), Akademia e Shkencave e RPS te Shqipërisë Instituti i Historisë, Tiranë 1989, 346-347.

²¹ Bk. Kasem Biçoku, "Fryma Shqiptare e kishes Katolike dhe kuvendi i Arbërit," (*Studime Historike*), sy. 3-4, Tiranë 2003, 24-25.

bayramlarda birbirlerinin bayramını kutladıklarına dair örnekler bulunmaktadır. Örneğin, Marco Bizzi'nin 1610 yılında Vatikan'a gönderdiği raporunda konu ile ilgili şu ifadeler bulunmaktadır: "Aziz İlia kutlama gününde (bayramında), kilise yarı yarıya Hıristiyan ve Muhammedan (Müslümanlar) ile dolmuştu. Dinler arası bu güzel tolerans (hoşgörü) burada alışkanlık haline gelmiş durumdadır.²² Bir başka eserde de Shen Gjon Vladimir'i ve Shen Gjergji'yi anma kutlamalarında Arnavutların hep birlikte (Ortodoks, Katolik ve Müslümanlar) olduğu belirtilmiştir.²³ Bütün bunlardan Marco Bizzi'nin de dediği gibi Arnavutların birbirlerine karşı özel bir sevgi besledikleri anlaşılmaktadır. Bu birlik ve beraberliği eğitim alanında da görmek mümkündür. Öyle ki, Müslüman ve Hıristiyan çocukların gerek Hıristiyan okullarında gerekse Müslümanlara ait okullarda birlikte eğitim görmüş olmaları bu konuyu açıklar nitelikte gözükmektedir.²⁴

İki din arasında bu uyumun ve hoşgörünün sağlanması hususunda dinler arası yapılan evliliklerin önemli bir rolü olmuştur. Aslında Arnavutların Müslüman olmadan önceki dönemlerde de Hıristiyan mezhepleri arasında (Arnavut Katolik, Ortodoks veya Sırp Ortodoks) özellikle prenslerin karşılıklı kız alıp vermesi şeklinde evliliklerin gerçekleştiği bilinmektedir.²⁵ Yalnız bazı Arnavut araştırmacı ve yazarların mezhepler arası bu tür evlilikleri dinler arası evlilik olarak adlandırmaları isabetli olmamıştır. Çünkü Ortodoksluk ve Katoliklik ayrı bir din olmayıp bunlar Hıristiyanlığa ait iki farklı mezheptir. Bunun yanında Osmanlı hâkimiyeti öncesinde Arnavutluk'ta Hıristiyanlık inancının yanında Yahudiliğin de varlığı bilinmektedir. Fakat Arnavutluk'ta Hıristiyan ile Yahudiler arasında evliliklerin gerçekleştiğine dair mevcut kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu

²² Tajar Zavalani, *Histori e Shqipërisë*, Phoenix, Tiranë 1998, 142. Ayrıca Bk. Krasniqi, "Toleranca fetare", 209.

²³ Pellumb Xhufi, "Ndjenja Fetare ne Shqiperi gjate mesjetes," (*Studime Historike*), sy. 1-4, Tiranë 1994, 14. Ayrıca Bk: Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, 243.

²⁴ Bkz: Koli Xoxi, *Shkolla ortodokse në Shqipëri Rilindësit tane*, Mokra, Tiranë 2002, 31, 76.

²⁵ Bkz: Kristo Frasheri, *Skenderbeu: jeta dhe vepra*, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Tiranë 2002, 31.

durumda dinler arası yerine Hıristiyan mezhepleri arasında evliliklerin gerçekleştiğinin ifade edilmesi muhtemelen daha doğru olacaktır.

Arnavutların Müslüman olmasıyla birlikte Hıristiyan kızlarla Müslüman erkekler arasında evlilikler gerçekleşmeye başlamıştır. Hatta Hıristiyan anne-babalar kızlarının bu şekilde yuva kurmalarına itiraz etmediğinden dolayı bu tür evliliklerin çok yaygınlaştığı ve bu uygulamanın sonraki yüzyıllara kadar devam ettiği aktarılmaktadır.²⁶ Bu evliliklerde en çok dikkat çeken durumlardan biri ise Müslümanlarla evlenen Hıristiyan kadınların, kendi dinî ritüellerini yerine getirmekte özgür bırakılmış ve aynı zamanda Hıristiyan ile Müslüman aileler arasında her türlü yardımlaşmanın gerçekleşmiş olmasıdır.²⁷ Ayrıca İslam inancında Müslüman kadınların Hıristiyan erkeklerle evlenmesinin yasak olması, Hıristiyan nüfusunun azalmasına karşın Müslüman nüfusunun artmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bu tür evliliklerin gerek dinler arası hoşgörüyeye katkısı, gerekse Müslüman Arnavut nüfusunun artmasında önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Aslında Hıristiyanların İslâm dinini benimsemelerini durdurmak amacıyla 1703 yılında başpiskopos Zmajević'in düzenlediği birinci konsilin gerçekleşmiş olması ve vergi yükümlülüğünden kaçınmak isteyen Hıristiyanların aynı anda hem Hıristiyan hem Müslüman isimler taşımamalarına yönelik 1754 yılında Papa Benedict tarafından çıkarılan emirlere rağmen İslamlaşmanın durdurulamadığı görülmektedir.²⁸

²⁶ Edwin Jacques, *Shqiptaret, Historia e popullit shqiptar nga lashtesia deri ne ditet e sotme*, çev. Edi Seferi, Karte e Pende, Tiranë 1996, 253. Ayrıca bk: Arnold, *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*, 242-243; I. N. Çausi ve Sh. Dervishi, "Fete ne Shqiperi...", 87; Zavalani, *Histori e shqipnis*, 143.

Ayrıca Osmanlı Devleti'nin farklı yerlerde dinler arası evlilikler ile ilgili genel panoramaya bakıldığında farklılıklar gösterebildiği görülmektedir. Bununla ilgili bk: Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, 84-87.

²⁷ Biçoku, "Fryma Shqiptare e kishes...": s. 24; Ferit Duka, *Berati ne koben Osmane (shek. XVI-XVIII)*, Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë Institutit i Historisë, Tiranë 2001, 183-184.

²⁸ Gazmend Shpuza, "Bashkëjetesa Ndërfetare Midis Shqiptarëve", 44-45.

Müslüman - Hıristiyan İlişkilerine Dair Birkaç Örnek

Çalışmanın sınırları çerçevesinde Müslümanlar ile Hıristiyanların sosyo-kültürel vb. konularda birbiriyle olan iyi ilişkilerini ortaya koyan örneklerin sayısı epey fazladır. Aşağıda verilen örnekler bu durumu yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. Kayıtlarda yer alan “Lezha Piskoposunun Türkler²⁹ ve Yahudilerle zar ve kâğıt oynadığı”³⁰ şeklindeki bilgi, Müslüman ile gayrimüslimlerin birbiriyle olan iyi ilişkilerini en iyi şekilde özetleyen örneklerden biri olarak okunmalıdır. Çünkü din adamlarıyla oluşturulmuş bu samimi ortam cemaatlere de olumlu olarak yansımıştır. Bununla ilgili Katolik misyoner Pjeter Mazreku’nun Papalığa göndermiş olduğu 1638 yılına ait bir raporunda şunları zikrettiği görülür:

“Sürekli beraber oturmaları sebebiyle, Hıristiyanlar dinsizlerden (Müslümanlardan) çok şey almışlardır. Bâtil inanca sahip olan Müslümanların haftalık bayramı olan cumayı onlarla birlikte kutlarlar. Türkler (Müslümanlar), aslen Hıristiyan (Hıristiyanlıktan İslâm’a geçmiş kimseler) olmaları sebebiyle birçok eski Hıristiyan âdetini korumaktadırlar. Bayramlara gelince; bayramlarda, kutlamalarda ve düğünlerde birbirlerini davet ederler. Bu şekilde birçok Hıristiyan birtakım yanlışlar yapıyor olsa da, daha sağlıklı (mutlu) olduklarını söylerler”.³¹

Hıristiyan ve Müslümanlar tarafından ortak olarak ziyaret edilen yerlerden bazıları bir kaynakta şu şekilde yer almaktadır:

“Ohri Gölünün kıyılarındaki Aziz Naum (Sarı Saltık) Manastırı, İşkodra’daki Zonjës së Këshillës së Mirë’nin kalıntıları ile Bektaşilerin Tomor Dağındaki kutsal mekânı. Bu yerlere ziyaret XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam edip bu durumun âdet haline geldiği, aynı zamanda zengin Müslüman ailelerinin evlerinin dini törenlerini yapmak üzere Hıristiyanlara açık olduğu

²⁹ Türklerle derken Türk veya yerli Müslümanları kastediyor olmalılar, çünkü Türk kelimesi Rumeli’de ırktan çok din yani Müslüman anlamında kullanılıyordu. Çünkü o dönemde Türk - Müslüman, Yunan - Ortodoks, Latin-Katolik ve Sırp-Sırp Ortodoksları şeklinde bir kullanım söz konusuydu.

³⁰ Injac Zamputi, *Dokumente te shëkuqje XVI-XVII*, I. (1507-1592), 212. Ayrıca bk: Biçoku, “Fryma Shqiptare e kishes...”: s. 24; Duka, *Berati ne koben Osmane*, 183-184.

³¹ *Historia e Popullit Shqiptar, (Heyet)*, 607; Çausi ve Dervishi, “Fete ne Shqiptari...”, 88.

ve bunun fakirlikten değil dinler arası uyum kaynaklı olduğu aktarılmaktadır”.³²

Farklı dinlere mensup Arnavutların bir arada yaşama olayı, Arnavutların tedricen İslamlaşma sürecine eşlik etmiştir. İslamlaşma, genelde evin reisinin İslam’ı kabul etmesinin ardından aile bireylerinden bazılarının da bu dini benimsemesi ile gerçekleşmiştir. Fakat hem Katolik ve Ortodoks Hıristiyan hem de Müslüman bireylerden oluşan aileleri de görmek mümkündür. Aynı zamanda Arnavutların İslam dinini benimsemelerinin kitleler halinde gerçekleşmemiş olması, iddia edildiği gibi din değişikliğinin apaçık yapılmış zorlamaların sonucunda gerçekleşmediğinin bir delilidir.³³

William Martin Leake bir araştırmasında, (günümüz) Arnavutluk’un güney bölgesinin inanç coğrafyası ile ilgili “domuz eti ve koyun etinin aynı masada yendiğine”³⁴ dair bir bilgi aktarmaktadır. Bu bilgiyi destekler nitelikte olan bir başka örnek ise Hıristiyan Gjin Aleksî’dir. Rivayetlere göre XVI. yy’ın ortalarında Delvina Rusan’da yaşamış zengin bir Hıristiyan olan Gjin Aleksî’nin yeni doğan çocukları ölmekteymiş. Bunun üzerine yeni doğacak çocuklarının ölmesini önlemek adına Delvina Rusan’da kendi ismini taşıyan bir cami yaptırmış.³⁵ (Bkz: Ek. 1) Hıristiyan olan Gjin Aleksî’nin hayatıyla ilgili ve camiye yaptırdıktan sonra gerek Müslüman olması ve gerekse bir daha çocuğu olup olmadığı ve oldu ise yaşayıp yaşamadığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi aktarılmıyor. Lakin bu bilgilerin, Arnavutların inanç coğrafyasını ve inançlar arasındaki ilişkilerini ortaya koyan en canlı ve gerçekçi örneklerden biri olduğu görülmektedir.

Aktarılan örneklerden de anlaşılacağı üzere Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında sosyo-kültürel, dinî ve benzeri alanlarda son derece samimi bir ortam oluşturulmuştur. Farklı düşünce ve inançlara bakılmaksızın ortak değerlerde buluşarak daha sağlıklı ve mutlu bir

³² Bkz: Gazmend Shpuza, “Bashkëjetesa Ndërfetare Midis Shqiptarëve”, 42.

³³ Bkz: Gazmend Shpuza, “Bashkëjetesa Ndërfetare Midis Shqiptarëve”, 41.

³⁴ William Martin Leake, *Travels in Northern Greece*, C. I, yay. J. Rodwell, New Bond Street, Londra 1835, 49.

³⁵ Biçoku, “Fryma Shqiptare e kishes...”: s. 24; Duka, *Berati ne kohen Osmane*, 183-184.

yaşamın sürdürülebileceği gerçeği eski zamanlardan itibaren Arnavut halkı tarafından bizzat yaşanarak adeta dünyaya örneklik teşkil etmiştir.

Din Adamlarının ve Osmanlı Yöneticilerinin Farklı İnanca Sahip Kişilerle İlişkileri

Din adamlarının farklı inanca sahip kimselerle iyi ilişkiler içerisinde olduğuna dair birçok örnek bulunmaktadır. Bu hususla ilgili şunlar zikredilebilir: Rahiplerin, Müslüman olmuş Hıristiyan kadınlarda eskiden kalma “cüzam hastalığına, büyüye vb. olumsuz durumlara karşı en etkili ilaç olduğu şeklindeki vaftiz inancını” devam ettirmek adına çocuğunu vaftiz ettirmek isteyen bir Müslüman kadının isteğini yerine getirdiği aktarılmaktadır. Bunun yanında Müslümanların, Hıristiyanların kutsal değerlerine de hürmet göstererek Azize Meryem’e ziyarette buldukları görüldüğü gibi Hıristiyanların da hastalıklara şifa bulmak, adak adamak için Müslüman velilerin türbelerine akın ettikleri,³⁶ “mübarek bir gece” olan kadir gecesinde günümüzde de var olan yakınlarının mezarlarında İslâmî olan ve olmayan (mum yakma vb.) birçok farklı uygulamaları benimsedikleri görülmektedir.

Farklı düşünce ve inanca sahip olan kimseler arasındaki ilişkilerin, kimi zaman muhalefet konumunda olan kişilerle karşılıklı görüşme ve hediyeleşme şeklinde bir boyuta ulaştığıyla ilgili kayıtlarda önemli bilgiler yer almıştır. Bu konuyla ilgili dikkat çeken örneklerden biri, İskender Bey ailesine mensup olup Müslüman olduktan sonra Ali ismini almış ve Kruya’da sancakbeyi görevinde bulunan Ali Bey’dir. Osmanlı yöneticisi olmasına rağmen kendisinin daha önce Osmanlı ile savaşıma gelen İskender Bey’in Gjoni adlı oğlu ile Lezha’da baş başa görüştikleri, beraber yemek yedikleri ve Ali Bey’in Gjoni’ye bir at hediye ettiği³⁷ kayıtlarda geçmektedir. Bunun yanında Gjoni’nin İşkodra Sancakbeyi olan Feris Bey tarafından sıcak bir şekilde karşılandığı³⁸ da aktarılmıştır. Ayrıca

³⁶ Bkz.: Gazmend Shpuza, “Bashkëjetesa Ndërfetare Midis Shqiptarëve”, 42.; Arnold, *İslâm’ın Tebliğ Taribi*, 243.

³⁷ Injac Zamputi, *Dokumente për historinë e Shqipërisë 1479-1506*, cilt 2 (1499-1506), Akademia e shkencave e republikës popullore socialiste të Shqipërisë Instituti i historisë, Tiranë 1979, 309.

³⁸ Injac Zamputi, *Dokumente për historinë...*(2/ II-1499-1506), 332.

Marino Sanutos'un Aralık 1506 ve Ocak 1507 tarihli günlüklerinde yer alan kayıtlarda Feris Bey'in Müslüman ve Hıristiyanlarla çok iyi ilişkiler içerisinde olduğu belirtilmektedir.³⁹

Arnavut bölgelerinde ve aynı zamanda Osmanlı'nın farklı bölgelerinde, Osmanlı'ya sadakatle bağlı olan ve kendilerinden memnuniyet duyulan Arnavut asıllı Osmanlı yönetici vb. idarecilerin⁴⁰ görev yapıyor olması Arnavut halkına bir takım ayrıcalıkların sağlanması

Venedik ve Papalık gibi dış güçlerin kıskırtmaları ile bir dönem babası gibi isyana kalkışmıştır. Arnavutluk üzerinde bir takım başarılı ve başarısız isyanlar tertiplemiş bir kimse olan Gjoni ile görüşmüş olması, bir anlamda Feris Bey'in her kesimden insanla görüşen cana yakın bir yönetici olduğunu göstermektedir.

³⁹ Injac Zamputi, *Dokumente per historine...*(2/ II-1499-1506), 490. Ayrıca Bk. Zamputi, *Dokumente te shekujve XVI-XVII*, 1 (1507-1592), 13; Edmond Malaj, "Disa aspekte nga pushtimi i Shkodres dhe i qendrave perreth saj nga Osmanet ne fundin e shekullit XV," (*Studime Historike*), sy. 3-4, Tiranë 2012, 56.

⁴⁰ Osmanlı'da kapdan-ı Derya'lar, Baş-Defterdar ve Sadrazamlar olarak görev yapmış olan Arnavutlar şu şekilde aktarılabilir:

Kapdan-ı Deryalar:

1) Hamzë Bey, 2) Gedik-Ahmet Paşa, 3) Kemankeş Kara Mustafa Paşa, 4) Kara Murad Paşa, 5) Zurnazen-Mustafa Paşa, 6) Kılavuz / Köse-Ali Paşa, 7) Amcazâde / Sarhoş-Hüseyin Paşa, 8) Nasuh-zâde Ali Paşa, 9) Kilâri-Süleyman Re'fet Paşa;

Baş-Defterdarlar:

1) Ekmekçi-zâde Ahmet Paşa, 2) Prevezeli-Mustafa Paşa, 3) Zurnazen-Mustafa Paşa, 4) Kılavuz / Köse Ali Paşa, 5) Defterdar-zâde Mehmet Paşa;

Sadrazamlar:

1) Gedik-Ahmet Paşa, 2) Davud Paşa, 3) Dukagjin oğlu Ahmet Paşa, 4) Ayas-Mehmet Paşa, 5) Lütü Paşa, 6) Kara-Ahmed Paşa, 7) Semiz- Ahmed Paşa, 8) Koca-Sinan Paşa, 9) Ferhad Paşa, 10) Meyveî/Yemişçi- Hasan Paşa, 11) Nasuh Paşa, 12) Ohrili-Hüseyin Paşa, 13) Mere- Hüseyin Paşa, 14) Yabani-Yassı Mehmet Paşa, 15) Kemankeş Kara Mustafa Paşa, 16) Cican-Kapucubaşı Sultan-zâde Semin, 17) Kara-Murad Paşa (2 tayin), 18) Tarhuncu – Ahmed Paşa, 19) Zurnazen Mustafa Paşa, 20) Köprülü-Mehmet Paşa, 21) Köprülü-zâde Fâzıl Ahmed Paşa, 22) Köprülü-zâde Fâzıl Mustafa Paşa, 23) Arabacı-Ali Paşa, 24) Amcazâde-Hüseyin Paşa, 25) Köprülü-zâde Nu'man Paşa, 26) Hacı Halil Paşa, 27) Hacı-İvaz Mehmet Paşa, 28) İvaz-zâde Halil Paşa, 29) Alemdar-Mustafa Paşa, 30) Memiş Paşa, 31) Giritli-Mustafa Nâilî Paşa (3 tayin), 32) Mehmet Ferit Paşa, 33) Mısırlı Said Halim Paşa, 34) Ahmet İzzet Paşa, 35) Dâmad Ferid Paşa (5 tayin).

(Tufan, Muzaffer, "Arnavutların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörüsü", 256-257.

konusunda etkili olmuş olabilir. Çünkü Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Yunan, Bulgar vb. milletlere karşı her ne kadar hassasiyetle davranılıyor ise de Arnavut gayrimüslimlere tanınmış olunan ayrıcalıkların diğer milletlere nazaran daha fazla olduğu görülmektedir. Hıristiyanların günlük hayatta ve Osmanlı yöneticileriyle görüşme esnasında silah taşımalarının yasak olmasına rağmen bu konuda Hıristiyan Arnavut din adamlarına izin verilmiş olması buna örnek olarak gösterilebilir. Bu durum 1630 yılında Tivar başpiskoposu olan Pjeter Mazreku tarafından şu şekilde özetlenmiştir: “Sırp, Yunan, Bulgar, Boşnak ve Macarlar evlerinde bile silah tutamazlarken Arbnor (Arnavut Hıristiyan din adamları) ise evde ve dışarıda silahla dolaşiyor... yöneticiler ile, Türk (Müslüman) Sancak beyleriyle silahlı bir şekilde iken görüşüyorlar”.⁴¹ Buna benzer bir başka örnek ise şu şekildedir: Arnavut Katolik kiliselerinin perişan halini gören Zmajević bütün din adamlarını toplamak amacıyla büyük bir konsil gerçekleştirmeye karar vermiştir. Böylece Lezha'nın Merqinjes yerinde yer alan Shen Gjon Pagezuesi kilisesinde bir pazar günü bu konsil gerçekleştirilmiştir. Kuvendi i Arbnit (Arbni Meclisi/Arber Konsili)'nin organizatörü olan V. Zmajević “ziyaretim sırasında Arnavut Hıristiyanların ayrıcalıklarını buldum/şahit oldum” diyerek Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Hıristiyan Arnavutlara tanınan ayrıcalıkları dile getirmiştir.⁴² Ayrıca üç gün süren bu konsil boyunca Osmanlı Devleti tarafından en ufak bir engel ile karşılaşmadığı için de çok şaşırıldığını ifade etmiştir.⁴³ O halde Arnavut bölgelerindeki farklı düşünce ve inançların birbirine karşı hoşgörülü yaklaşımlarına ve birlikte yaşamalarına dair örneklerin diğer ülkelere nazaran daha fazla olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁴⁴

⁴¹ Kasem Biçoku, “Fryma Shqiptare...”, 25.

⁴² Injac Zamputi, *Relacione mbi gjendjen e Shqiperise Veriore dhe te mesme nga shek. XVII, (1610-1634)*, cilt 1, yy, Tiranë 1963, 447; Kasem Biçoku, “Fryma Shqiptare...”, 25.

⁴³ Bkz. Ferit Duka, “Kriptokristianizmi (Krishterimi i fshehte) dhe kuvendi i Arbnit,” *(Studime Historike)*, sy. 3-4, Tiranë 2003, 37, dip. 28.

⁴⁴ Bkz. Qazim Xhelili, “Toleranca ne marredheniet midir komuniteteve fetare ne Shqiperi dhe ndikimi i tyre ne jeten shoqerore ne periudhen midis dy luftave boterore,” *(Krishterimi ndër shqiptarë: simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999)*, Phoenix, Shkoder 2000, 344; Çausi ve Dervishi, “Fete ne Shqiperi...”, 82-84;

Anadolu'daki şehirlere bakıldığında, yoğunlukları farklı olmakla beraber Müslümanlar ile gayrimüslimlerin aynı mahallede, aynı sokakta ikamet ettikleri görülüyor⁴⁵ ise de bu durumun Arnavutluk'ta XVI. yüzyıla kadar farklı mahallelerde yaşama şeklinde olduğu bilinmektedir. Ancak XVI. ve XVII. yy'da Berat şehri örneğinde olduğu gibi aynı mahallelerde yaşamaya başladıkları anlaşılmaktadır.⁴⁶ Müslümanların Hıristiyanlar ile bir arada yaşamaları ister istemez her alanda birbirlerinden etkilenmelerini sağlamıştır. Bu etkileşimler özellikle Hıristiyanların inançlarını terk edip İslâm dinini benimsemelerinde büyük bir rol oynamıştır.

Aktarılan bu bilgilerden her iki inancın Arnavut topraklarında bir arada yaşamaya başladığı dönemden itibaren iyi ilişkiler içerisinde olduğu anlaşılrsa da aksi durumların meydana geldiği de görülmüştür. Hıristiyan din adamları içerisinde şahsî menfaatler, dinî, siyasî vb. çıkarlar uğruna başka dış güçlerle gizli anlaşmalar yaparak "Arnavut topraklarını Osmanlı'dan kurtaracağız" tarzında ileri sürülen vaad ve düşüncelerle çıkardığı kanlı isyanlar neticesinde Osmanlı'da bulunan Müslüman ve gayrimüslimlere büyük zarar veren kişiler olmuştur. Ohri başpiskoposu Athanas örnek olarak verilebilir.⁴⁷ Fakat olumsuz örneklerle rağmen Arnavutların birlik ve beraberliklerinden rahatsız olan yabancı eller tarafından zaman içerisinde her ne kadar bu birliği bozarak din mensupları arasında bir iç çatışma çıkarma amacıyla değişik teşebbüslerde bulunmuş ise de gerek Arnavutluk'ta gerekse bu ülke sınırları dışında yaşayan Arnavutlar tarafından bu teşebbüslerin boşa çıkarıldığı

Ayrıca birlikte yaşamaları ve diğer örnekler ile ilgili aynı eserin: "Çaushi ve Dervishi, "Fete ne Shqiperi..."", 88-90" sayfalarına başvurulabilir. Bunun yanında Bk. Ali Musa Basha, *Islami ne Shqiperi gjate shekujeve*, Biblioteka Islame, Tiranë 2000, 93-97.

⁴⁵ Bk: Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, 52-56.

⁴⁶ Berat'taki durumla ilgili daha geniş bilgi için Bk. Duka, *Berati ne kohën Osmane*, 26-27.

⁴⁷ Athanas ve isyanları hakkında geniş bilgi için bk: Thengjilli, "Aspekte te perpjekjeve te himarjoteve", 137-140, 142-143; Nedai Thellimi, "Athanas i Ohrit", *Tempulli (reviste periodike kulturore)* 13, Mitropolia e Shenjte e Korçes, Korçe 2008, 5, 7; Injac Zamputi, *Dokumente te shekujeve XVI-XVII*. cilt 2 (1593-1602), Akademia e Shkencave e RPS te Shqiperise Instituti i Historise, Tiranë 1990, 133, 135-137, 211-212; Xhufi, "Ndjenja Fetare ne Shqiperi?", 12-14.

görülmektedir.⁴⁸ Cemaat ve din adamlarının dinî, millî vb. değerler etrafında birleşerek yekvücut olarak hareket etmeleri her türlü olumsuz girişimlerin etkisiz hale getirilmesine büyük bir etkisi olmuştur.

Sonuç

Çalışmamızın kapsadığı yüzyıllarda Arnavutluk'un Osmanlı hâkimiyeti altında olması bu çalışmaya farklı bir anlam kazandırmaktadır. Bu bölgede din mensupları arasındaki uyumun ve hoşgörünün bu denli sağlanması Osmanlı'nın hâkimiyeti altına aldığı devletlerde uyguladığı politikalara bir örnek teşkil edebilir. Çünkü Doğu ile Batı'nın siyasî ve dinî alanlarda karşılıklı çekişmelerinin tam ortasında kalan ve Ortodoks ile Katolik olarak iki bölgeye ayrılmış bir durumda iken Osmanlı'nın, burayı hâkimiyeti altına alarak zikredilen çekişmelere son vermesiyle yeni bir düzenin ilk temelini attığı söylenebilir. Bu yeni düzen çerçevesinde bölgede eskiden beri var olan hoşgörü anlayışının Müslim ve gayrimüslimlere yönelik uygulanan istimâlet vb. politikalarla beslenerek daha da güçlenmesine katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

Her dönem için arzulanan din mensupları arasındaki bu olumlu ilişkilerin tek bir nedene bağlı olarak oluşmamış olup sosyal ilişkilerin ve milliyetçi duyguların kuvvetli olması vb. değişik faktörlerin de bu konuda önemli rol oynadığı görülmektedir. Bütün bunların yanı sıra dünyaya örnek teşkil eden bu hoşgörü ve uyum ile ırkî, dinî, siyasî vb. çatışmaların önüne geçilerek birlik ve beraberlik içerisinde yaşanabileceği gerçeği bizzat Arnavut halkı tarafından uygulanarak gösterilmiş olmaktadır. O halde toplum ve toplumlar arasındaki birlik ve beraberliğin, ayrımcı ve dışlayıcı bir yaklaşımla değil, ancak birleştirici ve bütünleştirici bir yaklaşımla elde edilebileceği görülmüş olmaktadır.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk: Muhamet Pirraku, "Roli i Islamit ne integrimin e Shqiperise etnike dhe te kombit Shqiptar", (*Feja, Kultura dhe Tradita Islame nder Shqiptaret*), Kryesia e Bashkesise Islame te Kosoves, Prishtine 1995, 54-57; *Historia e Popullit Shqiptar*, I, (Heyet-2002), 251-252.

KAYNAKÇA

- Akçe, Fatih, ed. *Osmanlıda kültürel hayat*. İstanbul: Işık Yayınları, 2006.
- Anamali, Skender... (ve öte.). *Historia e Popullit Shqiptar*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë Instituti i Historisë - Toena, 2002.
- Arnold, Thomas Walker. *İslâm'ın Tebliğ Tarihi*. Trc. Yıldırım, Bekir - Polat, Cenker İlhan. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2007.
- Aykaç, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nin İdare ve Hizmet Anlayışı (Fermanlardan Örnekler)". 231-242. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Aytaş, Gıyasettin. "Osmanlı Dönemi Belgelerinde Hoşgörü Ekseninde İçerik Analizleri ve Arnavutluk". 275-288. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Basha, Ali Musa. *Islami në Shqipëri Gjate Shekujve*. Tiranë: Biblioteka Islame, 2000.
- Biçoku, Kasem. "Fryma Shqiptare e Kishës Katolike dhe Kuvendi i Arbnit". *Studime Historike*. 3-4 (2003): 17-30.
- Çaushi, Ilira - Dervishi, Shaban. "Fetë në Shqipëri. Shembull i Bashkëjetesës së Diversiteteve Brenda një Kulture". *Studime Historike*. 3-4 (2002): 81-90.
- Doğru, Halime. "Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de Fetih ve İskân Siyaseti". *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Duka, Ferit. *Berati në Kohën Osmane (shek. XVI-XVIII)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës së Shqipërisë Instituti i Historisë, 2001.
- Duka, Ferit. "Kriptokristianizmi (Krishtërimi i fshehtë) dhe Kuvendi i Arbnit". *Studime Historike*. 3-4 (2003): 31-42.
- Duka, Ferit. *Shekujt Osmanë në Hapësirën Shqiptare (Studime dhe dokumente)*. Tiranë: UET (Universiteti Europian i Tiranës), 2009.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Müslüman Olmayanların Karşısında Osmanlı Devleti'nin Gösterdiği Hoşgörü". 243-258. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

- Frasheri, Kristo. *Skënderbeu: Jeta dhe Vepra*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2002.
- Hasluck, Frederick William. *Bektaşilik Tetkikleri 1338/1920*. Trc. Hulusi, Ragıb. İstanbul: Devlet Matbaası Yayınları, 1928.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans*. İstanbul: İsis Yayıncılık, 2000.
- İnalcık, Halil. “Arnavutluk’ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyasının Menşei”. *Fâtih ve İstanbul*. 2 (1953).
- Izeti, Metin. *Balkanlar’da Tasavvuf*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Jacques, Edwin. *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*. Trc. Seferi, Edi. Tiranë: Kartë e Pendë, 1996.
- Jelavich, Barbara - Peçi, Gjergj. *Historia e Ballkanit: Shekulli i Tetëmbëdhjetë dhe Nëntëmbëdhjetë*. Tiranë: Ceu- Shtëpia e Librit, 1999.
- Krasniqi, Mark. “Toleranca Fetare mes Myslimanëve dhe Katolikëve në Kosovë”. Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995.
- Lala, Avni. *Arnavutluk’taki Bektaşî İnanç ve Ritüellerinin Sosyolojik Analizi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Leake, William Martin. *Travels in Northern Greece*. London: J. Rodwell, New Bond Street, 1835.
- Loka, Nikolle - Kola, Gjet. *İliria Biblike. Shejtorët Iliro-Shqiptarë nga Konstandini i Madh te Nënë Tereza*. Tiranë: Geer, 2005.
- Malaj, Edmond. “Disa Aspekte nga Pushtimi i Shkodrës dhe i Qendrave Përreth saj nga Osmanët në Fundin e Shekullit XV”. *Studime Historike*. 3-4 (2012): 45-70.
- Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk - Shqiperia ne Dokumentet Arkivale Otomane*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008.
- Pirraqu, Muhamet. “Roli i Islamit në Integrimin e Shqipërisë Etnike dhe të Kombit Shqiptar”. Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995.

- Popoviç, Aleksandre. *Balkanlar'da İslam*. Trc. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Prifti, Kristaq. "Diversiteti Fetar dhe Uniteti Kombëtar te Shqiptarët". *Studime Historike*. 1-2 (2001): 25-42.
- Riza, Skender. "Islamizimi i Popullit Shqiptar". *Rreth Përhapjes së Islamit ndër Shqiptarët*. Shkodër: Klubi Kulturor "Drita", 1997.
- Rruga, Ëlir. *Arnavutluk'ta Hristiyanlık ve İslamiyet'in Tarihiçesi*. Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Shpuza, Gazmend. "Bashkëjetesa Ndërfetare Midis Shqiptarëve". 41-46. Tiranë: TİKA - Shtypshkronja DAJTI, 2005.
- Sinani, Shaban. "Burime Per Poziten e Kishes ne Ish-Perandorine Osmane". 1-12. Tiranë: TİKA - Shtypshtronja DAJTI, 2005.
- Thellimi, Nedai. "Athanasi i Ohrit". *Tempulli (reviste periodike kulturore)*. 2008.
- Thengjilli, Petrika. "Aspekte të Pakësimit Numerik të Bashkësisë Katolike në Shqipëri (shek. XVI-XVIII)". *Studime Historike*. 1-2 (2000): 21-44.
- Thengjilli, Petrika. "Aspekte te perpjekjeve te himarjoteve". *Akademia e Shkencave e Shqipërisë*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2006.
- Thengjilli, Petrika. "Toleranca Fetare në Lëvizjen Çlirimtare të Popullit Shqiptar (Shek. XVII-XVIII)". Prishtinë: Kryesia e Bashkësisë Islame të Kosovës, 1995.
- Tufan, Muzaffer. "Arnavutların Milli Kimliğini Koruyan Osmanlı Hoşgörüsü". 259-268. Tiranë: TİKA - Shtypshtronja DAJTI, 2005.
- Xhelili, Qazim. "Toleranca në Marrëdhëniet Midis Komuniteteve Fetare në Shqipëri dhe Ndikimi i tyre në Jetën Shoqërore në Periudhën Midis dy Luftërave Botërore". Shkodër 2000: Phoenix, 1999.
- Xhufi, Pellumb. "Ndjenja Fetare në Shqipëri Gjatë Mesjetës". *Studime Historike*. 1-4 (1994): 5-16.

Xoxi, Koli. *Shkolla Ortodokse në Shqipëri Rilindësit Tanë*. Tiranë: Mokra, 2002.

Zamputi, Injac. *Dokumente për Historinë e Shqipërisë 1479-1506*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Republikës Popullore Socialiste të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1979.

Zamputi, Injac. *Dokumente të Shekujve XVI-XVII*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1990.

Zamputi, Injac. *Dokumente të Shekujve XVI-XVII për Historinë e Shqipërisë*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1989.

Zamputi, Injac. *Relacione mbi Gjendjen e Shqipërisë Veriore dhe të Mesme nga shek. XVII, (1610-1634)*. Tiranë: Yaynevi yok, 1963.

Zavalani, Tajar. *Histori e Shqipërisë*. Tiranë: Phoenix, 1998.

Ek. 1: Rusan Delvine'deki Gjin Aleksi Camii



DEUİFD XLVII/ 2018, ss. 225-261.

İSLAM HUKÛKUNDA CİNSEL DOKUNULMAZLIĞA KARŞI İŞLENEN HETK-İ IRZ (TECAVÛZ) SUÇUNUN CEZASI VE KUR'AN CEZA İLKELERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

Adem YILDIRIM*

ÖZ

İnsan bedenine karşı işlenen en ağır suçlardan biri hetk-i ırz (tejavüz) suçudur. İslam hukuku tejavüz suçunu müstakil bir suç türü olarak değil, zina suçü kapsamında ele almıştır. Tejavüz fiiline ceza müeyyidesi olarak had cezası öngörmüştür. Aynı zamanda faile birtakım tazminatlar da yüklemiştir.

Bu suçta Osmanlı kanunnamelerinde ağırlaştırılmış bir ceza müeyyidesi olarak hadım cezası öngörülmüştür. Hadım cezası Tanzimatla birlikte yerini hapis cezasına bırakmıştır. Türk Ceza Hukuku'nda tejavüz fiili müstakil bir suç türü olarak değil, cinsel dokunulmazlığa karşı suçlar başlığı altında mütalaa edilmiştir. Günümüzde bazı Avrupa devletleri tejavüz suçuna Osmanlı kanunnamelerinde olduğu gibi hadım cezası vermektedir. Fakat Osmanlı kanunnamelerindeki cerrahi hadım cezası, burada yerini kimyasal hadıma bırakmıştır. Tejavüze maruz kalan mağdurun düştüğü zor durum dikkate alındığında, Osmanlı Kanunnamelerinde olduğu gibi bu suçun cezası cerrahi kastrasyon (hadım) olmalıdır. Kur'an ceza ilkeleri dikkatlice incelendiğinde tejavüz suçunun cezasının cerrahi kastrasyon olması gerektiği savunulabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Cinsel İstismar, Irza Tejavüz, Hadım, Kastrasyon.

PENALTY OF CRIME HETK-I IRZ (RAPE) THAT IS PROCESSED AGAINST SEXUAL IMMUNITY AND EVALUATION FOR QURAN PENALTY PRINCIPLES IN THE ISLAMIC LAW

ABSTRACT

One of the most serious crimes against the human body is a "hetk-i ırz" (rape) crime. Islamic law is not the crime of rape as a separate type of crime has

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı (Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences Department of Fıkh Kırıkkale, Turkey), ademyildirim@hotmail.com, ORCID ID orcid.org/0000-0002-7020-8099

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 07/05/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 05/07/2018

addressed the scope of adultery. Rape as a criminal sanction the actual penalty had been predicted. At the same time the offender has also install some compensation.

This crime Ottoman rule books castration as a punishment for aggravated criminal sanctions envisaged. Tanzimat replaced with castration punishment has left the prison. Rape in the Turkish Penal Code is not actually a separate type of crime has been transcendental under the title crimes against sexual immunity. Today, as some European states to the Ottoman rule books rape give scastration punishment. But surgicalca stration punishment in the Ottoman Empire was replaced here with chemical castration. Considering the difficult situation where rape victim sex posed to the fall of the eunuchs said to coincide with the principles of the Qur'an criminal penalties in the Ottoman Empire.

Keywords: Islamic Law, Denominations, Sexual Attack, Eunuch, Castration

GİRİŞ

Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Kavramsal Çerçevesi

İslam hukuk literatüründe tecavüz fiili müstakil bir suç türü olarak değerlendirilmeyip, zina fiili kapsamında ele alınmıştır. Fıkıh literatüründe tecavüz, bir erkeğin güç kullanarak zorla bir kadınla zina etmesi şeklinde tarif edilmektedir.¹ Tecavüz fiiline ceza olarak büyük oranda zinaya verilen had cezası öngörülmüştür. Şartları oluşmadığından had cezası uygulanamadığı durumlarda bu fiil için had cezası yerine tâzir cezasının verilmesi benimsenmiştir. İslam hukukunda tecavüz fiilinin müstakil bir suç türü olarak değerlendirilmemiş olması, bu fiile ilişkin ortak bir kavram üzerinde uzlaşmayı olumsuz yönde etkilemiş olsa da tecavüz fiili için kullanılan birtakım terkip ve isimlere kaynaklarda rastlamak mümkündür. Kadim fıkıh külliyatında tecavüz fiili için *ifdâ*,²

¹ Ebu Bekr İbn Mes'ûd el-Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi fî tertîb'i-Şirâi* (b.y.: Dâru'l-Hadîs, 1986), 7: 319; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukü İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 3: 197.

² Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1119), "fedâ" md., 3430-3431; İbn Ahmed Muhammed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zurkânî Muhtasar-u Seyyidi Halîl* (Beirut: Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 2002), 8: 69; Muhammed Âliş, *Şerh'u Menhi'l-Celîl Alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl*, (b.y.: Dâr-u Mesâdir, ts.), 4: 414; el-Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîb'i-Şirâi*, 7: 319; Mahmud

*iğtisâb*³, *ez-zîna bi'l-gabr*, *müstekrebe ale'z-zînâ*⁴ gibi kavramlar kullanılır; daha sonraları *cebr ile tasarruf*, *gasben abz*, *cebren fîli şen'i*, *cebren zîna* gibi kavramlar kullanılmaya başlamıştır. Yakın dönemlere gelindiğinde ise Osmanlı kanunnamelerinde tecavüz fiilini karşılamak için “*namus perdesini yırtma /ırza saldırma*” anlamında “*heteke*”⁵ ve “*ırz*”⁶ kelimelerinin tertibiyle oluşturulan “*hetke-i ırz*” kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Günümüz İslam hukukçuları bu fiilin Arapça karşılığı olarak “*iğtisâb*” kavramını kullanmaktadırlar.⁸ Tecavüz fiilini karşılamak için bu çalışmada “*hetke-i ırz*” kavramı tercih edilmiştir.

İslam hukukunda tecavüz fiilinin mağdur üzerindeki fiziki tahribâtını ifade etmek için “*ifdâ*” kavramı kullanılmaktadır. Ayrıca ifdâ kavramı karı-koca arasındaki cinsel ilişkide kadında meydana gelecek olası yaralanmaları veya müessir fiil sonucu harici bir etkenin/cismin kadının fercine isabet etmesi sonucu oluşacak yaralanmaları da kapsamaktadır.⁹ Buna göre, klasik fıkıh kaynaklarında ifdâ; *maddi darbe veya tecavüzün, idrar ve cinsî temas yolunu yırtıp tek yol hâline getirmesi veya ferc ile dübüir arasındaki et perdesinin yırtılması şeklinde bir sonuç meydana getirmesi*¹⁰ şeklinde tarif edilmektedir.

Abdurrahman Abdül-Mun'im, *Mu'cem el-Musdalehât ve'l-elfâz'l-Fıkhîyye* (b.y.: Dâru'l-Fazile, ts.), 1: 250-251.

³ Abdül-Mun'im, *el-Musdalehât*, 1: 240; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “kerih” md., 3865.

⁴ Şemsiddin es-Serahsî, *el-Mebsud* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.), 4: 53; Sâlim el-İmrânî'ş-Şâfî el-Yemenî, *el-Beyân fi Mezhêbi'l-İmâm eş-Şâfî* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000), 12: 360.

⁵ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “heteke” md., 4612.

⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “areze” md., 2887.

⁷ Ahmet Akgündüz, *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986), 864-865.

⁸ Sabri Erturhan, “Fıkhî Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)”. C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt 16, sayı 2, 27.

⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “fedâ” md., 3430-3431; Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7: 319.

¹⁰ Zürcânî, *Şerbu'z-Zurkânî*, 8: 69; Âliş, *Şerb'u Menbi'l-Celil*, 4: 414; Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7: 319; Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Füller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 213; Abdül-Mun'im, *el-Musdalehât*, 1: 250-251.

İslam hukukunda hetk-i ırz fiilinin cezası olarak haddin yanı sıra diyet öngörülmektedir. Klasik fıkıh külliyatında hetk-i ırz fiiline verilecek had ve diyetin çeşit ve kapsamı ilgili eserlerin farklı bölümlerinde yer almaktadır. Buna göre, hetk-i ırz fiiline verilecek had, “hudûd” bölümünün “zina” alt başlığı altında ele alınırken; söz konusu fiil için öngörülen diyet, “diyât” başlığı altında işlenmektedir. İslam hukuk mezhepleri genelde hetk-i ırz fiilinin diyetini tespit ederken müessir fiilin mağdura verdiği fizikî zararın ağırlığını esas almışlardır.

İslam hukukuna göre ikrah altında hetk-i ırz fiiline maruz kalan kişinin herhangi bir hukuki sorumluluğu olmadığından ona ceza verilmez.¹¹ Mağdura ceza sorumluluğunun olmayışı Hz. Peygamberin “Ümmetimden hata, unutmaya ve ikrah (zorlama) durumlarındaki fiilleri affedilmiştir.”¹² hadisine dayandırılmaktadır.

Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Hukûkî Niteliği

Günümüz hukuk normlarına göre cinsel bir amaçla veya cinsel arzuları tatmin amacıyla gerçekleştirilen hareketlerin tamamı birer cinsel davranıştır. Kişilere karşı bu cinsel davranışların gerçekleştirilmesi, cinsel dokunulmazlığın ihlalini doğurur. Cinsel suçlar genel olarak cinsel saldırı ve cinsel taciz şeklinde iki kategoride ele alınır. Cinsel saldırı suçları mağdurun vücut dokunulmazlığını ihlal suretiyle işlenir. Cinsel taciz suçları ise vücut dokunulmazlığını ihlal etmeksizin işlenebilir niteliğe haizdir.¹³ Cinsel dokunulmazlığa karşı suçlar Türk Ceza Kanunu’nda, cinsel saldırı (m.102), çocukların cinsel istismarı (m.103), reşit olmayanlarla cinsel ilişki (m.104) ve cinsel taciz (m.105) başlıkları altında toplanarak cezai müeyyideye bağlanmıştır.

¹¹ Ebu Muhammed Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğni Şerh-u Muhtasaru'l-Harakî* (Riyad; Dâr-u Âlemi'l-Kütüb, 1997), 12: 347; İbn Muhammed İbn Habib el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Şerh-i Muhtasaru'l-Müçzenî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 13: 238; Muhyiddin İbn Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mübeccelâ's-Şîrâzî* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 22: 49.

¹² İbn Mâce, “Talâk”, 16’.

¹³ Mehmet Reşat Koparan, “5237 sy. TCK’da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları”, Kayseri, 2009. (erişim: 17 Temmuz 2018, <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/makale/197.pdf>)

Hetk-i ırz (Tecavüz) suçu, nitelikli cinsel saldırı (m.102) suçu kapsamında değerlendirilmekte ve vücuda organ veya sair cisim sokarak işlenmesi durumunda söz konusu olmaktadır. Erkek veya kadın herkes bu suçun hem faili hem de mağduru olabilmektedir. Mağdurun vücuduna vajinal, anal veya oral yoldan organ veya cisim sokulması suçun maddi unsurunu oluşturmaktadır. Suçun manevi unsuru ise nitelikli cinsel saldırının kasten ya da kasta benzer bir şekilde işlenmesidir. Failin intikam, kıskançlık veya benzeri bir saikle hareket etmesi halinde de suçun manevi unsuru gerçekleşmiş olur. Hetk-i ırz suçunun mağdurun bilgi ve iradesi dışında gerçekleşmesi suçun hukuka aykırılık unsurunu oluşturur.¹⁴

1. İSLAM HUKUKUNDA HETK-İ IRZ (TECAVÜZ) SUÇUNUNU HUKUKİ DAYANAĞI

1.1. Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçuyla İlgili Hadis Rivayetleri

Hetk-i ırz suçuyla ilgili hadis kaynaklarında değişik rivayetler mevcuttur. Tirmizî (ö. 279/892) konuyla ilgili hadisleri “*zîneya zorlanan kadın*”¹⁵ başlığı altında verirken, Ebu Dâvud (ö. 275/888) ilgili hadisi “*Haddi (gerektiren bir suç) işleyen gelip ikrar etmesi*”¹⁶ başlığı altında ele almaktadır.

Tirmizî’de geçen konuyla ilgili ilk hadiste, Vâil b. Hucr’un babasından rivâyetine göre, şöyle demiştir: Rasûlullah (s) döneminde bir kadın (hetk-i ırza) zorlanmıştı. Rasûlullah cezayı (haddi) kadından kaldırdı, zorla bu işi yapan kimseye tatbik etti. Rasûlullah (s) kadın için verilmesi gereken bir mehir zikretmemiştir.¹⁷ Bu rivayet aynı şekilde İbn Mâce’de (ö. 273/ 887) de yer almaktadır.¹⁸

Tuhfetü’l-Ahvezi’de, bu hadisin “garip hadis”¹⁹ olduğu ve hadisin isnadında inkıta olduğu ifade edilmektedir. Buhârî’nin (ö. 256/869)

¹⁴ Mehmet Reşat Koparan, 5237 sy. TCK’da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları, 7.

