



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 18

Sayı 2

Temmuz-Aralık2018

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇÜİFD)
2018 (18/2) Temmuz-Aralık
ISSN: 2564-6427
E-ISSN: 2564-6427

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Dekan), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Editör

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Editör Kurulu

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK (Başkan), *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Hasan Kayıklık, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Prof. Dr. Nasi ASLAN, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Doç. Dr. İbrahim KAPLAN, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Doç. Dr. Gülden TÜM, *Ç.Ü. Eğitim Fak.*

Arş. Gör. Ahmet Rıfat GEÇİOĞLU, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Arş. Gör. Ali KOÇAK, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Arş. Gör. Ali AKSAÇ, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Arş. Gör. Ömer SADIKER, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Prof. Dr. Bekir TATLI, Ankara HBVÜ İlahiyat Fak.

Mizanpaj Sorumlusu

Arş. Gör. Ali KOÇAK

Yayın Tarihi: Aralık 2018

Dergimizin Tarandığı Veri Tabanları



Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, 01330
Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi (emekli)

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Kayseri Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

ÇÜİFD 2018 (18/2) Temmuz-Aralık Sayısının Hakemleri

Prof. Dr. Abdülkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. F. Yahya AYAZ	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Fazlı ARSLAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Halit ÇALIŞ	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Halûk GÖKALP	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan HAS	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DEMİRYÜREK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ERDEM	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet YILMAZ	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa MACİT	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nasi ASLAN	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Safa YEPREM	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Selami BAKIRCI	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Servet BAYINDIR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus APAYDIN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt
Doç. Dr. Ali KÜŞAT	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Aygün AKYOL	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Bülent ÇELİKEL	Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Davut İLTAŞ	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Habil NAZLIGÜL	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU	Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. Hayri KAPLAN	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail ARICI	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail ŞİK	Çukurova Üniversitesi

Doç. Dr. Melek DİKMEN	Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa HİZMETLİ	Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Saffet KARTOPU	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Doç. Dr. Saim YILMAZ	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Sami KİLİNÇLİ	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK	Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Ubeydullah SEZİKLİ	İstanbul Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halise Kader ZENGİN	Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Menderes GÜRKAN	Erciyes Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mualla YILDIZ	Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa HAYTA	Çukurova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep KOYUNCU	Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan DEMİR	Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim DEMİRCİ	Karadeniz Teknik Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER / ARTICLES

Yasemin ANGIN - Nurullah ALTAŞ

Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi.....661-689

An Evaluation of Psychosocial Problems Faced by Employees in Family and Religious Guidance Bureau According to Pastoral Counseling and Guidance Terms

Nasi ASLAN

Gâî Yorum/Makâsîd Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi İle İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme690-717

A Review Of The Practice Of Caliph Umar For The Sawad Land From Teleological Interpretation/Maqsad

İbrahim AŞLAMACI

Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması718-744

Position of Religious Culture and Ethics Knowledge Course within the Framework of Religious Education Models According to Religious Course Teachers

Talal Wisam Ahmed AL-BAKRİ

Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk Akademisyenlerin Arap Dili Alanındaki Çalışmaları-Kur'an Nahvi Örneği.....745-763

جهود الباحثين الأكاديميين الأتراك في اللغة العربية في الجمهورية التركية النحو القرآني نموذجاً الملخص

Serkan ÇELİKAN

Hadis İstilahlarından Mühmel ve Sahîh-i Buhârî Ricâlinden Süfyân'ın Tayini Meselesi... 764-795

The Term of "Muhmal" in the Science of Hadith and the Problem of Determination of Sufyan, One of the Narrators of Sahih al-Bukhari

Üzeyir DURMUŞ

İmâm Mâlik'ten Nakledildikleri Halde Matbû' Muvatta' Nüshalarında Yer Almayan Sahîhayn Rivâyetleri Üzerine Bir Araştırma796-824

A Research on The Narrations of Sahihain That Narrated From Imâm Mâlik Which Is Not Included in The Printed Copies Of Muwaţta

Mahmud Esad ERKAYA

Kübreviyye Tarikatı Şeyhi Seyfeddin el-Bâharzî'nin (ö. 659/1261) Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn Adlı Kırk Hadisi ve Hadislerde Muvaşşah (Akrostiş) Uygulaması.....825-871

Kubrevi Sheikh, Seyfeddin el-Baharzi's Forty Hadith Work Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirin and Acrostic Application in Hadiths

Ümit GÜLER

Osmanlı Kıbrıs'ında Para Vakfı Uygulamaları (1750-1800).....872-891

Applications of Monetary Foundation in the Ottoman Cyprus (1750-1800)

Nail KARAGÖZ

Hoca Ahmed Yesevi'nin Divan-ı Hikmet'inde Kabir Hayatı892-922

"The Qabr Life" in Hodja Ahmed Yasawi's Divan-i Hikmat

Ali KARAKAŞ

Molla Gürânî ve El-Kevserü'l-Cârî Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu.....923-957