¹⁵ Tirmizî, “Hudûd”, 22.

¹⁶ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 8.

¹⁷ Tirmizî, “Hudûd”, 22.

¹⁸ İbn Mâce, “Hudûd”, 30.

¹⁹ Garîb: Hadisi, sıkı ravilerden, zaîf ravilerle birlikte sadece bir sıkı ravinin rivayet etmesi, herkes aynı şekilde rivayet ederken bir ravinin biraz farklı rivayet etmesi

naklettiğine göre râvî, Vâil b. Hucr babasından hadis işitmemiştir; çünkü râvinin babası vefat ettikten birkaç ay sonra dünyaya geldiğine veya onun, babasının ölümünden önce dünyaya geldiğine dair rivayetler bulunmaktadır.²⁰

Tirmizî, râvinin kadına Rasûlullah'ın mehir takdir edip etmediğine dair bir beyanda bulunmadığına dikkat çekiyor. Yorumu göre bunun sebebi, Rasûlullahın bu gibi durumlarda kadının mâruz kaldığı tecavüzü maddî olarak telâfi eden bir meblağ takdir etmiş olmasıdır. Bundan dolayı Tirmizî bu eksikliğe dikkat çekmiştir.²¹

Tirmizî'de geçen ikinci hadiste Alkame b. Vâil el Kindî'nin babasından rivâyetine göre: Rasûlullah (s) zamanında mescitte cemaatle namaz kılmak için evinden dışarı çıkan bir kadını bir adam yakaladı ve üzerine kapanarak ona tecavüz etti. Kadın bağırınca adam kaçtı. O esnada oradan başka bir adam geçiyordu. Kadın dedi ki: Bana tecavüz eden adam budur. Muhâcirlerden bir grup oradan geçiyordu. Yine kadın o adam bana tecavüz etti dedi. Kadının kendisine tecavüz ettiğini sandığı kimseyi yakalayıp kadına getirdiler. Kadın: "Evet işte budur" dedi. Bunun üzerine adamı Rasûlullah (s)'e getirdiler. Recmedilmesini emredince, kadına gerçekten tecavüz eden kişi ayağa kalkarak: "Ey Allah'ın Rasûlü bu cezanın uygulanacağı kimse benim" dedi. Peygamber (s), kadına "sen git Allah seni affetsin" dedi. Suçsuz yere yakalanan adama da gönül alıcı sözler söyledi. Gerçek suçlu adama ise: "Onu recmedin" buyurdu ve şöyle devam etti. "Bu adam öyle bir tövbe etti ki, böyle bir tövbeyi Medine ahalişi yapsaydı tövbeleri kabul edilirdi."²²

Şârihler bu rivayetlerle ilgili bir müşkile dikkat çekmektedir. Rasûlullah, birinci şahsın recmedilmesine, ikrar veya beyyine olmadan hükmetmiştir ki, bu durum muhâkeme usulüne aykırıdır. Recm için ya itiraf veya dört erkek şâhidin şehâdeti şart olmasına karşın söz konusu

gibi, bir yönden özellik, farklılık arz eden hadis. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılabları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011). 85.

²⁰ Ebu'l Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübarekfurî, *Tuhfetu'l-Abvezi bi Şerhi Câmü't-Tirmizî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 5: 16.

²¹ Mübarekfurî, *Şerhi Câmü't-Tirmizî*, 5: 16.

²² Tirmizî, "Hudûd", 22; Ebu Dâvud, "Hudûd", 8.

olayda bunlar mevcut değildir. Bu durumda kadının kazf cezasına mahkum olması gerekeceği ifade edilmektedir. Bu olayla ilgili belki de zanlının getirildiği, mesele daha tahkik safhasında iken gerçek suçlunun itirafta bulunduğu, râvînin olayı zamanla unutup biraz değiştirerek bu şekilde anlatmış olabileceği şeklinde bir yorum yapılmaktadır.²³

İbnu'l-'Arabî (ö. 543/1148) Tirmizî'deki, Hz. Peygamber'in birinci adamı recm için götürülmesini emretmesi hakkında; "Bunda büyük bir hikmet vardır. Hz. Peygamber, bu adamın recm edilmesini istedi, ta ki asıl bu işi yapan kendiliğinden ortaya çıksın; çünkü olay henüz araştırma safhasındadır ki bu, hukukun ortaya çıkması için iyi bir metottur. Ancak böyle bir metod, sadece Peygamberler için câizdir. Diğer insanlar için caiz olamaz. Çünkü onlar sadece zâhiri bilebilirler, Peygamberlere ise Allah, işin iç yüzünü bildirir."²⁴ şeklinde bir yorum yapılmaktadır.

1.2. Mezheplerde Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası

1.2.1. Hanefi Mezhebi

Zor kullanarak bir kadınla zina eden kişiye Hanefilere göre, had cezası gerekir; ancak mehir tayini gerekmez.²⁵ Kadının rızası olmaması sebebiyle burada kadına had cezası yoktur.²⁶ Hanefiler erkeğin kadını zorlayarak işlediği hetki-ı irz suçunu, rızasıyla işlediği zina suçundan daha ağır bir suç kabul etmekle birlikte, her iki suç için de zina haddi cezasını uygun görürler. Bu konuda zina haddi ile mehri birleştirmemeyi, hırsızlık suçundaki el kesmeye ve çalınan malın iadesinin gerekmemesine benzeterek bu hükmü verirler. Ayrıca Ebu Hanife, "Hz. Peygamber (s) el-beğiyeye'ye (zina eden kadın'a) mehir vermeyi yasakladı"²⁷ şeklindeki rivayeti delil alarak faile mehir gerekmeyeceğini söylemiştir. Ebu

²³ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1995.), 6: 221-222.

²⁴ İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Arızatü'l-abvezîbi şerhi Sabih et-Tirmizî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6: 237-238.

²⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 296; Serahsî, *el-Mebsud*, 9: 53; 12: 240; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 12: 319; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 12: 172.

²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7: 319.

²⁷ Buhârî, "Talak", 49.

Hanife'ye göre faile şüphenin yokluğu ile had gerekirken, şüphenin varlığı ile mehir gerekir. Had ve mehirin ikisi bir arada ceza olarak bulunmaz.²⁸

Hanefilere göre, failin hetk-i ırz suçu netice itibariyle noksansız bir zina fiilidir. Zina suçunun gereği ise had cezasıdır. İctihad yoluyla bu hükme eklemeye yapılarak faile ayrıca bir de tazminat öngörülmez. Diğer taraftan Hanefiler, erkeğin kız çocuğu ile veya akıl hastası ya da uyuyan bir kadınla (zorla) zina etmesinde de aynı cezayı öngörürler. Akıl hastası bir erkeğin, akli yerinde bir kadına karşı hetk-i ırz suçu işlemesi durumunda her ikisi içinde herhangi bir ceza öngörülmemiştir.²⁹

Küçük kız çocuklarına karşı işlenen hetk-i ırz suçunun cezası, Hanefî mezhebinde ta'zir cezasıdır. Böylesi bir suç işleyen faile had cezası öngörülmez. Had cezası verilmemesi iki gerekçeye dayandırılır: Birincisi; zina haddinin gerekmesi, zina eyleminin bütün unsurlarının oluşmasına bağlıdır. Eylemin unsurlarının oluşması ise zina konusunun eksiksiz olması ile gerçekleşir. Küçük kız çocuklarına karşı işlenen hetk-i ırz suçunda eylemin unsurları tamamlanmış olmaz. Bu nedenle böylesi bir durumda faile had cezası uygulanmaz. İkincisi; had cezaları caydırmak amacıyla konulur. Caydırmak ise ancak insan doğasının ilgi duyduğu şeylerde söz konusu olabilir. Hâlbuki akli başında hiç kimsenin doğası, cinsel istek duymayan ve cinsel ilişkiye dayanamayan küçük bir kızla cinsel ilişkiye girmeye yanaşmaz. İşte bu nedenle böyle bir durumda faile had cezası verilmez. Ancak bu kimsenin cezası ta'zir cezası olarak verilir.³⁰

Hetk-i ırz suçunda erkeğin kadına zor kullanması, kadın açısından, işlenen suçun günahını ve cezasını ortadan kaldıracı bir vasıf olarak görülmüştür. Hatta kadının ölüm veya yaralama tehdidi ile cinsel ilişkiye zorlandığında erkeğe direnmeyebileceğine dair ruhsat da verilmektedir.³¹

Maddi darbe veya tecavüzün, idrar ve cinsî temas yolunu yırtıp tek yol haline getirmesi veya uzvun etrafındaki başka yırtıkların oluşması

²⁸ Mâverî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 240; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7: 319.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsud*, 9: 53-54; 24: 90.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsud*, 9: 75.

³¹ Serahsî, *el-Mebsud*, 9: 54.

klasik fıkıh kitaplarında ifdâ (الافضاء) kavramıyla ifade edilir.³² Hanefiler hetk-i irz suçunda kadına verilecek diyeti (tazminatı), kadının organına verilen zararın ağırlığına göre tayin ederler. Bu konuda tazminin miktarı, kadının idrarının tutup tutamamasına göre, tam diyetin üçte biri veya diyetin tamamı şeklinde belirlenir. Müessir fil neticesinde kadın idrarını tutamayacak şekilde zarar görmüşse kadına tam diyet ödenir.³³ Bu diyete ayrıca *hükümetü'l-adl*³⁴ veya *garâme*³⁵ ilave edilmez. Çünkü diyet vermiş olmakla hükümet-i adl ve garâme diyetin içinde verilmiş kabul edilir. Örneğin, dilin kesilmesiyle konuşma yeteneğinin kaybolmasında sadece dilin diyetinin verilmesiyle yetinilmesi veya gözün çıkartılmasıyla sadece gözün diyetinin verilmesi, görme yeteneğinin kaybolmasının göz diyetinin içine dahil edilmesinde olduğu gibi ifdâ sebebiyle verilen diyete uzvun kabiliyetini kaybetmesinin tazmini dahil edilmiş sayılır.³⁶ İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre ifdâ meydana gelmekle beraber boşaltım sisteminin herhangi bir zaafa uğramaması durumunda ödenecek diyet miktarı tam diyetin üçte biri şeklindedir.³⁷

Diyetin bu şekilde tespit edilmesi, hetk-i irz suçundaki maddi yaralanma olan ifdâ ile vücudun iç bölgelerindeki yaralanmalar olan *caife* arasında benzerlik ilişkisi kurularak, caifeye öngörülen 1/3'lük diyetin, ifdâ için de esas alındığı görülmektedir.³⁸ Hanefiler faile yükletilen 1/3 veya tam diyeti, hetk-i irz suçunun karşılığı olarak değil, vücuttaki bir organın kısmen veya tamamen işlevsiz hale gelmesine binaen tespit

³² Muhammed Aliş, *Şer'u Menb*, 4: 414; Abdu'l-Mun'im, *el-Musdalehât*, 1: 251; Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsuatü'l-Fıkhiyye*, Kuveyt: 1983, 21: 68.

³³ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7: 319.

³⁴ Hükümetü'l-Adl: Gayr-i mukadder erş, tazminat olup, miktarı şer'an belirlenmiş olmayan, bilirkişilerce usulü dairesince takdir ve tayin edilecek olan diyettir. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 161.

³⁵ Garâme: Tazminat, diyet gibi edası lazım olan şey ve böyle bir şeyi eda etmek. (Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 119.)

³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 294.

³⁷ Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 158; Muhammed ibn Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Asl (el-Ma'rûfbi'l-Mebsûd)* (Beyrut, Âlimu'l-Kütüb, 1990), 4: 466.

³⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 294; Dağcı, *Müessir Fiiller*, 213.

etmektedirler. Bu durumda yukarıda geçtiği üzere had cezası ile mehir yükümlülüğünü birleştirmeme prensipleri geçerliliğini korumaktadır. Zira diyet verme durumunda kadına ödenen meblağ, mehir değil, işlevsiz kılınan organın karşılığıdır.³⁹

Hanefî mezhebine göre ırza geçme suçu itiyat haline getirilmişse fail siyaseten katl cezası ile cezalandırılır.”⁴⁰ Irza geçme sebebiyle mağdur ölürse, faile hem had hem de mağdurun diyetinin ödetilmesi cezası verilir.⁴¹

1.2.2. Şâfiî Mezhebi

İmam Şâfiî’ye (ö. 204/819) göre, zor kullanarak bir kadınla zina eden kişiye, had cezası gerektiği gibi kadına mehr-i misil ödenmesi de gerekir.⁴² Şâfiîlere göre zinaya zorlanan kadına mehr-i mislin yanında ayrıca bir de diyet-i ifdâ gerekir. Bir üçüncü yaptırım olarak bekâret erşi⁴³ gerekip gerekmeyeceği hususunda mezhep içinde iki görüş vardır. Birincisine göre zinaya zorlanan kadına bekâret erşi gerekli görülmezken, ikincisine göre gerekli görülmüştür.⁴⁴

Diğer taraftan zinaya zorlanan kadına herhangi bir ceza öngörülmez. Kadına had cezasının gerekmemesine; “Ümmetimden hata, unutmaya ve ikrah (zorlama) durumlarındaki fiilleri affedilmiştir.”⁴⁵ hadisi delil getirilmektedir.⁴⁶

Şâfiîler faile verilecek had cezası yanında, kadına mehir verilmesi gerektiğine dair Hz. Peygamberin “Herhangi bir kadın velisinin izni olmadan nikâhlanırsa, o kadının nikâhı geçersizdir. Şayet erkek kadına dokunursa (ondan yararlanırsa) kadına mehir vermek gerekir ki, bu mehir

³⁹ Serahsî, *el-Mebsud*, 9: 75.

⁴⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 3: 320.

⁴¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, 3: 221; Dağcı, *Müessir Fülller*, 212-216.

⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 296; 13: 239-240; Serahsî, *el-Mebsud*, 9: 53.

⁴³ Erş: Mağdurun bekâr olması durumunda, izale olan bekâret vasfından dolayı belirlenen diyettir. (Erdoğan, *Fıkah Terimleri Sözlüğü*, 96.)

⁴⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 296.

⁴⁵ İbn Mâce, *Talâk*, 16.

⁴⁶ Yemenî, *el-Beyân*, 12: 359.

kadından yararlanmasına karşılıktır.”⁴⁷ hadisini delil getirmektedirler.⁴⁸ Şafîiler bu hususta ikinci bir delil olarak “Hz. Peygamber (s) el-beğiyeye mehir vermeyi yasakladı”⁴⁹ rivayetini kullanırlar. Rivayette geçen “el-beğiyeye” “ez-Zâniyetu/zina eden kadın” şeklinde açıklanmakta, hetk-i ırz suçunun mağduru kadına “zâniye” denilemeyeceği için ona mehir vermenin zorunlu olacağı kabul edilmektedir.⁵⁰

Şâfi mezhebi ifdâ konusunda Hanefilere göre ilave yaptırımlar öngörmüştür. Buna göre, ifdâ cima ile oluşabileceği gibi cima olmaksızın da oluşabilir. Cima olmaksızın oluşan ifdâ durumunda yara iyileşen yara olabileceği gibi iyileşmeyen (uzvun eski haline dönmeye imkânı olmayan) yara da olabilir. İyileşen yara ise faile hükümet-i adl gerekirken, iyileşmeyen yara durumunda faile diyet gerekir. Bu ifdâ ile birlikte bevlî tutamama vasfı da birleşirse faile diyet ile birlikte hükümet-i adl gerekir. İfdâ ile bekâretin izalesi birleşirse faile ifdâ diyeti ile birlikte bekâret erşi de gerekir.⁵¹

İmam Şâfi kadının hetk-i ırza karşı koymasa bile bekâret tazmini gerektiğini söyler. Bu suçla birlikte faile, kadına bir zarar verdiğinden dolayı zarar tazmini gerekir.⁵²

Hanefilerin aksine⁵³ Şâfiilere göre, hetk-i ırz suçundaki maddi yaralanma olan ifdâ ile vücudun iç bölgelerindeki yaralanmalar olan caife arasında benzerlik ilişkisi kurularak, caife’ye öngörülen 1/3’lük diyetin, ifdâ için de esas alınması arasında kurulan kıyas doğru değildir. Çünkü caifedeki diyetin 1/3 olmasının sebebi bu tür yaraların iyileşme imkânının var olmasıdır. Şayet caifedeki yara iyileşmezse 1/3’lük diyet tam diyete dönüşür. İfdâ da ise durum böyle değildir. Çünkü ifdâ durumunda yara

47 Ebâ Dâvud, “Nikâh”, 20; Tirmizî, “Nikâh”, 14; İbn Mâce, “Nikâh”, 15.

48 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 294.

49 Buhârî, “Talak”, 49.

50 Sâlim Yemenî, *el-Beyân*, 12: 360; Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû'*, 12: 54.

51 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 294.

52 İbn Kudame, *el-Muğnî*, 12: 171.

53 Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 294; Dağcı, *Müessir Fiiller*, 213.

iyileşse bile uzuv asli yapısına kavuşamayacaktır. Dolayısıyla 1/3 değil tam uzuv diyeti gerekir.⁵⁴

1.2.3. Mâlikî Mezhebi

Malikî mezhebine göre, zinaya zorlanan kadın veya erkeğe had cezası uygulanmaz. Mâlikîler de diğer mezheplerde olduğu gibi bu konuda Hz. Peygamberin “Şüphesiz Allah Teala, ümmetimden hata, unutma ve ikrah (zorlanma) ile işlenen fiilleri bağışlamıştır”⁵⁵ mealindeki hadislerini delil almaktadır. Bu hadise ilaveten, zor durumda bırakılarak cinsel istismara uğramış kadınla ilgili Ömer (r)’ın Ali (r)’a yönelttiği soru ve onun verdiği “O kadın zorda bırakılmıştır” cevabı akabinde Ömer (r)’ın kadına bir şeyler vererek onu serbest bırakması hadisesine kaynaklarda yer verilmektedir.⁵⁶

Mâlikîlerden Abdurrahman b. Kasım el-Utakî’ye (ö.191/806) göre müessir fiil neticesinde kadın idrarını tutamayacak şekilde zarar görmüşse kadına tam diyet ödenir. İmam Mâlik (ö. 179/795) bu durumda kadına tam diyet değil, hükümetü’l-adl ödenmesi gerekeceği görüşündedir.⁵⁷

1.2.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebinde hetk-i ırza maruz kalan kadının, idrarını tutamayacak derecede zarar görmesi durumunda faile hem tam diyet hem de mehr-i misil gerekir.⁵⁸ İdrarını tutabilecek derecede zarar görmesi durumunda ise 1/3 diyet gerekli olacağı kanaati hâkimdir.⁵⁹ Çünkü fail, hakkı olmayan bir birliktelikte bulunmuştur ki onun bu konuda hukuki

⁵⁴ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 12: 294.

⁵⁵ İbn Mâce, “Talâk”, 16.

⁵⁶ Abdurrahmân el-Garyânî, *el-Fıkhu'l-Mâlikî ve Edilletuhu*, (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2002), 4: 627.

⁵⁷ “Diyet”, *el-Mensûatü'l-Fıkhiyye*, (Kuveyt: Vuzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 21: 68.

⁵⁸ İbn Kudame, *el-Muğnî*, 21: 172.

⁵⁹ “Diyet”, *el-Mensûatü'l-Fıkhiyye*, 21: 68.

izni yoktur. Diğer suçlarda olduğu gibi faile telef ettiği şeyin tazminatı yükletilir.⁶⁰

Failin, mehr-i misille birlikte bekâret erşi ödemesi de gerekip gerekmeyeceği konusunda farklı iki görüş vardır. Bunlardan birincisi, sadece mehr-i misli gerekli görüp bekâret erşinin verilmemesi gerekeceğini savunur. Şüphesiz, bekarın mehri dul kadının mehrinden daha çoktur. Bunların ikisi arasındaki fark, bekâret erşini kapatır. Yani bekâret erşine gerek kalmayıp mehr-i bekâre (mehr-i misil) ile bu fark önceden verilmiş olur. Eşinde sahip olduğu haktaki gibi bekâretin izalesine tazmin gerekmez. İkincisi ise bekâret erşinin verilmesinin gerekli olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. Bunlara göre buradaki bekâret, düşmanlıkla fail tarafından zayi edilen bir mahaldir. Nitekim parmakla bekâretin bozulması durumunda tazmin gerektiği gibi failin bekâreti zorla izale etmesi de erşi gerektirir.⁶¹

Hanbelî fakihlere göre, kadının hetk-i ırza karşı koymaması durumunda bekâret tazmini gerekmez. Çünkü kadının uğradığı zarar, onun faile karşı koymaması neticesinde oluşmuştur. Yani fiil kadının rızası ile gerçekleşmiştir. Fiilin kadının rızası sonucu oluşması durumunda fail mehr-i misli ve bekâret erşini ödemez.⁶²

Sünnî ekole mensup mezheplerin hetk-i ırz/tecavüz suçu işleyen fail için öngördükleri cezaî müeyyideleri tablo halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

⁶⁰ İbn Kudame, *el-Muğnî*, 12: 171.

⁶¹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, 12: 171.

⁶² İbn Kudame, *el-Muğnî*, 12: 171.

HETK-I IRZ (TECAVÜZ) SUÇUNUN CEZASI				
MEZHEP	HANEFİ	ŞAFİİ	MÂLİKİ	HANBELİ
Hafif İfzâ	-Had cezası verilir. -1/3 diyete hükmedilir. -Mehre hükmedilmez.	-Had cezası verilir. -Mehir-i misle hükmedilir.		-Had cezası verilir. -Mehir-i misle hükmedilir. -1/3 diyete hükmedilir.
Ağır İfzâ	-Had cezası verilir. -Tam diyete hükmedilir. -Mehre hükmedilmez. -İmam Muhammed'e göre tam diyet ve mehr-i misil gerekir.	-Had cezası verilir. -Mehir-i misil gerekir. -Tam diyet gerekir. -Hükümet-i adl gerekir -Bekaret erşi gerekir.	-Had cezası verilir. -Bazı Malikilere göre tam diyete hükmedilir. -İmam Malik'e göre Hükümet-i adle hükmedilir.	-Had cezası verilir. -Mehir-i misil gerekir. -Tam diyet gerekir.
Çocuklara yönelik hetk-i ırz	-Had cezası verilmez. -Ta'zir cezası verilir. - 1/ 3 veya tam diyete hükmedilir.			
Alışkanlık (İtiyat) haline gelmiş hetk-i ırz	-Siyaseten katl cezası verilir.			

1.2.5. Şia Mezhebinde Hetk-i Irz

Şia mezhebinde tecavüz suçuyla ilgili hükümlerde müracaat edilen iki hadis rivayeti vardır. Bunlarda ilki 5041 numaralı hadiste, Zürâre'den gelen rivayetlerin birinde, “Müslüman bir kadına zorla sahip olan erkek hakkında ‘öldürülür’ denilmektedir.” İbn Mahbûb’un rivayet ettiği 5042 numaralı ikinci hadiste nakledildiğine göre, “Bir kadına zorla sahip olan adam hakkında: muhsan olsun veya olmasın ‘öldürülür’ denilmektedir.”⁶³

Şia fıkıh kaynağında tecavüz suçunun cezası şu şekilde tespit edilmektedir:

“Bir kişi, kadını zinaya zorlarsa o kişiye had gerekir. Çünkü o zânidir. Fakat kadına had gerekmez. Adama, kadına vermek üzere mehir yükletilir. Kadın ister özgür olsun ister köle olsun fark etmez. Bununla birlikte kadın özgür ise alacağı mehir kadının kendisine verilirken, kadın özgür değilse mehir kadının sahibine verilir. Kadından had düştüğü için kadına mehir verilmesi gerekmektedir.”⁶⁴

Rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Şia mezhebinde tecavüz suçu için ölüm cezası öngörülmüştür. Failin bekâr veya evli olması sonucu değiştirmemektedir. Diğer taraftan suça maruz kalan mağdura mehir ödenmesi gerekir. Kadınının özgür olması durumunda mehir kadının kendisine verilirken, köle olması durumunda mehir kadına değil, sahibine verilir.

Buraya kadar hetk-i irz suçunun İslam hukuk mezheplerinde ne şekilde ele alındığı incelendi. Osmanlı kanunnamelerinin şer’î hukuku referans alması sebebiyle bundan sonraki bölümde hetk-i irz suçuna Osmanlı Kanunnamelerinde ne tür cezâî yaptırımlar öngörüldüğü incelenecektir.

⁶³ Celîlebî Ca’fer Muhammed bin Ali İbn Bâbeviyye, *Men lâ Yahzurhu el-Fakîhu* (Lübnan, Müessesetü'l-A'lemî, ts.), 4: 35.

⁶⁴ Ca’fer Muhammed bin Huseyn İbn Ali et-Tûsî, *el-Mebsûd fî Fıkhi'l-İmâmiyye*, (Beirut: Müessese el-Garî, ts.), 3: 73.

1.3. Osmanlı Kanunnamelerinde Hetk-i Irz ve Cezası

Osmanlı devleti hukuk sisteminde İslam hukukunun (şer'î hukuk) yanı sıra⁶⁵ padişahların fermanlarıyla zaman ve zemine göre değişebilen örfî hukuk adında ayrı bir hukuki düzenleme bulunmaktadır. İslam ceza hukukunda cezalar had, kısas ve ta'zir şeklinde üçlü bir taksime tabi tutulmuş, bunlardan ta'zir cezasının tespiti ulu'l-emre (yetkili makama) bırakılmıştır. Osmanlı ceza hukukunda esas hükümler şer'î hükümler olmakla birlikte ta'zir cezaları alanında ulu'l-emre verilen yetkiden dolayı kanunnamelere ceza hükümleri de konulmuştur. Oluşturulan bu hukuk sistemi örfî hukuk olarak isimlendirilmiştir.⁶⁶

Osmanlı kanunnâme ve fetvâlarında hetk-i ırz suçu ile ilgili hükümlerin kronolojik sırayla tespiti, Osmanlı hukukunun konuya hangi bağlamda yaklaşıldığını bilmek açısından önemlidir.

1.3.1. Fatih Sultan Mehmed'in Umumî Osmanlı Kanunnâmesi

Madde 1- *Eğer bir kişi zîna kılsa şeriat hüsurunda sabit olsa ol zîna kılan evlü olsa ve dahi bay olursa ki bin akçaya dahi ziyadeye gücü yeterse cerem (cereme) üçyüz akça alma evsatiül-bal olursa kim altyüz akçaya malik ola ceremi ikiyüz akça alma andan aşağı gücü yeterse cerem yüz akça alma andan dahi aşağı halli olursa elli akça andan aşağı ki gayet fakürül-bal olursa kırk akça cerem alma.*

Madde 2- *Eğer zîna kılan ergen olursa bin akçaya dahi ziyade gücü yeterse cerem yüz akça alma eğer orta halli olursa altyüz akçaya gücü yeterse elli akça cerem alma andan aşağı dörtyüze gücü yeterse kırk akça gayet fakir olsa otuz akça cerem alma.*

⁶⁵ Mehmet Akif Aydın, "Kanunnameler ve Osmanlı Hukukunun İşleyişindeki Yeri", Osmanlı Araştırmaları, 14, (2004): 40.

⁶⁶ Ahmet Akgündüz, "Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer'î Tahlilleri", İslami Araştırmalar Dergisi, sayı 12/1, (1999): 1.

Madde 7- *Eğer bireğünün (bir kimsenin/başkasının) evine girse zina kasdine olursa evlî ceremin vere eğer ergen ise ergen ceremin vere ol zina eden gibi yukarı tafsîl üzere ki beyan olundu.*⁶⁷

Fatih dönemi Umumî Osmanlı kanunnamesinin 7. maddesinde zina kastı ile başkasının evine giren kimseye evli veya bekâr olmasına göre miktarı değişmek kaydıyla 1. ve 2. maddede miktarları belirlendiği şekliyle para cezası öngörülmüştür. 7. maddede başkasının evine girme eyleminde “zorla” girme kaydı yoktur. Dolayısıyla bu maddenin hetk-i ırz suçunun cezasını açıkça düzenlediğini söylemek pek mümkün değildir. Fakat kanun maddesinde geçen “Eğer bireğünün (bir kimsenin/başkasının) evine girse zina kasdine olursa” ifadesinde geçen “bireğünün (bir kimsenin/başkasının)” ibaresinden hetk-i ırz suçunun kastedildiğini söylemek mümkündür.

Osmanlı kanunnamelerinde zina suçu için öngörülen celde ve para cezalarının varlığı, bu suç için fıkıh kaynaklarında öngörülen cezaların dışında yeni ceza düzenlemesi yapıldığı anlamına gelmemektedir. Söz konusu yaptırımlar suçun bazı unsurlarının eksik olması sebebiyle hadd cezası verilemeyen zina suçu davalarında, suçun cezasız kalmaması için getirilmiş tedbirlerdir.⁶⁸

1.3.2. II. Bâyezid Devri Kanunnâmeleri

*“Kız ve oğlan çeken kimsenin hiyanet ile bir ecnebinin evine giren kimsenin avrat ve kız çekmeğe bile varan kimsenin içmeği kesile.”*⁶⁹

II. Bâyezid devri kanunnamesinin bu maddesi hetk-i ırz suçu işleyen kimseye hadım cezası uygulanmasını öngörmektedir.

⁶⁷ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri: 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*, (b.y. Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, ts.), 347-348.

⁶⁸ Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, (İstanbul: Arı-Sanat Yayınları, 2014), 346.

⁶⁹ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri: 2. Kitap Bâyezid Devri Kanunnameleri*, (b.y. Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, ts.), 42-43.

1.3.3. Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri

“Bir kişi zina kastıyla bir kişinin evine girse evli olursa evli cürmün vire ve eğer ergen olursa ergen cürmün vire kız oğlan çeken ve hıyanet ile bir kimsenin evine girenin ve kız ve avret çekmeğe bile varan kimesneye siyaset için **zekerı kesile.**”⁷⁰

I. Selim Kanunnamesi’nde tecavüz suçunun tanımı yapılmış ve bu suç için yaptırım tespit edilmiştir. Bu kanunnamenin diğer kanunnamelerden bir farkı daha vardır. Buna göre zina suçu ve tecavüz suçu birbirinden ayrılarak, bu suçların cezaları açık bir şekilde aynı kanun maddesi içinde farklı düzenlenmiştir.

Diğer taraftan maddedeki “siyaset için zekerı kesile” ifadesi hetk-i ırz suçunun cezasında ağırlaştırıcı bir vasfın varlığını göstermekte olup, zina suçunun cezası ile hetk-i ırz suçunun cezası arasındaki farklılık bu ifadeyle daha da belirgin hale getirilmiştir.

1.3.4. Kanûnî Devri Kanunnameleri

Kanunname-i Osmânî: (el-faslül evvel fız-zina vel-livâtâ)

Madde 5- “Ve eğer oğlan çeken veya kız çeken kimesnelerin, hıyanet ile evine girenin ve avret-kız çekmeğe bile varanun siyâset için **zekerlerin keseler.**”

Madde 7- “Ve eğer bir kimesne bir kişinin evretin veya kızın öpse veya yoluna varub söylese, kâdî muhkem ta’zîr edüb ağaç başına bir akçe cürm alına.”⁷¹

Kanunname-i Osmânî’nin 5. Maddesi hetk-i ırz suçunun cezasını tayin ederken, 7. maddede tecavüze varmayan bazı cinsel suçların cezası düzenlenmiştir.

1.3.5. Fetvâlar

Mes’ele: Zeyd Hindi nikâh olunmadan cibr ile tasarruf eylese şer’an Zeyd’e ne lâzım olur?

El-Cevab: Muhsane ise katl olunur.⁷²

⁷⁰ “Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu”, Belkıs Konan, erişim: 4 Aralık 2014, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1682/17941.pdf>. (Belge sayfa numarası, 158)

⁷¹ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri: 4. Kitap Kânûnî Devri Kanunnameleri*, (b.y. Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, ts.), 297.

Mes'ele: Zeyd, Hind'in evine girip, cebr ile tasarruf eylemek isteyip, Hind Zeyd'i abar tarikle def'e kadir olmamakla, balta ile vurup mecrub eyleyip, Zeyd o cerahetten fevt olsa, Hind'e nesne lazım olur mu?

*El-cevap: Gazı etmiş olur.*⁷³

Benzer bir başka fetva şu şekildedir:

"Zeyd Ömer'in bekr olan cariyesi Hind'i, gasben abz ve Hind'e zina idüp, bekâretini izale eylese Zeyd'e ne lazım gelir?"

*El cevap: Yüz değnek vurulur ve cariyenin noksan bekâreti tazmin olunur.*⁷⁴

Ebussuud Efendi'nin (ö. 982/ 1574) fıkha da uygun olan yukarıdaki fetvalarında evli kimsenin hetk-i ırz suçu işlemesi durumunda faile ölüm cezası verileceğine hükmedilmiştir. İkinci fetvada hetk-i ırz suçuna teşebbüs eden failin mağdur tarafından öldürülmesi durumunda mağdura herhangi bir ceza yaptırımını öngörülmemiş, konu nefsi müdafaa kapsamında değerlendirilmiştir. Üçüncü fetvada ise bâkire bir kıza yönelik hetk-i ırz suçu işlenmesi durumunda faile had cezası verilmesine, ilaveten diyet ödeme yükümlülüğüne hükmedilmiştir.

Osmanlı hukukunda yukarıda değindiğimiz kanunnamelerin ve fetvaların dışında bir de 1858 tarihli ceza kanunu bulunmaktadır. Osmanlı hukukunda hetk-i ırz suçu incelenirken konuyu klasik dönem ve Tanzimat dönemi şeklinde iki döneme ayırmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira 1858 tarihli Ceza Kanunname-i Humâyunu, batı hukukunun benimsenmesi sürecinde hazırlanmış bir kanun olup yukarıda ele aldığımız klasik dönem Osmanlı kanunnamelerinden ve fetvalarından farklılık arz etmektedir. Klasik dönem hukuku şer'î hukuku esas alırken, Tanzimat dönemi hukuku batı tarzı hukûkî normları referans almaktadır. Osmanlı dönemi hetk-i ırz suçu ve cezası bu çalışmanın birinci derecede

⁷² M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeybülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (b.y.: Enderun Kitabevi, 1983), 157.

⁷³ Düzdağ, *Şeybülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*, 158.

⁷⁴ Cahit Kayra, *Osmanlı'da Fetvalar ve Günlük Yaşam*, (b.y.: Boyut Yayıncılık, 2008), 69.

sınırları içerisinde yer almadığı için 1858 tarihli Ceza Kanunname-i Humâyunu'un ilgili maddeleri⁷⁵ aşağıda gösterilmekle yetinilmiştir.

2. HETK-İ IRZ (TECAVÜZ) SUÇUNUN CEZASININ KUR'AN CEZA İLKELERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

2.1. Konunun İslam Hukuku İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi

Haddi gerektiren zina suçu temel klasik kaynaklarda şöyle tarif edilmiştir: Erkeğin zinası “İslâm ülkesinde, mükellef bir şahsın serbest iradesiyle, fiziksel açıdan cinsel ilişkiye elverişli, hayatta olan bir kadınla, evlilik şüphesi ve mülkiyet gibi bir bağ bulunmadan normal yoldan ilişkide bulunmasıdır. Kadının zinası da tarif edilen bu fiile rızasıyla imkân vermesidir.”⁷⁶

Tarifte yer alan “kadının bu fiile rızası ile imkân vermesi” kaydı zina suçu ile hetk-i ırz (tecavüz) suçunu birbirinden ayıran en temel ayrımdır. Suçtaki vasıf değişikliği hem cezada hem de isimlendirmede değişikliğe gidilmesini zorunlu kılmıştır. Kadın zina fiiline kendi rızası ile

⁷⁵ 1858 tarihli ceza Kanunname-i Hümayunun “*Hetk-i ırz edenlerin mücâzâtı beyanındadır*” başlığı altında şu maddeler yer almaktadır:

197. madde, küçük çocuklara karşı cinsel suçlara hapis cezasını;

198. madde büyüklere karşı işlenen hetk-i ırz suçuna kürek cezasını;

199. madde, hetk-i ırz suçunun hizmet ilişkisinin sağladığı nüfuz sebebiyle veya mağdurun velileri tarafından işlenmesi durumunda süresi ağırlaştırılmış kürek cezasını;

200. madde, hetk-i ırz suçu bakire bir kıza karşı işlenmesi durumunda faile kürek cezasına ilaveten tazmin cezasını;

201. madde, cinsel dokunulmazlığa karşı işlenen suçlarda hapis cezasını;

202. madde açıkça hetk-i ırz suçuna cürret eden kimseye hapis ve para cezasını öngörmektedir. (Ahmet Akgündüz, “*Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyyatı*”, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986, 864-865; Musa Gümüş, “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları”, Tarih Okulu, 14, 2013: 185.)

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâi’-s-Sanâi’*, 7: 33; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istulâbat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 3: 197; Abdulkadir Üdeh, *et-Teşri’u’l-Cinâiyyi’l-İslâmî*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1426. 2: 374.

iştirak ederse dava zina davası olarak değerlendirilirken, kadının söz konusu fiile rızasının olmaması bu fiilin tecavüz suçu olarak isimlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

2.1.1. Suçtaki Değişikliğin Cezada da Değişiklik Gerektirmesi

İslam hukukunda tecavüz fiilinin müstakil suç türü olarak değerlendirilmeyip, zina suçu kapsamında ele alındığına ve tecavüz fiilinin cezası olarak büyük oranda zina suçuna verilen had cezası ya da bu ceza yerine tâ'zir cezasının verildiğine temas etmiştik. İslam hukukunda tecavüz suçunu işleyen faile had, tâ'zir veya işlediği müessir fiil sebebiyle mağdurda meydana getirdiği fiziki yaralanmalara bedel olarak fazladan diyet/tazminat öngören hükümlerin hangi oran ve şartta Kur'an ceza ilkeleri açısından bir karşılığının olduğu ayrı bir değerlendirme konusudur. Nitekim Kur'an ceza ilkelerinin gerek kendi iç dinamikleri ve gerekse etik ilkelere göre analiz edilmesi hem bu ilkelerin mantığının bilinmesi hem de bu ilkelerin pratikte nasıl uygulanacağına gösterilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda öncelikle İslam hukuk literatüründe tecavüz suçunun müstakil bir suç olarak değil, zina kapsamında görülüp ona göre ceza tayin edilmesi irdelenmelidir. Zira fıkhıta genel kabul gördüğü üzere, zina suçunda failin evli olması durumunda verilecek ceza ölüm olurken, failin bekar olması durumunda ceza celdeye dönüşmektedir. Evli zina faili için öngörülen cezanın tecavüz faili için de aynen uygulanması nispeten yeterli görülse de tecavüz failinin bekar olması durumunda öngörülen celde cezasının yeterli bir ceza olarak değerlendirilmesi hukuken ve ahlaken mümkün değildir.

Kur'an'da ceza suça göre belirlenir.⁷⁷ Bir suçun maddi ve manevi unsurları değiştikçe, yeni oluşan suçun içerdiği vasıflara göre yeni bir ceza düzenlenmesi gerekir. Zina fiilinin içerdiği vasıflarla hetk-i irz (tecavüz) suçunun içerdiği vasıflar aynı değildir. Zina fiilinde tarafların fiile karşılıklı rızaları varken, hetk-i irz suçunda durum böyle değildir. Hekt-i irzda fail zor kullanarak tek taraflı rızayla bu fiili gerçekleştirir. Mağdurun söz konusu fiile rızasının olmaması hetk-i irz fiilini zina fiilinden ayıran en

⁷⁷ Suç-ceza denkleğinin gerekliliği ile ilgili ayetler numaraları: 2/194; 4/123; 6/160; 10/27; 16/126; 22/60; 27/90; 28/84; 40/40; 42/40.

önemli vasıftır. Şu halde mezheplerde zina fiiline öngörülen celde veya recm cezasının, hetk-i ırz fiilinin cezası için de aynen kabul edilmesi Kur'an'ın temel ceza ilkelerinden olan *suç-ceza denkliği* ilkesiyle uyuşmamaktadır.

Suçun maddi veya manevi unsurlarından birindeki değişiklik, cezada değişikliği gerektirir.⁷⁸ Bazı suçlar özel bir yükümlülük altında bulunan veya belirli vasıflara haiz kişiler tarafından işlenebilir. Böyle suçlara “mahsus suçlar” veya “özgü suçlar” denilmektedir.⁷⁹ Modern hukukta var olan bu ilkeleri, Kur'an'da görmek mümkündür. Suçun maddi unsurlarından olan fail değişikçe cezanın da değişeceğine örnek olarak, kazf (iffete iftira) suçunu gösterebiliriz. Kur'an, başkasının iffetine iftira yoluyla leke süren fail için birkaç yaptırım öngörmüştür. Bunlar faille uygulanacak *had cezası, şahitliğinin kabul edilmemesi, fâsıklık vasfının yüklenmesi, laneti hak etmesi* şeklinde sıralanmaktadır. (en-Nûr 18/4, 23). İffete iftira suçunun başkalarına karşı işlenmesi durumunda gerekli yaptırımlar bunlardır. Fakat kişi aynı suçu eşine karşı işlerse bu suç “özgü suçlar” veya “mahsus suçlar” kapsamına girmekte ve ceza yukarıdakinden farklı bir şekil almaktadır. Yani suç konusu itibariyle aynı suç olmakla birlikte sadece suçun faili yabancı birisi değil makzufun eşi olduğunda ceza da ilkinden farklı hale gelmektedir. Eşe karşı işlenen iffete iftira suçunun cezası, İslam hukuk literatüründe “mulâne” diye kavramsallaşan lanetleşmedir. (en-Nûr 18/6-9). Lanetleşme uygulaması, suçun konusunun değişikliği değil, faildeki vasfın değişikliğine bir örnektir. Diğer bir ifadeyle kazf suçunda var olan *iffete iftira etme* niteliği; suç, ister üçüncü şahıslara isterse eşe karşı işlensin değişmemektedir. İlkinde suç *başkalarına* karşı işlenirken, ikincisinde *eşe* karşı işlenmektedir.⁸⁰ Suç failindeki bir vasıf suça verilecek cezanın niteliğini de değiştirmektedir. İlkinde dört şahitle ispat edilemeyen iddia iftiraya dönüşmekte ve “celde + şahitliğin kabul edilmemesi” yaptırımı ile karşılık

⁷⁸ Suçun maddi unsurları: Fiil, Netice, Nedensellik Bağlantısı, Fail ve Suçun Konusu'ndan müteşekkildir. Suçun manevi unsurlarını ise, Kast, Taksir ve Saik oluşturur. Ayrıntılı bilgi için bakınız: (Artuk, Gökçen, Yenidünya, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Ankara: Turhan kitabevi, 2011, 235-397.)

⁷⁹ Artuk, Gökçen, Yenidünya, *Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 296.

⁸⁰ Suat Erdoğan, *Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu (Mümâselet)*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014), 106-107.

görmektedir. İkincisinde iddia dört şahit yerine dört yeminle inkar edilmekte ve “celde + şahitliğin kabul edilmemesi” yaptırımını “Allah’ın laneti” şeklinde bir cezaya dönüşmektedir.

Aynı şekilde failin fiilde kastının olup olmaması, suça verilecek cezayı değiştiren unsurlardan biridir. Kur’an’da kasten cana kıymanın aslî cezası kısas (el-Bakara 2/178) iken, kastın olmadığı hatâen öldürmelerde yaptırım diyete (en-Nisâ 4/92) dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle katl suçunda *kast* unsurunun varlığında ceza kısas iken, *kastın olmadığı* durumda yaptırım diyettir.

Bu bağlamda tecavüz fiilinde suçlu ve mağdurun durumuna göre vasfın değişmesi, cezanın da değişmesini gerektirmektedir. Şu halde *karşılıklı rızanın* olduğu zina fiili ile *tek taraflı rızanın* olduğu hetk-i irz fiilini aynı kategoride değerlendirmek hukûken mümkün değildir.

2.1.2. Hetk-i Irz Suçunun Had Suçu Olduğu Yönündeki İçtihatların Değerlendirilmesi

Mezheplerin çoğunluğuna göre hetk-i irz suçu işleyen fail için öncelikle had cezası öngörmüşlerdir. Mezheplerin faile bu cezayı öngörmeleri söz konusu fiili zina suçuna benzetmeleri sebebiyledir. Böylelikle zina suçu için öngörülen had cezası, tecavüz suçu için de öngörülmüştür.

Mezheplerin hetk-i irz suçunu zina suçu olarak değerlendirip cezasını da ona göre belirlemeleri sebep yönüyle de sonuç yönüyle de isabetli bir hüküm/ictihad değildir. Diğer bir ifadeyle, hetk-i irz suçunun zina suçuna benzetilerek had cezasının verilmiş olması isabetli bir kıyas değildir. Çünkü mağdurun söz konusu fiile rızasının olmaması, bu suçun zina suçuna benzetilmesine engeldir. Nitekim Kur’an’daki örneklerde de görüleceği üzere faildeki veya suçtaki birtakım değişiklikler cezayı değiştirmektedir. Kur’an’da kasten cana kıymanın aslî cezası kısas iken, hatâen cana kıymanın yaptırımını diyettir. Şahsın korunmuş malına karşı işlenen hırsızlık suçunun cezası kat-u yed iken, terör suçu kapsamında (hirâbe) gerçekleşen hırsızlığın cezası daha ağır bir cezadır. Yine üçüncü kişilere karşı yapılan zina iftirasının cezası kazf suçunu oluştururken, iftiranın eşe yapılması durumunda oluşan yaptırım kazf cezası değil mülâanedir. Örneklerden de anlaşılacağı üzere suç veya suçludaki bir vasfın değişmesi suçun tanımını veya cezayı değiştirmekte ve ortaya yeni bir sonuç çıkmaktadır. Şu halde zina suçundaki unsurlardan bir kısmının

tecavüz suçunda da olması iki suça da aynı cezayı vermek için yeterli gerekçeyi sağlayamamaktadır.

2.1.3. Diyet Cezasına Yönelik Değerlendirme

İslam hukuk mezhepleri hetk-i ırz fiiline had cezasının yanı sıra bir de diyet yükümlülüğü gerekli görürler. Aslında mezhepler söz konusu diyeti hetk-i ırz suçunun bizatihi karşılığı olarak değil, diğer organlara yönelik müessir fiillere öngörülen diyetler kapsamında değerlendirirler. Karın bölgesine yönelik müessir fiil olan “câife”ye kıyasla, hetk-i ırz fiiline diyet takdir edilir. Karın bölgesindeki kesik ve yaralanmalara takdir edilen 1/3 miktarındaki diyet, hetk-i ırz fiilindeki yaralanmalar için de öngörülür. Yukarıda ayrıntıları geçtiği üzere İslam hukuk mezhepleri genelde hetk-i ırz neticesinde oluşan yaralanmanın çevre uzuvlara verdiği zararın ağırlığına göre diyet belirlemesine giderler. Buna göre diyet miktarı tam veya 1/3 oranındadır.

Bu noktada Şâfî ve Hanbelî mezheplerinin farklı yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bu mezhepler hetk-i ırz fiili neticesinde oluşan yaralanmalara öngörülen diyete ilave bir başka yaptırım daha yüklerler. Bu yaptırım onların ifadesiyle “mehr-i misil” dir. Mehr-i misil, müessir fiil neticesinde oluşan yaralanmalardan bağımsız, sırf hetk-i ırz fiilinde failin elde ettiği yarara karşılık öngörülmüştür. Tüm bu yaptırımların dışında bir de hetk-i ırz fiiline maruz kalan kişi bekâretini kaybetmişse ona “bekâret erşi” ödenmesi gerektiğine dair ağırlıklı görüşler mevcuttur. Şâfî ve Hanbelîlerin mehr-i misil görüşü sebep yönüyle olmasa da sonuç yönüyle isabetli görünmektedir. Kanaatimizce mehr-i misil failin elde ettiği yarar sebebiyle değil, mağdurun uğradığı manevi kayıplar sebebiyle yükletilmelidir.

Netice olarak Hanefîler ve Mâlikîler hetk-i ırz suçu işleyen faile had cezası ile birlikte genelde diyet yüklemekle yetinirlerken; Şâfî ve Hanbelî mezhepleri had cezası ile birlikte mümkün olduğu kadar mâlî yaptırımlara ağırlık vermişlerdir. Onlar, mâlî tazminat gerekliliğini had cezalarından ayrı tutarak bu sonuca varmışlardır ki, kanaatimizce doğru olan da budur. Zira had cezaları Allah hakkı kapsamında yer alırken, tazminatlar kul hakkı kapsamında yer alan yükümlülüklerdir.

Allah hakkının icrası yani haddin tatbiki, kul hakkını düşürmemelidir. Hanefî mezhebinin eli kesilen hırsıza ayrıca çaldığı malı tazminle yükümlü tutmama yönünde içtihadı⁸¹ bulunmuş olsa da Hz. Peygamberin “Kişi aldığı şeyden onu geri verinceye kadar sorumludur”⁸² şeklindeki beyânı ve ayrıca benî Mahzûm kabilesinden Fatıma binti Esved b. Abdi'l-Esed'in karıştığı bir hırsızlık olayında had cezası ile birlikte faile malın tazminini emretmesi,⁸³ hukuk davalarında Allah hakkı ve kul hakkının ayrı ayrı değerlendirilip hükme bağlanması gerektiği yönündeki kanaatimizi teyit etmektedir.

Kanaatimizce Hanefî mezhebinin hekt-i ırz suçunda had cezası ile yetinip, had cezası ile tazminat yaptırımlarını birleştirmeme ilkeleri⁸⁴ isabetli bir tercih değildir. Suçun unsurlarındaki farklılık cezaları çeşitlendirecektir. Had cezası Allah hakkı olarak konulan müeyyidedir. Şu halde sadece had cezası ile yetinmek, Allah hakkını yerine getirip, kul hakkını ihlal etmek anlamına gelmektedir. Oysaki Allah hakkı ve kul hakkı ayrı ayrı ödenmesi gereken yükümlülüklerdir.⁸⁵ Bundan dolayı kanaatimizce Hanefî mezhebinin yaklaşımı ve delilleri Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bu konuda zayıf kalmaktadır.

2.2. Osmanlı Kanunnamelerine Yönelik Değerlendirme

2.2.1. Kanunnamelerde Hetk-i Irz Fiilinin Müstakil Suç Olarak Değerlendirilmesi

Osmanlı kanunnâmeleri örfî hukukun yanında, ağırlıklı olarak şer'î hukuk kurallarına dayanmaktadır. Özellikle de 1858 tarihli Ceza Kanunname-i Hümayunu'na gelinceye kadar, öncesinde çıkartılan tüm kanunnamelerde bu özellik ağırlıklı olarak görülmektedir. 1858 tarihli

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsud*, 9: 177.

⁸² Tirmizî, “Buyu”, 39; Ebû Dâvud, “Buyû”, 39; İbn Mâce, “Sadakât”, 5.

⁸³ Nesâî, “Kat'u-s Sârik”, 5; Ebû Davud, “Hudûd”, 15; İbn Mâce, “Hudûd”, 28.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsud*, 9:53

⁸⁵ İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîruzabâdî, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâmi's-Şâfiyyi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3: 365.

Ceza Kanunnamesi ise daha çok batılı anlayışa uygun formatta hazırlanmıştır.⁸⁶

Daha önce de zikredildiği üzere hetk-i ırz fiili İslam hukuk kaynaklarında müstakil bir suç türü olarak değil, zina suçu kapsamında değerlendirilmiştir. Tabii bu durumun doğal bir sonucu olarak faile öngörülen ceza zina suçunun cezasından farklı olmamıştır. Oysa suçtaki vasıfların değişmesiyle cezasın da değişmesi gerekir ki, bu konuya yukarıda değinmiştik.

Fatih dönemi Umûmî Osmanlı Kanunnamesi'nden sonra olmak üzere, hetk-i ırz fiili müstakil bir suç türü olarak Osmanlı kanunnamelerinde yerini almıştır. Bu yaklaşım, hetk-i ırz fiilinin zina kapsamından farklı bir suç türü olarak ele alınması gerektiği şeklindeki kanaatimizin yerindedeliği açısından önemli bir noktadır. Kanunnameler zina suçu için farklı, hetk-i ırz suçu için ayrı bir yaptırım öngörmüştür. Bu ayrım doğal olarak zina suçunda tarafların fiile rızalarının olması, hetk-i ırz suçunda mağdurun fiile rızasının olmamasından kaynaklanmaktadır.

2.2.2. Kanunnamelerde Hetk-i Irz Fiiline Hadım Cezası Öngörülmesi

İslam ceza hukuku ana eksen itibariyle kısas temeline dayanmaktadır. Cana ve bedene yönelik suçlarda bu ilkeye göre ceza belirlenmesine gidilmiştir. İslam hukuk mezhepleri hetk-i ırz fiilini zina kapsamına alıp buna göre ceza belirlediklerinde bir yönüyle bu fiili de kısas kapsamına almış olmaktadırlar. Zira İslam hukukunda zina suçu için had cezası takdir edilir. Zina suçuna verilen had cezası ise failin bekâr olması durumunda celde cezası, failin evli olması durumunda da recm cezası olarak karşılık görür. Neticede hetk-i ırz fiilinin failine bekâr ise celde cezası, evli ise recm cezası öngörülmüş olur. Fakat biz kaynaklarda hetk-i ırz fiili için bu iki ayrımın yapıldığına rastlayamadık.

İslam hukukunda durum böyleyken Osmanlı kanunnamelerinde durum farklılaşmıştır. II. Bâyezid devri kanunnamesi, Yavuz Sultan Selim devri kanunnamesi ve Kânûnî devri kanunnamelerinde hetk-i ırz fiiline karşılık hadım cezası öngörülmüştür. Hadım cezası, had cezası

⁸⁶ Gümüş, "Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları", 186.

kapsamında değildir. Zira Kur'an ve sünnette bu suçla ilgili açık bir ceza düzenlemesi yoktur. Bu kanunnamelerde hetk-i ırz suçuna hadım cezası öngörülürken, ceza düzenlemesinin hukuki mantığı kanaatimizce “kisas” ilkesine dayandırılmıştır. Genel anlamıyla kısas, failin işlediği suçun, aynıyla kendisine tatbik edilmesidir. Hekt-i ırz suçunda bu düz yaklaşım, hukuki ve ahlaki olmayan bir sonuca kapı aralar. Oysa “*kıyas*” kavramı “*aynısıyla mukabele*” anlamıyla değil de ayette⁸⁷ olduğu gibi “*bir şeyin izini takip etme*”⁸⁸ anlamıyla alınacak olsa bu durumda, failin işlediği suçun aynıyla kendisine uygulanması anlamı değil, işlediği suçun misli ceza anlamı çıkabilir. Şu halde Osmanlı kanunnamelerinde, hukuka ve ahlaka aykırı olarak işlenen hetk-i ırz suçunun karşılığı, hukuka ve vicdana uygun olan hadım cezası olarak karşılık bulmuştur. Bu yaklaşımla hadım cezası, işlenen suçun kısası olmaktadır. Aynı hukuki yaklaşım Kur'an'ın iffete iftira (kazf) suçu için öngördüğü cezada da görülmektedir. Genel kısas mantığıyla yaklaşıldığında başkasının iffetine iftira atan kimseye ceza olarak aynı iftiranın atılması şeklinde bir müeyyide gerekir. Fakat Kur'an, kazf örneğinde düz kısas mantığıyla değil, “misil ceza” şeklinde bir müeyyide öngörmüştür ki; bu da failin suç işlerken gözettiği amacın dönüp kendisini bulması şeklinde tezahür eder. Diğer bir ifadeyle başkasını itibarsızlaştırmak isteyen kişinin, kendisi itibarsızlaştırılır. Kazf suçunun cezasında failin şahitliğinin kabul edilmemesinin anlamı budur.⁸⁹ Kanaatimizce aynı hukuki yaklaşım Osmanlı kanunnamelerinde hetk-i ırz suçunun cezası için de gözetilmiş olup, başkasının genital organını hukuka ve ahlaka aykırı olarak fiilen zedeleyen kimsenin kendi organı işlevsiz hale getirilmiştir.

Çocuk veya kadının tecavüze uğraması şeklinde ortaya çıkan suç, kendilerinin hiçbir hukukî ve ahlakî sorumluluğu olmamasına rağmen, üzerlerinde bir ömür boyu silinmez maddi/manevi/psikolojik izler bırakmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında hetk-i ırz fiiliyle birlikte mağdurda meydana gelen bu kalıcı izlere karşılık, fail üzerinde fiziki

⁸⁷ Kısasın “iz sürmek” ve “izinden gitmek” anlamı şu ayette mevcuttur: “Annesi, Musa'nın ablasına; onun izini takip et dedi.” (el-Kasas 28/11).

⁸⁸ Mecdüddin Muhammed b. Yakup Fîrûzâbâdi, *el-Kamusu'l-Mubîd*, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî Halebî, 1952), 2: 324-325.

⁸⁹ Adem Yıldırım, *Kur'an-Sünnet Işığında Cezanın Amacı*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013), 260.

olarak kalıcı bir iz bırakılması, İslam ceza hukukunun temeli olan “kıyas” mantığıyla örtüşmektedir.

2.3. Hetk-i Irza Yönelik Müeyyideler Hakkında Güncel Değerlendirme

Kur'an ceza ilkeleri bağlamında düşündüğümüzde tecavüz suçu için faile iki tür yaptırım öngörüldüğüne tanık oluruz. Bunlardan ilki şahıs hakkı kapsamındaki tazminatlar; ikincisi, kamu hakkı kapsamındaki yaptırımlardır. Bu nedenle günaha neden olan suçla birlikte doğan Allah hakkı, günahkâr ile Allah arasında kalmaktadır. Fail işlediği bu suçtan dolayı tövbe ederse uhrevî cezadan kurtulabilir. Ancak fail tövbe etse bile insana karşı işlenen suçlara karşı verilecek cezâî yaptırım, kamu hukukunu ilgilendirdiğinden hiçbir şekilde affedilmez veya hukuk diliyle ifade edecek olursak düşmez. Çünkü tazminatlar kul hakkı kapsamında olduğu için hukuki açıdan tazmin edilmemeleri ancak mağdurun bağışlamasıyla mümkündür.

2.3.1. Tazminatlar

Tazminatlar kul hakkı kapsamında ele alınan yaptırımlardır. Mağdur tazminat alıp almama konusunda tercih sahibidir. Tazminatların belirlenmesi işlemi, içerisinde tıp, hukuk, fıkıh, psikoloji gibi farklı ilmi branşların etkin olduğu, uzman kişilerden müteşekkil bir komisyon tarafından yürütülmelidir. Tecavüz fiiline maruz kalan mağdurun niteliğine göre tazminatın cinsi ve miktarı değişebilir. Dolayısıyla tecavüz suçunun işleniş biçimine ve mağdurun özel durumuna bağlı olarak takdir edilen cezanın aşağıdakilerden biri veya birkaçıyla birlikte ilişkilendirilmesi mümkündür.

2.3.1.1. Diyet: Tecavüz fiilinden dolayı vücutta meydana gelebilecek olası doku yaralanmalarına karşılık olmak üzere tam diyet üzerinden tespit edilen maddi yaptırımdır. Bu miktar tam diyet veya 1/3 şeklinde yaranın ağırlığına göre değişebilir.

2.3.1.2. Mehr-i Misil: Tecavüz fiili neticesinde mağdurun evliliğinin zamansız bitmesi veya hiç evlenememe veya dengi olmayanla evlenme zorunda kalması ihtimaline binaen faile Mehr-i misil yükletilir. Örneğin bekâr kızın tecavüze uğraması neticesinde hak ettiği dengi biriyle evlenememesi veya dul biriyle evlenmek zorunda kalma ihtimali; evli

kadının tecavüze uğraması durumunda kocasının onu boşaması gibi durumlara karşılık olmak üzere faile Mehr-i misil yükletilir.

2.3.1.3. Bekâret Erşi: Vücut bütünlüğüne karşı işlenen cinayetlerde ödenen ve miktarı kanunda belirlenen diyete “erş” denilmektedir.⁹⁰ Tecavüze uğrayan mağdurun bekar olması durumunda Bekâret erşi, doğal/fitrî bir değerini yitirilmesinin karşılığı olarak faile yükletilmelidir.

2.3.1.4. Hükümetü'l-Adl: Vücut bütünlüğüne karşı işlenen cinayetlerde ödenen ve denklik olmadığı için kısas uygulanamayan uzuv kat'î ve yaralamalarda, kanunda belirtilmemiş ancak bilirkişilerin tayin ettiği diyete “*hukûmet*” veya “*hukûmetü'l-adl*” denilmektedir.⁹¹ Tecavüz fiili neticesinde mağdurun sahip olduğu maddi menfaatleri kaybetmesi durumunda bilirkişilerce usulüne göre hükümetü'l-adl takdir edilmelidir. Örneğin mağdurun işini, çevresini, itibarını kaybetmesinin karşılığı olarak faile hükümetü'l-adl yükletilmelidir.

Tüm bunlardan başka tecavüz fiili neticesinde mağdurun vücudunun başka bölgelerinde farklı yaralanmalar oluşmuşsa bunlar ayrıca değerlendirilerek diyet tespiti yapılır. Fiil neticesinde veya fiile teşebbüs sonucu mağdur hayatını kaybetmişse bu durumda dâvâ artık cana yönelik saldırı kapsamında ele alınarak hükme bağlanır.

Tecavüz suçu için verilmesi muhtemel tüm bu ceza ve tazminatları, gerçekte mağdura, maruz kaldığı cinsel saldırı veya şiddet eyleminde masum olduğunun ilanı anlamına gelen bir delil olarak görmek de mümkündür. Aksi takdirde, tecavüz suçunun bedene yönelik zararının ötesinde sebep olduğu psikolojik yıkımın tam olarak tazmin edilmesi pratikte çok mümkün olmayabilir. Bununla birlikte İslam hukuku “*Zarar izâle olunur*”⁹² ilkesi gereğince insan ruhunu müteessir edecek olan herhangi bir hâdise ve zararı maddi olsun manevi olsun, kendisine özel

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 44; Tehânevî, *Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1: 813; Üdeh, *et-Tesrîu'l-Cinâi'l-İslâmî*, 2: 206-207, 281.

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 44; Tehânevî, *Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 1: 813; Üdeh, *et-Tesrîu'l-Cinâi'l-İslâmî*, 2: 206-207, 281.

⁹² Mecelle madde 20.

hikmet ve maslahata uygun bir tarzda, tazmin ve tamir etme yönünde tedbirler almıştır.

2.3.2. Cerrahî Kastrasyon (Hadım) Cezası

Tecavüzcü, hukûken ve ahlâken koruma altında olan bir organa hakkı olmayarak ve zorla zarar verdiği için koruma altındaki kendi organına da zarar verilmesinin yolunu açar. Zira fail zor kullanarak mağdurun cinsel uzvuna saldırıda bulunmuştur. Bu suçun karşılığı, aynı şekilde kendi cinsel uzvuna yönelik bir yaptırım olmalıdır ki, bu da ancak failin cinsel uzvunun işlevsiz hale getirilmesiyle gerçekleşebilecek bir karşılık gibi görünmektedir. Bu durumu Kur'an'ın genel hukukî ilkelerinden olan "suçun dengi ceza"⁹³ kuralıyla ilişkilendirmek mümkündür. Zira İslâm'da ceza tespitinde suçlu ile mağdur birlikte mütalaa edilmiş, mümkün olduğu ölçüde suç-ceza dengesi korunmuştur.

Tecavüz suçuna verilecek hadım cezanın psikolojik açıdan suçlu ve mağdur için ne anlama geldiği hususu bir yönüyle psikolojinin derinlemesine irdelenmesi gereken bir konu olmakla birlikte, tecavüz neticesinde failin verdiği zararın mağdurda bir ömür boyu etkisini sürdürdüğü gerçeği yaygın olarak bilinmektedir. Suçun bu vasfından dolayı verilecek ceza da fail üzerinde bir ömür boyu kalıcı olmalıdır. Bu vasfı sağlayacak cezanın cerrahî kastrasyon (cerrahî hadım) işlemi olduğu yukarıdaki hukukî gerekçelerle savunulabilir. Böylece fail cinsel yönden işlediği suçun cezasını cinsel kabiliyetini kaybetmesiyle ödeyecektir. Diğer taraftan mağdur üzerinde bıraktığı maddi-manevi silinmez izleri bir ömür boyu kendi üzerinde taşıyarak işlediği suçun dengi bir ceza ile cezalandırılmış olacaktır.

2.3.3. Ceza ve Tazminatla Gözetilen Hukukî Amaç

İslam hukukunda hükümler ister küllî ister cüzî şekilde ele alınmış olsun, hükümlerin tamamı can, mal, akıl, şeref, özgürlük gibi insânî ve hukukî değerlerin korunması için konulmaktadır. İslam Hukuku'nun genel amacı toplumun düzenini korumak ve toplumu meydana getiren fertlerin yararını (salâh) sağlamak suretiyle, toplum yararının devamlılığını

⁹³ "Kim bir kötülük yaparsa onunla (suça göre) cezalandırılır." (en-Nisâ 4/123).

temin etmektir.⁹⁴ Bu bağlamda tecavüz suçu için belirlenecek cezada da bu hedeflerin gözetilmesi gerekir.⁹⁵

Tecavüz suçu için cerrâhî kastrasyon ve tazminat yaptırımını öngörüldüğünde hukukun amacına uygun bazı kazanımların elde edilmesi mümkündür. Bu kapsamda maddi alanda mağdura ödenecek tazminat, en azından mağdurun ekonomik hayatında bir rahatlığa neden olacaktır. Tecavüz suçunun failine verilecek cerrâhî kastrasyon cezası ise gerek mağdur ve gerekse toplum vicdanında önemli bir yaptırım olarak görünecektir. Çünkü tecavüz suçu, sadece mağdur açısından değil, toplum açısından da büyük bir güven kaybına neden olmaktadır. Bundan dolayı münferit suçların kamu hakkı kapsamında ele alınmasıyla amaçlanan, bahsi geçen bu güven kaybının önüne geçebilmektir. Bu sebeple İslam hukukunda “caydırıcı ceza” (nekâl), modern hukukta “genel önleme” şeklinde isimlendirilen cezada caydırıcılık unsurunun sağlanması için cerrâhî kastrasyon yaptırımının uygulanması, toplum güvenliği açısından da önemlidir.

SONUÇ

İnsan bedenine karşı işlenen suçların en ağırlarından olan hetk-i ırz (tecavüz) fiili için İslam hukuk kaynaklarında kullanılan ortak bir kavram bulunmamaktadır. İslam hukukunda tecavüz fiili için *iğtisâb*, *ifdâ*, *eş-zîna bi'l-gabr*, *müstekrebe ale'z-zînâ*, *cebr ile tasarruf*, *gasben ahz*, *cebren fiili şen'î*, *cebren zîna*, *hetk-i ırz* gibi birden çok nitelemeler mevcuttur. Muhtemelen bu isimlendirmelerde suçun işleniş şekli, suçun toplumda işlenme oranı, suçun oluşumunda üçüncü şahısların suça iştiraki gibi birçok etmen etkili olmuş olabilir. İsimlendirmenin farklı oluşunda tecavüz suçunun Kur'an'da geçen had suçları arasında sayılmamasının etkisi büyüktür. Diğer taraftan tecavüz suçuna maruz kalan kadının

⁹⁴ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Mekasidu's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, (Umman: Dâru'n-Nefâes, ts.), 273.

⁹⁵ Konuyla ilgili “Fıkhî Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)” isimli çalışmada, reşit olmayan çocuklara tecavüz suçunun cezası olarak İslam hukukunda öngörülen ta'zir cezasının yeterli olmayacağı, bu tür failere had cezası uygulanması gerekeceği savunulmaktadır. Müellifin konuyla ilgili içtihadı, hetk-i ırz suçuna yönelik yeni içtihatlarla duyulan bireysel ve toplumsal ihtiyacın lüzumunu ifade açısından dikkate değer bir yaklaşımdır. (Bu konuda bk. Sabri Erturhan, “Fıkhî Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)”, 54.)

şikâyette bulunması durumunda kendisinden şahit getirmesinin istenmesi, doğal olarak bu tür suçların gizlenmesi gibi bir netice doğurmaktadır. Tecavüze uğrayan kişinin olay hakkında şahit getirme zorunluluğu, ahlâken ve fiilen zor bir iştir. Dahası, bu suça tanık olan kişinin suça engel olmamasının suça iştirak olarak değerlendirilebileceği endişesi veya suça tanık olduğu halde müdahale etmemesinin şahitlik bağlamında ne anlam ifade edeceğinin de durumu tartışmaya açıktır. Tüm bu sebepleri fikhın konuya gerekli önemi vermemesinin gerekçesi olarak okumak mümkündür.

Güncel bir sorun olan ancak Kur'an'da doğrudan yer almadığı için İslam hukukunda mağduru ve toplumu teskin edecek bir ceza tespiti yapılmayan tecavüz suçunun yeniden ele alınmaya ve sebep olduğu sorunlar bağlamında cezasının ne olması gerektiğine ilişkin bir analize ihtiyaç duyulmaktadır. Konunun önemi göz önüne alındığında bu ihtiyaç, tavsîye olmaktan çıkıp zaruret haline gelmiştir.

İslam hukuk mezhepleri hetk-i ırz (tecavüz) fiilini had gerektiren suçlardan olan zina suçu kapsamında değerlendirdikleri için bu suça had cezasını öngörmüşlerdir. Oysa bu öngörünün, suç-ceza dengesi gözetilmeksizin yapılan bir değerlendirme olduğu düşüncesi ağır basmaktadır. Hadis rivayetlerinin delâletiyle tecavüz suçuna maruz kalan mağdur hakkında dört mezhebin de ortak kanaati, herhangi bir cezaî müeyyide ve sorumluluğunun olmaması yönündedir. Tecavüz suçunun faili hakkında verilecek ceza ve yaptırımlar konusunda ise ihtilaf vardır. Bunlardan mağdur haklarının tazmini için sadece Şâfiîler ve Hanbelîlerin nispeten yeterli diyebileceğimiz yaptırımları vardır. Hanefî ve Mâlikîler suç için tayin edilen tazminatın çerçevesini Şâfiî ve Hanbelîlere göre daha sınırlı tutmuştur. Hanefîlerin hadlerle tazminatı aynı anda faile yüklememe ilkeleri failin cezasını hafifletirken; tecavüze maruz kalan kişinin uğradığı mağduriyeti ağırlaştıran bir sonuç meydana getirmiştir. Bu bağlamda Şâfiî ve Hanbelîlerin tazminat konusundaki tercihlerinin, mağduru lehine bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Osmanlı kanunnamelerinde tecavüz için öngörülen hadim cezası, şer'î hukukta yer alan ta'zir cezası kapsamında konulmuş cezalar içinde sayılmaktadır. Osmanlı kanunnamelerinde yer alan hadim cezası, Kur'an ceza ilkeleri bağlamında değerlendirildiğinde suç-ceza dengesini gözetilen bir müeyyide olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla birlikte

kanunnamelerde mağdur lehine tazminat yükümlülüklerinin yer almamış olması bir noksanlık olarak durmaktadır.

Failin vücut bütünlüğünün korunması ve bedensel cezalardan kaçınılması gerektiği yönündeki modern söylem, tecavüz fiiline maruz kalan, suçsuz yere vücut bütünlüğü ve psikolojik dengesi bozulan mağdur lehine tekrar gözden geçirilmelidir. Her iki durumda da vücut bütünlüğü bozuluyorsa, tercih suçsuz olan mağdur için değil, suçlu olan fail için kullanılmalıdır. Böylece cezalarda amaç olarak ortaya konan “genel önleme” ilkesine ulaşmak daha mümkün hale gelebilecektir.

Son tahlilde Kur’an ve hukukun genel ilkeleri açısından tecavüz fiili için cerrâhî kastrasyon ve ağır tazminat yaptırımları öngörülmesinin suç-ceza dengesinin sağlanmasında mağdur ve toplum lehine daha iyi sonuçlar vereceği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdu'l-Mun'im, Mahmud Abdurrahman. *Mu'cem el-Musdalehâte'l-elfâz'l-Fıkhiyye*. b.y.: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Âliş, Muhammed. *Şerh'ulMenbi'l-CelîlAlâMuhtasari'l-Allâme Halîl*. b.y.: Dâr-u Mesâdir, tss.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kanunnameler ve Osmanlı Hukukunun İşleyişindeki Yeri". *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004):37-46.
- Akgündüz, Ahmed. *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları,1986.
- Akgündüz, Ahmed. "Kanunnâmelerdeki Ceza Hukuku Hükümleri ve Şer'î Tahlilleri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/1 (1999):1-16.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri: 1. Kitap Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*. b.y.: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, ts.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri: 2. Kitap Bâyezîd Devri Kanunnameleri*. b.y.: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, ts.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri: 4. Kitap Kânûnî Devri Kanunnameleri*. b.y.: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, ts.
- Artuk, Gökçen, Yenidünya. *Ceza Hukuk Genel Hükümler*. 5. Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılabları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kanunnameler ve Osmanlı Hukukunun İşleyişindeki Yeri". *Osmanlı Araştırmaları* 24 (2004):37-46.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstılabat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sabîbu'l-Buhârî (el-Camiu's-Sahîb)*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1995.

- Dağcı, Şamil. *İslâm Cezâ Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- “Diyet”. *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*. Kuveyt: Vuzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. b.y.: Enderun Kitabevi, 1983.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. Eşas İbn İshak es-Sicistanî. *es-Sünen*. Beyrut, Dâru'l-Erkâm, 1999.
- Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim. *Kitâbu'l-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Suat. *Kur'an Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2014.
- Erturhan, Sabri. Fıkhî Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme). C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, cilt. 16, sy. 2, ss. 21-71.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku*. İstanbul: Arı-Sanat Yayınları, 2014.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakup. *el-Kamusu'l-Mubit*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî Halebî, 1952.
- el-Garyânî, Abdurrahmân. *el-Fıkhu'l-Mâlikî ve Edilletuhu*. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2002.
- Gümüş, Musa. “Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları”. *Tarih Okulu* 14 (2013):163-200.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Mekasidu's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Umman: Daru'n-Nefâes, ts.
- İbnu'l- Arâbî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Arızatu'l-Abvezîbi Şerhi Sahib et-Tirmizî*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Bâbeviyye, Ca'fer Muhammed bin Ali ibn Hüseyin. *Men lâ Yabzurhu el-Fakîhu*. Lübnan: Müessesetü'l-A'lemî, ts.
- İbn Mâce, Ebu Abdullâh Muhammed İbn Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.

- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- el-Kasânî, Ebu Bekr İbn Mes'ûd. *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîb'i-Şirâi*. b.y.: Dâru'l-Hadîs, 1986.
- Kayra, Cahit. *Osmanlı'da Fetvalar ve Günlük Yaşam*. b.y.: Boyut Yayıncılık, 2008.
- Koparan, Mehmet Reşat. *5237 sy. TCK'da Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları*. Kayseri: 2009. (Erişim: 17 Temmuz 2018, <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/makale/197.pdf>)
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah İbn Ahmedibn Muhammed. *el-Muğni Şerh-u Muhtasarü'l-Harakâi*. (Riyad: Dâr-u Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- Mâlik İbn Enes, Muvatta. *Dâru'l-Garbi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 1997.
- el-Mâverdi, İbn Muhammed ibn Habib. *el-Hâvi'l-Kebîr fî Şerh-i Muhtasarü'l-Müzenî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- el-Mübarekfuri, Ebu'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-Abvezîbi Şerhi Câmîi't-Tirmîzî*. b.y.: Dâru'l-Fîkr, ts.
- en-Nevevî, Muhyiddin İbn Şeref. *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebli's-Şirâzî*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- “Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu”. Belkis Konan. Erişim: 4 Aralık 2014, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1682/17941.pdf>.
- es-Serahsî, Şemsiddîn. *el-Mebsud*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- eş-Şeybânî, Muhammed İbn Hasan. *Kitâbu'l-Asl (el-Ma'rûf bi'l-Mebsûd)*. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1990.
- eş-Şirâzî ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîruzabâdî. *el-Mühezzebli fî Fıkhi'l-İmâmî's-Şâfiyyî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahih*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2002.
- et-Tûsî, Şeyh Ca'fer Muhammed bin Huseyn İbn Ali. *el-Mebsûd fî Fıkhi'l-İmâmîyye*. Beyrut: Müessese el-Garî, ts.

Ûdeh, Abdulkadir. *et-Teşri'u'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426.

Yıldırım, Adem. *Kur'an-Sünnet Işığında Cezanın Amacı*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi. İstanbul, 2013.

el-Yemenî, Sâlim el İmrâni's-Şâfiî. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000.

ez-Zürkânî, İbn Ahmed ibn Muhammed. *Şerhu'z-Zurkânî Muhtasar-u Seyyidi Halîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

DEUİFD XLVII/ 2018, ss. 263-289.

بلاغة الإبهام البديعي في تمويه المعنى (دراسة بلاغية في ضوء التأويل)

Suliman ALOMIRAT*

ملخص البحث

يدرسُ البحثُ بلاغةَ صنعةٍ في علم البديع تُسمى "الإبهام"؛ وهي أن يقولَ المتكلمُ البليغَ (عن قصدٍ) كلاماً يُفهمُ بمعنيين مُتضادين في الوقتِ نفسه؛ بشرطِ أن يترك للمتلقي قرينةً تُعينه على ترجيحِ أحدِ المعنيين المتضادين.

ويدرسُ الأساليبَ اللغويةَ المتنوعةَ التي يستخدمها المتكلمُ البليغُ لصنع الإبهام.

ويتكلمُ أيضاً على مهارة التلقي والتأويل عند المخاطب الذي يتنبه إلى بلاغة الإبهام.

يبدأ البحثُ بتمهيدٍ، ثم تعريفٍ لمصطلح الإبهام، ثم يُوردُ أمثلةً من الشعر والنثر، ثم خاتمة.

الكلمات المفتاحية: الإبهام البديعي، البلاغة، التأويل، السياق، القرائن.

THE RHETORIC OF AL-IBHAM AL-BADI'I IN DISGUISED THE MEANING (RHETORIC STUDY IN TERMS OF INTERPRETATION)

ABSTRACT

This research examines an art of rhetoric in 'ilm al-badi'i that is called as "al-ibham" (obscurity); that an eloquent speaker (deliberately) says a speech which is understandable in two opposing meanings at the same time, as long as he doesn't give to the listener a clue that specify a choice of one meaning over the other opposing one. The research studies various verbal styles that are used by an eloquent speaker for building al-ibham, and discusses about the skill of receiving and interpretation of a listener that is aware for eloquence of al-ibham. The research begins with an introduction, definition of al-ibham term, presents examples from poetry, prose, and the conclusion.

Keywords: Al-ibham al-badi'i, Rhetoric, Interpretation, Context, Clue

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi – Arap Dili ve Belâğatı Bölümü - İzmir- Türkiye. sulimanomirat@gmail.com. ORCID ID orcid.org/0000-0002-5371-5689

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 14/05/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 14/07/2018

“ANLAMI GİZLEMEDE BEDÎ’Î İBHÂMIN BELÂGATI” (TE’VİL
IŞIĞINDA BELÂĞÎ BİR ARAŞTIRMA)

ÖZ

Makale, bedi’ ilminde “ibham” olarak isimlendirilen belâgat sanatını ele almaktadır. İbhâm, belîğ mütekellimin (bilinçli olarak) muhataba iki zıt manadan birisini tercih etmesine yardımcı olacak bir karîne vermeksizin, aynı anda iki zıt mananın anlaşıldığı bir söz söylemesidir. Makale, belîğ mütekellimin ibhâm sanatını yapmak için kullandığı çeşitli dilsel üsluplardan da bahseder. Ayrıca makale, ibhâmın belâgatına dikkat eden muhataptaki te’vil ve telakkî kabiliyetini işlemektedir. Makale, bir hazırlık kısmıyla başlayıp, ibhâm terimlerinin tariflerini yapmakta daha sonra şüirlerden ve nesirlerden misaller vererek devam etmekte ve sonuç kısmıyla bitmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbhâm, Bedi’, Belâgat, Te’vil, Siyâk, Karîneler

تمهيد:

إنَّ علمَ البلاغةِ بأكمله يُمكنُ تلخيصُهُ في ثلاثِ كلماتٍ: "لكُلِّ مقامٍ مقالٌ"؛ لذا □ نستطيعُ القولَ: إنَّ الإيضاحَ والإفصاحَ والبيانَ هو دائماً علامةُ البلاغةِ، و□ نستطيعُ القولَ بأنَّ الإبهامَ والإغماضَ والإلباسَ هو دائماً علامةُ الإخلالِ بالفصاحةِ والبلاغةِ.

ولكنَّ الميزانَ في ذلك هو: مُراعاةُ الكلامِ المُقتضى الحالَ؛ لأنَّ حاجةَ البليغِ إلى الإيضاحِ في مقامه كحاجتهِ إلى الإغماضِ والإلباسِ في مقامه.

فمثلاً لو استدعاك القاضي إلى المحكمةِ؛ ليأخذَ أقوالك وشهادتك حول قضية ما؛ فإنَّ هذا المقام (عند القاضي في المحكمة) يقتضي منك أن تتكلَّم بوضوح وبيانٍ بدون مجازٍ أو توريةٍ أو مُوازبةٍ؛ لأنَّ هذا المقام ليس مقام اللَّعبِ بالكلماتِ؛ لأنَّ أيَّ خطأٍ في الفهم أو الإفهام قد يُؤدِّي إلى الظُّلمِ وأكلِ الحقوق...، بينما في مقام الحديث عن أمور الحياءِ وعلاقة الرَّجُلِ بالمرأةِ يُحسُنُ بنا استعمالُ أسلوبِ الكنايةِ، وهذا الأدبُ العالِي عَلَّمنا إيَّاه القرآنُ الكريمُ؛ لأنَّنا نرى كُحلَّ المواطنِ التي تتناولُ علاقةَ الرَّجُلِ بالمرأةِ في القرآنِ الكريمِ جاءتْ بأسلوبِ الكنايةِ □ بالتَّصريحِ. إذًا يُمكننا القولَ: إنَّ من البلاغةِ الإفهامِ والإبهامِ؛ كلٌّ في مقامه.

ويهدف هذا المقال إلى بيان قيمة مُحَسِّنِ بلاغيٍّ يُسَمَّى: "الإبهام" وهو أن يقول المتكلم كلاماً يفهم بمعنيين متضادين في الوقت نفسه، و[] شك بأن الكلام عندما يكون مُحْتَمِلاً معنيين متضادين (عن قصدٍ ودهاءٍ من المتكلم)؛ فإن هذا الكلام يأخذ قيمةً ويكون بلاغةً ومُراقِصَةً للكلمات وتلاعُباً بأفهام السامعين؛ أما إذا كان هذا الكلام المحتمل لمعنيين متضادين عن غير قصدٍ من المتكلم فإنه يكون بلاهةً [] محل لها من البلاغة.

والمحسِّن البديعي المدعُو "الإبهام" تأتي بلاغته وجماليته من كونه يُفضي بالمتلقي إلى غموضٍ في الرؤية وإلى الدوران في فلكٍ ا حتما ت والمعاني المتعددة، ويخومه من التقاط المعنى المقصود ابتداءً، وعندها تبدأ عملية التأويل بغرض استبانة مراد المتكلم.

و[] يخفى أن قُدْرَةَ المتكلم على إبداع مثل هذه التعبيرات (المحتملة معنيين متضادين في وقتٍ واحدٍ) جديرةٌ بالإعجاب، ولو[] ذلك ما قال المتنبي مُفتخراً بقصائده: [البيسط]

أنا مملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراًها ويختصم

وُبُعَيْدٌ قليلٍ سترى أنه [] تَخْلُو تلك الطريقة الكلامية من طرافةٍ تُسهِم في إمتاع المتلقي، وتُضفي على النصِّ حركةً وحيويةً. وتُعَدُّ هذه الطريقة تطوُّراً وازدهاراً في طرائق التفكير اللغوي الإنساني؛ لأنَّ أغلب الظن أن المتكلم الأول كان كلامه ظاهراً باطن له، ذا دلالة واضحةٍ أحاديةٍ اتجاه، يعرف نزياح، ويتعاطى أ عيب القول التي تُخاتِل المتلقي وتُخادعه حتى تستخفه بروعتها بعد أن تتبين له المعاني الجديدة التي لم تقفز إلى ساحة إدراكه ابتداءً.

الموضوع:

❖ أو: مُصْطَلَحُ الإبهام:

الإبهام لغة: الإخفاء، وأبهم الرجلُ كلامه؛ يعني جعل كلامه مُغْلَقاً غير واضح.

أما تعريفُ مُصْطَلَحِ "الإبهام" كما يُفهم من كُتُبِ البلاغيين المتأخرين فهو: أن يأتي المتكلم بكلامٍ مُبهمٍ يحتمل معنيين متضادين؛ [] يمتاز أحدهما من الآخر؛ (كالجملة التي تُفهم مدحاً ودمناً

في آنٍ معاً)؛ و يأتي بعده قرينةٌ تُميِّزُ المعنى المرادَ منهما؛ ويكونُ ذلك بقصدٍ من المتكلمِ إلى الإبهام؛ وذلك لئلا يَبْلُغَ بلاغيةً ينويها المتكلمُ؛ كأن يبلُغَ غرضه دونما دلِّل يُدانُ بما. (1)

وقد قال ابنُ أبي الإصبعِ المصريُّ (ت654هـ/1256م) في تعريفه: "هو أن يقولَ المتكلمُ كلاماً يحتملُ معنيينِ مُتضادَّين، □ يتميِّزُ أحدهما على الآخر، □ يأتي في كلامه بما يحصلُ به التميُّزُ فيما بعد ذلك، بل يُقصدُ إبهامُ الأمرِ فيهما قُصدًا". (2)

ويُسمِّيه بعضهم: "مُحتملُ الضَّدين" (3)؛ لأنَّ المعنيينِ اللَّذين يُفيدُهما معاً متضادَّان، ويسمِّيه آخرون: "التَّوجيه" لأنَّه ذو وَجْهينِ.

والملاحظُ أنَّ البلاغيينِ الأوائلِ لم يذكروا في مُصنِّفاتهم هذا النوعَ البديعي؛ فمؤسِّسُ علمِ البديعِ الخليفةُ العباسيُّ ابنُ المعتزِّ (ت296هـ/909م) لم يذكره في كتابه: "البديع"، والجاحظُ (ت255هـ/869م) لم يذكره في كتابه: "البيان والتبيين"، وكذلك أبو هلال العسكريُّ (ت395هـ/1005م) في كتابه: "الصناعتين"، وكذا عبدُ القاهر الجرجانيُّ (ت471هـ/1078م) في كتابيه المشهورين: "أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز".

بل اعتنى به البلاغيُّون المتأخرون الذين اهتمُّوا بعلمِ البديع؛ أمثال: ابن رشيقي القيروانيُّ (ت463هـ/1071م) في كتابه "العُمدة في محاسن الشِّعر وآدابه" في بابِ أسماءه (باب ما أشكل من المدح والهجاء)، وابن أبي الإصبعِ المصريِّ (ت654هـ/1256م) في كتابه: "تحرير التَّحبير"،

(1) الفرقُ بينه وبين □ مشترك الذي هو من معايير فصاحة الكلمة: أن □ مشترك □ يقع □ في لفظٍ مُفردة لها مفهومان □ يُعلمُ أنَّهما أرادَ المتكلمُ، أمَّا الإبهامُ فلا يكونُ □ في الجملة المركَّبة المفيدة، ويختصُّ بالفنون كالمديح والهجاء. انظر: تحرير التَّحبير ص596. والفرق بينه وبين التَّورية أنَّه في التَّورية يكونُ أحدُ المعنيينِ خافياً وثانيهما ظاهراً، والمرادُ هو الحَقُّ. انظر: دُرر الفرائد المستحسنة في شرح منظومة ابن الشَّحنة (في علوم المعاني والبيان والبديع) ص435.

(2) انظر: تحرير التَّحبير ص596.

(3) انظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطوُّرها ص25، ص606.

وابن حجة الحموي (ت 837هـ/1433م) في كتابه: "خزانة الأدب وغاية الأرب"، وابن معصوم المدني (ت 1119هـ/1707م) في كتابه: "أنوار الربيع في أنواع البديع".

❖ ثانيًا: الأمثلة الشعرية:

يُحكي أن الشاعر بشَّارَ بنَ بُزْدٍ (ت 167هـ/784م) فَصَّلَ قَبَاءً عِنْدَ حَيَّاطٍ (أَعْوَرَ) اسْمُهُ: زَيْدٌ، فَقَالَ لَهُ الْحَيَّاطُ عَلَى سَبِيلِ الْمَزَاحِ: سَأَتَبِكَ بِهِ □ تَدْرِي أَقْبَاءٌ هُوَ أَمْ دُوَاجٍ؟⁽⁴⁾، فَقَالَ لَهُ بَشَّارٌ: لَيْتَنِي فَعَلْتُ لِأَنْظِمَنَّ فِيكَ بَيْتًا □ يَعْلَمُ أَحَدٌ مِّنْ سَمِعِهِ أَدْعَوْتُ لَكَ أَمْ دَعَوْتُ عَلَيْكَ، ففَعَلَ الْحَيَّاطُ، فَقَالَ بَشَّارٌ: [مَجْزُوءَ الرَّمْلِ]

جَاءَ مِنْ زَيْدٍ قَبَاءٌ لَيْتَ عَيْنِيهِ سَوَاءٌ!
فَلِ مَنْ يَعْرِفُ هَذَا: أَمَدِيحٌ أَمْ هِجَاءٌ؟⁽⁵⁾

فَمَا عَرَفَ فَصَدُّ الشَّاعِرِ:

هَلْ دَعَا لَهُ أَنْ تُسَوَّى عَيْنُهُ الْعَوْرَاءُ بِالصَّحِيحَةِ فَيُبْصِرَ إِبْصَارًا تَأْمًا؟

أَوْ دَعَا عَلَيْهِ أَنْ تُسَوَّى الصَّحِيحَةُ بِالْعَوْرَاءِ فَيَكْفَى بَصْرُهُ؟

وَقِيلَ: إِنَّ سَبَبَ إِنْشَاءِ الْبَيْتَيْنِ أَنَّ الْحَيَّاطَ زَيْدًا نَاوَلَ بَشَّارًا الْقَبَاءَ قَائِلًا: هَذَا الثَّوْبُ إِنْ شِئْتَ لَيْسَتْهُ عَلَى وَجْهِهِ، وَإِنْ شِئْتَ لَيْسَتْهُ عَلَى بَطَانَتِهِ، فَقَالَ لَهُ بَشَّارٌ: وَأَنَا أَقُولُ فِيكَ شِعْرًا إِنْ شِئْتَ جَعَلْتَهُ مَدْحًا، وَإِنْ شِئْتَ جَعَلْتَهُ دَمًّا، ثُمَّ أَنْشَدَهُ الْبَيْتَيْنِ.⁽⁶⁾

• وَمِنْ طَرِيفِ الْإِجْمَاعِ الْمُوْهِمِ - وَلِئِنْ أَنْشَدْتَهُ بِصَنْعَةِ □ تَسَاعِ الْبَدِيعِيِّ⁽⁷⁾ - مَا حُكِيَ عَنِ غُلَامَيْنِ أُتِيَ بِهُمَا إِلَى بَعْضِ وُقُوعِ بَغْدَادَ، فَقَالَ لِأَحَدِهِمَا: مَنْ أَبُوكَ؟ فَقَالَ: [الطَّوِيلُ]

(4) الدُّوَجُ: ضَرْبٌ مِنَ الثِّيَابِ أَعْجَمِيٌّ. (اللسان: دوج).

(5) انظر: ملحق ديوان بشَّار بن بُزْدٍ 9/4، ومعاهد التَّنْصِيفِ 138/3، وأنوار الرِّبْعِ 7/2. والقَبَاءُ: ضَرْبٌ مِنَ الثِّيَابِ.

(6) انظر: مقدِّمة تفسير ابن النَّقِيبِ ص 348.

أنا ابنُ الذي تَنْزِلُ الدَّهْرَ قِدرُهُ وإنْ نَزَلَتْ يَوْمًا فسوفَ تَعُودُ
تَرى النَّاسَ أفواجًا إلى ضوءِ نارِهِ فمنهم قِيامٌ حَوْها وفُعُودُ⁽⁸⁾

فَعَظَمَ في عينه، وقال: هذا أبوه من بيتٍ كبيرٍ، وقال للآخر: من أبوك؟ فقال:

[المنسرح]

أنا ابنُ من دانَتْ الرِّقابُ لَهُ ما بينَ مَخْرومِها وهاشمِها
تَأْتِي إِلَيْهِ الوُفُودُ خاضِعَةً يَأْخُذُ مِنْ مالِها ومن دَمِها⁽⁹⁾

فقال الوالي: ما أشكُّ أنَّ هذا أبوه كانَ مَلِكًا شُجاعًا، فأمرَ بإطلاقِهما، فلمَّا انصرفا كانَ في المجلسِ رَجُلٌ نَبِيهٌ، فقال للوالي: الشَّابُّ الأوَّلُ كانَ أبوه فَوًّا^[10]، والثَّاني كانَ أبوه حَجَّامًا، فأعجب الوالي منه ومنهما!

ومنه ما قيل ويُقالُ في كافورياتِ أبي الطَّيِّبِ المُنْتَبِيّ (ت354هـ/965م)؛ فقد ذهب قومٌ إلى أنَّ المُنْتَبِيّ في كافورياتِهِ كانَ يمدِّحُ ويهجو معًا⁽¹⁰⁾، ولعلَّ ابنَ جِئِيّ (ت392هـ/1002م) هو أوَّلُ من أنارَ قضيةَ الهجاءِ المُبَطَّنِ في مدائحِ كافور، وقد راقَتْ هذه الفكرةُ للنَّاسِ الَّذِينَ وَجَدُوا في شعرِ المُنْتَبِيّ ما يُعزِّزُها، حتَّى ألَّفَ مُفتي السُّلْطَنَةِ العُثمانيَّةِ في المُسْتَطَبِينِ حُسامُ الدِّينِ زادَهُ عبد الرَّحْمَنِ أفندي (ت1281هـ/1864م) رسالةً في ذلك؛ أسَمَّها (رسالةٌ في قَلْبِ

(7) يُمكنُ إلحاقُ هذا المثالِ بصنعةِ [تسعِ البديعي]. انظر: معجم المصطلحات البلاغيَّة وتطوُّرها ص27، والمنزَعِ البديع ص429، وأنوار الربيع 53/6.

(8) انظر: خزانة الأدب 200/4.

(9) انظر: خزانة الأدب 200/4.

(10) انظر: المثل السائر 64/1 وما بعدها، وجماليات القصيدة في شعر أبي الطَّيِّبِ المُنْتَبِيّ ص113-118.

كأفوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء⁽¹¹⁾، وشجعهم على ذلك إشارات أو تصريحات شعرية استقوها من قصائد المتنبي؛ كقوله: [المتقارب]

وَشِعْرٌ مَدَحْتُ بِهِ الْكَرْكَدَنُ نَ بَيْنَ الْقَرِيضِ وَبَيْنَ الرَّقِيِّ
فَمَا كَانَ ذَلِكَ مَدْحًا لَهُ وَلَكِنَّهُ كَانَ هَجْوَ الْوَرِيِّ⁽¹²⁾

فأبو الطيب ههنا يُصْرِّحُ بأنَّ مديحه لكافور في ظاهره شعرٌ، وفي باطنه رُفْيَا له، وهذا المديح ما كَانَ إِلَّا هِجَاءً للمجتمع وللناس الذين قَبِلُوا بهذا الكَرْكَدَنَ مَلَكًا عليهم، وَأَحْوَجُوا المِنتَنِيَّ إلى هذا العَبْدِ الأَسْوَدِ؛ وَ[سَيِّمًا أَنَّ المِنتَنِيَّ كَانَ يَحْتَفِرُ كَافُورَ الإخشيديّ (ت357هـ/968م) وَيُدُّهُ أَنَّهُ عَبْدٌ، وَأَسْوَدٌ، وَمُخَصِّي...، وَهُوَ يُصْرِّحُ فِي مَكَانٍ آخَرَ بِأَنَّ مَدَائِحَهُ فِي كَافُورٍ مَا كَانَتْ إِلَّا هِجَاءً وَسُخْرِيَّةً؛ فَالمِنتَنِيَّ يَتَسَلَّى وَيَسْخَرُ وَيَعْبَثُ، وَكَافُورٌ مَسْرُورٌ يَطْلُ أبا الطَّيِّبِ مَدِحًا لَهُ مُعْجَبًا بِهِ؛ حَيْثُ يَقُولُ: [الطَّوِيل]

وَلَوْ فَضُولُ النَّاسِ جِنْتُكَ مَدِحًا بِمَا كُنْتُ فِي سِرِّي بِهِ لَكَ هَاجِيَا
فَأُصْبَحْتَ مَسْرُورًا بِمَا أَنَا مُنْشِدٌ وَإِنْ كَانَ بِالإِنْشَادِ هَجْوُكَ غَالِيَا⁽¹³⁾

فكأنه يقول له: أنت [تدري المدح من الهجاء، وأنا أهجوك في سِرِّي وإن مدحتك ظاهراً، ولو[فضولُ النَّاسِ لَأَظْهَرْتُ هِجَاءَكَ وَقَلْتُ لَكَ بِأَيِّ أَمْدُحُكَ بِهِ، وَلَكِنَّ النَّاسَ فِيهِمْ فَضُولٌ فَهِم كَانُوا سَيَقُولُونَ لَكَ: إِنَّ مَا أَتَاكَ بِهِ هِجَاءٌ [مديح، وأنت أقلُّ قَدْرًا وَقِيمَةً مِنْ أَنْ تُهْجَى وَيُنْشَدَ هِجَاؤُكَ.

(11) طُبِعَتْ هَذِهِ الرِّسَالَةُ بِتَحْقِيقِ: د. مُحَمَّدِ يُوْسُفِ نَجْمٍ، مُؤَسَّسَةِ الرِّسَالَةِ - بِيْرُوتَ، ط1، 1972م. وَبِتَحْقِيقِ: د. حَمْدِي الشَّيْخِ، المَكْتَبِ الجَامِعِيِّ الحَدِيثِ، الإِسْكَندَرِيَّةَ، 2007م.

(12) انظر: ديوان المتنبي 43/1-44. والكركدن هو الحمار الهندي، وأراد بها الأسود.

(13) انظر: ديوان المتنبي 295/4.

ولهذه القضية - أقصدُ اختلاف النَّاسِ في كافوريات أبي الطَّيِّب - لهذه القضية شُجُونٌ ليس هذا مكانها، وتحتاج مقالًا ومُجْتَمَعًا مُسْتَقِيمًا، ولكنَّ ما يعنينا ههنا أنَّ بعضَ مدائحِ المتنبي لكافور الإخشيدي إن أُعيدت إلى سياقها، ونُظِرَ في القرائنِ الحِيطَةِ بها، ولم يُهْتَدَ بعد ذلك إلى ترجيح أحدِ المعنيين من المدح أو الهجاء؛ فإنَّ تلك الأشعار -عندئذٍ- تدخُلُ في بابِ الإبهامِ الَّذي نتكلَّمُ عنه.

• ومَّا زَعَمُوا أَنَّهُ مَدْحٌ مُبْطَنٌ بِالْهَجَاءِ قَوْلُهُ: [الطَّوِيل]

وَعَيْرٌ كَثِيرٌ أَنْ يَزُورَكَ رَاحِلٌ فَيَرْجِعَ مَلِكًا لِلْعِرَاقَيْنِ وَالْيَا(14)

فإنَّ لك أن تُفسِّرَ هذا البيتَ بأنَّه:

*مدحٌ: □ يُسْتَكْتَرُ منك يا كافورُ أن تَهَبَ العِراقَيْنِ (الكوفةَ والبصرةَ) لرجلٍ قَصَدَكَ راجلاً (ماشياً على قدميه) فيعودَ واليًّا عليهما، وهذا غايةٌ في المدح، □ مزيدٌ في الحُسنِ عليه.

*أو دَمٌ: يَصْدُقُ فيه أيضاً أن تقولَ: إنَّ مَنْ زَارَكَ ورأى ما بك من نُقصٍ وخِسَّةٍ وضَعَةٍ وقد أصبحتَ مَلِكًا، فلا يَسْتَكْتَرُ لنفسِه أن يَرْجِعَ واليًّا على بلادِه، وهو حُرٌّ وأشرفُ منك.

• وكذلك قولُهُ: [الطَّوِيل]

وَيُعْنِيكَ عَمَّا يَنْسُبُ النَّاسُ أَنَّهُ إِلَيْكَ تَنَاهَى الْمَكْرُمَاتُ وَتُنْسَبُ
وَأَيُّ قَبِيلٍ يَسْتَحِقُّكَ قَدْرُهُ مَعَدُّ بَنُ عَدْنَانَ فِدَاكَ وَيَعْرُبُ
وَمَا طَرَبِي لَمَّا رَأَيْتُكَ بِدَعَاةٍ لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَاكَ فَأَطْرَبُ(15)

وهذه الأبياتُ يُمكنُك أيضاً أن تفهمها مدحاً وذمّاً:

(14) انظر: ديوان المتنبي 290/4.

(15) انظر: ديوان المتنبي 186/1.

***المدح:** أنت يا كافور لست في حاجة إلى الافتخار بانتسابك إلى القبيلة الفلانية أو الفلانية كما يفعل الآخرون، لأن كل المكرمات والأمور العظيمة تُنسب إليك. وقيمتك فوق كل القبائل العربية، وفوق قيمة أجدادهم. وعندما رأيتك طرقت، وهذا ليس عجباً، فقد كنت سمعت عنك كثيراً، وتمنيت أن أراك لأشعر فالفرح والطرّب والثمالة.

***الذم:** وجه الذم في البيت الأول: إنك عبد أصل لك تفتخر به وحبسك، فبحسبك أن الناس ينسبون كل المكرمات إليك. وأما في الثاني: فمن كافور أمام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حتى يقال له: (معد بن عدنان فداك ويعرب!) وأما وجه الذم في البيت الثالث: فقد حكى على لسان ابن جني (ت392هـ/1002م) أنه قرأ على أبي الطيب ديوانه، حتى أتى على قوله: (وما طربي...)، فقال له: يا أبا الطيب، لم ترد على أن جعلته أبا زنة [كنية القرد]⁽¹⁶⁾، فضحك لقوله!⁽¹⁷⁾. ولعل الهجاء المبطن أوضح ما يكون في هذه الأبيات السابقة، ويعزز هذه القناعة لدينا أنك إذا تدبرت البيت الثالث، ثم عدت فتأملت قوله في قصيدة أخرى في هجو كافور: [الطويل]

ومثلك يؤتى من بلاد بعيدة ليضحك ربّات الحداد البواكيا⁽¹⁸⁾

إذا تدبرت هذا البيت، ثم قايستته بالبيت الثالث تعزز هذا المذهب لديك.

• وأما قوله: [الطويل]

عدوك مذموم بكل لسان
ولله سر في غلاك، وإمّا
فمالك تخنار القسي، وإمّا
عن السعد يرمي دونك الثقلان؟

(16) انظر: اللسان (زنن).

(17) انظر: المثل السائر 1/65-66.

(18) انظر: ديوان المتنبي 4/296.

وما لك تُعنى بالأسِنَّة والقَنَا وجَدُّكَ طَعَانٌ بغيرِ سِنَانٍ! (19)

فإنَّ الهجاءَ المبطنَ ظاهرٌ فيه أيضاً، فالقَمَرانِ يُبغضانِ هذا الكافور، وإنَّ ما فيه كافور من التَّعمَةِ والسُّؤْدُودِ □ يُعرَفُ له سببٌ، وليس يُفسِّرُهُ عاقلٌ؛ □ ريبٌ في أنَّه من أسرارِ الله، وكما يقولون في المثلِّ العربيِّ: "اللهُ يَجْعَلُ سِرَّهُ في أَضْعَفِ خَلْفِهِ"، وإنَّ كَلَّ أعداءِ كافور وشائئيه إنَّهم لَفِي عَمْرَةٍ الهَدْيَانِ...، ولم يبقَ للمتنبِّي □ أنْ يَرْمِيَهُم بالجنونِ!، ثمَّ إنَّ مجدَّ كافور لم يَكُنْ بالطَّعانِ والسُّيوفِ والرِّماحِ بل كانَ بالحظِّ، والمرءُ □ يدَّ له في الحظِّ، إذا □ يدَّ لكافور في كلِّ ما انقادَ له من مجدِّ.

وقد قال ابنُ الأثيرِ (ت637هـ/1239م) تعقيباً على هذه الأبيات: «فإنَّ هذا بالدِّعِّ أَشْبَهُ منه بالمدح؛ لأنَّه يقول: لم تَبْلُغْ ما بَلَغْتَهُ بسَعْيِكَ واهتمامِكَ، بل بِجِدِّ وسَعَادَةٍ، وهذا □ فَضَّلَ فيه؛ لأنَّ السَّعَادَةَ تَنالُ الحامِلَ والجاهِدَ ومَنْ □ يَسْتَحِفُّها، وأكثرُ ما كانَ المتنبِّي يَسْتَعْمِلُ هذا القِسْمَ [يَقْصِدُ مُحْتَمِلِ الضِّدِّينِ] في قصائده الكافوريَّاتِ». (20)

• وأما ما وَقَعَ بين الزَّيرِقانِ بنِ بَدْرٍ والشَّاعرِ الحُطَيْبِيَّةِ (ت45هـ/665م) بعدَ قولِهِ:
[البسيط]

دَعِ المَكَارِمَ تَرَحَّلْ لِبُغْيَتِهَا واقْعُدْ؛ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمِ الكَاسِي (21)

*ظاهرُ هذا البيتِ مَدْحٌ للزَّيرِقانِ بأنَّه □ يَحْتاجُ السَّعْيَ وراءَ المَكَارِمِ والعِظائمِ؛ لأنَّه هو الذي يُطْعِمُ النَّاسَ وَيَكْسُوهُمْ.

*ولكنَّ الزَّيرِقانَ فَهَمَ أَنَّ الحُطَيْبِيَّةَ يَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَذَرَ المَأْتَرَ وَيَتْرَكَها، وكأنَّه يسألُ نَفْسَهُ: ألم يبقَ من مروعِي □ أنْ أَجْلِسَ في بيتي كالنِّساءِ أُطْعَمُ وَأُكْسَى؟!.

(19) انظر: ديوان المتنبِّي 275/4.

(20) انظر: المثل السائر 65/1.

(21) انظر: ديوان الحُطَيْبِيَّةِ ص50، وفيه قصَّةُ تحكيمِ حَسَّانِ رضي اللهُ عنه بينهما.

ومعلوم أنّ في هذا إزراءً □ قبله □ بعده، وفيه من الرّمزي بالبخل والجبن وقلة المروءة ما □ يحتمله عربيّ.

وقيل: إنهما اختصما إلى عمّر بن الخطّاب رضي الله عنه، والخطيئة يزعم أنّه ما أراد إ□ المدح، والزّبرقان مُصِرٌّ على أنّ هذا هجاءٌ موجعٌ □ بُدّ للخطيئة أن ينال عقابه عليه، فأزّسل عمرٌ في طلبِ حسانِ بنِ ثابتِ رضي الله عنه؛ ليحكّم بينهما. (22)

*وكذا ما وقع بين بني العجلان والشاعر النّجاشيّ قيس بن عمّرو (ت40هـ/640م)، فقد حُكي أنّ بني العجلان كانوا يفتخرون بهذا □ اسم؛ لقصة كانت لصاحبه في تعجيل القرى لأضيافه، إلى أنّ هجّاهم النّجاشيّ، فضجروا منه، وسبوا به، فاستعدوا عليه عمّر بن الخطّاب رضي الله عنه، فقالوا: يا أمير المؤمنين، هجانا، وأنشدوه قوله: [الطويل]

قُبَيْلَةٌ يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ وَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ حَرْدَلٍ

فقال عمر: ليتني من هؤلاء، أو قال: ليت آل الخطّاب كذلك.

فقالوا: فإنه قال:

تَعَافُ الْكِلَابُ الصَّارِيَاتُ حُومَهُمْ وَتَأْكُلُ مِنْ كَعْبِ بْنِ عَوْفٍ وَنَهْشَلٍ

فقال عمر: كفى ضياعاً من تأكل الكلاب لحمه! (23)

والآن نقول: كل أولئك الأشعار، وكل شعر أشكل بين ضدين كالمدح والهجاء □ يكون من الإجماع □ إن أعيد إلى سياقه، ونُظِرَ في القرائن المحيطة به، ولم يُهتَدَ بعد ذلك إلى ترجيح أحد المعنيين، وقد علّق ابن السّند البطليّوسي (ت521هـ/1127م) على البيت الأوّل (قُبَيْلَةٌ...)

(22) انظر: ديوان الخطيئة ص50، وطبقات فحول الشعراء 116/1.

(23) انظر: العمدة 64/1-65، وفيه الخبر كاملاً.

بقوله: "أ" تراه قد أخرج هذا الكلام مُخْرَجَ الْمُخْرَجِ، ولو "أ" في غير هذا البيت دليلاً على ذلك لكان من الثناء والمدح" (24).

وأظن أن هذه "لتفاتة" من ابن السَّيِّدِ شديدة الخطورة والأهمية؛ لأنها تُنبئُ إلى أنه يجوزُ الحُكْمُ على أيِّ كلامٍ بأنَّه من الإبهام وهو منسَلِخٌ من سياقه، وتنبه أيضاً إلى ضرورة النظر في القرائن المحيطة بهذا الكلام، واولية ترجيح أحد المعنيين المحتملين قبل نعتيه بالمُبْهَمِ.

فمثلاً ترى العرب يقولون: (فلانٌ بيضةُ البلد) وهذا التركيب مما يُمدَّحُ به ويُذَمُّ، وقال ابنُ رشيقي: "فَمَنْ مَدَّحَ: أَرَادَ بِهَا أَصَلَ الطَّائِرِ، وَمَنْ ذَمَّ: أَرَدَ أَنَّهَا "أَصَلَ" لها (25)، قالت أختُ عمرو بنِ عَبْدِ وَدِّ فِي عَلِيٍّ بنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَمَّا قَتَلَ أَخَاهَا عَمْرًا قَائِدَ الْمُشْرِكِينَ: [البسيط]

لَوْ كَانَ قَاتِلُ عَمْرٍو غَيْرَ قَاتِلِهِ لَقَدْ بَكَيْتُ عَلَيْهِ آخِرَ الْأَبْدِ
لَكِنَّ قَاتِلَهُ مَنْ يُعَابُ بِهِ وَكَانَ يُدْعَى قَدِيمًا بَيْضَةَ الْبَلَدِ

فهذا مَدَّحٌ لِعَلِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كَمَا تَرَى.

وقال الرَّاعِي النَّمِيرِيُّ يَهْجُو عَدِيَّ بنَ الرَّقَاعِ الْعَامِلِيَّ: [البسيط]

لَوْ كُنْتَ مِنْ أَحَدٍ يُهْجَى هَجْوَتُكُمْ يَا ابْنَ الرَّقَاعِ، وَلَكِنْ لَسْتَ مِنْ أَحَدٍ
تَأْتِي فُضَاعَةٌ أَنْ تَرْضَى لَكُمْ نَسَبًا وَابْنَا نِزَارٍ؛ فَأَنْتُمْ بَيْضَةُ الْبَلَدِ (26)

فهذا ذَمٌّ لِعَدِيٍّ وَقَوْمِهِ بِأَنَّهم "أَصَلَ" لَهُمْ وَ"حَسَبَ" وَ"نَسَبَ".

(24) انظر: الإنصاف في التنبيه على المعاني ص 65.

(25) انظر: العمدة 2/899.

(26) انظر: العمدة 2/900.

وهذا المثال (بَيْضَةُ الْبَلَد) الذي أُريدَ به المدح في الشَّعر الأوَّل، وأريد به الذَّمُّ في الثَّاني، هذا المثال يُوَكِّدُ أَنَّ الكلامَ يَجُوزُ أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ مِنَ الإبهامِ البديعيِّ الذي يَحْتَمِلُ مَعْنِيَيْنِ مُتضادَّيْنِ مَعًا، إِذْ بَعْدَ قِراءَتِهِ فِي سِياقِهِ، وَمَعْرِفَةِ الْقِرائِنِ المُحِيطَةِ بِهِ، وَمِنْ ثَمَّ يُرَجَّحُ بَيْنَ الْمَعْنِيَيْنِ، وَإِنْ لَمْ يُهْتَدَ -بَعْدَ ذَلِكَ كُلِّهِ- إِلَى قَرِينَةٍ مُرَجِّحَةٍ؛ فَيَكُونُ الْكَلَامُ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ مِنْ بابِ الإبهامِ البديعيِّ.

ونحن في هذا المقالِ نَوَكِّدُ على ذلك مِرارًا؛ لِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي ساقَتْنِها الْكُتُبُ على أَنَّها مِنَ الإبهامِ البديعيِّ؛ لو أُعيدَتْ في سِياقاتِها، ونُظِرَ في الْقِرائِنِ المُحِيطَةِ بِها؛ لَتَرَجَّحَتْ مَعانِياها المُحتمَلَةُ، وَلَتَبَيَّنَ أَنَّها مَدْحٌ أَوْ ذَمٌّ، وَلَمَّا بَقِيَ مِنْها ما يَصُدِّقُ عَلَيْهِ حَدُّ الإبهامِ إِذْ قَلِيلٌ.

- والأَمْثَلَةُ الشَّعْرِيَّةُ الَّتِي تَدْخُلُ فِي الإبهامِ المُتَرَدِّدِ بَيْنَ المَدْحِ وَالذَّمِّ (إِنْ عُرِلَتْ عَنْ سِياقِها) قولُ ابنِ الرُّومِيِّ: [السَّريع]

لَيْسَ بِهِ عَيْبٌ سِوَى أَنَّهُ تَقَعُ الْعَيْنُ على مِثْلِهِ⁽²⁷⁾

فَلِكْ أَنْ تَفْهَمَ الْبَيْتَ ذَمًّا خالِصًا؛ أَوْ مَدْحًا خالِصًا؛ يعني:

*الذَّمُّ: هذا امرؤٌ □ نظيرٌ له في كَثْرَةِ المَعايِبِ وَالْمِثالِبِ وَالقَبائِحِ.

*المدح: هذا امرؤٌ ليس له كُفءٌ □ نظيرٌ في عَظَمَةِ شَأْنِهِ.

وبالتَّفْسِيرِ الثَّانِي يَكُونُ مِنْ بابِ تَأْكِيدِ المَدْحِ بما يُشْبِهُ الذَّمَّ.

- وكذلك مِمَّا يَدْخُلُ فِي الإبهامِ المُتَرَدِّدِ بَيْنَ المَدْحِ وَالذَّمِّ (إِنْ عُرِلَ عَنْ سِياقِهِ) قولُ الشَّاعِرِ: [الطَّويل]

وَيَرْغَبُ أَنْ يَبْنِي المَعالي خالِدٌ وَيَرْغَبُ أَنْ يَرْضَى سَبِيحَ الأَئِمِّ⁽²⁸⁾

(27) انظر: ديوان ابن الرُّومِيِّ 2617/6.

معلومٌ أنّ قولنا: (رَغِبَ فِي الشَّيْءِ: أَحَبَّهُ)، و(رَغِبَ عَنْهُ: كَرِهَهُ)، وبناءً عليه فإنّ هذا البيت يَصْدُقُ فيه تعريفُ الإبهامِ البديعيِّ؛ فهو يَحْتَمِلُ المدحَ والدَّمَّ:

*فإذا قَدَّرتَ حرفَ الجَرِّ (في) أوَّلًا، و(عن) ثانيًا: (يرغُبُ في أن يبيِّنَ المعالي، ويرغُبُ عن أن يرضى صنيعَ الأئمِّم)؛ فهو مدحٌ.

*وإن عَكَّستَ (يرغُبُ عن أن يبيِّنَ المعالي، ويرغُبُ في أن يرضى صنيعَ الأئمِّم)؛ فهو دَمٌّ.

والإبهامُ البديعيُّ الحاملُ في هذا البيت إن لم يكنْ على نيَّةٍ من الشَّاعرِ وقصدٍ فهو من معايِبِ الكلامِ؛ لأنَّ عدمَ تعيينِ الجارِّ أوقعَ في اللَّبسِ، أمَّا إن كانَ الشَّاعرُ قاصِدًا لِحذفِ الجارِّ مُريدًا الإبهامَ فاللَّبسُ ههنا حسنٌ.

• ومن الأشعارِ التي مثَّلوا بها على الإبهامِ البديعيِّ ما حكَّوه من أنّ شاعرًا أتى مع الشُّعراءِ الآخرينَ، وهنَّ الوزيِّرَ العبَّاسيِّ الحسنَ بنَ سَهْلٍ (ت236هـ/851م) بتزويجِ ابنته بُورَانَ للخليفةِ المأمونِ؛ فأثابَ الحسنُ الشُّعراءَ كُلَّهُم وحرمَهُ، فكتبَ إليه الشَّاعرُ: إنَّ أنتَ تماذَّيتَ في حِزْماني عَمِلتُ فيكَ بيتًا □ يعلمُ أحدٌ مدحتكُ فيه أم هجوتكُ، فاستحضره الحسنُ وسأله عن قوله، فاعترفَ، فقال الحسنُ: □ أعطيكُ أو تفعل، فقال: [مجزوء الخفيف]

بَارِكَ اللهُ لِلْحَسَنِ _____ وَبُورَانَ فِي الْحَسَنِ _____
يا بُنَّ هَارُونَ قَدْ ظَفِرُ _____ تَ، وَلَكِنْ بِيْنَتِ مَنْ؟ (29)

فلم يُعَلِّمَ هل أرادَ بسؤاله: (بنتِ مَنْ؟) في الرَّفْعَةِ أو في الحفارة؟ ولذا حينَ نُمِّي هذا الشُّعْرُ إلى المأمونِ قال: والله ما نَدْرِي أخيرًا أرادَ أم شرًّا؟

• ومن الأشعارِ التي أوغلَ اللُّغويونَ في تأويلها حتَّى استطعنا أن نُدخلها في الإبهامِ البديعيِّ قولُ الشَّاعرِ داعيًا: [الوافر]

(28) انظر: أنوار الربيع 13/2.

(29) انظر: معاهد التنصيص 139/3، وأنوار الربيع 8/2.

فَجُتِبَتْ الْجِيُوشَ أبا حُبَيْبٍ وجَادَ عَلَى مَسَارِحِكَ السَّحَابُ⁽³⁰⁾

فقد قال الجاحظ (ت255هـ/869م): "يجوز أن يكون دعا له، ويجوز أن يكون دعا عليه"⁽³¹⁾.

وذكر ابن رشيقي القيرواني (ت463هـ/1071م) أنهم فسروا ذلك بأنه:

— "إن دعا له فإنما أراد أن يعافى من الجيوش، وأن يجوده السحاب فتخصب أرضه.

— وإن دعا عليه قال: □ بقي لك خير تطمع فيه الجيوش، فهي تتجنت ديارك؛ لعلمهم بقلة الخير عندك، ويدعو على محلبته بأن تدرسها الأمطار"⁽³²⁾.

وقد روي هذا البيت برواية أخرى:

فَجُتِبَتْ الْعَوَارَ أبا زُنَيْبٍ وجَادَ عَلَى لَمْتِكَ السَّحَابُ⁽³³⁾

فقال القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت392هـ/1001م):

— "من يسمع هذا البيت يظنه دعاء له واستسقاء لأرضه.

— وإنما مراد الشاعر: الدعاء عليه أن يهلك الله إبله، فلا يملك منها ما يعار عليه⁽³⁴⁾، وأن تجود السحاب على أرضه، وهو مملق، فيشتد أسفه على ما ذهب من ماله إذا رأى الأرض مخصبة، وسائمه الحي راعية"⁽³⁵⁾.

• ومن تلك الأبيات المحتملة المعنى قول الشاعر: [الطويل]

(30) انظر: البيان والتبيين 2/162، والبيت فيه بلا نسبة.

(31) انظر: البيان والتبيين 2/162.

(32) انظر: العمدة 2/896.

(33) انظر: الوساطة ص419.

(34) يعني إذا جاءه الضيوف، ولم يقدم له طعاماً؛ لم يعزوه بالبخل؛ لأنهم يعلمون أن إبله قد هلك.

(35) انظر: الوساطة ص419.

هَجَمْنَا عَلَيْهِ، وَهُوَ يَكْعِمُ كَلْبَهُ دَعِ الْكَلْبَ يَنْبَحُ؛ إِنَّمَا الْكَلْبُ نَابِحٌ⁽³⁶⁾
 وَكَعَمَ الرَّجُلُ الْكَلْبَ إِذَا أَعْلَقَ فَمَهُ؛ لِأَنَّ يَنْبَحُ، وَقَدْ رَوَى ابْنُ رَشِيْقٍ (ت463هـ/1071م): أَتَاهُمْ
 "قَالُوا:

- فَاَلْمَدْحُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا يَكْعَمُهُ؛ لِأَنَّ يَعْقِرُ [يَعْضُّ] الضُّيُوفَ.

- وَمِنَ الدَّمِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ يَنْبَحُ فَيَدُلُّ عَلَيْهِ الضُّيْفُ"⁽³⁷⁾

وقد حظنا أن أكثر ما يكون هذا الإبهام البدعي في أسلوب السخرية، ولما يلجأ إليه المادحون؛ لأن المدح إذا كان مُحتملاً للضدين كان قبيحاً في نفس الممدوح، أما الذي يهجو أو يسخر فإنه يُضطرُّ إلى إبهام كلامه وإيهام سامعه؛ حتى يسهل عليه التبرؤ من سُخريته هذه، ويسهل عليه التقلُّت من عقوبة قد تُنزَلُ به إذا ثبتت عليه تُهمته السخرية، وقد يعمد السَّاخِرُ إلى هذا الإبهام حشيةً من عقوبة، بل لزيادة الهزء والعبث بمهجوه؛ كما فعل بشار بالخطاط الأعور.

❖ ثالثاً: الأمثلة القرآنية والتثنية:

● حُكِي فِي قِصَّةِ طَرِيفَةٍ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَلَفَا فِي أَيُّهُمَا أَكْرَمُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَبُو بَكْرٍ أَمْ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا جَمِيعًا؟ وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا سَوَالٌ □ يَدْرِي جَوَابَهُ □ رَسُولُ اللهِ، فَأَجَابَهُمَا الْمَسْئُولُ جَوَابًا □ مَزِيدٌ فِي الْحُسْنِ عَلَيْهِ؛ إِذْ قَالَ: «الَّذِي كَانَتْ ابْنَتُهُ تَحْتَهُ»⁽³⁸⁾، فَأَرْضَاهُمَا مَعًا:

— لِأَنَّ مَنْ يُفَضِّلُ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَعَادَ الضَّمِيرَ الْهَاءَ فِي كَلِمَةِ "ابْنَتُهُ" عَلَى أَبِي بَكْرٍ، وَالضَّمِيرَ الْهَاءَ فِي كَلِمَةِ "تَحْتَهُ" عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وَأَصْبَحَ تَفْسِيرُ الْجُمْلَةِ هَكَذَا: الْأَكْرَمُ مِنْهُمَا هُوَ مَنْ كَانَتْ ابْنَتُهُ (ابنة أبي بكر: عائشة) زَوْجَةً لِلرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

⁽³⁶⁾ انظر: العمدة 2/895، والبيت فيه بلا نسبة.

⁽³⁷⁾ انظر: العمدة 2/895.

⁽³⁸⁾ انظر: التحرير والتنوير 375/28.

— ومن يُفضّل عليّاً رضي الله عنه أعاد الضمير الهاء في كلمة "ابنته" على الرسول صلى الله عليه وسلم (فاطمة)، والضمير الهاء في كلمة "تحتة" على علي رضي الله عنه؛ وأصبح تفسير الجملة هكذا: الأكرم منهما هو من كانت ابنته (ابنة الرسول: فاطمة) زوجةً لعلي رضي الله عنه.

والعرب تقول: فلانة تحت فلان؛ إذا كانت زوجاً له وتحت ولبنته، ومن ذلك قوله تعالى: **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا** [التحریم:10]، **وَإِنَّ مِنْشَأَ الإِبْهَامِ البِديعي ههنا هو أَنَّ المُجِيبَ تَعَمَّدَ أَّ يُحْكِمَ عِبَارَتَهُ، وَمِنْ تَمَّ** أتى اختلاف المبتليين في إعادة الضمير.

● ومن أمثلة الإبهام البديعي في القرآن الكريم قوله تعالى: **(وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي ۖ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا)** [النساء:127].

فالإبهام ههنا في قوله سبحانه: **(وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ)**؛ وقد علّق العلماء على هذه الآية الكريمة؛ ومنهم الرّحشري (ت538هـ/1143م) بقوله: «كَانَ الرَّجُلُ مِنْهُمْ يَضُمُّ الْيَتِيمَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَمَالِهَا. فَإِنْ كَانَتْ جَمِيلَةً تَزَوَّجَهَا وَأَكَلَ الْمَالَ، وَإِنْ كَانَتْ دَمِيمَةً عَصَلَهَا [مَنْعَهَا] عَنِ التَّزْوُجِ حَتَّى تَمُوتَ فَيَرِثَهَا (وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ) يَحْتَمِلُ:

— فِي أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ لِجَمَالِهِنَّ.

— وَعَنْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ لِذَمَامَتِهِنَّ»⁽³⁹⁾.

فحدّف الجار ههنا أفضى إلى ما نسميه الإبهام البديعي الذي وسّع المعنى؛ والإبهام الحاصل ههنا فيه ترغيب وترهيب يشعُر به من يتدبّر القرآن الكريم⁽⁴⁰⁾.

(39) انظر: الكشاف 2/155-156.

• ومن أمثلة الإبهام البديعي في القرآن الكريم أيضاً قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) [البقرة:228]، فإنَّ الفقهاء اختلفوا؛ هل المقصود بـ(ثلاثة قُرُوءٍ):

– ثلاثة أطهار.

– أو ثلاث حِيضات⁽⁴¹⁾.

لأنَّ القَرَأَ من ألفاظ الأضدادِ في لغة العرب، تُطلَقُ على الطُّهْرِ وعلى الحِيضِ جميعاً⁽⁴²⁾. وهذه المسألة (ثلاثة قروء) مُشْتَهَرَةٌ في كُتُبِ الفقه وأصول الفقه؛ بسبب الإبهام الحاصل في تلك اللَّفْظَةِ (قُرُوءٍ)⁽⁴³⁾.

• ومن أمثلة الإبهام البديعي في القرآن الكريم ما وَرَدَ في سورة الكهف عندما حَرَقَ الرَّجُلُ الصَّالِحَ السَّفِينَةَ، فتعجَّب منه موسى عليه السَّلام، وأنكَّرَ عليه نبيُّ الله ذلك، فأجابه فيما أجابه: (أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا) [الكهف:79]، فإنَّ كلمة (وراءهم) ههنا تحملُ أنَّه أمامهم؛ كقوله تعالى: (وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) [المؤمنون:100]، وتحتملُ أن يكون وراءهم، وهو يطلبهم.⁽⁴⁴⁾

⁽⁴⁰⁾ انظر: مقالة: "جمالية اتِّساع المعنى في أسلوب الحذف" مجلَّة البحوث العلمية الإنسانية واجتماعية، جامعة السلطان محمد الفاتح، العدد:11، 2018م. ص376.

⁽⁴¹⁾ انظر: مقدِّمة تفسير ابن التَّقِيب ص347.

⁽⁴²⁾ انظر: اللِّسان (قرأ).

⁽⁴³⁾ انظر: مقالة: "العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم" مجلَّة البحوث العلمية الإنسانية واجتماعية، جامعة السلطان محمد الفاتح، العدد:7، 2016م. ص202. ومقالة: "أثر الفراء في تأسيس البناء البلاغي العربي" مجلَّة أنساق، جامعة قطر، العدد الأول، 2017، ص257 وما بعدها. و"مكانة العربية في العلوم الشرعية" المجلَّة الأكاديمية للأبحاث الدينية، العدد: 16، المجلد:1، ص261.

⁽⁴⁴⁾ انظر: الكشَّاف 606/3، ومقدِّمة تفسير ابن التَّقِيب ص347.

خاتمة:

إنَّ الإجماعَ الحقُّ هو الإجماعُ الَّذي تُعَدُّمُ فيه مُحَدِّداتُ الدَّلِّلةِ تمامًا؛ كما فَعَلَ بِشَّارٍ مع الأعرورِ.
وقد قال ابنُ الأثيرِ (ت 637هـ/1239م) في بيان قيمة الإجماع: «إنَّه قليلُ الوقوعِ جدًّا، وهو
مِنَ أَطْرَفِ التَّأْوِيلَاتِ المعنويَّةِ؛ لأنَّ ذَ لَّةَ اللَّفْظِ على المعنى وِضْدَهُ أَغْرَبُ مِن ذَ لْتِهِ على
المعنى وغيره ممَّا ليسَ بِضْدِهِ... وهو ممَّا يدلُّ على براعةِ الشَّاعرِ وحُسنِ تَأْيِيهِ»⁽⁴⁵⁾.

وهذا الفنُّ ممَّا تميلُ إليه نفوسُ مُتدَوِّقي الأدبِ؛ إذ ليسَ فيه ما يُطْمَئِنُّ ذَهْنَ المتلقِّي إلى
معنى مُحَدَّدٍ، بل يجعلُ ذَهْنَ المتلقِّي مُنشَغِلًا في البحثِ عن القرائنِ المُحدِّدةِ للدَّلِّلةِ الَّتِي يَقْصِدُهَا
المتكلِّمُ؛ لأنَّ النَّفْسَ مَفْطُورَةً على حُبِّ الإِطْلَاعِ، وكَشْفِ الأَلْغَازِ والمُبْهَمَاتِ.

وهنا يبدأ المتلقِّي بتأويلِ الكلامِ والبحثِ في باطنه، وعملِيَّةُ التَّأْوِيلِ هذه إمَّا أن تُفْضِي
إلى الكَشْفِ عن المعنى العميقِ المقصودِ، وإمَّا أن تكونَ طَريقَةً سَبِكِ الكلامِ مُحْكَمَةً قاصدةً إلى
إخفاءِ المرادِ إخفاءً تامًّا، فلا يُفْلِحُ مُتَلَقِّ في معرفةِ المرادِ.

وههنا تَبَرُّزُ الفروقِ بَيْنَ القُرْأِ، فَلنَنصِّرَ معنَى ظاهرًا قد يكونُ مَشَاعًا لِكَلِّ قارئٍ، ومعانٍ
أُخْرَى يستدعيها من رُفَادِهَا إِيَّ المتلقِّي الفِطْنُ؛ بِشَرَطِ أَنَّ يَشْتَطِّطَ هذا المتلقِّي في تأويلاته بعيدًا
عن السِّبَاقِ، وموافقةِ التَّأْوِيلِ لمقتضى حَالِي المتكلِّمِ والمخاطَبِ.

وإنَّ عُمُوضَ الدَّلِّلةِ في التَّركِيبِ إمَّا أن يكونَ نابعًا من جِبَلَّةِ اللُّغَةِ مُتَخَلِّقًا من التَّوَامِيسِ
الفاعلةِ في تشكيلِ النَّظْمِ اللُّغَوِيِّ؛ كَاللَّبْسِ الصَّرْفِيِّ، أو النَّحْوِيِّ: من حذفٍ، وتقديمٍ وتأخيرٍ...،
أو المُعْجَمِيِّ ودخولِ المشتركِ اللَّفْظِيِّ في أثناءِ الكلامِ، وقد يأتي هذا الخفاءُ أو اللَّبْسُ من خارجِ
اللُّغَةِ؛ كَاللَّبْسِ السِّبَاقِيِّ أو الأُسْلُوبِيِّ. وقد يكونُ اللَّبْسُ بسببِ قرائنِ خارجيَّةٍ؛ كقريئةِ الحالِ ولُغَةِ
الجسدِ.

(45) انظر: المثل السائر 1/64-66.

وأخيراً نقول: إنّ التّصّ الذي تتكاثر فيه ألوانُ الإهّامِ وإتّساعِ المعنى يكونُ غنّياً بدوّنه؛
ويسمّحُ للمتلقّي بالقراءة التّفاعليّة؛ ليعبّرَ هذا القارئُ عن ذاته في تأويلِ النصّ، وهنا يبرزُ الفرقُ
بين النّصوصِ الفقيرةِ الدّوّت وبين النّصوصِ الغنيّة.

المصادر والمراجع

مصادر البحث ومراجعته

❖ أوّ: القرآن الكريم.

❖ ثانيًا: الكُتُب المطبوعة.

- 1- الإنصاف في التنبية على المعاني والأسباب التي أوجبت اختلاف المسلمين في آرائهم، [ابن السيد البطلاني] (ت521هـ/1127م)، تحقيق د. رضوان الدّابة، دار الفكر بدمشق، ط2، 1983م.
- 2- أنوار الزّبيح في أنواع البديع، [ابن معصوم المدني] (ت1119هـ/1707م)، تحقيق شاعر هادي شكر، مطبعة النعمان، العراق - النّجف، ط1، 1968م.
- 3- البيان والتّبيين، للجاحظ (ت255هـ/869م)، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، (د.ط)، 2003م.
- 4- تحرير التّحبير، [ابن أبي الإصبع] (ت654هـ/1256م)، تحقيق د. حفي شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالدولة العربية المتحدة، القاهرة، 1383هـ.
- 5- خزانة الأدب وغاية الأرب، [ابن حجة الحموي] (ت837هـ/1433م)، تحقيق د. كوكب دياب، دار صادر، بيروت، ط2، 2001م.
- 6- دُرر الفرائد المستحسنة في شرح منظومة ابن الشّحنة (في علوم المعاني والبيان والبديع)، [ابن عبد الحق العمري الطرابلسي] (ت1024هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور سليمان حسين العميرات، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2018م.
- 7- ديوان ابن الرّومي، تحقيق د. حسين نصّار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.
- 8- ديوان الأعشى (كتاب الصبح المنير في شعر أبي بصير - الأعشى، والأعشئ الآخرين) مع شرح أبي العباس ثعلب، مطبعة أدلف هُلزهاوسن، (د.ط)، 1927م.
- 9- ديوان الحطينة، تحقيق د. نعمان طه، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1987م.

- 10- ديوان المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبري (ت616هـ/1219م) المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهرسه، مصطفى السقا وآخرون، دار المعرفة بيروت.
- 11- ديوان بشار بن برد، كتمه وشرحه محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ/1973م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة بالقاهرة، (د.ط)، 1950م.
- 12- العمدة في ناعة الشعر ونقده، ابن رشيق القيرواني (ت463هـ/1071م)، تحقيق د. النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ط1، 2000م.
- 13- الكشاف عن حقائق التأويل وعيون التنزيل في وجوه التأويل، للرحماني (ت538هـ/1143م)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ط1، 1998م.
- 14- لسان العرب، ابن منظور (ت711هـ/1311م)، غني بتصحيح طبعته أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- 15- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين بن الأثير (ت637هـ/1239م)، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، نهضة مصر للطباعة والتوزيع والنشر بالقاهرة، (د.ط.ت).
- 16- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، لعبد الرحيم العباسي (ت963هـ/1556م)، تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، 1947م.
- 17- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 2000م.
- 18- مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والبديع والمعاني وإعجاز القرآن، ابن النقيب (ت698هـ/1298م)، تحقيق د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1995هـ.

- 19- المنزِع البديع في تجنيس أساليب البديع، للسِّجْلَمَاسِيّ (ت بعد 704هـ/1305م)، تحقيق د. علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1980م.
- 20- الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي عبد العزيز الجرجانيّ (ت 3925هـ/1001م)، تحقيق د. محمد أبو الفضل إبراهيم، وعليّ محمد البجاويّ، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، (د.ط)، 1966م.

ثالثاً: المقالات.

- 1- جماليّة اتّساع المعنى في أسلوب الحذف (دراسة بلاغيّة في ضوء التفاسير القرآنيّة). د. سليمان حسين العميرات. (مجلة العلوم الإنسانية و اجتماعية بجامعة السلطان محمد الفاتح، تركيا، إسطنبول) 2018م، العدد: 11، السنة: 6.
- 2- أثر الفراء في تأسيس البناء البلاغيّ العربيّ، مجلة أنساق، جامعة قطر، كلية الآداب والعلوم، قسم اللغة العربيّة. أيار / 2017م. السنة: 1. العدد: 1 - مجلد: 1.
- 3- مكانة اللّغة العربيّة وبلاغتها في تعليم العلوم الشّريعة. (المجلة الأكاديمية لأبحاث العلوم الدّينيّة، تركيا، صامسون). 2016م السنة: 16. العدد: 16 - المجلد: 1.
- 4- علاقة علم البلاغة بتفسير القرآن الكريم. (مجلة العلوم الإنسانية و اجتماعية بجامعة السلطان محمد الفاتح، تركيا، إسطنبول). 2016م. السّنة: 4. العدد: 7.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

- Abdirrahmân b. Ahmed b. el-Hasen el-Abbâsî (öl. 963/1556), *Me'âhidü't-tansîs 'alâ şevâhidi't-Talbis*, Şeyh Muhyiddin Abdülhamîd, Saadet Yayınları, Mısır, (1947).
- Abdülazîz el-Cürcânî (öl. 392/1001), *el-Vasatetu Beyne'l-Mütenebbi ve Husumuhu*, tahkik Dr.Muhammed ebu'l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed Peçevi, İsa Baba Halebi Basımevi Mısır, (basım adedi belli değil), (1966).
- Ahmet Matlub, *Mu'cemü'l-Mustalahati'l-Belağati ve Tetavvuruhe*, Lubnan yayınları Naşirun, 2. Baskı, (2000).
- Buhari, (öl.256/870), *Sahibu'l-Buhari*, tahkik Dr. Mustafa Boğa, Beşeri ilimler yayınları Dimeşk, 2. Baskı, (1993).
- Câhiz (öl. 255/869), *el-Beyân ve't-tebeyyün*, tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Hancı basımevi kahire (2003).
- Divan-ı Beşşa bin Bürd*, onu Muhammed Tahir bin Aşur tamamlamış ve şerh etmiştir (öl.1393/1973), Tercüme ve Te'lif komisyonu basımevi Kahire,(basım adedi belli değil), (1950).
- Divan-ı Hatie*, tahkik Dr.Numan Taha, Hancı yayınları Kahire, 1.Baskı, (1987).
- Divan-ı İbn Rumi*, Tahkik Hüseyin Nassar, kitaplar Genel Mısır İdaresi, (1981).
- Divan-ı Mütenebbi*, Ebi'l-Bakai'l-u'kberi şerhiyle (öl.616/1219) et-Tıbyan fi şerhi'd-Dıvan diye de isimlendirilir, Mustafa Saka ve başkaları onu düzeltip, doğrulayıp ve bir de fihrist eklediler, Maarif yayınları Beyrut, (basım yılı ve adedi belli değil).
- Divanı-ı İrau'l- Kays*, tahkik Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Maarif Mısır (1958).
- Divanı'l- A'şa* (kitabı's-subhi'l-münir fi şî'ri basir- el-e'şa, ve'l-a'şeyne'l-Ağarin) ebi'l Abbas sa'lebi şerhiyle beraber, matbaat-ı Adolf Hulzhusan,(adet belli değil), (1927).

- Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî (öl. 421/1030), *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, tahkik Ğaridu's-Şeyh İbrahim Şemseddin fihristini koymuştur, İlmî kitaplar yayınları Beyrut, 1. Baskı, (2003).
- Ensari (öl.761/1360), *Muğni'l- Lebib an Kutubi'l- E'arib*, tahkik Dr.Mazun mübarek ve Muhammed Ali Hamidullah, müracaat Said Afkani, Sadık kuruluşları, Tahran, 3.Baskı, (1378).
- Husameddinzade (öl.1281/1864), *Risaletün fi kalbi kafuriyyati'l- mütenebbi mine'l- medhi ile'l-hica'*, tahkik Dr.Muhammed Yusuf Nacm, Risalet kurumu, Beyrut, 1.baskı, (1972).
- İbn Abdülhakki'l-A'mri el-Endülüsi (öl.1024 h.), *Dureru'l-Feraidi'l-Müstabsineti fi şerbi manzumeti ibni's-Şibne* (meanı, beyan ve bedi' ilimleri hakkında), Tahkik ve inceleme Dr.Suliman Hüseyin Alomirat, İbn Hazm yayınları, Lubnan, 1. Baskı, (2018).
- İbn Cinni, (öl.392/1002), *el-Hasâis*, tahkik Muhammed Ali Neccar, kitap kaynakları genel idaresi, 4. Baskı, (1999).
- İbn ebu'l- İsbâ'(öl.654/1256), *Tabriru't-Tabbir*, tahkik Dr.Hanefi şerif, İslam işleri yüce meclisi Birleşmiş Arap Devletleri, Kahire, (1383).
- İbn Kuteybe (öl.276/889), *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, Tahkik seyyid Ahmed Sakar, turas yayınları basımevi, Kahire, yeni gözden geçirilmiş basım, (2006).
- İbn Manzur (öl.711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Emin Muhammed Abdulvehhab ve Muhammed Sadık el-U'beydi bu baskıyı tashih etmek ile ilgilendi, 3. Baskı, Arap Kültürü canlandırma yayınları, Beyrut, (basım yılı belli değil).
- İbn Ma'sûm el-Medenî (öl.1119/1707), *Envârü'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, tahkik: Şâkir Hâdî Şükr, numan basımevi, Irak-Necef, 1.baskı, (1403 /1983).
- İbn Nakib (öl.698/1298), *Tefsir-i İbn Nakib'in i'cacu'l-Kuran*, meanı, bedi' ve beyan ilmi konusundaki mukaddimesi, tahkik Dr.Zekeriyya Said Ali, Hancı yayınları Kahire, 1.Baskı, (1995).
- İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl.463/1071), *el-Umde fi sînâati's-şiri ve nakdih*, tahkik Dr.en- Nebevi Abdulvahid şa'lan, Hancı yayınları, Kahire, 1. Baskı, (2000).

- İbn Sellam (öl.224/838), *Kitabu'l-Emsal*, tahkik Dr.Abdulmecid Katamış, kültürel daru'l-me'mun yayınları Dimeşk, 1. Baskı, (1980).
- İbn. Saadât Mübarek b. Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî (öl.606/1209), *Câmi'u'l-usûl fi ebâdisi'r-Rasûl*, tahkik Şeyh Abdulkadir Ernauti, Daru'l-fikre, (1971).
- İbn.Hicce el-Hamevî (öl. 837/1433), *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, tahkik Dr. Kevkeb diyab, Sadır yayınları, Beyrut, 2. Baskı, (2001).
- İbnü's-Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127), *el-İnsâf fi't-tenbîh 'ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*, tahkik: Dr. Rıdvân ed-Dâye, Daru'l-fikre (Dimeşk), 2.baskı, 1983
- İmam Ebi Zekerriyya Yahya b. Şeref en-Nevevi e'd-Dimeşki (öl.676/1277), *Riyaşu's-Salihin*, tahkik Abdulaziz Rabbah ve Ahmet Yusuf e'd-Dekkak, ve şeyh Şuayb Ernavut müracaatı, Arap kültürü yayınları, Dimeşk, 2.baskı, (1998).
- Muhammed bin Sallam el-Cumahî'nin (öl.232/846), *Tabaktü Fuhul-i Şuara*, tahkik şeyh Mahmut Muhammed Şakir, Daru'l- medeni Cidde, (basım adedi belli değil), (1974).
- Muhibbuddîn Ebu'l-Feyz es-Seyyid Murteza ez-Zebidi (öl. 1205/1790), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt Basımevi (1965).
- Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, bir kısım alimler yayın hakkını gözeterek tahkik etmiştir, mektebetü'l-i'lmiyye Beyrut-1.baskı (1983).
- Sibeveyh (öl.180/796), *el-Kitab*, tahkik Abdusselam Harun, Daru'l-cil, Beyrut, 1. Baskı, (basım adedi belli değil).
- Sicilmasi (öl.704/1305), *Menzü'l-bedi' fi tecnisi eselibi'l-bedi'*, tahkik Dr.A'lel Alğazi, Maarif Yayınları, Ribat, 1. Baskı, (1980).
- Suliman Alomirat, *Arap Dili ve Belâgati'nun İslâmî İlimleri Öğrenmedeki Yeri*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. 2016. Yıl:16. Sayı:1. Cilt:16. S243-266.
- Suliman Alomirat, *Belâgat İlmi İle Kuran Tefsiri Arasındaki İlişki*, Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan Ve Toplum Bilimleri Dergisi. 2016. Yıl:4. Sayı:7. s197-224.

- Suliman Alomirat, *Ferrá's Contribution to The Field of Arabic Rhetoric*, ANSAQ. Qatar University. International Scientific issued by The Department of Arabic Language- College of Arts and Sciences. 2017. Cilt:1. Sayı:1. s247- 265.
- Suliman Alomirat, *Hazif Üslubundaki Anlam Zenginliğinin Estetiği (Kur'ân Tefsirleri Işığında Bir Belâgat Çalışması)*, Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi. 2018. Yıl:6. Sayı:11.
- Zemahşeri (öl.538/1143), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Te'vîl ve 'Uyûni't-Tenzîl fi Vücûbi't-Te'vîl*, tahkik şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud, ve şeyh Ali Muhammed Muavvid, Ubeykan Yayınları, 1. Baskı, (1998).
- Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239), *el-Meseli's-Sâir fi'l- Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, tahkik Dr. Ahmet Havfı, ve Dr. Bedevi Ahmet Tabane, mısır basım yayın kalkınma matbaası Kahire, (basım yılı ve basım adedi belli değil).

أثر نَزْعِي التَّشَاؤْمِ وَالتَّفَاؤُلِ فِي شِعْرِ إِبِلِيَا أَبِي مَاضِي

M.Murtaza ÇAVUŞ*

Abdelkarim A. M. SOLIMAN**

المَلْحَصُ

يُمَثِّلُ الشَّاعِرُ إِبِلِيَا أَبُو مَاضِي شَاعِرَ المَهْجَرِ الأَكْبَرِ حَالَةً خَاصَّةً وَمُمَيَّزَةً، لَيْسَ بَيْنَ شِعْرَاءِ المَهْجَرِ فَقط، بَلْ بَيْنَ شِعْرَاءِ العَرَبِيَّةِ قَاطِبَةً، فَقد جَمَعَ الشَّاعِرُ بَيْنَ نَزْعَةِ التَّشَاؤْمِ وَنَقِيضِهَا التَّفَاؤُلِ جَمْعًا مَثَلُ رَافِدًا مِنْ أَهَمِّ روافِدِهِ الإِبْداعِيَّةِ، وَمَلَمَحًا مِنْ أْبْرَزِ مَلامِحِهِ الفَنِيَّةِ.

وقد تناولت تلك المفاصلة الإنسانية والفنية لدى الشاعر من خلال العرض التحليلي والفني للتشاور وأسبابه، والتفاؤل وأسبابه لدى الشاعر من خلال طرحه الشعري ذاته مستعينًا بآراء بعض النقاد، وتحليل ومناقشة هذه الآراء.

وقد كان مرجعي الأول في هذا التحليل وتلك المناقشات هو أشعار الشاعر، لإيماني بأن شعر الشاعر هو الطريقة المثلى، والوثيقة المادقة، والمرأة المستوية التي يمكن أن نرى الشاعر بواسطتها، والحق أن أبا ماضي كشاعر كبير جاءت أشعاره سجلًا وافيًا لمسيرة حياته، وعرضًا واضحًا وبيّنًا لجملة أفكاره وقضاياها الشخّصية والقومية والإنسانية، وكتابًا شاملًا لتوجهه ومعتقه الفكري والفلسفي.

الكلمات المفتاحية: إِبِلِيَا أَبِي مَاضِي، التَّشَاؤْمُ، التَّفَاؤُلُ، شِعْر

* Öğr. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, murtazacavus@hotmail.com, ORCID ID orcid.org/0000-0002-1248-4829

** Öğr. Gör. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı, abdelkreemameen@yahoo.com, ORCID ID orcid.org/0000-0003-2999-1031

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 21/05/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 17/07/2018

THE IMPACT OF OPTIMISM AND PESSIMISM IN ILYA ABU MADI'S
POETRY

ABSTRACT

Ilya Abu Madi, the greatest poet of the immigration poetry represents a special and unique case, not only amongst the immigration poets but among all the Arab poets as well. The poet has blended the themes of optimism and its paradox pessimism in such a way that iconized one of his major creative styles and artistic features.

I have tackled this humane and artistic paradox in the poet's work through the artistic and analytical disposition of the definition and reasons of both pessimism and optimism throughout his poetry. I have also included in the study other critics' opinions, and the discussion and analysis of such opinions.

My first reference while working on such discussions and analysis was the poet's work itself, since I believe that the poet's poetry is the real and honest way and the objective mirror through which we can genuinely see the poet. Frankly speaking, the poems of the great poet Abu Madi have always been a rich record of his life and a clear disposition of his thoughts and humane, national and personal beliefs, in addition to being a comprehensive archive of all his philosophical and ideological thoughts.

Keywords: Ilya Abu Madi, Optimism, Pessimism, Poetry

İLYA EBU MAZİ'NİN ŞİİRİNDE PESİMİZM-OPTİMİZM
BELİRTİLERİ/İZLERİ

ÖZ

Mehcer edebiyatının önde gelen şairi İlya Ebu Mazi, sadece Mehcer şairleri arasında değil, bilakis bütün Arap şairleri arasında özel ve seçkin bir konumu temsil etmektedir. Aksine o, tüm Arap şairleri arasında da tektir. Şair, pesimizm ve onun zıddı olan optimizm akımlarını, romantizmin ana kollarından biri ve sanatının en belirgin göstergelerinden birini temsil edecek şekilde bir araya getirmiştir. Hem öyle bir araya getirdi ki en bedîî, en yaratıcı kaynaklarını birlikte örnekleyen bir şair. Ve aynı zamanda sanatsal yönden benzerliklerini en bariz bir şekilde gösteren şair.

Şairimizdeki bu insanî ve edebî ayrışmaları, şiirlerindeki görüşleri ve bazı eleştirmenlerin görüşlerinden yararlanarak ve bu görüşleri analiz ve değerlendirerek şairimizdeki pesimizm-optimizmin sebeplerine yönelik analitik ve sanatsal bir inceleme ile ele alacağız.

Bu analiz ve tartışmalardaki asıl kaynağımız, şairimizin şiirleridir. Çünkü şairimizi değerlendirebilme aracı olarak şiirlerinin, en ideal yol, en güvenilir belge ve en düzgün yansıtan ayna olduğunu düşünmekteyiz. Şüphesiz büyük bir şair olarak Ebu Mazi'nin şiirleri, hayatının seyri noktasında yeterli bir kaynak,

tüm şahsî, millî ve insanî fikirleri noktasında apaçık bir sunum, fikrî ve felsefî ideoloji ve yönelişleri noktasında da kapsayıcı bir kitap mahiyetindedir.

Anahtar Kelimeler: İlya Ebu Mazi, Göç şiiri, Tefaul, teşaum, şiir.

إيليا أبو ماضي* بين التفاؤل والتشاؤم: -

تمهيد: -

الشاعرُ إنسانٌ ذو حساسيةٍ خاصّةٍ، فهو أشدُّ إحساسًا وأكثرُ تأثرًا وأقدرُ تعبيرًا على الأحداث والقضايا التي تُمرُّ به وبأسرته ومُجتمعه وبوطنه وبأقربيه وبالإنسانية بشكل عام. تلك الحساسية وذلك التأثير تتزكّ بِمآثها، وتُمارس سطوتها على الشاعر نفسيًا وإبداعًا.

وتُحاول هذه الدراسة أن تتناول تلك الحساسية من خلال نزعتين إنسانيتين مارستا تأثيرًا قويًا على الإنسان عامّةً، والمبدع خاصّةً في عرنا الحديث، وذلك لسرعة التغيرات العالمية في كُلات مجالات الحياة، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفلسفية، وقد انعكس ذلك بدوره على الإبداع في أجناسه المختلفة وبخاصّة الشعر بوصفه الفنّ العالمي الأكثر رُسوخًا وانتشارًا وتأثيرًا فيما قبل الحربين العالميتين. تلك النزعتان أو بالأحرى الفلسفتان هما: التشاؤم والتفاؤل.

إنَّ أصلَ التفاؤل في العربية هو "التبؤن"، وهو ضدُّ الطيرة، وهي ما يُتشاءمُ به. فالتفاؤل مأخوذٌ من اليمين، أي البركة، وأصله من اليمين ضدَّ اليسار، فالفأل والتفاؤل قولٌ أو فعلٌ أو حدثٌ تخلقُ حالةً من الرضى والقبول والإقبال والاستحسان عند المتفائل، والشؤم عكس ذلك فشأّمهم شأّمًا أي: جرّ عليهم الشؤم، والشؤم هو الشرُّ، والشؤمى ضدُّ اليمينى. يُقال اليدُ الشؤمى، والمتشائم: المتطيرُّ وهو من يُسئ الظنَّ بالحياة**، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيما رواه عنه أنس - رضي الله عنه -: "لا عدوى ولا طيرة، ويُعجبني الفأل، قالوا: وما الفأل؟، قال: كلمة طيبة" مُتفقٌ عليه، البخاري رقم 5776، مُسلم رقم 2224، ولمعنى التفاؤل والتشاؤم صلةٌ بعقائد شعبيةٍ تركت أثرها في الأدب، فاليمينُ واليمينُ بركةٌ وبشارةٌ، والشمالُ شرٌّ وشؤمٌ⁽¹⁾، ورغم فنّاعتي بتلك اللملة الوثيقة بين التفاؤل والتشاؤم ودراسات الفولكلور والعادات والتقاليد الشعبية التي

(1) محمد غنيمي هلال، قضايا مُعاصرة في الأدب والنقد، دار نضضة م، القاهرة، دت، ص 66

تركت آثارها في الأدب، ومعاني الألفاظ اللغوية، فإني لا أعتدُّه أساساً في دراستي؛ لأنه "مُتَّـلٌّ" بالمزاج والتقاليد، لا بمبدأ عقلي أو فني" (2)

إنَّ المعنى الذي آثرناه في التناول هو المعنى الفلسفي الفكري الذي ترك بـماتِه الواضحة على الإنتاج الأدبي. "فالتفاؤل Optimisme، والتشاؤم Pessimisme اسمان لمذهبين فلسفيين تركا أثرهما في الأدب في عـلـمـرٍ متأخِرٍ، الأولى استخدمت من قبل الأكاديمية الفرنسية عام 1762م، والثانية استخدمت في القرن التاسع عشر في أوروبا، وقد أصبحت مُعَارِضَةً لدلالة التَّفَاؤُل على يد شوبنهاور***" (3)

وجاء في المورد أنَّ "Pessimism" بمعنى التَّشاؤم؛ وهو الاعتقاد بأنَّ عالمنا هذا هو أسوأ العوالم الممكنة أو أنَّ جميع الأشياء تنزِعُ بطبيعتها إلى الشَّرِّ والاعتقاد بأنَّ كَفَّةَ الشَّرِّ والشَّقَاءِ أرجح في هذا العالم من كَفَّةِ الخير والسَّعَادَةِ، وأنَّ "Passismist" بمعنى المتشائم أو المؤمن بالتَّشاؤميَّة (4).

وقد ذكر المورد أيضاً أنَّ "Optimism" بمعنى التَّفَاؤُليَّة، والإيمان بأنَّ هذا العالم خيرُ العوالم الممكنة، وأنَّ الخير سوف ينتـلـمـرُ آخر الأمر على الشَّرِّ. والتَّفَاؤُل: أي: النُّزوع إلى رؤية الجانبِ المشرقِ من الأشياء، وأنَّ "Optimist" أي: المتفائل والميَّال للتَّفَاؤُل (5).

(2) نفسه، ص 67

**راجع مادتي (شأم) و(فأل) في المعاجم العربية.

(3) نفسه، ص 67

***ارثر شوبنهاور (1788-1860) فيلسوف ألماني بنى فلسفته على أنَّ الحياة شَرٌّ مُطلقٌ وتعاسةٌ وشقاءٌ، وذهب إلى أنَّ الشَّقَاءَ والعناء والألم والموت الأصل والأساس، وما عدا ذلك فهو الاستثناء، ورأى في الحياة أنَّها صراعٌ مُستمِرٌّ وقتالٌ متواصلٌ لا يهدأ.

(4) منير البعلبكي، المورد قاموس انكليزي - عربي، ص 678

(5) نفسه ص 635.

وقد جاء هذا المعنى للمفردتين (الفلسفتين) المتعارضتين مبنياً على أساس التّظنّة إلى طبيعة الخير والشّرّ في هذا العالم، وحقيقة الإبداع بينهما، فعلى حين "رى المتفاؤلون أنّ الخير أصيل"، وأنّ الشّرّ عارض، يرى الآخرون أنّ الشّرّ هو الأصل. ويترتب على المسلكين تبرير نفسيّ يؤثّر في نظرة كلّ من الفريقين للحياة" (6).

وعلى الرّغم من حداثة هذا المعنى للمفردتين من حيث الدّلالة الفلسفيّة فإنّها على المستوى الأدبيّ قديمة قدم الإبداع نفسه، ففي تاريخ الأدب العربيّ لدينا شاهدان بارزان لحالتي التّشاؤم: أحدهما الشّاعر العبّاسيّ ابن الرّوميّ وهو يمثّل المعنى اللّغويّ، والآخر وهو الشّاعر أبو العلاء المعريّ، ويُمثّل المعنى الفكريّ الفلسفيّ، ومردّد التّفاؤل والتّشاؤم في الأدب هو أسس التّفكير الإنسانيّة، والتّعبير عن مُعوقات السّعادة، وهو أولاً وأخيراً تفكير إنسانيّ، له إلى جانب دلالاته على نظرة صاحبه، نظرة التّأمّل إلى نُظم مدنيّة، تنتج عنها مدلولات - سواء كانت مباشرة أم غير مباشرة - تتّكّل بتعميق الإدراك، ومعرفة الوجود، والنّظر إليه من جوانب مختلفة قد تتكامل متى تكشّفت عن أبعاد اجتماعيّة، ولو من خلال عقائد غيبية" (7).

فالنّظم الاجتماعيّة والواقع المعيشيّ والبيئة المكانية والزّمانية عامل أوّليّ في توجّه النّاس إلى الاتّجاهات ياحدى النّزعتين، فهناك عوالم مظلمة في تاريخ كل أمة نتيجة تراجعها الحضاريّ، وإهمالها للجانب المعريّ، وتفوّق غري وحدها، وتفوّقت فواها، وكثرة التّمذهب المتعادي بين أبنائها، فينتشر الفساد وتعمّ الفوضى ويتولّى شؤون البلاد أسافلها، فيكثر الظلم وتنطفيء مشاعل الحرّيّة، وتتحوّل الدّول إلى هوة سحيقة مظلمة، في هذه العوالم يعترى أبناء هذه الأمم الخوف والرّعب والفرع، وتسيطر عليهم الكآبة والتّشاؤم ويمتلّكهم شعور من الشكّ في حياتهم فيسقطون فريسة لهذا الشّعور اللّذي يذهب بكلّ جمال كونيّ بلّ يزداد الأمر في ذلك إلى رفض لهذا الوجود، ورغبة في الخلاص منه.

(6) محمد غنيمي هلال، قضايا معاصرة في الأدب والنقد، م س، ص 68

(7) نفسه، ص 69

والحقُّ أنَّه ما من أمةٍ وتعدُّم من أصحابِ هذه النَّظرة، وللأمةِ العربيَّةِ تجرِبَةٌ ليست باليسيرة في هذه النَّظرة، وربَّما كان شعر ابن الروميِّ والمتنبيِّ وأبي العلاء وليد نتاج هذه التَّجربة. ويُعدُّ شعراءُ الديوان، والمهجر، وأبوألو امتداداً لهذه التَّجربة التَّشاؤميَّة الحزينة نظراً لِمَا كانت تُعاني منه الأمةُ العربيَّة من صراعاتٍ ضاعفت من آلامٍ وأوجاع هؤلاء الشعراء. ولشعراء المهجر تجربةٌ فريدةٌ وحادةٌ ربَّما لم تُمرُّ بالكثير من أقرانهم من شعراء العربيَّة حيثُ تصافرت عليهم مجموعةٌ من العوامل والأسباب التي أعطت تجربتهم شكلاً خاصاً ومُميّزاً عن غيرها من التَّجارب الأخرى، فالأدبُ المهجريُّ في جُمليته "أدبٌ مُبلَّلٌ بالدَّمع، مُجَلَّلٌ بالأسى، مُتَّشِحٌ بالسَّوادِ يَعِدُّ الشُّكَّ والتَّساؤل، وتعلِّفُ به الحيرةُ والتَّردُّد، وتترقُّ فيه الأنغامُ الشَّاكية الحزينة"⁽⁸⁾

وُمَثِّلُ الشَّاعرُ إيليا أبوماضي شاعرُ المهجرِ الأكبرُ حالةً خاصَّةً ومُميَّزةً، ليس بين شعراء المهجرِ فقط، بل بين شعراء العربيَّة قاطبةً، فقد جمع الشاعر بين نزعة التَّشاؤمِ ونقيضها التَّفاؤلِ جمعاً مثلاً رافداً من أهمِّ روافده الإبداعية، ومُلمَّحاً من أبرز ملامحه الفنيَّة.

وقد تناولتُ تلكَ المفارقةَ الإنسانيَّةَ والفنيَّةَ لدى الشَّاعرِ من خلالِ العرَضِ التَّحليليِّ والفنيِّ للتَّشاؤمِ وأسبابه، والتَّفاؤلِ وأسبابه لدى الشَّاعرِ من خلالِ طرحه الشَّعريِّ ذاتِهِ مُستعينا بآراء بعض النُّقاد، وتحليل ومناقشة هذه الآراء.

وقد كانَ مرجعي الأوَّل في هذا التَّحليل وتلك المناقشات هو أشعارُ الشَّاعرِ نفسه لإيماني بأنَّ شعرَ الشَّاعرِ هو الطَّريقةُ المثلى، والوثيقةُ الدَّادقة، والمرأةُ المستويَّة التي يُمكنُ أن نرى

(8) شاعرٌ لبنانيٌّ مُعاصرٌ وُلِدَ عام 1889، هاجرَ من لبنانَ إلى مِصرَ عام 1902م، وعمل بالتجارة، ثم هاجر إلى الولايات الأمريكية عام 1912م، شارك في تأسيس الرابطة القلمية، أصدر بعض الدواوين أهمُّها: (تذكار الماضي، الجداول، الخمائل، تير وتراب)، يُعدُّ واحداً من أكبر شعراء المهجر والشعراء العرب المعاصرين، تُوفي عام 1957م.

حسن جاد، أدب المهجر، دار الطَّباعة المِحمَدِيَّة، الطَّبعة الأولى، 1963م، القاهرة، ص 262.

الشّاعر بواسطتها، والحقّ أنّ أبا ماضي كشاعر كبيرٍ جاءت أشعاره سجلاً وافياً لمسيرة حياته، وعرضاً واضحاً وبيناً لجملة أفكاره وقضاياها الشّخصيّة والقوميّة والإنسانيّة، وكتاباً شاملاً لتوجّهه ومُعتنقه الفكريّ والفلسفيّ.

الدّراسات السّابقة:-

هناك الكثير من الدّراسات التي تناولت ظاهري التّفاؤل والتّشاؤم، ولكنّ أغلبها جاء مُؤلّفاً مُتناثرةً في ثنايا بعض المؤلّفات، وقد وجدتُ دراساتٍ قليلةً أُفردت لها تين الظّاهرتين ومع هذه القلّة فإنّ هذه الدّراسات لم تجمع بين الظّاهرتين، بل تناولت إحدى الظّاهرتين، ومن أهمّ الدّراسات التي اطّلع عليها الباحث ما يلي:

1- التّشاؤم في شعر أبي العلاء المعرّي وعبدالرحمن سُكري، هادي نظري منظم، وخاطرة أحدي، مجلة إضاءات نقدية، العدد الثّاني، شتاء 2013م.

2- تشاؤم المتنبي وما أُعدّ لهذا التّشاؤم، مجلة الرسالة، خليل هنداي/ عدد 176، 1936/11/16م.

3- إيليا أبو ماضي شعر التّفاؤل دراسة نفسيّة، ماجستير، نباتي أمينة، كليّة الآداب واللّغات، قسم اللغة العربيّة، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، 2017م
تقديم: -

ينقسم النّاس في إقبالهم على الحياة إلى فريقين، فريق يُقبِلُ عليها محزوناً مُبتئساً، لا يراها إلاّ شؤماً وتُكرّاً وظلمةً ما وراءها ظلمة، وآخر يُقبِلُ عليها فرحاً مُبتهجاً، لا يراها إلاّ فالاً وخيراً ونوراً ما فوقه نور، غير أنّ هناك فريقاً أخذ من الفريقين بطرفٍ فأوقع النّاس في حيرةٍ من أمره، وكثرت التّساؤلات حولّ مذهبه، واتّسع التّفاشُّ واحتدم الجدلُ حولّ تّلفينه إلى أيّ الفريقين ينتمي وخاصةً إذا كان أديباً أو فيلسوفاً.

من هذا النّصف الثّالث وقف شاعرنا أبو ماضي ممّا أوقع الكثير من مُتّناولي شعره في حيرةٍ وريبٍ حولّ مذهب الرّجل في إقباله على الحياة، فما من أحدٍ تّلدّى لشعر أبي ماضي أو

شعر المهجر إلا واستوقفه موقف أبي ماضي هذا، فعلى حين يراه الدكتور طه حسين أنه شاعر "متشاورٌ مسرفٌ في التشاؤم، يزدري الناسَ والحياةَ، فهو يذهب في تلويح هذا كُله مذهب أبي العلاء والحيايم وشوينهور وغيرهم من المتشائمين" (9) نرى الدكتور شوقي ضيف يضعه على رأس شعراء التفاؤل والإقبال على الحياة من شعراء المهجر، فيقول: "ولعل المهاجر الأمريكي لم يعرف في هذا القرن شاعراً كان أكثر تفاؤلاً ودعوةً إلى الإقبال على الحياة من إيليا أبي ماضي" (10) بل إن أبا شادي وهو من غير المعجبين بشعر أبي ماضي يرى أن خير شعر أبي ماضي هو الداعي إلى التفاؤل والتمتع بالدنيا ونعيمها يقول: "أبو ماضي لا يعيش إلا في جوانب قليلة من شعره، أهمها حبة الحياة والتمتع بها" (11)

ويقول: "وَنَعْتَقِدُ أَنَّ شِعْرَهُ فِي هَذَا الْبَابِ دُو فَائِدَةٍ عَظِيمَةٍ" (12)

ويرى زهير ميرزا في مقدمته التحليلية الجميلة لشعر أبي ماضي أن التفاؤل نعمة إنسانية عميقة الجذور في نفس الشاعر وإن كان يعلمها بين الحين غبار الزمن فيخلع على بهاها وجمالها مسحة من الكآبة والحزن والأسى (13)

على حين يرى البعض أن شعره يحمل التزعين معاً وإن غلبت إحداها على الأخرى، فالدكتور نادرة جميل السراج تُقر دعوة الشاعر إلى التفاؤل والابتسام، غير أنها ترى أنها دعوة تعوزها تطبيق الشاعر على نفسه، فابتسامه الداعي إليها تُخفي خلفها كآبة وحزناً يععب

(9) طه حسين، حديث الأربعاء، ج 3، دار المعارف، القاهرة، ط 12، ص 168.

(10) شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ط 7، 1979 ص 181.

(11) محمد غنيمي هلال، رائد الشعر الحديث، القاهرة، ط 1، 1953، ص 220.

(12) محمد عبد المنعم خفاجي، قلة أدب المهجر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دت. ص 518.

(13) زهير ميرزا، أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، دار اليقظة العربية، بيروت، دت، ص 79.

زحزحته، فأبو ماضي يدعو الناس إلى مذهب التفاؤل والابتسام ولكنّه لا يُطيقه، إذ أنّ نفسه لا تطيق وتأتى إلاّ الرُّهد في الدنيا والبعد عن اللذات وإظهار الجِدِّ والرامية " (14)

ونحن لا نقرُّ رأيَ الكاتبة في أنّ نفسَ الشّاعر لا تُقبَلُ إلاّ الرُّهد في الدنيا والبعد عن اللذات، فأبو ماضي هو شاعرُ المهجر الأكبر في الدعوة إلى الإقبال على الحياة وملذاتها واقتناص كلّ ما يُمكنُ اقتناصه من هذه المتع والملذات لإيمانه بحقيقة الفناء وخوفه الدائم وقلقه الذي لا ينقطع من شبح الموت، كما أنّ شاعرنا لم يكن مُغرَقاً في الوفيّة والتزهد، فلم ينقطع عن المجتمع، ولم يتجرّد من حياته لله معبوده مُدْرِفاً عن الحياة وملذاتها، فقد " يبلغ اليأسُ بأبي ماضي إلى نوع من التشاؤم، ولكنّه لم يكن مُترهباً دائماً للطبيعة أو مُتجرّداً لله . فنانه الأعظم . مُدْرِفاً عن الناس، قد انقطعت اللملة بينه وبينهم، مُتوقّعا لأسوأ الحالات على الدوام، مُعَلِّباً جانب الشرِّ على جانب الخير، فإنّ هذه صفاتُ التشاؤم الوفيّ بمعناه الصحيح" (15)

ويعلق الدكتورُ مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي على جداول أبي ماضي بأننا نجدُ فيه نزعة الحيرة والتفاؤل جدّ ظاهرة (16)

وُرجعُ الدكتورُ حسن جاد تجاور نزعتي التفاؤل والتشاؤم في نفس أبي ماضي إلى فلسفته وعمق تأمله في الحياة والوجود يقول: " وهو بعدُ فيلسوفٌ رُوحِيّ، عميقُ التأمل في الحياة والوجود، تعاوَرَت نفسه الإنسانية مختلفُ التّوازعِ والعواطفِ، فترجّح بين الشكِّ واليقين، والسعادة والكآبة، والإقبال على الحياة والهروب منها، والخلود والفناء، ونحو ذلك، وإن كانت إرادة الحياة القويّة عنده انتزعت نفسه من ضباب اليأس إلى ما غلب عليه آخر الأمر من التّعني بالحبّ والبهجة والجمال" (17)

(14) نادرة جميل السراج، شعراء الرابطة القلمية، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص 305.

(15) عبد المجيد عابدين، بين شاعرين مجددين، مطبعة مخيمر، القاهرة، 1963، ص 50.

(16) محمد عبد المنعم خفاجي، قلمة الأدب المهجري، م س، ص 405.

(17) حسن جاد، الأدب العربي في المهجر، م س، 472.

ويرى الدكتور أنس داود أنّ تقلّب أبي ماضي بين التّفاؤل والتّشاؤم يعودُ إلى نوباتٍ مزاجيّةٍ حادّةٍ كانت تعترّيه تبعاً لظروفٍ خارجيّةٍ عنه كما أنّه يرى أنّ ذلك التّقلّب بين التّشاؤم والتّفاؤل كان خيراً للشّعر وثروةً للفكر⁽¹⁸⁾

فإيليا أبو ماضي ذاق حلاوةً مرارتها فغنىّ لالماً كما غنىّ للذّة، وحفل شعرةً بتمجيدِ الحياة، وتفقّد مواطنِ البهجة فيها، والنّعي على المتشائمين والعابسين، كما حفل باليأس واحتقارِ كُلِّ لذّةٍ في

الحياة والإحساسِ بعثيّةِ الوجودِ ما دام كُلُّ شيءٍ ينتهي إلى الفناء⁽¹⁹⁾

وعلى الرّغم من كثرة هذه الآراء واختلافِ تعليلاتها وتأويلاتها فإنّ الحقيقة الثّابتة هي وجودُ نزعتيّ التّفاؤل والتّشاؤم وتجاوزهما في شعر أبي ماضي، ومن ثمّ فسوف نُقدّمُ بإيجازٍ أسبابَ كُلِّ نزعةٍ على أنّنا يجبُ أن نُقرّرَ حقيقةً نراها، وهي أنّ الطّبيعة الإنسانيّة قابليّةٌ وجامعةٌ للمتناقضاتِ الحيّاتيّة، فالإنسانُ يتأثّرُ كثيراً بمزاجه وبمجالته المزاجيّة، فالمزاج الإنسانيّ ليس ذا طبيعةٍ استقاميّةٍ خارجيّةٍ أو داخليةٍ، وقد كانت نفسيّةُ أبي ماضي جامعةً لهذا الموقفِ المتناقضِ من الحياة الجامعِ بينَ الإقبالِ والهروبِ، والتّفاؤلِ والتّشاؤمِ، وبما كان أبو ماضي مُدركاً لهذا، فأرادَ أن يُقدّمَ بفكرٍ فلسفيٍّ حقيقةً موقفيّة، فيعطي مُبرراتٍ للتّشاؤمِ، ومُبرراتٍ للتّفاؤلِ.

أولاً: تشاؤمه وأسبابه:

اجتمعت على الشّاعرِ بجانبِ الفقرِ والأحوالِ الماديّةِ القاسيةِ مجموعةٌ من العواملِ والأسبابِ التي كانت مُولّدةً لنزعة التّشاؤمِ عندَ الشّاعرِ منها.

(18) أنس داود، التّجديد في شعر المهجر، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967، ص 222.

(19) صابر عبدالدايم، أدب المهجر، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1993، ص 816.

1 . العُربة والحنين وهو عاملٌ اشترك فيه جميع شعراء المهجر شمالاً وجنوباً، ومن قلائدِه التي تحمل ذلك قليدته اليائنة التي يُعارض فيها يائنة (مالك بن الرّيب) في الشكوى والحزن من الموت بعيداً عن الأهل والوطن، وعنوانها " دُموعٌ وتنهّدات " (20) يقول:

أصاب سلّوا أو أصاب الأمانيا	ألا ليت قلباً بين جنبيّ داميّاً
تدفّق من عينيّ أحمر قانيا	أجنّ الأسي حتى إذا ضاق بالأسي
وتُعري بي الوجد الطيور السودايا	تهبّج بي الدكري البثوث ضواحكا
وأبكي إذا أبكرت في الأرض باكيا	فأبكي لما بي من جوى وصباية
ولا تحسباني أنشد الشّعرا لهايا	فلا تحسباني أزرّف الدمع عادة
وفاض عليها همّ فاضت قوافيا	ولكنها نفسي إذا جاش جاشها
وأشتاق من يشتاق تلك المعانيا	أحنّ إلى تلك المعاني وأهلها
ولا هو من يستغذب الفؤ نائيا	وكيف اغتباط المرء لا أهل حوله

والقليدته كلّها في تذكّر لبنان وأحوالها.

2 . ثاني عوامل التّشاؤم واليأس في شعر أبي ماضي هو حال أمّته ويأسه من تغيير هذا الحال المتردي الذي جعل من الشعوب العربيّة شعوباً تابعة لمن سلب منها حقوقها ونزع خيراتهما وشنت خيرة أبنائها، وقد أظهر الشاعِر ذلك اليأس في قليدته " وداعٌ وشكوى " (21) وهي من جيد شعره، واسمها يحمل الكثير ممّا تُريد إثباته، فهو في قليدته يائس من وطنه:

فأبي سوى أن يستكين إلى الشقا	وطنّ أردناه على حبت الغلى
وتراه بالأحرار زرعاً أضيقا	وطنّ يضيق الحُرّ ذرعاً عنده
تبيها، وزاح العلم يمشي مطرقا	مشت الجهالة فيه تسحب ذيلها

(20) زهير ميرزا، أبو ماضي، شاعر المهجر الأكبر، م س، ص 816.

(21) نفسه، ص 510.

وهو وإن كان يائسا من وطنه فهو أيضا يائس من أبناء وطنه الذين خذلوا بلادهم
ورضوا بالمدلة والمهانة، يحكمهم ويتحكم فيهم الجهل والفضى والتفرق:

شعب كما شاء التخاذل والهوى متفرق ويكاد أن يتمرقا
لا يرتضي دين الإله مؤقفا بين الفلوس ويرتضيه مفرقا
لا يعتقد بالعلم وهو حقائق لكينة اعتقد التمام والرقي

وهو يائس من الحكومة الخائنة التي لا يشغلها إلا ظلم شعبها وقهره ومعادته.

وحكومة ما إن تزحزح أحقا على رأسها حتى تولى أحقا
راحت تناصرنا العداة كما جننا فريا أو أتينا موقفا
وأبت سوى إهراقنا فكأما كل العدالة عندها أن نرها

ثم هو ليس يائسا من لبنان فحسب، بل من كل البلاد العربية، فالحال في جميعها سواء:

بغداد في خطر وممر رهينة وغدا تنال يد المطامع جلقا
ضعت قوائمها ولما ترعوي عن غيبها حتى تزول ومحقا
قيل اعشوها قلت: لم يبق لنا معها فلوب كي نجب ونعشقا

وقيدة "أمة تفتى وأنتم تلعبون" للشاعر، كُله من النعم المتشائم الحزين نتيجة لما آل
إليه لبنان من مجاعة وأحوال مؤلمة وأحداث مثيرة مؤسفة، وليس بعد فناء أمة الإنسان من سبب
يُهيج الأحرار ويُنبي الأحرار ومنها قوله:

لا أرى لي من هومي مهربا فهبي في هذا ودناك الطريق
في الرئي، فوق الرئي، تحت الرئي في الفضاء الرحب، في الروض الأنيق
في اهتزاز العُلن، في نفع الـ في انسجام العيث، في لمح البروق

كلما أومض برق أو أضاء

بت أشكو في الدجى وقع السهام

في ابتسام الفجر للمرّضى الشّفاء

في ابتسام الفجر فيه لي سقام (22)

3. وثالثُ العوامِل في تشاؤم أبي ماضي ما ذكرهُ الدكتورُ شوقي ضيف وهو انضمامُهُ إلى شعراء الرّابطة القلمية وتأثرُهُ بهم وبآرائهم وفلسفتهم والتي كان التّشاؤم والحزنُ أحدَ ملامحها، فأبو ماضي تعرّبه بتأثير جبران ورفاقه أحوالَ نفسيّةٍ مُختلفةٍ، يشعرُ فيها بالألم الإنساني، ولكن لا يَبْتُ أن يَرْتَدَّ إلى تفاؤله، وكأما كان التّقاؤهُ بهم ومعيشتُهُ معهم بِمُتَابَعةٍ ضَعُطٍ شَدِيدٍ على شاعريّته (23)

ونحنُ نعرّفُ ونُقرُّ التّأثيرَ الواضحَ على شعر أبي ماضي بفكر الرّابطة وآرائها وفلسفتها في الحياة، غير أنّنا لا نُقرُّ أن حزنَ أبي ماضي وتشاؤمَهُ وليدُ الرّابطة وانضمامِهِ لها، فالشّاعرُ هاجرَ إلى أمريكا بعد أن رَسَحَتْ قَدَمَاهُ ودَاعَ صَبِيئُهُ وشُهْرَتُهُ في البُلدانِ العربيّةِ كما أنّ تشاؤمَ أبي ماضي نَتَجَ من تأمُّله في الحياة وما وراءَ الحياة، وفي مشاكل الوجود، قضايا الفناء والخُلود، واستجلاءٍ عَوَامِضِهَا واستكشافِ أسرارها وحفاياها، وهذه التي ألهبت إحساسَ إيليا وهيّجت خيْرَتَهُ، ودَفَعَتَهُ إلى التّأمّل والتّفكير، وأفضتْ به إلى الحيرة والقلق، حتّى قبل أن يَتَّكِلَ بالرّابطة القلمية، وقبل أن يَتَّكِلَ بفلسفتها التّأمليّة، التي كانتِ قَدِيمَةُ "الطّلاسِم" من آثارها (24)

فهو منذ أول عهده بالغرّبة يقول:

أُفَكِّرُ كَيْفَ جِئْتُ وَكَيْفَ أَمْضِي	عَلَى رَعْمِي فَأَغْيَا بِالْجَوَابِ
أَتَيْتُ وَلَمْ أَكُنْ أَدْرِي مَجِيئِي	وَأَذْهَبُ غَيْرَ دَارٍ بِالْإِيَابِ
إِذَا كَانَ الْمَلِيحُ إِلَى التَّلَاشِي	فَلَمَّا جِئْنَا وَكُنَّا فِي حِجَابِ
وَإِنْ كَانَ الْمَلِيحُ إِلَى حُلُودِ	فَمَا مَعْنَى الْمُنِيَّةِ وَالتَّبَابِ

(22) زهير ميرزا، أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، م س، ص 675.

(23) شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، م س، ص 182.

(24) حسن جاد، الأدب العربي في المهجر، م س، ص 266.

أَمْوَرٌ لَا يُحِيطُ بِهِنَّ فِكْرٌ وَلَوْ أَمْسَى يُحِيطُ بِكُلِّ بَابٍ (25)

فتأملات أبي ماضي وتساؤلاته الميتافيزيقية، وحيرته، وشكّه سابقة في وجودها انضمامه للرابطة 4. الموت: يُعدُّ الموت والخوف منه، والشُّعورُ بالعجزِ والضعفِ عن مواجهةِ قُوى الطَّبِيعَةِ والقُوى العَبِيَّةِ من أكبرِ عَوَامِلِ تشاؤمِ أبي ماضي، وذلكَ لِما كانَ للموتِ مِن تأثيرٍ في حياةِ أبي ماضي، ولَمَّا كانَ أبو ماضي " ضنيناً جداً بالحديثِ عن نفسه وعن حياته " (26) كانت حياته متنازلاً اختلافاً بينَ مُتناوَلِي شِعْرِهِ وأدبِهِ.

يُلفُّ الدكتورُ شوقي ضيفَ حياةِ أبي ماضي قائلاً: ويظهرُ أنَّ حياةَ أبي ماضي نفسه كانت وادعةً سهلةً، فلم تُعَلِّفْ بهِ ولا بقلبهِ عاصفةُ التشاؤمِ الشَّدِيدِ الَّتِي تُجَدِّدُهَا عِنْدَ جُبْرَانَ ورفاقِهِ (27)

ويُلمِّحُها الدكتورُ عبد اللطيف شرارة بقوله: " ليسَ في حياةِ أبي ماضي أثرٌ، أو مظهرٌ لِمَا تَعَوَّدَ النَّاسُ مُؤَيَّنَةً أو انتظارَهُ في حَيَوَاتِ الشُّعْرَاءِ من صَحْبٍ، فقد مَرَّتْ أَيَّامُهُ كُلُّهَا على هذا الأديمِ، دُونَ حَادِثَةٍ أو بَحْرِيَّةٍ غَيْرِ عَادِيَّةٍ، لقد عاشَ وعَمِلَ وهاجرَ وتَزَوَّجَ ورزقَ أولاداً، وكانَ مُوقِّفاً إلى حَدِّ بَعِيدٍ في مَعِيشَتِهِ وعَمَلِهِ وهجرتهِ وَرِوَاجِهِ وأولادِهِ" (28)

وعلى العكسِ من ذلكَ يرى الأستاذُ عيسى الناعوريُّ في حديثهِ عن حياةِ أبي ماضي: " وليسَ صَحِيحاً أنَّ حَيَاتَهُ ليسَ فِيهَا ما يَنْفَعُ فُضُولَ أَحَدٍ، فَإِنَّهُ لَمْ يَلْمُلْ إلى المَنْزِلَةِ الَّتِي وصلَ إليها إِلَّا

(25) نفسه، ص 266.

(26) عيسى الناعوري، إيليا أبو ماضي، رسول الشعر العربي الحديث، دار الطباعة والنشر، بيروت، ط 2، د ت، ص 16.

(27) شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، م س، ص 182، 183.

(28) جورج ديمتري سليم، إيليا أبو ماضي، دراسات عنه وأشعاره المجهولة، دار المعارف، القاهرة، 1977م، ص

بجهدٍ عظيمٍ طويلٍ، تقلّب فيه على الشّوكِ والجمرِ والحزَابِ طويلاً، قبل أن يعرّف جنبأه الفراشَ المريح" (29)

ويقول جورج ديمتري سليم في دراسته عن الشّاعرِ وأشعاره المجهولة: لم تكن حياة أبي ماضي كلّها سعادةً وهناءً، ولكنّها كانت حياةً متأرجحةً بين السّعادةِ حيناً والشّقاءِ حيناً آخر، بل لعلّ الشّقاءُ كان له الكفّةُ الرّاجحةُ في حياته (30)

والحقّ: أن حياة أبي ماضي كانت إلى الاستقرارِ أقربَ منها إلى الاضطرابِ، ونفسه أقربَ إلى الهدوءِ منها إلى التّمردِ، كما أنّ خطّه من الحياة كان طيباً موفوراً، فهو وإن كان مرّ بتجربةِ الهجرةِ مرّتين من لبنان إلى مِلْكُر، ومن مِلْكُر إلى أمريكا، إلا أنّه كان موفّقاً في حياته الأدبيّة والشّخصيّة في هجرته، فقد رسّخت قدماهُ وداع صبيتهُ، وانتشر شعره في آفاق موطنه ومهجره، وحقق استقراراً مادياً، وتزوَّج من فتاةٍ من أسرةٍ طيّبةٍ، وهي دورثي ابنة نجيب موسى دياب صاحب جريدة (مرآة العرب) النيويوركية، ويكّر بابن يسويه ريتشارد، ثمّ أنشأ مجلّة "السمير" وهي من المجلّات النّاجحة التي استمرّ إصدارها طيلة حياة الشّاعرِ، فما في حياته شيء يدعو إلى التّشاؤم ويدفع إلى الشكِّ والحزن، وبرّجوعنا إلى سيرة الشّاعرِ وشعره استوفّقنا حدّث تكرّر في حياة الشّاعرِ وظهر أثره على شعر الشّاعرِ ونفسيته، هذا الحدّث هو الموت، فقد كانت أسرتهُ أبي ماضي على موعدٍ مع الموتِ وفجيعةٍ، إذ هاجم الموتُ الأسرةَ مرّاتٍ، وحطّف فيها زهّراتِ الأسرةِ وزياجين شبايها، فتوفي طابنوس رابع الأخوة وهو بجانب إيليا بمِلْكُر عام 1909م في ريعان شبابه، ويتكفّل أبو ماضي بدفنه ويرثيه بقيدة "البدر الآفل" (31) ومنها قوله:

أبعْدَكَ يَعْرِفُ البَرَّ الحَزِينُ وَقَدْ طَاحَتْ بِمُهْجَتِهِ المُنُونُ؟

(29) عيسى الناعوري، إيليا أبو ماضي، رسول الشعر العربي الحديث، م س، ص 17.

(30) جورج ديمتري سليم، إيليا أبو ماضي، دراسات عنه وأشعاره المجهولة، م س، ص 12.

(31) زهير ميرزا، أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، م س، ص 684.

عَجِيبٌ أَنْ تَعِيشَ بِنَا الْأَمَانِي
وَمَا أَرْوَاخُنَا إِلَّا أَسَارِي
وَمَا فِي الْكَوْنِ مِثْلُ الْكَوْنِ فَإِنْ
فِيَا هُمِّي لِأَمِّكَ حِينَ يَدْوِي
وَلَهْفَ شَقِيقِكَ النَّائِي بَعِيداً
سَتَبْكِيكَ الْكَوَاكِبُ فِي الدِّيَاجِي
وَيَبْكِي إِخْوَةً قَدْ غَبَتْ عَنْهُمْ
وَأَنَا لِلْأَمَانِي نَسْتَكِينُ
وَمَا أَجْسَادُنَا إِلَّا سُجُونُ
كَمَا تَفْتِي الدِّيَارُ كَذَا الْقَطِينُ
نَعْيُكَ بَعْدَ مَا طَالَ السُّكُونُ
إِذَا مَا جَاءَهُ الْخَبْرُ الْيَقِينُ
كَمَا تَبْكِيكَ فِي الرَّوْضِ الْعُكُونُ
وَأُمُّ ثَاكِلٍ وَأَبٌ حَزِينُ

وقد كان موت طانيوس دافعاً قوياً لهجرة أبي ماضي إلى أمريكا ليكون يقرب أخيه الأكبر مُرَادٍ وفي آخر مارس 1916م يتوفى الله أخاه الثالث (ديتري) مُنتحراً وهو لم يبلغ العشرين من عمره فيرثي أخاه الثاني بقية يده منها:

لَوْعَةً فِي الضُّلُوعِ مِثْلُ جَهَنَّمَ
بِئْسَ مَرْمَىً لِلدَّهْرِ بِي يَتَعَلَّمُ
كَيْفَ يَنْجُو فُؤَادُهُ أَوْ يَسْلَمُ
أَنَا لَوْلَا الشُّعُورُ لَمْ أَتَأَلَّمُ
كَيْفَ لَا أَبْكِي فِي الْعَيْنِ دُمُوعُ
قَالَ فِي النَّاسِ مَنْ صَبَرَ
تَرَكَتْ هَذِهِ الضُّلُوعَ رَمَاداً
كَيْفَ يُجِي الْقُلُوبَ وَالْأَكْبَاداً
مَنْ تَمَادَى بِهِ الْأَسَى فَنَمَادَى؟
لَيْتَ هَذَا الْفُؤَادَ كَانَ جَمَاداً
كَيْفَ لَا أَشْكُو فِي الْقَلْبِ صُدُوعُ
مُخْتَاراً (32)

ثم يتوفى إبراهيم خامس الأخوة خلال الحرب العالمية الأولى في المحيدينّة مسقط رأس الشاعر، وفي عام 1923 تُتوفى أخته (أوجيني) يتوفاها الله إثر ولادتها الأولى، وفي عام 1931 يأتيه نعي أبيه من المحيدينّة، وكان لهذه الوفاة المفاجئة، بعيداً عن العائلة وفُجئها في إيليا، فرثى أباه بقية يده منها:

أبي، حَانِي فِيكَ الرَّدَى فَتَمَوَّضَتْ
مَقَاصِيرُ أَخْلَامِي كَبَيْتٍ مِنَ التِّبْنِ

(32) إيليا أبو ماضي، دراسات عنه وأشعاره المجهولة، م س، ص 14.

فَلَيْسَ سِوَى طَعْمِ الْمَيْتَةِ فِي فَمِي وَلَيْسَ سِوَى صَوْتِ النَّوَادِبِ فِي أُذُنِي
أَبْحَتِ الْأَسَى دَمْعِي وَأَهْبَتَهُ دَمِي وَكُنْتُ أُعِدُّ الْحَزْنَ ضَرْباً مِنَ الْجُبْنِ
أَحْتَى وَدَاعِ الْأَهْلِ يَجْرِمُهُ الْفَتَى؟ أَيَا دَهْرٍ هَذَا مُنْتَهَى الْحَيْفِ وَالْعَيْنِ (33)

وفي هذا دليل قوئ من الشعاع على أن الموت وفواجعه كان العامل الأقوى في حزن الشعاع والمه وخوفه المميت القلق دائماً من الموت، فتوشح بوشاح التشاؤم والتف بعبائة الشك والرئب من الحياة وجمالها.

كانت هذه الوفيات المتتابعة في عائلة الشعاع ذات أثر كبير في نفسيته وموقفه من الحياة ودلبيه منها، فالموت يتربص بالإنسان، والإنسان في جهل وعقلية عنه لا يعرف منه سوى اسمه، فإذا ما حانت المنيئة انقضت على الإنسان انقراض الأسد الغضوب فأخذه أحياناً، وقطع صلته بالحياة، والشاعر يعترف بأنه يحير في هذا الموت، هذا العدو المجهول الذي يتلف دائماً بالعلبة فما هاجم إنساناً إلا صرعه وهو مع ذلك سر غامض على كثرة ما قيل فيه وعنه:

فَأَكْثَرَ أَهْلِ الْأَرْضِ مَعْرِفَةً بِهِ كَأَكْثَرِهِمْ جَهْلاً، يَرْجُمُ بِالظَّنِّ
فَيَا لَكَ سَفْراً لَمْ يَزَلْ جَدَّ غَامِضٌ عَلَى كَثْرَةِ التَّفَلُّلِ فِي الشَّرْحِ وَالْمُتَنِ (34)

كان الموت بذلك ذا تأثير فعال وتوجيه قوي في تشاؤم الشعاع وتفاؤله معاً، فقد أصاب الموت بضرباته العنيفة الشاعر بنوع من اللامبالاة والعبث بالحياة، والخنوع واليأس منها، ويستوي عنده الخير والشتر والطموح والفعود، مطعماً نظرتك تلك بنوع من الحكمة والفلسفة الساذجة التي لا تُقنعنا، غير أنها في الحق نتاج هذه النفس التي اهتزت واضطربت نتيجة هذا الراجح الغير متكافئ مع قوى الحياة وخاصة الموت، ومن قائله التي تُعبر عن نظرتك تلك في بقية (بَرْدِي يَا سُحْبَ مَنْ ظَمَأِي) (35) ففي هذه القليلة "يأس محبب، مقبول، يقع من النفس

(33) إيليا أبو ماضي، الخمائل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004، ص 125.

(34) نفسه، ص 128.

(35) إيليا أبو ماضي، الجداول، دار العلم للملايين، بيروت، ط9، 1972، ص 93.

مَوْفَعًا رَضِيًّا طَيِّبًا فَتَتَقَبَّلُهُ تَقَبُّلاً جَمِيلاً، لَا لِيَسْتَسَلِمَ بَعْدَهَا لِلْيَأْسِ وَالْهَمِّ، وَإِنَّمَا لِتَجِدَ فِي كُلِّ شَيْءٍ زَوَالًا، فَيَأْسُهُ بِنَاءٍ لَا هَدْمًا⁽³⁶⁾ لذلك فهو راضٍ عنه:

رَضِيْتُ نَفْسِي بِقِسْمَتِهَا فَلْيُرَاوِدْ غَيْرِي الشُّهُبَا

ويدعو الشاعرُ في قولِهِ يَدْتِهِ تِلْكَ إِلَى الْاعْتِمَادِ عَلَى الْخَوَاسِ كَوَسَائِلِ لِلْمَعْرِفَةِ وَالْيَقِينِ، غَيْرَ أَنَّ هَذِهِ الدَّعْوَةَ تَسُوقُ صَاحِبَهَا إِلَى اللَّامُبَالَاةِ، وَعَدَمِ الْاِكْتِرَاثِ بِالْأُمُورِ الْغَيْبِيَّةِ الْمَهَامَّةِ، كَالْبُعْثِ وَالْحَشْرِ وَالْحِسَابِ وَالْعِقَابِ، فَالْإِنْسَانُ ابْنُ الْيَوْمِ الَّذِي يَحْيَاهُ وَعَلَيْهِ أَلَّا يُفَكِّرَ فِي الْعَدِ لِأَنَّهُ لَا يَلْمَسُهُ فِي يَوْمِهِ:

مَا عَدُّ؟ يَا مَنْ يُـمـُـوِرُهُ لِي شَيْئًا رَائِعًا عَجَبًا
مَا لَهُ عَيْنٌ وَلَا أَثَرٌ هُوَ كَالْأَمْسِ الَّذِي ذَهَبَا

وقد قَادَهُ ذَلِكَ فِي أَحْيَانٍ إِلَى تَبَلُّدِ إِحْسَاسِهِ، أَوْ عَلَى الْاِبْوَابِ مُحَاوَلَةَ التَّبَلُّدِ الْإِحْسَاسِيِّ حَتَّى لَا يَشْعُرَ بِأَلَامِ الْحَيَاةِ وَمَأْسِيهَا، فَهُوَ يَرْغَبُ أَنْ يَكُونَ صَحْرَةً صَمَاءَ عَلَيْهَا أَلَّا تَحْسَ وَأَلَّا تَشْعُرَ:

كُنْتُ حَتَّى مَعَ ضَمِيرِي أَنْمَسَ فِي حَرْبٍ غَوَانِ
لَا أَرَى فِي الْخَمْرِ مَعْنِي وَلَكِنْ فِيهَا مَعَانِ
لَمْ يْعُدْ قَلْبِي كَالْبُرِّ قِي شَدِيدِ الْخَفْقَانِ
لَمْ تَعُدْ نَفْسِي كَالْغَالِ نُجْمَةَ ذَاتِ اللَّمَعَانِ
بِئْسَ لَا أَبْكِي لِمَظْ لُومٍ وَلَا حُرِّ مَهَانِ
صِرْتُ كَالْحَرِّ سَوَاءً هَادِمٌ عِنْدِي وَبَانِ⁽³⁷⁾

⁽³⁶⁾ زهير ميرزا، إيليا أبو ماضي شاعر المهجر الأكبر، م س، ص 73.

⁽³⁷⁾ إيليا أبو ماضي، الجداول، م س، ص 117 . 118.

على إتنا نرى أنه كما كان الإيمان بالموث والفناء والزوال سبباً في تشاؤم الشاعر وبأسه فقد كان كذلك سبباً في دعوته إلى التفاؤل والترغيب فيه، وهذا ما سوف أستشهد به في قوائمه المستبشرة والداعية إلى التفاؤل والإقبال على الحياة.

ثانياً: تفاؤل الشاعر:

يَكادُ يُجمَعُ كُلُّ مَنْ تَنَاولَ الشَّاعِرَ وشِعْرَهُ، أذْلاًهُ ومُعَارِضُوهُ، مُحِبُّوهُ ومُبْغِضُوهُ، على تَفَاؤُلِيَّةِ الشَّاعِرِ وإِقْبَالِهِ على الحَيَاةِ، ودَعْوَتِهِ إلى التَّمَتُّعِ والالتِذَازِ بِمَتَعِ الحَيَاةِ ومِبَاهِجِهَا، والنَّظَرِ إلى جَمَالِهَا وَمَقَاتِينِهَا، حَتَّى إِنَّ الدِّينَ قَدَحُوا في شاعِرِيَّةِ الرَّجُلِ وَوَجَّهُوا سَهَامَ نَقْدِهِم إلى شِعْرِهِ، لم يَسْتَطِيعُوا أَنْ يَغْفِلُوا أو يَتَنَاسُوا أَهْمِيَّةَ هذِهِ الدَّعْوَةِ عِنْدَ الشَّاعِرِ، فأبو شادي وهو من غير المعجبين بشعر أبي ماضي يقول عنه: "أبو ماضي لا يعيش إلا في جوانب قليلة من شعره، أهمها محبة الحياة والتمتع بها"⁽³⁸⁾

ومع مخالفتنا لرأي أبي شادي في الشاعر إلا أنه يدل على قيمة وأهمية دعوة أبي ماضي للتفاؤل وحب الحياة والإقبال عليها، ومبلغ نجاحه في دعوته، وتأثيره في متلقيه من حيث الاستبشار وتناسي الهموم، وروية ما وراء الغيوم، والتمسك بتلابيب الأمل، وهي دعوة جديرة باهتمام النقاد والقراء على السواء، لما للدعوة من تأثير جليل على أبناء أمة كادت أحرزها وآملها أن تحوّل شعراءها إلى رثائين أو بكائين ومبكين أو محطّين ومحبطين، فعادوا يُدِيرُونَ أشعارهم في (فقا نبك) و "أعيى جوداً ولا تجمداً" و "ليل كموج البحر أرخى سدوله"، إلى غير ذلك من عبارات اليأس والفنوط، لقد جاء وعاش في هذه الحفبة السوداء من تاريخ الأمة العربية، قرأته ما هي فيه وما عليه أبنائها وشعراؤها، فحمل حملته الجميلة على دعة التشاؤم والفنوط، وأخذ يُفَنِّدُ حُجَجَهُمْ، ويدحضها في طريقة حوارية جميلة حملت الكثير من وسائل الإقناع والإمتاع، بما كفل لها النجاح، فأبو ماضي "شاعر إنساني مثالي اجتماعي، يدين بالمحبة المطلقة، ويستهدف سعادة المجتمع البشري، ويحب الحياة، ويحبها إلى الناس، ويعشق الحرية

(38) محمد عبد المنعم خفاجي، رائد الشعر الحديث، م س، ص 220.

وَيُقَدِّسُهَا، يَهْتَمُّ بِالطَّبِيعَةِ وَيَسْتَلْهِمُهَا، وَيَلْبِغُ شِعْرَهُ دَائِمًا بِعِبَارَاتِهَا، وَيَدِينُ بِمَذْهَبِهَا فِي التَّسَامُحِ وَالْحُبِّ (39).

ولعلَّ المهاجرَ الأمريكي لم يعرف في هذا القرن شاعراً كان أكثرَ تَفَاوُلًا ودعوةً إلى الإقبالِ على الحياةِ من إيليا أبي ماضي (40) بل أرايَ لَسْتُ مُبَالِغاً إِذَا قُلْتُ بَيْنَ شُعْرَاءِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَعَاصِرِينَ جَمِيعاً.

والذي منح تَفَاوُلَ أبي ماضي هذه الدَّرَجَةَ وهذا القَدْرَ من اهتمامِ الدَّارِسِينَ والتُّقَادِ أَنَّهُ لَيْسَ تَفَاوُلًا سَاذِجًا أَوْ هَزْلِيًّا، أَوْ تَفَاوُلًا الْغَرَضُ مِنْهُ الْعَبَثُ وَاللَّهْوُ، أَوْ هُوَ وَلِيدُ نَتَاجِ لَعْبِيَّةِ شَاعِرٍ غَيْرِ مُكْتَرِتٍ بِالْكَوْنِ وَرَبِّهِ وَأَسْرَارِهِ، وَلَا غَيْرِ عَابِيٍّ بِدَوْرِهِ وَخُطُوبَتِهِ فِي مَجْتَمَعٍ يُؤْمِنُ بِدَوْرِ الشَّاعِرِ وَيَتَأَثَّرُ بِهِ وَيَعْرِفُ قَدْرَ الْكَلِمَةِ وَسَطْوَتَهَا عَلَى الْأَفْهَامِ، بَلْ هُوَ تَفَاوُلٌ وَلِيدُ فِكْرٍ وَتَأْمُلٍ عَمِيقٍ فِي الْحَيَاةِ وَأَسْرَارِهَا، فِي الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ، وَمَا يُؤَلِّبُ الْمَخْلُوقَ مِنْ فَنَاءٍ وَخُلُودٍ، هُوَ تَفَاوُلٌ عَارِكٌ التَّشَاوُمَ وَخَيْرُهُ، وَوَقَفَ عَلَى حُجَجِهِ وَعِلَلِهِ، وَفَهَمَهَا وَوَعَاها، وَرَبَطَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْوُجُودِ الْإِنْسَانِيَّ، فَوَجَدَ أَنَّ مَا مِنْ مَيِّزَةٍ لِلتَّشَاوُمِ سِوَى أَنَّهُ يُنْعِصُ حَيَاةَ الْإِنْسَانِ، وَجِيلٌ كُلُّ جَمَالٍ إِلَى قُبْحٍ، وَيَذْهَبُ بِمَلَكَاتِ الْحَيَاةِ وَمُتَعَهَا، وَيَطْمَسُ كُلَّ مَا أَوْجَدَهُ اللَّهُ لِإِسْعَادِ الْبَشَرِ وَالتَّسْرِيَةِ عَنْهُمْ، وَيُحْمَدُ كُلَّ عَزِيمَةٍ، وَيَقْتُلُ كُلَّ أَمَلٍ، وَيَخْلِطُ بَيْنَ الْأَلْوَانِ، وَيُعَاظِلُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، حَتَّى يُجِيلَ حَيَاةَ الْإِنْسَانِ إِلَى بُرْكَانٍ نَشِيطٍ يَقْدِفُ بِحِمَمِهِ الْحَارِقَةَ الَّتِي تَحْرِقُ مَبَاهِجَ الْحَيَاةِ وَزِينَتَهَا.

لقد أدركَ أبو ماضي سَلْبِيَّاتِ التَّشَاوُمِ، وَمَا يَجْرُهُ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ أَضْرَارٍ بَعْدَ أَنْ عَانَى أَبُو مَاضِي نَفْسُهُ مِنْ ذَلِكَ، بِمَا أَعْطَى تَجْرِبَتَهُ صِدْقًا وَقُوَّةً، لَقَدْ ظَلَّ أَبُو مَاضِي يَبْحَثُ عَنِ الرِّضَا، وَيَنْشُدُ السَّعَادَةَ فِي مَظَاهِرِهَا فَتَحَلَّحَلَّتْ نَفْسُهُ بَيْنَ النَّجَاحِ وَالْإِخْفَاقِ، فَضَرَبِي جِينًا وَسَخَطَ جِينًا.

كَذَلِكَ لَمْ يَقِفْ أَبُو مَاضِي عَلَى مَذْهَبِ شِعْرِيٍّ وَاحِدٍ، بَلْ تَنَقَّلَ بَيْنَ مَذَاهِبِ الشِّعْرِ، وَكَانَ لِكُلِّ مَذْهَبٍ عَوَامِلُهُ وَأَسْبَابُهُ وَمَرَحَلَتُهُ الْخَاصَّةُ بِهِ، فَقَدْ بَدَأَ كِلَاسِيكِيًّا، ثُمَّ اتَّخَذَ الْمَذْهَبَ

(39) حسن جاد، الأدب العربي في المهجر، م س، ص 472.

(40) شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، م س ص 181.

الرّومانتيكي في مُنتَهى عُمره، وفي السّنواتِ الأولى من هجرته، وخاصّةً في مرحلةٍ يأسه وتشاؤمه، ثمّ حتمّ بالمذهب الواقعيّ، وهذا ما ظهر فيه بوضوحٍ دعوته إلى التّفاؤل.

وكذلك لم يقف على آلةٍ واحدةٍ في استكناه العالم، ومعالجة قضاياها، بل تعدّدت أدوائه في تحليل المعرفة والتّعامل معها، بين الاعتماد على الحسّ أو العقل أو القلب، فهو تارةً ساذجٌ، وتارةً فيلسوفٌ، وأخرى صوفيٌّ، ذلك ممّا دفع البعض إلى الحكم بالحاده، والبعض إلى اعتباره مؤمناً شديداً الإيمان يرقى إلى مرتبة الإلوهيّة.

وهذا ما لاحظته مؤلّفنا كتاب (الشعر العربيّ في المهجر): إذ يقولان: "ظلّ أبو ماضي في دوره العاطفيّ يُنادي بالمحبّة، ومُجدّ الغاب، حتّى استكشّف نفسه تحت أضواءٍ جديدةٍ، هي أضواء العقل، فنار على الغاب حين وجد نفسه، وفي دور العقل تحطّمتُ رومانتيكيته أو كادَتْ، ومكّك عليه الشكُّ أقطار نفسه، فلم يعد الغاب ولا المحبّة قادرين على دراسته"⁽⁴¹⁾

وبقي هكذا بين شدّ وجذب، وبين تأثر برومانسيّة الرّابطة القلبيّة، وتفاؤلٍ يطلّم بتشاؤمهم، في صراعٍ نفسيّ بين الإحساس بالأم الحياة الإنسانيّة والإحساس بالمتعة، حتّى استقام له الطّريق آخر الأمر، فظلّ يهتف بالأمل، ويضحك للدنيا ويبيّس بالسعادة، ويجمّل الحياة، إلى أن ملأ الدنيا بأغاريده الباسمة، وأغانيه المّفائلة، واستقلّ بهذا الجانب الضّاحك أو كاد من دون أدبائ المهجر⁽⁴²⁾

وقد كان لتفاؤله أسبابه ودعائمه التي حدّت بالشاعر إلى النّظر إلى الجانب المشرق المضيّ من الحياة، وقد أشار كلٌّ من محمد عبد الغني حسن⁽⁴³⁾، والدكتور شوقي ضيف⁽⁴⁴⁾ إلى

(41) إحسان عباس، ومحمد يوسف نجم، الشعر العربيّ في المهجر، أمريكا الشماليّة، دار صادر، بيروت، ط9، 1967، ص 81.

(42) حسن جاد، الأدب العربيّ في المهجر، م س، ص 287.

(43) محمد عبد الغني حسن، الشعر العربيّ في المهجر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955، ص 70.

(44) شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربيّ المعاصر، م س، ص 182.

تأثر أبي ماضي بوالديه في تفاؤليه وبشاشته، غير أننا لا نتوكل على عدل الوراثية بمفرده في تفسير الظاهرة لأن تأثيره لا يكون كبيراً أثراً خاصاً مع أديب وشاعر كبير كأبي ماضي له فلسفته ومعتقده الذي اكتسبه من كثرة اطلاعه واعتراكيه مع الحياة.

كما أرجع مؤلفنا كتاب (الشعر العربي في المهجر) الظاهرة إلى واقعية أبي ماضي فهو دائماً "متنبه إلى الحقيقة الواقعية، شديد التثبت بها، وإن نظر إليها، في بعض الأحيان، من خلال منظار مثالي، وهذا سر إن تعرف إليه القارئ، أدرك من أين استمد أبو ماضي عناده القوي لكي لا يطير بأجنحة جبران أو يعيش في صومعة نعيمة، أو يجوب عالم المثاليات ودوريش زاهد مثل رشيد أيوب" (45)

وهو يتفق مع ما ذهب إليه الدكتور عبد المجيد عابدين إذ يقول: "وأبو ماضي واقعي النزعة، علمته الغربية والنشأة والبيئة العلمية أن يكون يقظاً متفتح الذهن، حرماً على اللذة" (46)

وبجانب العامل الوراثي، والنزعة الواقعية التي أخذ بها الشاعر، نجد فكر الشاعر ومعتقداته وفلسفته الخاصة به التي يتشكل منها إنتاجه الشعري، وأبو ماضي كشاعر فإن أول ما شغله هو دور ووظيفة الشاعر في المجتمع، وهو لم يقرض الشعر من أجل إمتاع شخصي، وإنما اتخذه أداة وملاحاً للمجتمع وأفراده وقضاياهم، ومن هنا نفهم كثرة القضايا الاجتماعية الواردة في شعر أبي ماضي ووفرة إنتاجه فيها، وأبو ماضي من أجل ذلك رفع من قيمة ودور الشاعر في قومه وأمتيه، فهو ليس بمعزل عنهم، وإنما هو قائدهم ورائدهم بل ونبيهم، يقول:

إِنَّمَا نَحْنُ مَعَشَرُ الشُّعْرَاءِ يَتَجَلَّى سِرُّ النُّبُوَّةِ فِينَا (47)

(45) إحسان عباس، محمد يوسف نجم، الشعر العربي في المهجر، م س، ص 136.

(46) عبد المجيد عابدين، بين شاعرين، إيليا أبو ماضي، وعلى محمود طه، م س، ص 49.

(47) إيليا أبو ماضي، الجداول، م س، ص 73.

أثر تزعّي التّساؤم والتّفاؤل في شعر إيليا أبي ماضي

والشّاعِرُ بما يملكُه من قُدْرَاتٍ، وبما يَنَلِّفُ بِهِ من صِفَاتٍ ومُمَيِّزَاتٍ بَجَعَلُهُ أَقْدَرَ على رُؤْيَةِ ما يَجْهَلُهُ الآخرونَ، وأدقَّحَ تَغْييراً عنهم، يَقولُ:

وَيَرَى أَقْوَلَ النَّجْمِ قَبْلَ أَقْوَلِهِ وَيَرَى فَنَاءَ الشَّيْءِ قَبْلَ فَنَائِهِ (48)

وهو بذلك يُوجِّهُ حَيَاتَهُ وشِعْرَهُ لِغَيْرِهِ لا لِنَفْسِهِ:

هُوَ مَنْ يَعِيشُ لِغَيْرِهِ وَيَظُنُّهُ مَنْ لَيْسَ يَفْهَمُهُ يَعِيشُ لِدَاتِهِ (49)

من هذا التعريف السامي للشاعر ودوره في مجتمعه ومشاركته الإيجابية مع أفرادِهِ، نستطيع أن نقول أن إيمان أبي ماضي بهذا الدور وتلك الوظيفة كان عاملاً هاماً ودافعاً قوياً لدعوة الشاعر إلى التّفاؤل والاستبشار، فليس من المقبول أن يسوق الرائد والنبي قومه إلى حيث ظلام الكآبة، وقتامة اليأس، حيث تتبدد الأحلام، وتتلاشى الأمان، وبذلك يسود المجتمع نوع من التخبُّط واللامبالاة وعدم الجدوى من حياته.

وقد تولّد من هذا العامل عامل آخر هو الإباء والتّفُحُّع، فالشاعر يدعو إلى الابتسام وإن كان قلبه مليئاً بالأحزان، فهو يُؤثّر السعادة، ويدعو إلى إخفاء الهموم والأحزان، فالشجاع الحق عندّه هو:

الشُّجَاعُ الشُّجَاعُ عِنْدِي مَنْ أُمُّ سَى يُعَيِّي والدَّمْعُ في الأَجْفَانِ (50)

وهو يرى أن الدّمع يُزري بالأحرار ويُسقط من إباء وكبرياء الإنسان:

وَلِكَيْيَ امْرُؤٌ لِلنَّاسِ ضِحْكِي وَلي وَحْدِي تَبَارِيحِي وَحُرِّي
وَتَأْتِي كِبْرِيَاءِي أَنْ يــــراني فَتَي مُعْرُورِقاً بالدَّمْعِ جَفْنِي
فَأَسْتُرُ عَبرَتِي عَنْهُ لِيلاً يَضِيقُ بِهَا وإن هِيَ أَحْرَقْتَنِي

(48) زهير ميرزا، ديوان إيليا أبو ماضي، شاعر المهجر الأكبر، م س، ص 414.

(49) نفسه، ص 417.

(50) إيليا أبو ماضي، الخمائل، م س، ص 123.

أَقُولُ لِكُلِّ نَوَاحٍ: زَوِيدًا فَإِنَّ الْحُزْنَ لَا يُعِينِي، وَبُضْنِي
وَجَدْتُ الدَّمَعَ بِالْأَحْزَارِ يُزْرِي فَلَيْتَ الدَّمَعَ لَمْ يُخْلَقْ بِجَفْنِي (51)

ويقول الدكتور حسن جاد في أسباب تفاؤل أبي ماضي: "وأحياناً يكون هذا التفاؤل والرضا ناشئاً عن اليأس من اليأس نفسه، والضيق بالألم الذي لم يجد شيئاً، ولم ينته إلى شيء، والاستراحة إلى الواقع، حمل النفس على التطلع به والاطمئنان إليه، كما قد يكون الباعث عليه هو الوصول إلى حلٍ يقنع النفس في تأملها وتفكيرها في الحياة والوجود" (52)

لذلك رأيناهُ يُعَبِّرُ عن رِضاهُ بالمَعَادِيرِ، واستسلامِهِ بالواقعِ والمقسومِ، يُقُولُ:

رَضِيْتُ نَفْسِي بِقِسْمَتِهَا فَلْيُرَاوِدْ غَيْرِي الشُّهُبَا
مَا عَدَّ يَا مَنْ يُؤَوِّدُهُ لِي شَيْئاً رَائِعاً عَجَبَا

مَا لَهُ عَيْنٌ وَلَا أَنْثَرُ هُوَ كَالْأَمْسِ الَّذِي ذَهَبَا
اسْقِيَنِ الْقَاهِبَاءَ إِنْ خَضَرَتْ ثُمَّ صَفَّ لِي الْكَأْسَ وَالْحَبَابَا
إِنْ صَدَفًا لَا أَحْسُ بِهِ هُوَ شَيْءٌ يُشْبِهُ الْكَذِبَا (53)

وأبو ماضي يُؤمِّنُ بِعَجْزِ الإنسانِ عن تغييرِ الأمورِ القَدِيرَةِ المَحْتُمَةِ على الإنسانِ، ومن ثمَّ فعليه أن يقبلها راضياً مُسْتَبْشِراً حتَّى لا يُضَيِّعَ على نفسه التَّمَتُّعَ بِحَيَاتِهِ القَلْبِيَّةِ، فالإنسانُ بِتَكَدُّرِهِ وَتَشَاؤُمِهِ إِنَّمَا يتعاونُ على مُضَاعَفَةِ هذهِ الآلامِ وتلكِ المَعَانَاةِ، فما للعبوسِ من فائدةٍ:

أَيُّهَا الْعَابِسُ لَنْ تُعْطِيَ عَلَيَّ التَّقْطِيبَ أُجْرَهُ
لَا تَكُنْ مُرّاً وَلَا تَجْعَلْ حَيَاةَ النَّاسِ مُرَّةً

(51) نفسه، ص 62.

(52) حسن جاد، الأدب العربي في المهجر، م س، ص 275.

(53) إيليا أبو ماضي، الجداول، م س، ص 27.

فَتَهْلَلْ، وَتَرْنَمْ، فَالْتَقِي الْعَايِسُ صَحْرَةَ (54)

على أن أهمّ الدوافع وراء تفاؤل أبي ماضي ودعوته إليه إنما هو حُبُّه للحياة وتمسُّكُه بها وإقبالُه عليها، ومن ثمّ رأينا يتأثر بالفلسفة الأبيقورية (***)، والكأس واللذة الحَيَامِيَّة (***) التي تدعو إلى انتهاب اللذة وانتهاز المتعة، قبل أن تفلت فرصة العمر، وهي فلسفة تتواءم وتتوافق مع فلسفته الشخّية، لذلك رأينا يُكثِر من ذكر الخمر والكأس كأداة للمتعة واللذة وكوسيلة لنسيان الآلام والأحزان، يقول:

تَعَالِي نَتَعَاظَاهَا	كَلَوْنَ التَّيْبِرِ أَوْ أَسْطَعْ
وَسُسْقِي النَّرْجَسَ الْوَأَشِي	بَقَايَا الرِّاحِ فِي الْكَأْسِ
فَلَا يَغْرِفُ مَا نَحْنُ	وَلَا يُبْهِرُ مَا نَلْعُ
وَلَا يَنْفُلُ عِنْدَ الْبَيْتِ	حِجْ نَجْوَانَا إِلَى النَّاسِ
تَعَالِي نَسْرِقِ اللَّذَا	تِ مَا سَاعَفْنَا الدَّهْرُ
وَمَا دُمْنَا وَمَا دَامَتْ	لَنَا فِي الْعَيْشِ آمَالُ (55)

وَيَقُولُ:

وَإِخْلِقْ لِنَفْسِكَ بِالْمَدَامَةِ جَنَّةَ	فِي الْأَرْزُوعِ الْمَهْجُورَةِ وَالْأَدْرَاسِ
الْحُبِّ فِيهَا بُبْلُ وَحَيْمَةَ	وَوَدَى وَأَضْوَاءَ عَلَى الْأَغْرَاسِ

(56)

وهو يدعو إلى ترك ما لا يُجدي البَحْثُ عنه، فيخاطبُ حبيبته سَلْمَى قائلاً:

مَاتَ النَّهَّازُ ابْنُ الْبَاحِ فَلَا تَقُولِي كَيْفَ مَاتَ

(54) إيليا أبو ماضي، الخمائل، م س، ص 174.

(55) إيليا أبو ماضي، الجداول، م س، ص 30.

(56) إيليا أبو ماضي، الخمائل، م س، ص 92.

إِنَّ التَّأْمُلَ فِي الْحَيَاةِ يُرِيدُ أُوجَاعَ الْحَيَاةِ
 فَدَعِيَ الْكَآبَةَ وَالْأَسَى وَاسْتَرْجَعِي مَرَحَ الْفَتَاةِ
 قَدْ كَانَ وَجْهُكَ فِي الضُّحَى مِثْلَ الضُّحَى مُتَهَلِّلاً
 فِيهِ الْبَشَاشَةُ وَالْبَهَاءُ، لِيَكُنْ كَذَلِكَ فِي الْمَسَاءِ (57)

فالإنسان عند أبي ماضي ابن لحظته ويومه وعليه أن يتمتع بهذا اليوم، وعليه أن يُفكر
 التفكير في الهموم كي لا تطول:

فَتَمَتَّعْ بِاللَّيْلِ مَا دُمْتَ فِيهِ وَلَا تَخَفْ أَنْ يَزُولَ حَتَّى يَزُولَا
 وَإِذَا مَا أَظْلَلَ رَأْسَكَ هَمٌّ فَالْبَحْرِ الْبَحْثُ فِيهِ كَيْلًا يَطُولَا (58)

وأبو ماضي في دعوته إلى التفاؤل اعتمد على الطبيعة وعناصرها التي من خلالها
 العطاء والإثمار والخضرة والنضار والأزهار مهما طال الخريف واشتدت العواصف أو تساقطت
 الثلوج أو نال منها الإنسان.

كُنْ هَزَارًا فِي عُشِّهِ يَنْعَى
 كُنْ غَدِيرًا يَسِيرُ فِي الْأَرْضِ زَفْرَقًا
 وَمَعَ الْكَبَلِ لَا يُبَالِي الْكُتُبُولَا
 فَيَسْقِي مَنْ جَانِبَيْهِ الْخُفُولَا
 الْأَزْهَارَ سَمْتَهُ وَتَارَةً تَفْيِيلَا (59)

(57) إيليا أبو ماضي، الجداول، م س، ص 61 . 62.

**** نسبة إلى أبيقور فيلسوف يوناني (270-341 ق م) ارتبطت فلسفته باللذة والسعادة سعياً إلى تحرر الإنسان
 من مخاوفه وأحاسيسه التي تُثير فيه الرعب مثل الظواهر الطبيعية والموت.

***** نسبة إلى عمر الخيام (1124-1044 م) شاعر ورياضي وفلكي مسلم، ولد ببينيسابور، اشتهر برباعياته
 الشعرية التي تحث على انتهاب اللذات ومعالجة الأوجاع بالتسابق إلى المتع الدنيوية.

(58) زهير ميرزا، ديوان ابو ماضي شاعر المهجر الأكبر، م س، ص 604.

(59) نفسه، ص 606.

وَيُقُولُ:

أُبْسِمِي كَالْوَرْدِ فِي فَجْرِ الْبَا
وَأُبْسِمِي كَالنَّجْمِ إِنْ جَنَّ الْمَسَاءُ
وَإِذَا مَا كَفَّنَ التَّلْجُ الثَّرَى
وَإِذَا مَا سَتَرَ الْعَيْمُ السَّمَاءُ
وَتَعَرَّى الرَّوْضُ مِنْ أَزْهَارِهِ
وَتَوَارَى النُّورُ فِي كَهْفِ الشِّتَاءِ
فَأَخْلَمِي بِالْإَيْفِ ثُمَّ ابْتَسِمِي
فَأَخْلَمِي حَوْلِكَ زَهْرًا وَشَدَاءَ (60)

هي دعوة لنسيان الواقع الحزين، والبحث عن نقاط ضوء وسط ظلام اليأس، وهي دعوة على درجة كبيرة من الإنسانيّة التي عُرف بها شعر المهجر.

ونخلص إذن من تفاؤليّة أبي ماضي أنّها تفاؤليّة لم تتخلّص من نزعة الحزن واليأس، غير أنّ الشاعَرَ اجتهدَ فيها وأخلصَ لها وراح يعزف على أوتاره الطُوبَى مُفَجِّرًا السَّعَادَةَ فِي النُّفُوسِ، بَاعِثًا الْأَمَلَ فِي الْقُلُوبِ، وَمَاسِحًا الدَّمْعَ مِنَ الْعَيْونِ، وَمُشَبِّعًا البَشَاشَةَ فِي الْوَجْهِ، وَمُجَمِّلًا الْحَيَاةَ وَالْوُجُودَ، وَإِنْ كَانَ يَتَسَتَّرُ خَلْفَ هَذِهِ الدَّعْوَةِ بِأَحْزَانِهِ وَالْأَمَةِ النَّاجِحَةِ مِنْ غُرْبَتِهِ وَمُعَانَاتِهِ الشَّخْصِيَّةِ.

الخاتمة: -

عرضنا في الألفحات السابقة لمفهوم التشاؤم والتفاؤل من حيث المعنى اللغوي والفلسفي الفكري، وتأثير الأدب العربي المعاصر وخاصة الشعر ممثلاً في شعر الشاعر إيليا أبي ماضي، وقد تبين لنا من الدراسة ما يلي:

- 1- تنازع الفيلسفتين لنفسية الشاعر إيليا أبي ماضي بشكلٍ مثل صراعاً بينهما، مع غلبة واضحة فيما أرى لنزعة التشاؤم.
- 2- لم يكن تأثير الشاعر أبي ماضي بهاتين النزعتين في إبداعه تأثيراً سطحياً، بل كان تأثيراً عميقاً ضارباً في جذور الشاعر بما كسا شعره مسحة من العمق والتأمل.

(60) إيليا أبو ماضي، الخمائل، م س، ص 143.

- 3- نتج من هذا التّجاذلّ والتّجادلّ بين التّزعتين داخل فكر الشّاعر ونفسيّته أن اضطربت عقيدته، فسقط صريعاً لفلسفة الشّكّ في كلّ قيم الوجود.
- 4- تناول الشّاعر في مُعالجته لهاتين التّزعتين قضايا ميتافيزيقيّة كالموت، والبعث، والخلود وغيرها.
- 5- مثّلت التّزعتان معيناً إبداعياً، وحافزاً فنياً، نجح الشّاعر في توظيفه فأخرج لنا قوائماً شعريّة بديعة مثل قيدة (الطّلاس).

المراجع والمراجع

- 1- جاد، حسن. الأدب العربي في المهجر، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1963م
- 2- عبدالدايم، صابر. أدب المهجر، دار المعارف، 1993م
- 3- الناعوري، عيسى. أدب المهجر، دار المعارف، القاهرة، 1963م
- 4- عبدالبدیع، نظمي. أدب المهجر بين أصالة الشرق وفكر الغرب، دار الفكر العربي، 1976م
- 5- صبح، جورج. أدبنا وأدباؤنا في المهجر الأمريكية، دار العلم للملايين، 1964م
- 6- سليم، جورج ديمتري. إيليا أبو ماضي، دراسات عنه وأشعاره المجهولة، دار المعارف، القاهرة، 1977م
- 7- الناعوري، عيسى. إيليا أبو ماضي، رسول الشعر العربي الحديث، بيروت،
- 8- الحاوي، إيليا. إيليا أبو ماضي، شاعر التساؤل والتفاؤل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972م
- 9- عابدين، عبدالمجيد. بين شاعرين مجازيين، أبو ماضي وعلي محمود طه، مطبعة مخيمر، القاهرة، 1963م.
- 10- أبو ماضي، إيليا. تبر وتراب (ديوان شعر)، دار العلم للملايين، بيروت، 1960م.
- 11- داود، أنس. التجديد في شعر المهجر، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967م.
- 12- هدارة، م. طففي. التجديد في شعر المهجر، دار الفكر العربي، 1977م
- 13- أبو ماضي، إيليا. الجدال (ديوان شعر)، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م.
- 14- بلبع، عبدالحكيم. حركة التجديد الشعري في المهجر بين النظرية والتطبيق، الهيئة المدرية العامة للكتاب، 1980م

- 15- أبوماضي، إيليا. الحَمَائِلُ (ديوان شعر)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004م.
- 16- ضيف، شوقي. دراسات في الشّعر العربي المعاصر، دار المعارف، 1979م.
- 17- ميرزا، زهير. ديوان إيليا أبوماضي، شاعر المهجر الأكبر، دار العودة، بيروت، دت.
- 18- خفاجي، محمد عبدالمعمر. رائدُ الشّعرِ الحديث، القاهرة ن ط1، 1953م.
- 19- السيد، محمد شفيح. الرّابطةُ القَلَمِيَّةُ ودورها في التّقَدِّمِ العربيّ الحديث، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1972م
- 20- حسن، محمد عبدالغني. الشّعرُ العربيُّ في المهجر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955م.
- 21- ديب، وديع. الشّعرُ العربيُّ في المهجر الأمريكيّ، دار العلم للملايين، بيروت، 1993م.
- 22- عباس، إحسان، ونجم، محمد يوسف. الشّعرُ العربيُّ في المهجر أمريكا الشّمالية، دار صادر، بيروت، 1967م.
- 23- نشأت، كمال. شعر المهجر، الدار المِلكِيَّةُ للتأليف والترجمة، 1966م.
- 24- شعراءُ الرّابطةِ القَلَمِيَّةِ، د . نادرة جميل السراج، دار المعارف، القاهرة.
- 25- داود، أنس. الطّبيعةُ في شعرِ المهجر، الدار القومية، القاهرة، 1970م.
- 26- خفاجي، محمد عبدالمعمر. قِطَعُ الأَدبِ المِهْجَرِيّ، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، دت.
- 27- هلال، محمد غنيمي. قضايا مُعاصرة في الأَدبِ والتّقَدِّمِ، دار نَهضة مِصر الفجّالة، القاهرة، دت

KAYNAKÇA

- Abbas, İhsan ve Necm. Muhammed Yusuf. *El-Şi'r el-Arabi Fi'l-Mebcer Emrika el-Şimaliye*, Dar Sadır, Beyrut, 2. Tab, 1967.
- Abduddaim, Sabir, *Edebu'l-Mebcer*, Dar el-Maarif, 1. Basım, 1993.
- Abdulbedi, Nazmi, *Edeb el-Mebcer Beyne Asalet el-Şarki ve fikri'l-Ġarbi*, Dar el-Fikr el-Arabi, 1976.
- Abidin, Abdulmecid, *Beyne Şaireyn Müceddideyn, Ebu Maẓi ve Ali Mahmud Taba*, Matbaa Muhaymir, Kahire, 1063.
- Belba, Abdülhakim, *Hareket el-Teccid el-Şi'ri fi'l-Mebcer Beyn el- Nazariyye ve'l-Tatbikiyye*, el-Hey'et el-Mısriyye el-Amme Lilkitab, 1980.
- Cad Hasan, *el-Edeb el-Arabi Fi'l-Mebcer*, Dar el-Tıbaa el-Muhammediye, Kahire, Birinci basım, 1963,
- Davud, Enes. *El-Tabia fi Şi'r el-Mebcer*, el-Dar el-Kavmiyye, Kahire, 1970
- Davud, Enes. *El-Teccid FiŞi'r el-Mebcer*, Dar el-Kitab el-Arabi, Kahire, 1967.
- Dib ve Dey'. *El-Şi'r el-Arabi Fi'l-Mebcer el-Emriki*, Dar el-İlm Lilmelayin, Beyrut, 2. Tab. 1993.
- Dr. Nadire Cemil el-Sirac. *Şuara el-Rabıta el-Kalemiyye*, Dar el-Maarif, 3. Tab, Kahire.
- Ebu Mazi, İlya, *el-Hamail (Divan Şi'r)*, el-Heyet el-Amme Li Kusur el-Sikafe, Kahire, 2004.
- Ebu Mazi, İlya. *El-Cedavil (Divan Şi'r)*, Dar el-İlm Lilmelayin, Beyrut, 9. Tab. 1972
- Ebu Mazi, İlya. *Tibr ve Turab (Divanu Şi'r)*, Dar el-İlm Lilmelayin, Beyrut, 1. Tab, 1960.
- el-Havi, İlya. İlya Ebu Mazi, *Şairu'l-Tesaul ve'l-Tefaul*, Dar el-Kitab el-Lübnani, Beyrut, 1972.
- el-Nauri, İsa, *Edeb el-Mebcer*, Dar el-Maarif, Kahire, 2. Tab, 1963.
- el-Nauri, İsa. İlya Ebu Mazi, *Resulu'l-Şi'r el-Arabi el-Hadis*, Beyrut, 2. Tab.

- el-Seyyid, Muhammed Şefi. *El-Rabıta el-Kalemiyye ve devruha fi'l-Nakd el-Arabi el-Hadis*, el-Meclis el-A'la Li Riayet el-Funun ve'l-Adab ve'l-Ulum el-İctimaiyye, 1972.
- Hafaci, Muhammed Abdülmunim, *Kassat el-Edib el-Mehceri*, Dar el-Kitab el-Lübnani, Beyrut, DT.
- Hafaci, Muhammed Abdülmunim, *Raidu'l-Şi'r el-Hadis*, Kahire, 1. Tab, 1953.
- Hasan, Muhammed Abdülgani. *El-Şi'r el-Arabi Fi'l-Mehcer*, Mektebet el-Hanci, Kahire, 1955.
- Heddare, Mustafa. *El-Tecdid fi Şi'r el-Mehcer*, Dar el-Fikr el-Arabi, 1. Tab, 1977.
- Hilal, Muhammed Ğuneymi, *Kazaya Muasıra Fi'l-Edeb ve'l-Nakd*, Dar Nahda Mısr el-Feccale, el-Kahire, Dt.
- Mirza, Zuheyr. *Divanu İlya Ebu Mazı, Şair el-Mehcer el-Ekber*, Dar el-Avde, Beyrut, DT.
- Neşet, Kemal. *Şi'r el-Mehcer*, Dar el-Mısıriyye Littelif ve'l-terceme, 1966.
- Saydah, Corc, *Edebuna ve udebauna Fi'l-Muhaciri'l-Amerika*, 3. Tab, Dar el-İlm Lilmelayin, 1964.
- Selim Corc Dimitri, İlya Ebu Mazi, *Dirasat anbu ve Eşarubı el-Mechule*, Dar el-Maarif, Kahire, 1977.
- Zayf, Şevki. *Dirasat Fi'l-Şi'r el-Arabi el-Muasır*, Dar el-Maarif, 12. Tab, 1979.

DEUİFD XLVII/ 2018, ss. 323-346.

**EARLY MUSLIM RELATIONS WITH INDUS VALLEY AND
THE EXPEDITIONS DURING THE GUIDED CALIPHATE
PERIOD**

Zabihur RAHMAN*

Tahsin KOÇYİĞİT**

ABSTRACT

The glorious past of the Indus valley has experienced a settlement of the civilization that was at its peak in the era before Christ. People had developed societies living with peace and prosperity. However, time changed and the decline of Indus valley civilization occurred. After that, up to the middle of the 7th century A.D many other nations came and captured the area. It is being perceived as a common concept that Islam came into the Indus valley by the conquest of Muhammad bin Qasim(d.96/715) at the beginning of 8th century during the Umayyad period and started spreading in the region with the effort of Sufi saints. But literature presents some evidence on the presence of Islam in Indus valley even before Muhammad bin Qasim. The purpose of this study is to find out the entrance and existence of Islam in Indus valley during the domination of the Guided Caliphate. To support the claim and analyze the issue the study follows the contemporary as well as the main Arabic sources of Islamic history. It has been found that, with the expansion of the Islamic state, the religion of Islam had also spread up to its vast boundaries along the cardinal directions. However, due to many unsuccessful military expeditions caused by the unfair policies and wrong strategies towards local masses, the impact of the spread went unnoticed. On the contrary, Muhammad bin Qasim was fair enough to the local people and gave them respect as well as high-rank positions in his administration resulting in his quick and comprehensive conquest of the region. It shows that Islam itself and the assimilation potential of people

* Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, zabihui2@gmail.com, ORCID ID orcid.org/0000-0002-8037-3506

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, tahsin.kocyyigit@deu.edu.tr, ORCID ID orcid.org/0000-0002-4017-7682

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 25/06/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 24/07/2018

towards it was already there which became a part of Muhammad bin Qasim success in the region.

Key words: Sindh, Indus Valley, Islamic Conquest, Deybul, Caliphate

RAŞİD HALİFELER DÖNEMİNDE MÜSLÜMANLARIN İNDUS VADİSİ İLE İLK İLİŞKİLERİ VE ASKERİ SEFERLER

ÖZ

İndus vadisinin şanlı geçmişi, Milat'tan önceki çağda zirvede olan uygarlığın bir inşasını yaşamıştır. İnsanlar barış ve refah içinde yaşayan toplumlarını geliştirmişlerdi. Ancak zaman değişti ve Indus Vadisi uygarlığının çöküşü meydana geldi. Bundan sonra, 7. yüzyılın ortalarına kadar birçok kavim geldi ve bölgeyi ele geçirdi. Genel anlayış şudur ki İslam İndus vadisine 8. yüzyılın başında Emevi döneminde Muhammed bin Kasım'ın (d.96 / 715) fethi ile ve Sufilerin emeği ile bölgede yayılmaya başlamıştı. Ancak literatür, Muhammed bin Kasım'dan önce de İndus vadisinde İslam'ın varlığı hakkında bazı kanıtlar sunmaktadır. Bu çalışmanın amacı Raşit halifelerin hâkimiyeti sırasında İndus vadisinde İslam'ın girişini ve varlığını bulmaktır. İddiayı desteklemek ve konuyu analize etmek için, çalışmamız, İslam tarihinin ana Arapça kaynaklarının yanı sıra çağdaş çalışmalardan da faydalandı. İslâmî devletin genişlemesiyle birlikte İslam dini de dört bir yana kadar yayıldı. Ancak, yerel halka yönelik yanlış politikaların ve yanlış stratejilerin yol açtığı birçok başarısız askeri sefer nedeniyle İslam'ın yayılma etkisi fark edilemedi. Aksine, Muhammed bin Kasım'ın yerel halk için yeterince adil davranması ve onlara yönetiminde yüksek dereceli pozisyonları saygılı bir şekilde vermesi bölgedeki hızlı ve kapsamlı fetihlere yol açmıştı. Bu durum, İslâm'ın kendisinin ve ona karşı halkın asimilasyon potansiyelinin daha önceden bölgede bulunduğunu göstermektedir ki bu durum Muhammed bin Kasım'ın zaferine bir nevi katkı sağlamıştır.

Anahtar kelimeler: Sind, Indus Vadisi, İslami fetih, Deybul, Hilafet

Introduction:

Throughout the history of the world, there have been many civilizations which had a very deep impact on the overall development of mankind. Among them, Egyptian civilization at the river Nile, Mesopotamian civilization at the river Tigris and Euphrates, and Chinese civilization in the Yangtze and the Yellow River are the considered to be

the oldest civilizations of the world.¹ In 1856, British colonial officials wanted to extend their trade activities from the northwest to the southwest of India through a railway track, currently operational in Pakistan from Lahore to Karachi. During the construction of that railway project, they discovered the ruins of Indus valley civilization first in Harappa, Punjab in 1921 and then in 1922 they discovered the ruins of Mohenjo daro in Sindh. Currently, the location of the ruins of Mohenjo daro is in the district of Larkana in the province of Sindh and the ruins of Harappa are in the district of Sahiwal in the province of Punjab.² In conclusion to this excavation, it was established that Indus valley civilization was a contemporary of the above mentioned ancient civilizations. According to the archaeological studies, these structures having brick houses were built in between 3300-1300 BC; they had a 90-degree cutting path, sufficient drainage, and water systems. Moreover, despite being built at that time, their ruins are astonishingly still sustaining and relate to us the tremendous stories of an ancient civilization.

Many ethnic groups including Persians, Scythians and Arabs have ruled over Indus valley throughout its history along with Alexander the Great; and it has also remained as a free and independent territory occasionally in the hands of Indians as well. In other words, the history of ancient times is evident of the fact that the Indus valley, known to Arab historians as “Biladu al-Sind”, is historically considered as a region that has never lost its essence and importance.

Geographical Location and Characteristics of Indus Valley

According to “Chach Namah”, during the period of Rai Buddhist dynasty around 540 to 644 AD, the boundary of Sindh valley was marked up to Kashmir and Kanuj in the east and extended up to Makran in the west. It bordered on Gujarat (in present day India) and the Indian Ocean in the south and in the north up to Kikan and Kirdan mountains which are somewhere near Kalat and Quetta district in Baluchistan. In

¹ Sharma, Sehdev Kumar and Pahuja, Dmanjit Kumar, *Five great civilization of the world*, Educreation Publication, New Delhi (without date): p,1

² Mohan Gehani, *Brief Introduction:History of Sindh*, Indian Institute of Sindhology, Gujarat (India), 2008: pp,26-29.

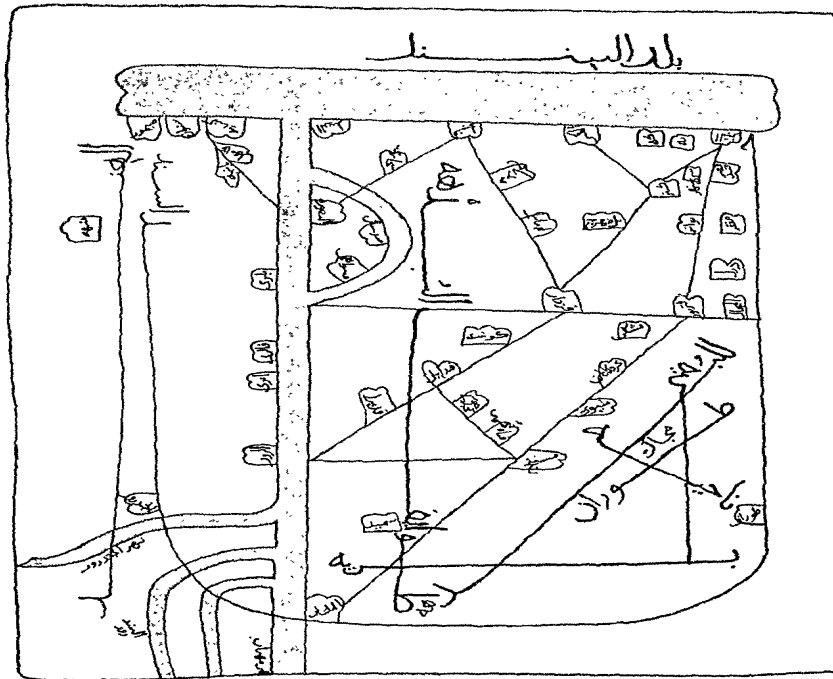
Rai Buddhist dynasty, the Sindh region was divided into four provinces. The first one was Brahmanabad and it contained four districts: Neyrun, Deybul, Lohana, and Lakha. The second province was Multan and it consisted of five districts: Brahmapur, Shahar, Saka, Karor, and Kambh, up to the border of Kashmir. The third province was Sivistan having four districts in it, namely Bodhiya, Chankan, Kohistan, and Rochiyan. The fourth province was Iskalanda with four districts, including Pabiya, Talvaria, Chachpur, and Jodhpur. All of these provinces were administrated by governors appointed by the king, who himself remained at “Alor” the capital of the Indus valley and fifth province of the region, having three more districts like “Kirdan”, “Kikan”, and “Barhas” directly under the authority of the capital city.³

An Arab historian Ibn Hurdazbih counted approximately 28 cities and towns of the region of Sindh.⁴ Ibn Hawkal was the first geographer who drew the map of Sindh as shown below in figure 1. Ibn Hawkal also gave the detailed information about the Sindh region. He divided it into four provinces: “Mansurah”, “Makran”, “Turan” and “Budha” or “Budhiya” and also described the distance between each of these provinces.⁵

³ Al-Kufi, Abu Bakr Ali bin Hamid(d.613/1217), *Fethu Sind “Chach namah”* th, Dr.Suheyl Zakkar Dâr-ul fikir- Beirut, 1st/Ed, 1992: pp,15-18.

⁴ Ibn Khordadbeh Abu al-Qasim Ubaydullah ibn Abdullah (d.280/894), *Al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, Dâr Sâdir, Beirut/1889: pp,56-57.

⁵ Ibn Hauqal, Abu al-Qasim Muhammad ibn Hauqal, al-Baghdadi, *Surat al-Ard*, Dâr Sâdir, Beirut/ 1938: 2/317.



صورة السند التي في الصفحة ٩٠ ظ من الأصل،

Figure1: Map of Sindh by Ibn Hawkal (d. 378/989)

Afterwards, another Arab historian and geographer Al-Maḳḍîṣî who visited the Sindh by himself described Sindh as having five provinces: “Mukran”, “Turan”, Sind (Mansurah) “Veyhend” and “Multan”.⁶

In general, the area of Sindh can be divided into various regions on the basis of their characteristics. The land is considered very fertile in the north and northeast of the Indus valley, with rain and canal system making it very productive as well. The middle part of the region is suggested to be agriculturally rich due to the availability of water from the Sind River. The east side of the region is a “Thar” desert and west

⁶ Al-Maḳḍîṣî, Shams al-Dîn Abu Abdullah Ahmed bin Abu Bakr, *Aḥsan al-Taḳâsîm fî Ma'rîfat al-Aqâlim*, Dâr ul kutub al-ilmiyyah, Beirut/Lebanon, 1st/Ed -2003: pp,474-475.

side is a mountainous area. Hence, both of these areas are not much productive for agriculture. But in terms of richness in natural resources, there are underground reserves of iron and coal in Sindh area.⁷ As it has been mentioned above that agricultural products are also somehow cultivated in almost every part of the region. Generally, two types of crops are grown annually, one of which is in autumn, for example, wheat, barley, oil seeds, mustard, saffron, garlic and onion. The other crops are sown in the summer season, including pearl millet, sorghum, rice, sesame and cotton and also fruits such as dates, orange, pomegranate, mango, banana, grapes and water melon are also cultivated.⁸ But this information has been collected on the basis of research analysis report completed in the 19th century.⁹

In the 10th century, Ibn Hawkal discussed the weather of Sind in his book “al-Masalik wa’l-Mamalik”. He mentioned, the general condition of the weather of this region being warm in nature. Agricultural products such as palm, sugar cane, mango were also cultivated in this region. It was also reported that grapes, apples, bananas, pears were not grown in this region. The overall reported prices of goods in that era were also very low¹⁰ According to Ibn al-Faqih, herbs for medicinal purposes were also cultivated in this region¹¹. Maqdisi (d.380/991) who lived in the same period, indicated the presence of many trees of walnut and almond in Veyhend province. Date and banana gardens have also been reported in this region. In the field of cattle farming, usage of camels, sheep, buffalos and horses, has also been mentioned.¹²

⁷ Nedvi, Seyd ebu zafer *Tarih-e Sindh*, Dâr al-Musannifin, Shibli Academy, Azamgarh,UP (India) pp, 319-320

⁸ E.H. Aitken, *Gazetteer of the province of sind*, Merchantile steem press Karachi/1907: pp, 34-36

⁹ Ibid: p, 34

¹⁰ Ibn Hauqal, *Surat al-Ard*: 2/321.

¹¹ Ibn al- Faqih, Abu Abdullah Ahmed bin Muhammed bin Is’haq al-Hamdâni (d.365/976) *Kitab al- Buldan, Âlam al kutub*, Beirut/1996: p,61

¹² Al-Maqdisi, *Ahsan al-Takâsim*: p, 347.

Subsequently, it can be suggested from the above-mentioned reports that the Sindh region has been very fertile throughout the ages with the exception of some territories on the east and west sides. Thus, the Indus River and the surrounding lands of the Indus valley were the preferred places of settlement for the ancient civilizations. The region having fertile land for agriculture, a center for maritime commerce, a compatible place for stockbreeding and underground natural resources were few of the most important political and economic reasons for the emerging state of the Islamic world in the 7th century.

Indus Valley under Rai and Brahman Dynasties

During the rising period of the Islamic state from the Arabian Peninsula towards Persia, the Buddhist Rai dynasty was the first independent kingdom of whole Indus valley. The boundaries of the overall territory covered the area from Kashmir to Indian Ocean, Cutch and Kathiawar (present-day Gujarat of India) and from Kanuj to Makran. According to “Tuhfat al Kirâm” the domain of these dynasties started approximately from the beginning of the 6th century with the King Diwayij and was carried on by four of his successors.¹³ However, according to “Chach Namah” three of them became kings of the Indus Valley afterward.¹⁴ During the Rai dynasty, Indus valley was divided into four provinces with Alor being the capital city of the kingdom. After the death of Sahres II, the last king of Rai dynasty, his minister Chach son of Selayij became the king. In the middle of the 7th century, the power of the kingdom went into the hands of the Brahman family with “Chach” being the first king of Brahman dynasty.

During his era, some insurrection activities led by the Buddhist people of Brahmanabad and surroundings started to rise up, which were countered by the capture of Brahmanabad by force. Subsequently, a lot of social and political restrictions were placed on the people of Brahmanabad in order to diffuse the situation. Those restrictions included: not being permitted to carry an original sword, no usage of precious fabric unless necessary, even then only black and red silk

¹³ Qâni, Mîr Ali sher (d.1203/1789), *Tuhfat al Kirâm*, Sindhi Adabi Board, Hyderabad, 3rd/Ed, 2006: p, 13.

¹⁴ Al-kufi, *Fethu Sind* (chach namah): pp, 59-60

clothes were permitted, no horse riding with saddle, instructions to always remain bare-headed and footed, keeping their dogs with them, collection of fire woods for chief of the city and providing spying services as well. Chach carried his domain peacefully up to 40.H/660/661. A.D.¹⁵. These are some of the reported conditions which were obligatory to be conducted for the Buddhist people. These circumstances are proposed to have caused some hatred among the people of Brahmanabad against the Brahman government of Chach, as those obligatory conditions were forcefully implied and were against the freedom of that particular society.

“Chach” was succeeded by his brother Chander in 662 A.D who ruled the kingdom for about seven years. Subsequently, “Dahir” son of Chach, took the command of Alor and Chander son’s captured the Brahmanabad afterward. However, he ruled Brahmanabad for about one year and then the brother of Dahir named “Daharsia” or “Dahar Sain” took the control of Brahmanabad. During this era, Sindh was divided into two parts: the Northern Province having Multan and Alor became part of “Dahir” son of Chach monarchy and southern province having Brahmanabad and other southern territories beyond Brahmanabad went into the custody of “Daharsia” son of Chach. After the death of “Daharsia” in 700 AD, Dahir son of Chach became the only king of Sindh valley.

Islam, Muslims and Indus Valley

In 610 A.D approximately, a new religion, a new civilization started to emerge on the map of the earth in the Arabian Peninsula. Muhammad bin Abdullah “The Prophet” at the age of forty, got the noble message of prophecy from God, which became the core mystical moment of Islam. When the first verses of Quran were revealed on the Prophet with the message of education, research, meditation and contemplation, it transformed an ordinary man into a dynamic man who stood for social and economic justice in the Arabian society. During that particular era, the Arabian society was indulged in polytheism and idolatry. Social and economic control of the region was held by only the

¹⁵ Al-kufi, *Fethu Sind* (chach namah): pp, 48-51

leaders of the tribe or rich men with vast resources. Meanwhile, a voice for justice and equality in that society in the shape of Islam was raised. That voice of justice came across a strong resistance from those who had authority and power in the form of prosecutions and threats of murder. With the passage of time, the message of Islam began to spread across the country and even beyond the boundaries of Mecca. People became aware of Islam and started assimilating with this new religion. After 13 years of unbearable torture and cruelty in Mecca, Muslims started migration towards Medina. During those 13 years, Islam had never decreased in terms of the number of followers, rather it continued to increase and spread inside and outside of Mecca. The widespread allegation of the concept that “Islam spread across by sword” is proposed to be a totally unrealistic approach of thinking and is considered to be based on counterfeit Islamophobic fear.

After the death of the Prophet Muhammad, Abu Bakr was the first who started to rule as a caliph of the Islamic state. He successfully completed two years of his domain and by managing the political and religious challenges in this short period of rule. After his death, Umar bin al-Khattab became the second caliph of the Islamic state. The activities that led to the Islamic expansion started after the death of Prophet Muhammad, consequently through the conquest of Egypt, Syria, Iraq and Persia during the caliphate of Umar bin al-Khattab up to the year 644 A.D. At the beginning of his caliphate, first expedition towards Sindh took place in 15-H/636/637 A.D under the leadership of Usman bin Abu al-As al-thaqafi as a governor of Bahrain and Oman with his two brothers.¹⁶

Arab-Sindh Relations

The maritime trade activities of Arabs with India, China, and Africa were well documented even before Islam. The Arabian Peninsula is situated on the important geographical position that links the European and Asian trade. The Arabs loaded their commodities from Egypt and Damascus and crossed the shores of the Red Sea in the Hijaz region, reaching Yemen and from there some of them took their way to

¹⁶ Al-Balādhurī, Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Balādhurī(d.279/893), *Futūḥ al-Buldān*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2nd/Ed Beirut/2014: p, 257.

Ethiopia or Africa, while others passed through Yemen and Oman, crossed the Arabian Gulf, reaching southern India. The other maritime commerce route was the Persian Gulf, started from the main seaport of Ubullah (later became Basra) towards Southern India and from there to Sri-Lanka, Bay of Bengal and then China. On the other hand, European traders imported the goods from the market of Egypt and Syria and took the route back to Europe by the Mediterranean Sea.¹⁷

Geographically, the nearest present-day location of the Arabian Peninsula to Indus valley is Oman, which is situated on the eastern bank of the Arabian Peninsula. Three sides of the country were surrounded by water, including east and southeast the region with the Arabian Sea and north by the Arabian Gulf. In view of these circumstances, it became a natural incentive for Omanians to deal in maritime trade both politically and economically. In this regard, they imported walnut trees and teak woods for production of ships or sometimes they went to India for production.¹⁸

Two of the famous pre-Islamic markets were also situated in Oman. Both markets were considered to be international commerce centers, where the international merchants from Sindh, India, Persia, China and Africa came for trading their products.¹⁹ It has been reported that after the incident of Khyber, the governor of Oman Jaifar bin Al-Jalandi and his brother Abd bin of Al-Jalandi along with their tribe's men accepted Islam by the effort of Amr bin al-Âs (عمرو بن العاص).²⁰ Meanwhile, in the Indus valley, there were tribes like Zut, Meyd, Siyabija, who were living there before the conquest of Muslims. In the Persian language

¹⁷ Nadvi, Syed Sulaiman, *Arab o Hind ke ta'allukat*, Dâr al Musannifin, Aazamgarh, (U.P) India, 2010: pp, 5-6.

¹⁸ Al-Naeem, Norah Abdullah: *El-va'd al-İqtisadi fi al- Ceziretil arabiiyeti fi al-Fetrati minal Karn al- Salis kab-lel miladi ve hatta al-karn' al-salis el-miladi*, Dâr al-Shawaf, and 1st/Ed, Riyadh / K.S.A: p, 248. See also: International Symposium: "Oman and India: Prospects and Civilization: p, 323 Muscat/2011

¹⁹ Al-Baghdadi, Abu Ja'fer, Muhammad b.Habib b. Umeyya b. Amr al-hashimi: *El-Muhabber*, Dâr al- Afak al-Jadidah-Beirut: pp, 265-266,

²⁰ Al-Sahari: Abul munzir Selma b.muslim b.İbrahim(d.511/1118), *Al-Ansab*, (without date) : pp, 257-258

“Zut” were called “Jat” and according to Ibn Manzoor, they were a dark-skinned generation of Sind with traditional dress named Zuttiya.²¹ Moreover, Istakhri reported the meaning of the term “Sindh” as “Mansurah” and “Multan” as the land of the Zut people.²² It is being suggested here that the people of Zut tribe or Sindhi merchants must have been present and aware of the incident of the acceptance of Islam by the governor of Oman Jaifar bin Al-Jalandi, his immediate family members and their tribe.

When Islam was in its early stages, the anticipation of trading in the markets of Syria, Iraq and the Arabian Peninsula by the Zut people has also been proposed. This claim can be brought into practical discussion by the evidence from the event of Miraj Journey. It has been commonly established that when the Prophet Muhammad experienced the Miraj journey, he also reported the sighting of Prophet Moses, whom he resembled with the Zut people of Sindh.²³ Moreover, it is estimated that Prophet Muhammad must have known or have seen the Zut people in the region of Hijaz and might have encountered them on one of his journeys as a merchant before being tasked with the prophet-hood. The direct evidence of existence or communication of Zut people with Arabs has also been reported from an event which is related to the sickness of Aisha Bint Abu Bakr, one of the wives of Prophet Muhammad (PBUH). According to Bukhari, one of her relatives consulted with a Zut doctor for her medical condition, who is then reported to have replied with her being affected by some kind of magic.²⁴ Furthermore, the sighting of Zut

²¹ Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrim bin Ali, Abu al-Fadl(d.711/1312): *Lisân al Arab*, Dâr'u sadîr –Beirut/ 3rd/Ed,1414: 7/308,

²² Istakhri, Abu Ishak Ibrahim bin Muhammad al-Farisi(d.346/958): *Al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, Dâr'u Sâdir, Beirut: p, 35

²³ Tabarani, Abu 'l-Qâsim Sulaymân ibn Ayyûb ibn Muṭayyir al-Lakhmî (d.360/971): *Al Mu'jam Al Kabir*, 2nd/Ed, Maqtaba Ibn Taimmiyah, Qahira(Cairo),1994: 11/64, No/11057.

²⁴ Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail (d.256/970): *Al-Adab al-Mufrad*, 3rd/Ed, Dar al Bashair al Islamiah, Beirut, 1989: p, 68

people of Sindh with the Prophet Muhammad by Abdullah ibn Mas'ud has also been reported.²⁵

These are some of the recorded historical proofs that showed the existence, interaction and relations of Sindhi people with Arabs and Muslims. Meyd, another tribe belonging to the Indus Valley, were considered to be different from Zut people in regard to social as well as political life. Murtaza Zubeydi reported Meyd or Meyz being an Indian nation or a generation similar to "Turks", who fought battles against Muslims at the Indian ocean.²⁶

On another occasion, during the period of Abu Bakr at Yamama, when the incident of apostasy occurred, Khalid bin Walid was ordered to follow and resolve the matter with Musaylimah, who claimed the prophethood. Subsequently, Khalid defeated the opposing forces and collected the booty including Sindhi women. On the other hand, the mother of Muhammad al-Hanafiyah (son of Ali bin Abu Talib), Khawlah bint Ja'far al-Hanafiyah or Khawlah bint Iyas bin Kayis al-Hanafiyah was also reported to be a Sindhi woman. It was further proved from the sighting of Muhammad al-Hanafiyah's mother and her being a Sindhi woman by Asma, bint Abu Bakr.²⁷ Tabari also mentioned the battles of Zut and Siyabija against Muslims, the instance being the battle of Yamama.²⁸ In addition to that, Zayd bin Ali bin Husain's mother was also reported to be originally from Sindh.

²⁵ Al-Fakihi, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ishaq ibn al-'Abbas (d.272/886) *Akhhbar Makkah fi Qadim al-Dahr wa-Hadithuh*, 2nd/Ed: Dâr'u Khadir -Beirut: 3/394, Hadith no/2321.

²⁶ Al-Murtaḍā al-Zabīdī: Abu al-Feid Muhammad bin Muhammad bin Abdurrazak al-Huseyini (d.1205/1719) *Taj al-'arus min Jawahir al-qamus*, Dâr al-hidayah: 9/479 See also: Ibn Manzur: 3/511

²⁷ Ibn Sa'd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sa'd ibn Manī' al-Baṣrī al-Hāshimī (d.230/845), *Tabakat al-kubra*: 1st/Ed: Dâr'u Sâdir, Beirut/1968: 5/91. See also: Al-Dīnawarī : Abū Muhammad Abd-Allāh ibn Muslim ibn Qutayba al-Dīnawarī al-Marwazī (d.276/890), *Kitāb al-ma'arif*, 2nd/Ed: Al-Hey'ah al-Misriyyah al-Āmmah, Al-Qahira/1992: p, 210,

²⁸ Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (d.310/923) *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2nd/Ed – Dâr Al-Turas- Beirut/1968: 3/304

In light of the aforementioned reports, trade can be considered as the first source of interaction between Arab and Sindhi People. The main factor that provided the incentive for the appropriation of exchange of trade was the suitable geographical position of both of these regions. This, in turn, yields the evidence for the existence of Sindhi people in the Arab region as being undoubtedly established. However, trade was not the only factor that connected the two regions as Sindhi people were also reported to have worked in different fields in the Arab world too.²⁹ Awareness of Islam, muslim society and their values in Sindhi people are also proposed to come from the fact that Sindhi people played an important role in military activities as well.

First Contact of Muslims with Sindh

It has also been recorded that after the treaty of Hudaibiyyah, around 6th Hijri year, the Prophet Muhammad sent his messengers to different kings around the world. According to Molvî Bukhârî, five companions of the prophet in the form of a delegation carrying the message of Islam also traveled to the region of Sindh. Their last recorded destination in Sindh has been accepted to be the fort of Neyrun, located near Hyderabad (present-day Pakistan). As a consequence of their preaching activities, some of the residents of that region accepted the message from the prophet and learned the directives of Islam. Moreover, two of those travelers returned back to Arabia afterward, while the remaining three decided to stay in that area. Those three companions of the prophet lived the remainder of their lives in Sindh and were buried there as well.³⁰

However, the main source books of the Islamic history (Tabari, *Tarikh e Yaoubi*, *Fatu ul buldan*, *Al kamil*) have not reported any authentic evidence regarding such an incident in Sindh during the life of the Prophet Muhammad. Furthermore, there is no other evidence or

²⁹ Bukhari, *Al-Adab al-Mufrad*: p, 68 and see also. Nadvi, Seyed Suleyman, *Arab o Hind ke Ta'allukat*, Dâr al-Musannifin, Shibli Academy, Azamgarh, UP (India) 2010: p, 261

³⁰ Molvî Bukhârî, *Majmû'atü Kelimât wa Resâil* (Manuscript): p, 190. Quoted from Qazi Athar Mubarak Puri, *Arab aur Hind Ahde Risalet mein*, Nadwat al-Musannifin, Delhi 1965: p, 191.

intimation regarding any graves of any of these companions in Sindh. In contradiction to the authentic evidence of Islamic history recorded in historical literature, local (Urdu and Persian) books still record the aforementioned incidents; religious scholars and preachers are still witnessed relating them in their sermons. As mentioned in the earlier sections of this study, Sindhi tribes (Zut and Siyabija) were already trading goods with Oman, where the presence of Islam had been recorded during the life of the prophet Muhammad. Afterwards, in 15.H/636-637 during the caliphate of Umar, first Muslim expedition from Oman towards Indian subcontinent and Sindh was launched under the leadership of Usman ibn Abu-al-Aas Al-thaqafi.³¹

First Expeditions of Muslims to Sindh Valley

It is being opinionated in this study that the first muslim expeditions or military contact with the Indus Valley, could be considered as a result of the sequence of conquests in Persia, that occurred during the caliphate of Umar. Those conquests led to the events in which the governor of Bahrain and Oman, Usman ibn Abu-al-Aas Al-thaqafi, dispatched a navy fleet towards the south of Indian subcontinent. However, these expeditions were addressed without the permission from the reigning Caliph of Islam. It is being understood that those fleets were not ordered to engage in battles, instead the perceived objective was to collect information regarding any anticipated resistance in case of war and to hinder the activities of sea pirates. In addition, this surveyal approach by the governor could not warrant the permission as not being a matter that necessitated any direct orders from the head of Islamic state, who at the time as engaged in battles with the Roman empire (present-day Syria).

“Ubullā” being a main port in Persian Gulf, was under the influence of Persian rule. The importance of this particular port can be established as being a point of international trade hub, which further enhanced the influence of Persian Empire to all other ports up to south of India. However, a year earlier in 14.H/635-636 A.D, “Ubullā” was captured by Muslim army, which further elevated Islamic presence on

³¹ Al-Balādhurī, *Futūḥ*: p, 257

this international trade route as well. Furthermore, significance of “Ubulla” can be understood by one of the narrations from Caliph Umar, in which he, while sending Utbah bin Ghazwan to Ubulla, addressed him as the governor of the land of India. Afterward, when Utba bin Ghazwan captured the area of Ubulla, he also narrated its importance by describing it as a port of Bahrain, Oman, India and China as well.³² This description of Ubulla, has been assessed as the realization of the significance which conferred Muslims with the responsibility and authority of all maritime trade routes in the region from Arab-Islamic to the ports of Indus Valley and south India.

In correlation with above-mentioned arguments, the expeditions of Usman towards Sindh, Bharos and Thana afterward, were proposed to be due to already mentioned reasons of security and monitoring the activities of sea pirates. After successful completion of the initial expedition, Usman informed the Caliph Umar about his activities in those regions, who in turn has been reported to be not pleased about this situation and described it being a risky action as well.³³

According to Ali kufi, Mughira bin Abu al-Âs who was the platoon commander dispatched to the port of Deybul in Sindh, was killed in a battle with Sindhi people.³⁴ However, this report is in contradiction with Al-Balādhurī, who has mentioned the successful return of Mughira bin Abu al-Âs.³⁵ Additionally, Yaqut al-Hamawi has also mentioned his presence with his brother Usman (governor of Bahrain and Oman) in the conquest of Fars and him living in Basra afterward as well.³⁶ During the governance of Abu Musa al-Ash’ari at Basra during the caliphate of Umar, many people of Sindhi tribes including Zut, Siyabija, Esavire and Endigar had already accepted Islam.

³² Tabarī: *Tarikh*: 3/593

³³ Al-Balādhurī, *Futūḥ*: p, 256. See also: Ibn Qudama, Abu al-Faraj qudama ibn qudama ibn ziyad al-Baghdadi(d.337/949), *Al-kharaj wa-sina'at al-kitabah*, Dār Al-Rasheed, 1st/Ed, Baghdad, 1981: p, 413.

³⁴ Al-kufi, *Fethu Sind (chach namah)*: p, 72

³⁵ Al-Balādhurī, *Futūḥ*: p, 257

³⁶ Yāqūt al-hamawi: Yāqūt ibn-'Abdullah al-Rūmī al-Hamawī(d.626/1229), *Mu'jam al-Buldan*, Dār'u Sadir-Beirut/1995: 4/227 and 1/435

Prior to their acceptance of Islam, those Sindhi people were actually an imminent part of Persian army and were reputed as good soldiers.

When the Muslim army conquered Persia, many of those people wanted to convert to Islam with certain conditions that were implemented in an agreement made between the governor of Basra and them. The conditions of that agreement with the governor included fighting against enemies of Muslims, no interruption in military matters among Muslims, protection from Arabs in case of fighting. Furthermore, their demands included a place for living and higher shares from booty. Abu Musa is reported to have written those demands and inquired to Caliph Umar for further consultation regarding the matter. The caliphate replied with orders to accept all the demands placed by the Sindhi people, therefore a place in Basra was provided to them consequently.³⁷ It is being suggested here that, this acceptance of Islam during that period of time, by the people of those tribes must have impacted other Sindhi people in Makran as well, especially the Buddhists, who were living under the pressure of Brahman dynasty.

Caliph Umar is then reported to dispatch another expedition later, to the region of Makran under the leadership of Hakem bin Amr-Al-Taghlibi, who was joined by another commander named Shihab bin Makhariq. This expedition has also been reported to be joined by two volunteers, commander Suhayl bin Adiy and Abdullah bin Abdullah bin Utban for assistance in battles. All of these commanders and volunteers reached Makran and established a battle field.

The ruler of Makran demanded military assistance from the king of Sindh, who provided him with an army of good strength that reached the region of Makran as well. According to Dr. Pathan, Rasil, a commander from the eastern side of river, crossed the river of Helmond. However, the name of this river is still unclear from different sources.³⁸ According to Al-Tabari, the person mentioned above as “Rasil” was “Malik al Sind”, which is translated as the king of Sindh.³⁹ However,

³⁷ Al-Balādhurī, *Futūh*: pp, 222-224

³⁸ Pathan: mumtaz Husain: *Sind Arab period: History of Sind series vol 3: Sindhi adabi board-Hyderabad, 1st/ed, Pakistan-1978: p, 160*

³⁹ Tabarī: *Tarikh*: 4/181, 182

Rasil has also been reported by Al-Balādhurī as the governor of “Kach” a southern region of Sindh, during the kingdom of Dahir, who was later defeated by Muhammad bin Qasim after the conquest of Deybul, Neyrun and Sadusan.⁴⁰ In light of above mentioned reports, it is also being opinionated that the person “Rasil” being mentioned by Al-Tabari, is an unknown person, as he has not been mentioned elsewhere as a kind of Sind. Accordingly, preference should be given to “Chach Namah” and other Persian source books.

Sindhi army is reported to have been defeated heavily and followed up to the river by the Muslim army, who remained in Makran afterward. Subsequently, after the conquest, Hakem dispatched one-fifth of the booty Estate Bayt ul-Mal through Sahar al-Abdiy, who was tasked to inquire about the elephant to the Caliph as to what should become of it afterward. Sahar al-Abdiy, then explained the situation of the region to the caliph Umar as being not suitable in terms of scarcity of water, unavailability of food and military resistance. Caliph Umar, upon hearing the situation, replied with orders that maintained the military positions of Muslims as being passive as far as his government is concerned. Furthermore, he is also reported to have ordered them to sell the elephant and distribute the wealth among the soldiers of their army.⁴¹

Thus, this is considered to be the earliest approach of Islam into the Indus valley through the muslim army by the expansion of the territories of the Islamic state. Afterwards, western part of the Indus Valley mostly remained under the part of Islamic state until the Ummayah caliphate. According to W.H. Moreland and Atul Chandra, after the death of the prophet Muhammad in 650 AD, muslims from Arabia had already established themselves in Baluchistan as well. Within the timeframe of sixty years after that, they had captured the whole region of Brahman Dynasty too.⁴²

⁴⁰ Al-Balādhurī, *Futūḥ*: p, 260

⁴¹ Tabarī: *Tarikh*: 4/181, 182 and see also: Ibn al-Asir, Abu al-Hassan Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ash-Shaybani(d.630/1233) *al-Kāmil fī al-tārikh*, Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1st/ed, Beirut/1997: 2/424, 425.

⁴² W.H. Moreland and Atul Chandra Chatterjee, *A Short History of India*, 3rd/ed, Longmans/Green & co, London/New York, 1953: p, 112

It has also been reported that the first mosque in the Indus valley was built during the government of Muawiya bin Abu Sufyan, when Umar bin Ubaidullah Ma'mar al-Qurashi completed the conquest of Makran.⁴³ The presence of a mosque in this region has been considered as an ultimate sign of the existence of the Islamic culture and civilization in the western part of Indus valley. However, the relevance of the mosque to Abdullah bin Umar cannot be accepted as a result of some scrupulous research because none of the Arab historians mentioned any of his journeys towards east.

In 29.H/649.A.D during the reign of Caliph Usman, Abdullah bin Amir bin Kurayz was appointed as the governor of Basra, who replaced Abu Musa al-Ash'ari. Caliph Usman addressed him to dispatch someone for investigation of the border region of the Indian sub-continent. Thus, he designated Hukaym bin Jabillah al-Abdi, who returned successfully after the survey of the area. He reported the Caliph about the circumstances of the region as having drought and unproductive, lack of water and food and difficult climate. According to this report by Hukaym bin Jabillah al-Abdi, a large army in that region could not have sustained their activities for a longer period of time, further complicating the survival in a difficult environment due to the existence of bandits.⁴⁴ Consequently, Caliph Usman in response to this unfavorable report stopped any further incursions into the kingdom of Sindh.

It has been reported that during the time of Caliph Usman, a Muslim lady came to him for resolving a family matter involving his husband, who was in Kandabil in Sindh at that time.⁴⁵ This report further increases the evidence that before the conquest of Kandabil (happened during the government of Muawiyah), presence of Muslim people in that region has been recorded. The reason for their presence in that region, though, cannot be found in literature. However, it can be

⁴³ Yāqūt al-hamawi, *Mu'jam al-Buldan*: 2/338. But the relevance of the mosque to Abdullah bin Umar could not have been correct, because none of the Arab historians mentioned any of his journey towards east region.

⁴⁴ Al-Balādhurī, *Futūḥ*: p, 257

⁴⁵ Ibn Sa'd, *Tabakat*: 8/344

proposed here that, those people could have travelled for trade during or after the expedition towards Sejistam (or Sistan). Furthermore, according to Ibn Asakir, the incident of the lady mentioned above, occurred in the caliphate of Caliph Ali, who presided over the matter.⁴⁶

After the death of Usman the 3rd Caliph of Islam, the political situation of the Islamic state has been reported to have become extremely critical as Ali bin Abu Talib became the Caliph. Meanwhile, a civil war has been reported to have broken out among different Muslim groups as well. During that period, 40 personnel from Sindhi tribe of Siyabijah in the leadership of Abu Salim Zutti were appointed to deal with the responsibilities of Bayt al-Mal. Usman son of Hanif al-Ansarî has been reported to be appointed as the governor of Basra by the Caliph Ali. However, prior to Caliph Ali's arrival in Basra, members of the opposition party including Talha and Zubayr had killed the whole staff of Bayt al-Mal and had already took control of it.⁴⁷ Afterward, when Caliph Ali had taken control over Basra, approximately 70 people from Zut tribe of Sindh came to him and criticized the actions of the opposition party in Sindhi language.⁴⁸ Afterwards, during the year 39.H/659 AD, Caliph Ali has been reported to have dispatched Al-Haris son of Murrah al-Abdi to the frontier of the kingdom of Sindh, who captured several slaves and immense booty and eventually got killed in his subsequent expedition.⁴⁹ Additionally, during the suzerainty of Muawiya ibn Abu Sufyan, a commander named Umar bin Ubaidullah Ma'mar al-Qurashi conquered Ermail and built a mosque at the location of Hashek, the mention of which, can be observed in other source books as well.⁵⁰ Therefore, it can be compiled from the aforementioned reports that, the western part of the Indus Valley (Kingdom of Sindh) or the region which comes inside the territory of present-day Baluchistan

⁴⁶ Ibn Asâkir: Abu al-Qasim, Ali ibn al-Hasan ibn Hibat Allah ibn `Abd Allah, (d.571/1176), *Tarikh Dimashiq*, Dâr al-Fikr li'tiba'at wa al-Neshr, Beirut/1995: 24/257

⁴⁷ Al-Balâdhurî, *Futuh*: p, 365

⁴⁸ Al.Tarîhi: Fekhruddin: *Maj'ma ul Bahrain wa Mat'la un-Nairen*, Maktaba al-Murtaẓawi-2nd/ed, Tehran/Iran-1908: 4/250

⁴⁹ Al-Balâdhurî, *Futuh*: p, 257

⁵⁰ Yâqût al-hamawi, *Mu'jam al-Buldan*: 2/338.

(the largest province of Pakistan), had somehow remained a remote area of the Islamic state during the era of guided Caliphs except Abu Bakr.

Meanwhile, the political situation of the Indus Valley remained almost identical and only its western part remained under the influence of the Islamic state until al-Hajjaj bin Yusuf became the governor of Iraq. There have been several reported reasons for these circumstances including inappropriate policies and strategies of the designated officers towards the local communities, which triggered unexpected resistance too. Another important reason which can be proposed is the difficult climate and distant center of the government, which hindered their proceedings further into the Indus Valley. After some unsuccessful attempts, Hajjaj bin Yusuf appointed Muhammad bin Qasim as a governor of Sindh, who is reported to have stepped in and successfully accomplished the conquest of Deybul, the main sea port of Indus valley. He is reported to have been fair towards the local people of Sindh as he treated them with respect and honor and also managed to win their trust by providing them with high-rank positions in his administration.⁵¹ And, within only a few years, the whole Indus Valley had officially become a part of the Islamic state. These reports further augment our hypothesis that a convincing section of Sindhi people were aware of Islam much before the conquest of Muhammad bin Qasim; hence, within only a few years of the conquest of Deybul and Multan, the ninety percent of the muslim army comprised of the local people.⁵²

Conclusion

Throughout the history, maritime trade was an important factor for the development of the Indus valley. The main source of the relations between Arabs and the Sindhi people was their trade activities. The trade route of Arabs from the Arabian Peninsula to the Indus valley and then to India played a key role in exchanging the social and cultural values and information between both societies. The existence of Sindhi tribes and people in the Arabian Peninsula, in Iraq and in Persia was

⁵¹ Masumi: Mir Muhammed Masum bhakhari: *Tarib Masumi*, Sindhi adabi borad, Sindh/ Hyderabad. Pakistan-2006: pp,7-11 and 29 -31

⁵² Al-kufi: *Fethu Sind* (chach namah): pp, 239-240

another source of expansion of the religious influences towards Sindh. The expansion of Islamic state as a result of military expeditions during the time of Caliph Umar up to the western bank of Indus River has been recorded as the third source of spreading of Islam in Indus valley. Presence of Muslim people in “Kandabil” during the period of Caliph Usman also verifies the existence of the religion of Islam in the region to some extent. Such initial successes in the western part of the Indus valley made the way easier for Sindhi people to come forward for acceptance of Islam without any tyranny or oppression. This amplifies the researchers’ claims that the spread of Islam in Sindh, owed generally to Muhammad bin Qasim, has its roots in much older presence of Islam and its followers in the region.

REFERENCES

- Al.Tarihi: Fekhruddin: *Maj'ma ul Babrain wa Mat'la un-Nairen*, Maktaba al-Murtazavi-2nd/ed, Tehran/Iran-1908.
- Al-baghdadi, Abu Ja'fer, Muhammad b.Habib b. Umeyya b. Amr al-hashimi: *'El-Muhabber*, Dâr al- Afak al-Jadidah-Beirut.
- Al-Balâdhuri*, Aḥmad Ibn Yaḥyâ *al-Balâdhurî*(d.279/893), *Futûb al-Buldân. Dar al-Kutub al 'Ilmiyyah*, 2nd/Ed Beirut/2014.
- Al-Balâdhurî, *Futûb al-Buldân*, Dâr al- Kutub al-Ilmiyyah, 2nd /Ed, Beirut 2014.
- Al-Dīnawarī* : Abū Muhammad Abd-Allāh *ibn Muslim ibn Qutayba al-Dīnawarī al-Marwazī* (d.276/890), *Kitāb al-ma'ārif*, 2nd/Ed: Al-Hey'ah al-Misriyyah al-Āmmah, Al-Qahira/1992.
- Al-Fakihi, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ishaq ibn al-'Abbas (d.272/886) *Akḥbar Makkaḥ fi Qadim al-Dabr wa-Hadithuh*, 2nd/Ed: Dâr'u Khadir –Beirut (without date).
- Al-Kufi, Abu Bakar Ali bin Hamid(d.613/1217), *Fethu Sind "Chach namah"* th, Dr.Suheyl Zakkar Dâr-ul fikir- Beirut, 1st/Ed, 1992, pp.15-17.
- Al-Murtaḍā al-Zabīdī: Abu al-Feid Muhammad bin Muhammad bin Abdurrazak al-Huseyini (d.1205/1719) *Taj al-'arus min Jawahir al-qamus*, Dâr al-hidayah (without date).
- Al-Naeem, Norah Abdullah: *El-va'd al-Īqtisadi fi al- Ceziretil arabīyyeti fi al-Fetrati minal Karn al- Salis kab-lel miladi wa hatta al-karn' al-salis al-miladi*, Dâr al-Shawaf, 1st/Ed, Riyadh/ K.S.A (without date).
- Al-sahari: Abul munzir Selma b.muslim b.İbrahim (d.511/1118), *Al-Ansab*, (without date).
- Al-Ṭabarī*, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (d.310/923) *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, 2nd/Ed – Dâr Al-Turas- Beirut/1968.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail (d.256/970) : *Al-Adab al-Mufrad*, 3rd/Ed, *Dar al Bashair al Islamiyah*, Beirut, 1989.
- E.H. Aitken, *Gazetteer of the province of sind*, Merchantile steem press Karachi/1907.

- Ibn al- Faqih, Abu Abdullah Ahmed bin Muhammed bin Is'haq al-Hamdani (d.365/976) *Kitab al- Buldan*, Âlam al kutub, Beirut/1996.
- Ibn al-Asir, Abu al-Hassan Ali ibn Muhammad *ibn* Muhammad ash-Shaybani (d.630/1233) *al-Kāmil fī al-tārīkh*, Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1st/ed, Beirut/1997,
- Ibn Asâkir: Abu al-Qasim, Ali ibn al-Hasan ibn Hibat Allah ibn `Abd Allah, (d.571/1176), *Tarikh Dimashiq*, Dâr al-Fikr li'tiba'at wa al-Neshr, Beirut/1995, 24/257
- Ibn Hauqal, Abu al-Qasim Muhammad ibn Hauqal, al-Baghdadi, *Surat al-Ard*, Dâr Sâdir, Beirut/ 1938.
- Ibn Khardazbeh Abu al-Qasim Ubaydullah ibn Abdullah (d.280/894), *Al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, Dâr Sâdir, Beirut/1889.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukrim bin Ali, Abu al-Fadl(d.711/1312): *Lisân al Arab*, Dâr'u sadir –Beirut/ 3rd/Ed,1994.
- Ibn Qudama, Abu al-Faraj qudama ibn qudama ibn ziyad al-Baghdadi(d.337/949), *Al-kharaj wa-sina'at al-kitabah*, Dâr Al-Rasheed, 1st/Ed, Baghdad, 1981.
- Ibn Sa'd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad *ibn Sa'd* ibn Manī' al-Baṣṣī al-Hāshimī (d.230/845), *Tabakat al-kubra*: 1st/Ed: Dâr'u Sâdir, Beirut/1968.
- International Symposium: “*Oman and India: Prospects and Civilization*”: 323. Masqat/2011.
- Istakhri, Abu Ishak Ibrahim bin Muhammad al-Farisi(d.346/958): *Al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, Dâr'u Sâdir, Beirut (without date)
- Masumi: Mir Muhammed Masum bhakhari: *Tarih Masumi*, Sindhi adabi borad,Sindh/ Hyderabad.Pakistan-2006.
- Mohan Gehani, *Brief Introduction: History of Sindh*, Indian Institute of Sindhology, Gujarat (India), 2008.
- Nadvi, Syed Sulaiman, *Arab o Hind ke ta'allukat*, Dâr al Musannifin, A'azam Garh, (U.P) India, 2010.

- Nedvi, Seyd ebu zafer, *Tarib-e Sindh*, Dâr al-Musannifin, Shibli Academy, Azamgarh,UP (India) 2012.
- Pathan: mumtaz Husain: *Sind Arab period: History of Sind series vol 3: Sindhi adabi board-Hyderabad*, 1st/ed, Pakistan-1978.
- Qâni, Mîr Ali sher (d.1203/1789), *Tuhfat al Kirâm*, Sindhi Adabi Board, Hyderabad, 3rd/Ed, 2006.
- Qazi Athar Mubarak Puri, *Arab aur Hind Abde Risalet mein*, Nadwat al-Musannifin, Delhi 1965.
- Shams al-Dîn Abu Abdullah Ahmed bin Abu Bakarr al-Maqdîsî, *Absan al-Taqâsîm fî Ma'rifat al-Aqâlim*, Dâr ul kutub al-ilmiyyah, Beirut/Lebanon, 1st/Ed -2003.
- Sunan an-Nasa'î*: Abû `Abd ar-Raḥmān Aḥmad ibn Shu`ayb ibn Alî ibn Sînān al-Khorasani(d.303/916), Maktab-ul-matbuat al-Islamiyyah, - Aleppo/1986.
- Tabarani, Abu 'l-Qâsim Sulaymān ibn Ayyūb ibn Muṭayyir al-Lakhmî (d.360/971): *Al Mu'jam Al Kabir*, 2nd/Ed, Maqtaba Ibn Taimmiyah, Qahira(Cairo),1994.
- W.H. Moreland and Atul Chandra Chatterjee, *A Short History of India*, 3rd edition, Longmans/Green & co, London/New York, 1953.
- Yāqūt al-hamawî: Yāqūt ibn-'Abdullah al-Rūmî al-Hamawî (d.626/1229), *Mu'jam al-Buldan*, Dâr'u Sadîr-Beirut/1995: 4/227 and 1/435

**DİN ÖĞRETİMİNDE PROBLEM ÇÖZME BECERİSİ KAZANMA
AMACINA ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK
GÜVENİLİRLİK ÇALIŞMASI**

Yasin YİĞİT*

ÖZ

Eğitim öğretimde çağın insanının ihtiyacı olan problem çözme becerisinin geliştirilmesine büyük önem verilir. Bu çalışmanın amacı da din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyini belirleyen geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmektir. Bu amaç doğrultusunda ölçeğe ilk olarak açılımlı faktör analizi uygulanmıştır. Daha sonra doğrulayıcı faktör analizi ile modelin uygunluğu test edilmiştir. Açılımlı faktör analizine göre ölçek, 26 madde ve 4 faktörlü yapı göstermiştir. Ölçeğin toplamda açıkladığı varyans %46.486'dır. Ölçeğin Crombach Alfa iç tutarlık katsayısı ise .89'dur. Çalışmada Sivas ili ve ilçelerinde bulunan Anadolu İmam Hatip Liseleri 11. ve 12. sınıf öğrencilerinden veri toplanmıştır. Açılımlı faktör analizi ve güvenilirlik analizi için 341, doğrulayıcı faktör analizi için 496 öğrenciye ulaşılmıştır. Çalışma sonucunda ortaya çıkan modelin uyum indeksleri $\chi^2/sd=1.917$, RMSEA= .043, RMR=.035, SRMR= .044, GFI= .918, AGFI= .901, CFI= .923, TLI= .915, IFI= .924 şeklindedir. Tüm faktörler istatistiksel olarak anlamlı bulunmuş, uyum indeksleri sonucunda elde edilen modelin iyi bir uyuma sahip olduğu ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eğitim Öğretim, Din Öğretimi, Ölçek geliştirmek, Problem, Problem çözme becerisi

**ATTAINMENT LEVEL SCALE FOR GOAL TO GET THE PROBLEM-
SOLVING SKILL IN THE RELIGIOUS TEACHING: A STUDY OF
VALIDITY AND RELIABILITY
ABSTRACT**

It is given importance to the development of problem solving skill that the modern human needs in education-teaching. The aim of this research is to develop a valid and reliable measurement tool determining attainment level for

* Doktora Öğrencisi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, yasin_5888@hotmail.com, ORCID ID orcid.org/0000-0002-3254-5350

Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 18/06/2018

Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 09/07/2018

goal to get the problem solving skill in the religious teaching. For this purpose, exploratory factor analysis applied the form of the scale firstly, and then later goodness of fit the model has been tested with confirmatory factor analysis. For the resulting data from the exploratory factor analysis; structure of scale shows 26 items and four components. Scale's overall explaining variance is 46.486 % and Cronbach Alpha internal consistency coefficient calculated as 0.89. In the research, the data have been collected from the students of 11th and 12th grades of Anatolian Imam Preacher High Schools in Sivas and its districts. It was reached to 341 students for exploratory factor analysis and reliability analysis, 496 students for confirmatory factor analysis. Fit index values of the model are $\chi^2/df= 1.917$, RMSEA=.043, RMR=.035, SRMR=.044, GFI=.918, AGFI=.901, CFI=.923, TLI=.915 and IFI= .924. All factors found a statistically significant result and the model fit indices were found to be goodness.

Keywords: Education-teaching, Religious Teaching, Scale Development, Problem, Problem Solving Skill

1. GİRİŞ

Bilimsel araştırmalarda temel amaç, güvenilir ve olabildiğince somut sonuçlar elde etmektir. Bu amaçla araştırmacıların planlı ve sistemli bir şekilde veri toplaması, toplanan verileri çözümleyip yorumlayarak değerlendirmesi, araştırma sürecini ve sonuçlarını rapor etmesi gerekir.¹ Araştırılan özelliğın gözlemlenebilir, ölçülebilir ve sayısal olarak ifade edilebilir olmasını amaçlayan nicel araştırmalarda sık sık kullanılan araçlardan biri de ölçeklerdir. Ölçek, bir veya daha çok nesnenin belli özelliklere sahip olup olmadığını ya da bu özelliklere sahip oluş derecesini gözlemleyerek sonuçların çeşitli sembollerle ifade edilmesini sağlayan ölçme araçlarına verilen addır.² Araştırmalarda doğru sonuçlar elde etmek için bir ölçme aracından beklenen, ölçülmek istenen özelliğı başka özelliklerle karıştırmadan tam ve doğru bir şekilde ölçmesidir.³ Söz konusu nitelik geçerlik ve güvenilirlik kavramları ile ifade edilir. Bu nedenle ölçek geliştirmede temel amaç, geçerli ve güvenilir bir

¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 32. Basım (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 43

² Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 1. Baskı (Ankara: Mars Matbaası, 1977), 15.

³ Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 25.

ölçme aracı üretmektir.⁴ Bu çalışma da din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyini belirlemeye yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Problem, bireyin hedefine ulaşma yolunda karşılaştığı engellere, sorun olarak algıladığı sıkıntılı durumlara denir.⁵ Her birey hayat boyu farklı sorunlarla karşılaşır. Çünkü problemler yaşamın bir parçasıdır. İnsanlar arasında bireysel farklılıklar olduğu için bir durumun sorun olarak algılanması da kişiden kişiye göre değişebilir. Örneğin bir çocuğun sorunları ile bir yetişkinin sorunları birbirinden oldukça farklıdır. Küçük bir çocuk için yemek istediği bir çikolatanın paketini açabilmek bile önemli bir sorun olarak görülebilir. Bu sorunlar bazen çözülmesi basit rutin problemlerken bazen de çözülmesi kolay olmayan karmaşık ve rutin olmayan problemlerdir. Kişi, probleme bakış açısı ve sahip olduğu yeteneklere bağlı olarak karşılaştığı sorunlardan farklı şekillerde etkilenir. Bir problemin olumsuz etkilerini bertaraf etmek için bireyin problemi fark ederek tanımlaması, probleme doğru bir şekilde yaklaşması ve problem çözme becerisine sahip olması gerekir.

Problem çözme becerisi, bireyin problem olarak algıladığı durumlarla baş etmesi için gerekli olan bilişsel, duyuşsal ve davranışsal yeteneklerin bütünüdür.⁶ Zira özellikle karmaşık sorunların çözülebilmesi için çeşitli bilgilere, üst düzey düşünme becerilerine, problem durumunda soğukkanlı ve sabırlı davranarak hareket etmeye ve psikomotor becerilere ihtiyaç duyulabilir. Araştırmacılara göre kişinin bir problemi başarılı bir şekilde atlatabilmesi için belli adımları planlı olarak takip etmeyi öğrenmesi gerekir. Morgan (2000) bu aşamaları hazırlık, kuluçka, kavrayış ya da aydınlanma, değerlendirme ve düzeltme olmak üzere dört kategoride ele almaktadır. Buna göre hazırlık aşamasında problem hakkında bilgiler toplanarak problemin tam olarak ne olduğu anlaşılmaya çalışılır. Kuluçka aşamasında etkili bir çözüm yolunun bulunması

⁴ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 5. Basım (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 152.

⁵ Çiğdem Ünal v.dğr., “İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersinde (5. Sınıflar) Problem Çözme Yönteminin Uygulanabilirliği”, *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2003):3.

⁶ Sabahat Taylan, *Heppner'in Problem Çözme Envanterinin Uyarlama, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışmaları* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1990), 12.

beklenir. Kavrayış ya da aydınlanma aşamasında ani bir şekilde yeni ve etkili bir çözüm yolu bulunur. Son olarak değerlendirme ve düzeltme aşamasında bulunan çözüm yolunun işe yarayıp yaramadığı değerlendirilir ve eksiklikler giderilir. Çözümün işe yaramadığı durumlarda ise tekrar başa dönülür.⁷

Eğitimin hedefi bireye ihtiyacı olan bilgi ve becerilerin kazandırılması, bireyin istidat ve kabiliyetlerinin çeşitli yollarla ortaya çıkarılarak geliştirilmesi, böylece hayata hazırlanmasıdır.⁸ 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'na göre bireyin ihtiyacı olan becerilerin kazandırılması Türk Millî Eğitimi'nin genel amaçlarından biridir.⁹ Problem çözme becerisi de yaşam kalitesini etkileyen önemli bir ihtiyaçtır. Nitekim konu ile ilgili 14 ve 24 yaşları arasındaki katılımcılar üzerinde yapılan bir araştırmada problem çözme becerisi düşük olan bireylerin öfke, saldırganlık, stres ve intihar eğilimlerinin yüksek olduğu görülmüştür.¹⁰ Dolayısıyla bireyin yaşam boyu karşılaştığı problemleri aşarak hayatta hedeflerine ulaşabilmesi, sağlıklı, mutlu ve huzurlu olabilmesi problem çözme becerisinin eğitim yolu ile geliştirilmesi ile mümkündür.¹¹ Bu nedenle problem çözme becerisinin geliştirilmesi çağdaş eğitimin en önemli amaçlarından biridir.¹²

Eğitim öğretim yolu ile problem çözme becerisini geliştirmenin yollarından biri derslerde problem çözme yönteminin kullanılmasıdır. Aktif öğrenme yollarından biri olan problem çözme yönteminde dersin

⁷ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Trc. Hüsnü arıcı v.dğr. 14. Baskı (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 2000), 150.

⁸ Mevlüt Kaya-Aşkın Asan, "Dini ve Ahlaki Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 190.

⁹ Milli Eğitim Bakanlığı, *Millî Eğitim Temel Kanunu*, (Ankara: MEB Yayınları, 1973), 5102.

¹⁰ Ayşegül Durak Batıgün-Nesrin H. Şahin, "Öfke, Dürtüsellik ve Problem Çözme Becerilerindeki Yetersizlik Gençlik İntiharlarının Habercisi Olabilir Mi?" *Türk Psikoloji Dergisi* 18/51 (2003):48.

¹¹ Seda Saracaloğlu v.dğr., "Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ile Başarıları Arasındaki İlişki" *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 14 (2001):123.

¹² Salih Zeki Genç, "Öğretmen Adaylarının Empatik Becerileri ile Problem Çözme Becerileri" *Kuramsal Eğitim Bilim* 3/2 (2010):145.

konusu ile ilgili gerçek hayatta karşılaşılması muhtemel olan bir problem aracılığı ile öğrencilerin sorun çözme yollarını kendi deneyimlerinden yola çıkarak öğrenmelerine rehberlik edilir.¹³ Böylece sorun çözme konusunda tecrübe edinen birey daha sonra karşılaşacağı yeni problemleri çözme konusunda beceri kazanır.

Araştırmalara göre problem çözme becerisinin gelişmesi bedensel sağlık için önemli olduğu gibi ruhsal sağlık için de önemlidir.¹⁴ İnsanın ihtiyaçları sadece maddî boyuta indirgenemez. Eğitimde bireyin maddî manevî yönleri ile bütün olarak ele alınması gerekir. İnsanın manevî ihtiyaçlarının olması maddî sorunların yanı sıra manevî sorunların da varlığına kapı açar. Din, kişinin manevî ihtiyaçlarının karşılanmasına, bu ihtiyaçlardan kaynaklı sorunların çözülmesine yardımcı olmakla beraber dünyevî sorunların çözülmesine de katkı sağlayabilir. Konuyla ilgili yapılan farklı araştırmalar dinî inanç ve ibadetlerin problem durumunda tahammül gücünü artırdığını ortaya koymaktadır.¹⁵ Nitekim problem çözümede kullanılan duyuşsal bir başa çıkma stratejisi de manevî destektir.¹⁶ Bu nedenle genel eğitimde olduğu gibi din eğitiminde de problem çözme becerisinin kazandırılmasına gereken önem verilmelidir.

Milli Eğitim Bakanlığı, önemine binaen din öğretiminde günümüz insanının önemli bir gereksinimi olan problem çözme becerisini öğrencilere kazandırma amacını benimsenmektedir.¹⁷ O halde din öğretiminde amaç, sadece din ve ahlakla ilgili temel bilgileri öğrencilere aktarmak olmamalıdır. Bunun yanında din öğretiminde dinî sorunlar başta olmak üzere bireyin karşılaştığı ve gelecekte karşılaşması muhtemel sorunlarını çözme becerisini kazandırmak önemli bir hedef olarak görülmelidir. Ancak konuyla ilgili literatür incelendiğinde problem çözme

¹³ Ünal v.dğr., “İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersinde (5. Sınıflar) Problem Çözme Yönteminin Uygulanabilirliği”, 4.

¹⁴ Timothy R. Elliott-Morgan Hurst, “Social Problem Solving and Health”, *Biennial Review of Counseling Psychology* 1/1 (Temmuz 2008): 297.

¹⁵ Hüseyin Peker, *Namağ Psikolojisi*, 4. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 87.

¹⁶ Taylan, Heppner'in Problem Çözme Envanterinin Uyarılma, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışmaları, 15

¹⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, (Ankara: MEB Yayınları, 2017), 4.

becerisinin daha çok eğitim ve psikoloji alanlarında çalışmalar yapan akademisyenler tarafından ele alındığı görülmüştür. Din eğitimi alanında ise herhangi bir müstakil çalışma ile karşılaşılmamıştır. Bu nedenle öğretim programlarında her ne kadar becerinin kazandırılmasının hedeflendiği ifade edilse de incelenen 2017-2018 eğitim öğretim yılında okutulan ders kitaplarında alt yapı eksikliğinden kaynaklı boşluk göze çarpmaktadır. Geliştirilen ölçeğin alandaki bu boşluğu doldurmaya katkısı olacağı, konu hakkında araştırma yapmak isteyenlere yardımcı olacağı düşünülmektedir.

2. YÖNTEM

2.1. Çalışma Grubu

Çalışmaya 2017-2018 eğitim öğretim yılında 2. dönemde Sivas İli'nde bulunan Anadolu İmam Hatip Liseleri 11. ve 12. sınıf öğrencileri katılmıştır. Çalışmanın madde seçimi için yapılan pilot uygulamaya 75 öğrenci katılmıştır. Açıklayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizleri araştırmaya gönüllü olarak katılan 341 öğrenciden elde edilen veriler kullanılarak yapılmıştır. Son olarak 496 farklı öğrenciye ulaşılarak elde edilen verilerle açıklayıcı faktör analizi ile ortaya konulan yapıyı test etmek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

Ölçek geliştirmede geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılırken örneklem seçimine özen gösterilmesi gerekir. Örneklemin hem sayı olarak yeterli, hem de evreni temsil edici olması gerekir. Evreni iyi bir şekilde temsil eden az sayıda kişi temsili olmayan çok sayıdaki kişiden daha iyidir.¹⁸ Araştırmacıların doğru sonuçlara ulaşabilmeleri için temsili olan yeterli sayıda katılımcıya ulaşması gerekmektedir. Literatüre bakıldığında bu sayının en az 200 olması gerektiği görülmektedir.¹⁹ Katılımcı sayısının 500'den fazla olması çok iyi, 1000'den fazla olması ise mükemmel olarak kabul edilmektedir.²⁰ Bu sayının belirlenmesinde taslak ölçek formunda yer alan madde sayısı da önemlidir. SPSS programı ile

¹⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 165-166.

¹⁹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 42.

²⁰ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 51.

yapılacak olan analizlerde örneklem sayısının madde sayısından en az 5 kat fazla olması gerekmektedir.²¹

Çalışmada ulaşılan örneklem sayısı yukarıdaki bilgiler ışığında ele alınacak olursa açıklayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizi için veri toplanılan 341 katılımcının madde sayısının 5 katından daha fazla, doğrulayıcı faktör analizi için veri toplanılan 496 katılımcının madde sayısının 8 katından daha fazla olduğu, bu nedenle anlamlı sonuçlar elde edebilmek için yeterli örneklem sayısına ulaşıldığı söylenebilir.

2.2. Madde Havuzu

Madde havuzu oluşturulmadan önce problem çözme becerisi ile ilgili ulaşılan yerli ve yabancı kaynaklar incelenerek literatür taraması yapılmış, böylece konunun kavramsal çerçevesi ortaya konulmuştur. Ardından konu ile ilgili nitel veri toplamak amacıyla 10 öğrenciyle görüşme yapılmıştır. Elde edilen verilerden hareketle 88 maddelik taslak form oluşturulmuştur. Ölçekteki maddelere ilişkin katılım düzeyini ifade etmek için 5'li Likert tipi dereceleme ölçeği tercih edilmiştir.

Likert tipi ölçekler, konu ile ilgili tutum veya görüşle ilgili ifadelerin düşükten yükseğe ya da yüksekten düşüğe doğru sıralanarak katılım düzeyini belirlemek için iki aşırı uçta seçenekler verilen ölçme araçlarıdır.²² Araştırmada belirlenmek istenen şeyin katılım düzeyi olması dolayısı ile taslak ölçek formu “Kesinlikle katılmıyorum”(1), “Katılmıyorum” (2), “Fikrim yok” (3), “Katılıyorum” (4), “Tamamen katılıyorum” (5) şeklinde beşli Likert tipinde hazırlanmıştır.

2.3. Uzman Görüşü (Kapsam Geçerliği)

Hazırlanan taslak form, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra 5 alan, 2 de ölçme değerlendirme uzmanının görüşüne sunulmuştur. Uzmanlardan her madde için düzeltilmeli, çıkartılmalı, olduğu gibi kalmalı gibi ölçütler çerçevesinde görüş alınmıştır. Bu süreç sonunda konuyla dolaylı olarak ilgili olan maddeler ve birbirine benzer nitelikte

²¹ Alan Bryman-Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social scientists*, (London; Philadelphia: Routledge, 2001), 263.

²² İbrahim Turan, Ümit Şimşek, Hasan Aslan, “Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015):188.

olan maddeler çıkarılarak 61 maddelik yeni bir form oluşturulmuştur. Taslak form oluşturulurken maddelerin kısa, açık ve anlaşılır olmasına dikkat edilmiştir. Daha sonra 3 dil uzmanının incelemesi sonucunda pilot uygulama için hazırlanan taslak forma yapılan düzeltmeler neticesinde son şekli verilmiştir.

2.4. Faktör Analizi ve Güvenilirlik Çalışması

Bilimsel araştırmalarda doğru sonuçlara ulaşılabilmesi için kullanılan araçların ve uygulanan yöntemlerin özenle seçilmesi gerekir. Araştırmalarda kullanılan araçlardan biri de ölçeklerdir. Nicel araştırmalarda kullanılan ölçme aracından elde edilen verilerden hareketle anlamlı yorumlar yapılabilmesi, kullanılan ölçeğin geçerliğinin kanıtlanması ile mümkündür.²³ Bir ölçme aracının geçerliğini kanıtlamanın yollarından biri de faktör analizidir. Faktör analizinde amaç, aynı yapıyı ölçen değişkenlerden, daha az sayıda değişkenle tanımlanabilir ve anlamlı değişkenler elde etmektir.²⁴

Çalışmada ölçek geliştirme süreci takip edilmiştir. Bu doğrultuda öncelikle 61 maddelik taslak ölçek form 75 öğrenciye uygulanmıştır. Bu öğrencilerden elde edilen veriler üzerinde madde analizi yapılarak her bir maddenin ölçme aracının varyansına katkısı ve geçerliği belirlenmiştir. Madde analizi sonucunda düzeltilmiş madde toplam korelasyonları incelenmiş, iç güvenilirliği düşüren herhangi bir madde olmadığı için bu aşamada ölçekten madde çıkarılmamıştır. Daha sonra aynı taslak form yapı geçerliğini sağlamak amacıyla 341 öğrenciye uygulanarak açılımlı faktör analizi yapılmıştır. Bu aşamada maddeler, binişiklik ve faktör yük değerlerinin kabul düzeyinde olup olmaması bakımından değerlendirilerek 35 maddenin çıkarılmasına karar verilmiştir. Daha sonra faktör geçerliği sağlanan ölçeğin güvenilirliğini test etmek için Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Son olarak açılımlı faktör analizi ile ortaya konan yapının uygunluğunu test etmek amacıyla 496 öğrenciye daha ulaşılarak doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Çalışmada

²³ John W. Creswel, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, Trc. Ed. Selçuk Beşir Demir, 3. Baskı (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 160.

²⁴ Şener Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002):470.

açımlayıcı faktör analizi (AFA) SPSS 23 programı, doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ise AMOS 23 programı kullanılarak yapılmıştır.

2.5. Faktörlerin Adlandırılması

Araştırmada açımlayıcı faktör analizi sonucunda dört faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu faktörlerin içerdiği maddelerden her biri ayrı ayrı incelenmiş, maddelerdeki ifadelerden hareketle her boyut için içerdiği maddeleri kapsayacak şekilde uygun bir başlık belirlenmiştir. Başlıklar belirlenirken konunun kavramsal çerçevesi ve uzman görüşleri de dikkate alınmıştır.

3. BULGULAR VE YORUM

3.1. Madde Analizi

Öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyini belirlemek amacıyla hazırlanan 61 maddelik taslak form 75 öğrenciye uygulanmıştır. Daha sonra taslak formda yer alan her bir maddenin ayırt edicilik gücünü ve toplam puanı yordama gücünü belirlemek amacıyla düzeltilmiş madde toplam korelasyonu hesaplanmıştır. Düzeltilmiş madde toplam korelasyonu bulguları, her maddenin ayrı ayrı toplam puanla korelasyonunu gösterir.²⁵ Bir maddenin düzeltilmiş madde toplam korelasyonunun .20'den daha düşük olması o maddenin iç güvenilirliği düşürdüğü anlamına gelir.²⁶ Madde analizi sonucunda taslak formda yer alan 61 maddenin düzeltilmiş madde toplam korelasyon katsayılarının .30 ile .67 arasında olduğu görülmüştür. Taslak formdaki maddelerin tamamı .20 değerinin üstünde olduğu için bu aşamada herhangi bir madde çıkarılmamıştır.

3.2. Verilerin Faktör Analizi İçin Uygunluğunun Değerlendirilmesi

Ölçeğin yapı geçerliğini sağlamak için yapılan açımlayıcı faktör analizinden önce örneklemin yeterliği ve faktör analizine uygunluğunu belirlemek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri ve Bartlett

²⁵ Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 1. Baskı, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 242.

²⁶ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum*, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 118.

küresellik testi incelenmiştir. KMO değeri örnekleme yeterliğini gösterir. Bu değer en az .50 olmalıdır. KMO değerinin .80 ve yukarı olması örnekleme sayısının mükemmel olduğunu gösterir.²⁷ Bartlett küresellik testi ise değişkenler arası yeterli ilişkinin olup olmadığını gösterir. Bartlett küresellik testi p değerinin ise $\leq .05$ olması gerekir.²⁸

Tablo I: Ölçeğin Faktör Analizine Uygunluğuna İlişkin Veriler

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		,903
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	2640,755
	df	325
	Sig.	,000

Ölçeğin faktör analizine uygunluğuna ilişkin veriler incelendiğinde KMO değerinin .903 olduğu için örnekleme büyüklüğünün mükemmel olduğu, Bartlett küresellik testi sonuçlarının ($p=.000$) ise anlamlı olduğu görülmüştür.

3.3. Açıklayıcı Faktör Analizi

Geçerlik, ölçülmek istenen şeyi başka şeylerle karıştırmadan ölçmeye denilmektedir.²⁹ Bir ölçme aracının geçerliğinin kanıtlanması için ilişkili olduğu yapının ortaya konulması gerekir.³⁰ Yapı geçerliğini anlamının yollarından biri olan faktör analizi ile ölçeğin kavramsal boyutları ve bu boyutların tasarlanana uyup uymadığı incelenir. Bu amaçla ölçekte bulunan maddeler, aralarındaki ilişkiye göre gruplandırılır.³¹

“Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği”nin faktör desenini ortaya koymak için SPSS 23 programı kullanılarak faktör sayısı dört olacak şekilde temel bileşenler analizine alınmış ve döndürme yöntemi olarak ise promax (25)

²⁷ Beril Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde SPSS’le Veri Analizi*, 6. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 80.

²⁸ Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde SPSS’le Veri Analizi*, 79.

²⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 194.

³⁰ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 45.

³¹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 196.

seçilmiştir. Analiz sonucunda elde edilen ölçeğin faktör yapıları Tablo II'de görülmektedir.

Tablo II: Ölçeğin Faktör Yapıları

Faktör	Öz Değer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
Faktör 1	7,430	28,578	28,578
Faktör 2	1,850	7,115	35,693
Faktör 3	1,500	5,768	41,460
Faktör 4	1,307	5,025	46,486

Bir ölçekte öz değer 1'den büyük olması ölçeğin faktör sayısını ifade etmektedir.³² Sosyal bilimlerde kabul edilebilir toplam varyans yüzdesi ise en az %40'tır.³³ Ölçeğin faktör yapıları incelendiğinde 1'den büyük öz değere sahip olan dört faktörün bulunduğu görülmektedir. Ayrıca açımlayıcı faktör analizi sonucunda 26 madde için öz değeri 1'in üzerinde olan dört bileşenden birincisinin toplam varyansın %28,578'ini, ikincisinin %7,115'ini, üçüncüsünün %5,768'ini, dördüncüsünün %5,025'ini açıkladığı, toplam varyansa ise %46,486 katkı sağladığı görülmektedir. Ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesi ise şekil 1'de görülmektedir.

Şekil 1. Faktör Yapısı Dağılım Çizelgesi



³² Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", 479.

³³ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 48.

Tablo III: Ölçeğin Faktör Yapısı, Faktör Yükleri ve Madde Toplam Korelasyonları

Madde No	Kişisel Problem Çözme Becerileri	Toplumsal Sorunlara Duyarlı Olma	Dinî Başa Çıkma	Dinî Sorunları Çözme	Madde Toplam Korelasyonu
M46	,704				,633
M50	,699				,509
M53	,678				,558
M34	,651				,620
M39	,618				,624
M55	,616				,549
M49	,559				,604
M19	,547				,488
M22	,547				,532
M23	,541				,519
M32	,489				,543
M38	,484				,613
M28	,440				,558
M43		,667			,465
M45		,619			,467
M59		,613			,556
M51		,585			,558
M33		,551			,500
M36			,667		,466
M3			,634		,408
M42			,606		,436
M48			,517		,561
M2			,478		,479
M11				,698	,498
M8				,665	,539
M4				,664	,502

Tablo III'te ölçeğin faktör yapısı, açımlayıcı faktör analizi bulguları ve madde toplam korelasyonları görülmektedir.

Ölçekte faktör ağırlığının yüksek olması maddenin ilgili olduğu faktörü açıklama gücünü artırır.³⁴ Bir maddenin faktör yükünün en az .30 olması gerekir. Ancak araştırmacılar genel olarak faktör yükü için alt kesme noktası olarak .40 değerini temel almaktadır.³⁵ Ayrıca faktör yükleri arasında .10'dan daha düşük bir farkın olması binişiklik ölçütü olarak kabul edilmektedir.³⁶ Korelasyon değerlerinin ise .30 ile .90 değerleri arasında olması gerekir.³⁷ Çalışmada 35 madde çıkarılırken bu ölçütlere dikkat edilmiş, alt kesme noktası olarak .40 değeri dikkate alınmıştır. Ölçeğin faktör yapısı, açımlayıcı faktör analizi bulguları ve madde toplam korelasyonları incelendiğinde ölçekteki maddelerin ölçülmek istenen özelliği ayırt etme açısından yeterli olduğu görülmektedir.

Aşağıdaki tabloda ise ölçeğin alt boyutları arasındaki korelasyon değerleri görülmektedir.

Tablo IV: Ölçeğin Alt Boyutları Arasındaki Korelasyonlar

	1	2	3	4
1.	1			
2.	,505**	1		
3.	,465**	,470**	1	
4.	,474**	,437**	,424**	1

**p<0.01

Akbulut (2010), alt ölçekler arasındaki korelasyon kat sayısının .90 ve üzerinde olması durumunda çoklu bağlantı probleminin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ölçeğin alt boyutları arasındaki korelasyonlar incelendiğinde

³⁴ Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 87.

³⁵ Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 390.

³⁶ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 50.

³⁷ Yedigir Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*, (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012), 92.

çoklu bağlantı probleminin olmadığı ve ölçeğin alt boyutları arasında anlamlı ilişkiler olduğu görülmektedir.

3.4. Güvenirlige İlişkin Bulgular

Ölçme aracının duyarlı, tutarlı ve kararlı sonuçlar verebilme gücüne güvenilirlik denir.³⁸ Aynı zamanda güvenilirlik, ölçme aracının hatalardan arınık olması anlamına da gelir.³⁹ Likert tipi bir ölçekte ölçeğin güvenilirliği genel olarak Cronbach Alfa katsayısının hesaplanması ile tespit edilir.⁴⁰ Cronbach Alfa katsayısı .40'ın altında ise ölçeğin güvenilir olmadığı, .40 ile .60 arasında ise ölçeğin güvenilirliğinin düşük olduğu, .60 ile .80 arasında ise ölçeğin oldukça güvenilir olduğu .80 ile 1.00 arasında ise ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğu anlamına gelir.⁴¹ Aşağıdaki tabloda din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeği ve ölçeğin alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayıları görülmektedir.

Tablo V: Ölçeğin Alt Boyutları ve Cronbach Alfa Katsayıları

Alt boyutlar	Cronbach Alfa
Kişisel problem çözme becerileri	.86
Toplumsal sorunlara duyarlı olma	.72
Dini başa çıkma	.67
Dini problemleri çözme	.69
Toplam	.89

Ölçeğin Cronbach Alfa Katsayıları daha önce ele alınan ölçütlere göre yorumlandığında ölçeğin tamamının ve ilk iki faktörün yüksek derecede güvenilir, üçüncü ve dördüncü faktörün ise oldukça güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

³⁸ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 152.

³⁹ Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 39.

⁴⁰ Robert M. Thorndike v.dğr., *Measurement and Evaluation in Psychology and Education, 5th Edition (New York: Macmillan Publishing Company, 1991)*, 318.

⁴¹ Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*, 82.

3.5. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Doğrulayıcı faktör analizi, ölçek geliştirirken ölçeğin geçerliğini kanıtlamak için başvurulan yöntemlerden biridir. Açımlayıcı faktör analizinde amaç, ölçeğin yapısını ortaya koymak iken doğrulayıcı faktör analizinde ise amaç, bu yapının doğruluğunun çeşitli ölçütlerden hareket edilerek test edilmesidir.⁴² Bu amaç doğrultusunda doğrulayıcı faktör analizinde modelin teoriyle uyumlu olup olmadığının test edilmesi için uyum indeksi sonuçları, t değerleri (C.R.) ve faktör yükleri incelenir.⁴³ Modelin teoriyle uyumlu olduğuna karar verilmesi için uyum indeksi sonuçlarının genel olarak kabul edilebilir seviyede olması gerekir. Uyum iyiliği ölçütleri⁴⁴ ve geliştirilen ölçeğin uyum iyiliği sonuçları şu şekildedir:

Tablo VI: Uyum İyiliği Ölçütleri ve DFA'dan Elde Edilen Uyum İndeksi Sonuçları

	Mükemmel Uyum Ölçütü	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü	Araştırma Bulgusu	Sonuç
X ² /df	0-2	2-3	1,917	Mükemmel uyum
RMSEA	≤.05	≤.08	,043	Mükemmel uyum
RMR	≤.05	≤.08	,035	Mükemmel uyum
SRMR	≤.05	≤.08	,044	Mükemmel uyum
CFI	≥.95	≥.90	,923	Kabul edilebilir uyum
TLI	≥.95	≥.90	,915	Kabul edilebilir uyum
IFI	≥.95	≥.90	,924	Kabul edilebilir uyum
GFI	≥.90	≥.85	,918	Mükemmel uyum
AGFI	≥.90	≥.85	,901	Mükemmel uyum

⁴² Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*, 3. Baskı (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016), 42.

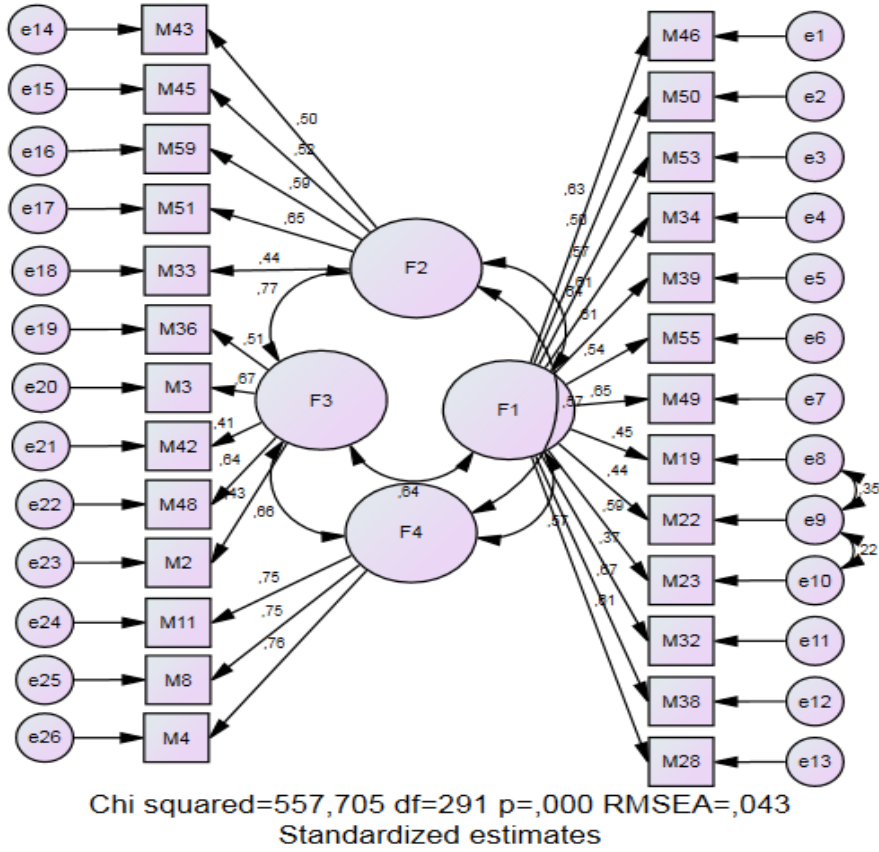
⁴³ Cantürk Çapık, “Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı”, *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014):203.

⁴⁴ Karin Schermelleh-Engel v.dğr., “Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures”, *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (May 2003):52.

Ünal Erkorkmaz v.dğr., “Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”, *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013): 220.

Uyum iyiliği ölçütleri ve DFA'dan elde edilen uyum indeksi sonuçları incelendiğinde modelin uyum indeksi sonuçlarının kabul edilebilir seviyede olduğu görülmektedir. C.R. değerlerinin ise 4.413 ile 15.413 arasında değiştiği görülmüştür. C.R. değerinin 1.96'nın üzerinde olmasından modelin 0.05, 2.56'nın üzerinde olmasından ise 0.01 düzeyinde anlamlı olduğu sonucu çıkarılır.⁴⁵ Bu sonuçlardan hareketle tüm parametrelerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu söylenebilir. Modelin 1. düzey DFA sonuçları şu şekildedir:

Şekil II: Ölçeğin Birinci Düzey DFA Sonuçları



⁴⁵ Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*, 113.

Ölçeğin birinci düzey DFA sonuçları incelendiğinde 26 madde ve 4 alt boyuttan oluşan ölçeğin uyum indekslerinin anlamlı olduğu görülmektedir. Ölçek maddelerinin faktör yük değerleri ise .37 ile .76 arasında değişmektedir. Harrington (2009)'un aktardığına göre faktör yüklerinin en az .30 olması gerekir. Faktör yükleri .32 ise zayıf, .45 ise kabul edilebilir, .55 ise iyi, .63 ise çok iyi .71 ve üzeri ise mükemmel olarak kabul edilir.

3.6. Geliştirilen Ölçeğin Puan Dağılımı

Ölçek 5'li Likert tipinde hazırlanmıştır. Ölçekte 26 madde bulunduğu için ölçekten toplamda alınabilecek en yüksek puan 130'dur. Ölçeğin birinci faktörü 13 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan 65, ikinci faktörü 5 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan 25, üçüncü faktörü 5 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan 25, dördüncü faktörü 3 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan ise 15'tir. Ölçekten alınan puanın yüksek olması katılımcının din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyinin yüksek olması anlamına gelmektedir.

Tartışma ve Sonuç

Çağdaş eğitimde bireyin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olarak en iyi şekilde yetiştirilmesi hedeflenir.⁴⁶ Bu bağlamda eğitim öğretimde her bireyin bireysel farklılıkları da göz önünde bulundurularak çeşitli bilgi ve becerilerle donatılması nitelikli bir yaşam için elzem olan bir ihtiyaç olarak görülür. Şüphesiz bu becerilerin en önemlilerinden biri de problem çözme becerisidir. Problem çözme becerisinin geliştirilmesinde eğitim öğretim önemli bir role sahiptir. Milli Eğitim Bakanlığı, önemine binaen değişen şartlardan ve Milli Eğitim Temel Kanunu'ndan hareketle öğrencileri problem çözme becerisine sahip bireyler olarak hayata

⁴⁶ Eda Gürten, "Probleme Dayalı Öğrenmenin Öğrenme Ürünlerine Problem Çözme Becerisine, Öz-Yeterlik Algı Düzeyine Etkisi" *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (2011):221.

hazırlamayı hedeflemektedir. Aynı amaç genel eğitimin bir parçası olduğu için din öğretiminde de benimsenmektedir.⁴⁷

Örgün öğretimde ilkokul 4. sınıftan itibaren zorunlu olan DKAB dersleri, ortaokul ve liselerde seçmeli olarak yer alan Temel Dini Bilgiler, Peygamberimizin Hayatı, Kur'an-ı Kerim dersleri ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri'nin 2017-2018 eğitim öğretim yılı öğretim programları incelendiğinde öğrencilere problem çözme becerisi kazandırmanın temel amaç olduğu görülmektedir.⁴⁸ Ancak alan yazında din eğitimi alanında konu ile ilgili yeterli akademik çalışma bulunmamakta ve bu alt yapı eksikliği öğretim programları ve ders kitaplarına da yansımaktadır. Geliştirilen ölçeğin ilgili akademik çalışmalarda kullanılarak alandaki bu boşluğu doldurmaya katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Ölçek geliştirme sürecinde belli adımlar planlı olarak takip edilmiştir. Bu süreç sonucunda 26 madde ve 4 boyuttan oluşan "Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği" geliştirilmiştir. Ölçeğin madde sayısı ölçekte bulunması gereken ideal madde sayısına uygundur. Bu sayının 20 civarında olması gerektiği kabul edilmektedir.⁴⁹ Ölçeğin 46, 50, 53, 34, 39, 55, 49, 19, 22, 23, 32, 38 ve 28 numaralı maddeleri birinci alt boyutta toplanırken 43, 45, 59, 51 ve 33 numaralı maddeleri ikinci alt boyutta; 36, 3, 42, 48 ve 2 numaralı maddeleri üçüncü alt boyutta; 11, 8 ve 4 numaralı maddeleri ise dördüncü alt boyutta toplanmıştır. Ölçeğin alt boyutları ile birlikte açıkladığı toplam varyans %46,486'dır.

Ölçeğin alt boyutları incelendiğinde birinci alt boyutta toplanan maddelerin genel olarak kişisel problem çözme becerileri ile ilgili olduğu görülmüş, bu nedenle alan uzmanlarına da danışılarak bu boyuta "Kişisel Problem Çözme Becerileri" adı verilmiştir. Bu ismin alan yazına da uygun olduğu görülmüştür. Nitekim problem çözme bilişsel, duyuşsal ve

⁴⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 4.

⁴⁸ Bkz. 2017-2018 eğitim öğretim yılı ilgili öğretim programları

⁴⁹ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 151.

davranışsal açıdan farklı yetenekleri kapsayan karmaşık bir beceridir.⁵⁰ Bu boyutun açıkladığı varyans %28,578'dir.

Ölçeğin ikinci alt boyutunda toplanan maddeler genel olarak toplumsal sorunlara çözüm bulma ile ilgilidir. Bu nedenle ikinci alt boyuta "Toplumsal Problemlere Duyarlı Olma" adı verilmiştir. Konu ile ilgili olarak MEB'in 2017-2018 eğitim-öğretim yılı öğretim programlarının problem çözme becerisi kazandırma ile ilgili bölümü incelendiğinde toplumsal sorunlara duyarlı bireylerin yetiştirilmesinin de bu başlık altında yer aldığı görülmüştür.⁵¹ Bu boyutun açıkladığı varyans %7.115'tir.

Ölçeğin üçüncü alt boyutunda toplanan maddelerin genel olarak dinin problem çözme ile ilgili tutum ve davranışlara etkisiyle ilgili olduğu görülmüş, bu nedenle üçüncü alt boyuta "Dinî Başa Çıkma" adı verilmiştir. Dinî başa çıkma, duyuşsal problem çözme stratejilerinden biridir. Nitekim probleme bakış açısı sorun çözümünde önemli bir etkidir. Dinî inançlar bireyin sorunları imtihan olarak görmesini, bu nedenle sorunların hayatın parçası olduğunu düşünmesini sağlayabilir. Ayrıca İslam'ın Müslümanlara tavsiye ettiği sabır, şükür, tevekkül, cihad (mücadele) gibi tutum ve davranışların problem çözme açısından önemli olduğu söylenebilir. Bu boyutun açıkladığı varyans %5.768'dir.

Ölçeğin dördüncü alt boyutunda toplanan maddeler incelendiğinde maddelerin genel olarak dini sorunların çözümü ile ilgili olduğu görülmüştür. Bu nedenle dördüncü alt boyuta "Dinî Sorunları Çözme" adı verilmiştir. Birey yaşamı boyunca inanç, ibadet ve ahlakla ilgili çeşitli soru ya da sorunlarla karşılaşabilmektedir. Bu soru ya da sorunlarını çözebilmesi bireyin dinî yaşantısı için önem arz etmektedir. Bu nedenle din öğretiminde öncelikle dinî soru ya da sorunlara kendi başına çözüm bulabilen bireyler yetiştirilmesi gerekir. Bu boyutun açıkladığı varyans %5.025'tir.

⁵⁰ Taylan, Heppner'in Problem Çözme Envanterinin Uyarılama, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışmaları, 12

⁵¹ Millî Eğitim Bakanlığı, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 14.

Sonuç olarak ölçek geliştirme sürecinde yapılan açımlayıcı faktör analizi, güvenilirlik ve doğrulayıcı faktör analizi çalışmaları incelendiğinde geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirildiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Yavuz. *Sosyal bilimlerde SPSS uygulamaları*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2010.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016.
- Bryman, Alan-Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social scientists*. Philadelphia: Routledge, 2001.
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002):470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimleri İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.
- Creswel, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Çev. Ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017.
- Çapık, Cantürk. "Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulamalı Faktör Analizinin Kullanımı". *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014):196-205.
- Durak Batıgün, Ayşegül- Şahin, Nesrin H. "Öfke, Dürtüsellik ve Problem Çözme Becerilerindeki Yetersizlik Gençlik İntiharlarının Habercisi Olabilir Mi?". *Türk Psikoloji Dergisi* 18/51 (2003): 37-52.
- Durmuş, Beril-Yurtkoru, E. Serra-Çinko, Murat. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2016.
- Elliott, Timothy R.- Hurst, Morgan. "Social Problem Solving and Health". *Biennial Review of Counseling Psychology* 1/1 (Temmuz 2008): 295-309. <https://doi:10.1901/jaba.2008.1-295>
- Erkorkmaz, Ünal-Etikan, İlker-Demir, Osman-Özdamar, Kazım-Sanioğlu, S. Yavuz. "Doğrulamalı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013):210-223. <https://doi:10.5336/medsci.2011-26747>

- Genç, Salih Zeki. “Öğretmen Adaylarının Empatik Becerileri ile Problem Çözme Becerileri”. *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 3/2 (2010): 135-147.
- Gürten, Eda. “Probleme Dayalı Öğrenmenin Öğrenme Ürünlerine Problem Çözme Becerisine, Öz-Yeterlik Algı Düzeyine Etkisi” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 40 (2011):221-232.
- Harrington, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Kaya, Mevlüt- Asan, Aşkın. “Dini ve Ahlaki Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997):179-191.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Millî Eğitim Temel Kanunu*. Ankara: MEB Yayınları, 1973.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: MEB Yayınları, 2017.
- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. Trc. Hüsnü Arıcı v.dğr. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları. 2000.
- Peker, Hüseyin. *Namaz Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012.
- Saracaloğlu, Seda - Serin, Oğuz - Bozkurt, Nergüz. “Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ile Başarıları Arasındaki İlişki”. *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 14 (2001):121-134.
- Schermelleh-Engel, Karin-Moosbrugger, Helfried-Müller, Hans. “Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures”. *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (May 2003):23-74.

- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Taylan, Sabahat. Heppner'in Problem Çözme Envanterinin Uyarlama, Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışmaları. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1990.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Mars Matbaası, 1977.
- Thorndike, Robert M. - Cunningham, George.K. - Thorndike, Robert. L. - Hagen, Elizabeth. P. *Measurement and Evaluation in Psychology and Education*. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Turan, İbrahim - Şimşek, Ümit - Aslan, Hasan. "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015):186-203.
- Ünal, Çiğdem - Sever, Ramazan – Yılmaz, Özlem. "İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersinde (5. Sınıflar) Problem Çözme Yönteminin Uygulanabilirliği", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2003):1-20.

EK: Din Öğretimi'nde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği

Aşağıda verilen ifadeleri dersleri ile ilişkilendirerek ifadelere katılma düzeyinizi belirtiniz.						
Madde No	Problem çözme becerisi kazanmanızda din öğretiminin rolü ile ilgili tutum ve davranışlar dersleri sayesinde	Kesinlikle				
		Katılmıyorum	Katılmıyorum	Fikrim Yok	Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
Kişisel Problem Çözme Becerileri						
46	Sorunların çözümü için harekete geçmeden önce ayrıntılı olarak düşünürüm.	1	2	3	4	5
50	Problemleri, ortaya çıkmadan önce tahmin ederim.	1	2	3	4	5
53	Olaylar hakkında sebep-sonuç ilişkisi kurabilirim.	1	2	3	4	5
34	Sorunların çözümü için farklı yollardan en iyisini seçerim.	1	2	3	4	5
39	Sorunları çözmek için denediğim yolların etkililiğini değerlendiririm.	1	2	3	4	5
55	Çözümü çok zor olan bir problemi parçalara ayırarak adım adım çözerim.	1	2	3	4	5
49	Sorunların çözümünde başarısız olduğumda başarısızlık nedenini düşünerek bulurum.	1	2	3	4	5
19	Karmaşık bir problemin tam olarak ne olduğunu ifade edebilirim.	1	2	3	4	5
22	Problemin çözümü için mantıklı çözüm yolları ortaya koyarım.	1	2	3	4	5
23	Sorunlarla karşılaştığımda öncelikle bu sorunların kaynağını bulmaya çalışırım.	1	2	3	4	5
32	Sorunları çözmeye konusunda kendime güvenirim.	1	2	3	4	5
38	Seçtiğim çözüm yolunu başarılı bir şekilde uygulardım.	1	2	3	4	5
28	Sorunları çözmeye konusunda kendime güvenirim.	1	2	3	4	5

Toplumsal Sorunlara Duyarlı Olma						
43	Başkalarına yaptığım iyiliklerden dolayı karşılık beklemem.	1	2	3	4	5
45	Maddî kaynakları israf etmekten kaçınırım.	1	2	3	4	5
59	Doğal çevreye zarar verici davranışlardan kaçınırım.	1	2	3	4	5
51	Her canlıya, severek iyilik yapmaya gayret ederim.	1	2	3	4	5
33	Vatamın için gerektiğinde her türlü fedakârlığı yaparım.	1	2	3	4	5
Dini Başa Çıkma						
36	İmtihan dünyasında başıma çeşitli sorunların gelmesini normal karşılarım.	1	2	3	4	5
3	Bir sorunla karşılaştığımda inancımdan güç alarak sabrederim.	1	2	3	4	5
42	Haksızlığa uğradığımda dünyada hakkımı alamam da ahirette alacağım için fazla üzülmem.	1	2	3	4	5
48	Elimde olmayan nedenlerle bir sorun yaşadığımda kader inancım beni rahatlatır.	1	2	3	4	5
2	Bir sorunla karşılaştığımda kendimi çaresiz hissetmem.	1	2	3	4	5
Dini Sorunları Çözme						
11	Ahlakla ilgili yeni bir soru/sorunla karşılaştığımda çözümünü bulurum.	1	2	3	4	5
8	İbadetlerle ilgili yeni bir soru/sorunla karşılaştığımda çözümünü bulurum.	1	2	3	4	5
4	İnançla ilgili yeni bir soru/sorunla karşılaştığımda çözümünü bulurum.	1	2	3	4	5

Dokuz Eylül Üniversitesi

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN ESASLARI

1. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sosyal Bilimler alanında hakemli bir dergi olup, yılda iki sayı halinde yayınlanır.
2. Dergide telif ve tercüme makale, kitap, makale, tez, bilimsel toplantı tanıtımı/değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayınlanır. Bu çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş bildiri ve tebliğler, makale olacak şekilde geliştirildikten sonra yayınlanabilir.
3. Yazarlar, ad ve soyadlarıyla birlikte akademik unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-posta adreslerini belirtmelidirler.
4. Telif veya tercüme makalelerin hacmi azami makale standartlarında (dergi formatımıza göre 35 sayfayı geçmeyecek şekilde) olmalıdır. Resim, şekil, harita vb. ekler bu kapsama dâhildir. Bir yazarın aynı sayıda en fazla iki makalesi yayınlanabilir.
5. Telif veya tercüme makalelerin 100 kelimedenden az, 150 kelimedenden çok olmayacak şekilde bir özeti ve bu özeti yabancı dile (İng. Fr. Alm. Arp.) çevirisi, yabancı dilde kaleme alınan makalenin ise, o dildeki özeti ve özeti Türkçe çevirisi verilir. Makale başlığının ise İngilizcesi verilmelidir. Dergiye Türkçe, İngilizce, Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca makaleler kabul edilir.
6. Dergiye gönderilen makalelerin ön incelemesi Yayın Kurulu tarafından yapıldıktan sonra uygun görülenler hakemlere gönderilir.
7. Makaleler –tercümeler orijinal metniyle olmak üzere- üç hakeme gönderilir. Raporlardan ikisi olumlu üçüncüsü olumsuz olması halinde makale yayınlanır. İki hakemden olumsuz rapor geldiğinde ise makale yayınlanmaz. Hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir. Yazar, hakem kararlarına katılmıyor ise, sebebini açıklamalıdır.

Görüşlerine başvuru hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

8. Makalelerin, üç nüsha çıktısı dergi sekreteryasına teslim edilir veya ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir. Her üç nüshada da makale sahibini tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz. Çeviriler için de orijinal metnin üç nüshası tercümeyle birlikte teslim edilir.
9. Yazımı ve tashihi bitip yayınlanma aşamasına gelen makalenin son hali çıktısı alınarak sekreteryaya teslim edilir; word dosyası ise ilahiyat.dergi@deu.edu.tr adresine gönderilir.
10. Makalelerin dil ve içerik yönünden her türlü sorumluluğu dergi editörüne aittir. Tercüme makalelerin yayın izni yükümlülüğü çevirmene aittir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
13. Makalelerde uyulması gereken yazım kuralları, derginin internet sayfasından (<http://dergipark.gov.tr/deuifd>) bakılarak uygulanmalıdır. Söz konusu kurallara uygun olmayan yazılar dikkate alınmayacaktır.