Molla Guranî And Hadith Serh Method In His Work El-Kevserul-Cârî

Mehmet KILIÇARSLAN

Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler....958-994

Violence Against Women: Causes And Qur'anic Measures For Prevention

Ömer KORKMAZ

Müftü Ahmed Paşa'nın Tahkîku'l-Esrâr ve Tenvîru'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi 995-1034

Editing and Reviewing Mufti Ahmed Pasha's Tahqiq Al-Asrar And Tanwir Al-Afkar

Yusuf OKŞAR

Din ve Coğrafya İlişkisi: Şemsü'd-Din es-Semerkindî ve İbn Haldûn'un Yedi İklim Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi 1035-1069

Relation Between Religion And Geography: Shamsuddin Es-Samarqandi And Ibn Khaldûn's Analysis Of Seven Climate Approaches

Cemil OSMANOĞLU

İlk Okuma Kitaplarında Değerler Eğitimi: Kültürel Miras Söylemi Etrafında Bir Analiz...1070-1101

Values Education In First Reading Books: An Analysis In The Cultural Heritage Discourse

Mehmet ÖNCEL

Türk Din Mûsikisinde Mevlid Formu (Bekir Sıtkı Sezgin Velâdet Bahri Örneğinin Notasyonu ve Makam analizi)..... 1102-1133

The Mawlid Form In Turkish Religious Music (The Case Of Bekir Sıtkı Sezgin's Veladet (Birth) Bahri's Notation and Makam Analysis)

Hilal ÖZAY

Tokatlı El-Kazâbâdî'nin Hayatı ve Haşiyetü'l-Usûl Adlı Yazma Eserinin Tanıtılması....1134-1151

Tokatli Ahmed El-Kazâbâdî's Biography And Introduction of His Manuscript Named Hasiyetü'l-Usûl

Abdullah ÖZBOLAT, Aşlı Emine ÇOMU

Kadının Toplumsal Konumunu Siyasetnameler Üzerinden Okumak: Tipolojik Bir Yaklaşım.....1152-1179

Reading Women's Social Status In The Context Of The Books Of Advice: A Typological Approach

Mahmut SAMAR

Yatırım Aracı Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex İşlemi ve Fıkhî Değerlendirmesi.....1180-1197

Leveraged Forex Trading as an Investment Tool and Fiqh Evaluation

Abdullah TANRIVERDİ, Mustafa ULU

Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki.....1198-1234

The Relationship Between Meaning and Purpose of Life and Value Orientations in High School Students

• **KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS**

Burhan BALTACI

Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi, Şükrü Maden, İSAM Yayınları, 2015, İstanbul, 414 1235-1237

Yusuf ÖTENKAYA

Ahmad S. Dallal, *Islam Without Europa Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought*, New York: The University of North Carolina Press, 2018.....1238-1248

Tuğba BAKIRTAŞ

Bilişsel Psikoloji, Zihin ve Beyin, Edward E. Smith, Stephen M. Kosslyn, ed. Muzaffer Şahin, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014, s. 582.....1249-1251

Atike KAYA

Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı, Tuna Tunagöz, İsam Yayınları, İstanbul, 2017, s. 292.....1252-1255

Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi*

Yasemin ANGIN**, Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ***

Atıf / ©- Angın, Y. ve Altaş, N. (2018). Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Görevlilerinin Karşılaştıkları Psikososyal Sorunlara Yaklaşımlarının Dini Danışmanlık ve Rehberlik Açısından Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 661-689.

Öz- Bu araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığı Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına danışanlara yönelik yürütülen hizmetin içeriği, dini danışmanlık ve rehberlik zemininde ele alınmaktadır. Araştırmanın temel amacı, çeşitli boyutları olan sorunların getirildiği bu bürolarda gerçekleşen yardım ilişkilerini dini danışmanlık ve rehberlik açısından incelemektir. Bu araştırmada nitel araştırma modellerinden olan doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Türkiye genelinde bulunan ve Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı olan Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuran danışanlar ile onlara danışmanlık hizmeti sunan büro görevlileri oluşturmaktadır. Örneklem ise, konuşmaları yazılı materyale yansıyan büro personeli ve görüşme talebinde bulunan danışanlar arasından amaçsal örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Araştırmaya kaynaklık eden veriler, ülke genelinde bulunan Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına, 2014 yılının ilk 10 ayındaki başvuruların kaydedildiği 6857 kartekten ve kaynak taramasıyla elde edilen dokümanlardan sağlanmıştır. Elde edilen veriler içeriğine göre analiz edilerek araştırmanın alt amaçları doğrultusunda kategorize edilmiştir. Bu verilerden seçilen bazı örnekler ise söz konusu yardım ilişkilerinin danışmanlık ilkelerine uygunluğu açısından yorumlanmıştır. Araştırmanın sonucunda Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuran danışanların, bir konunun dini hükmünü bilmek istedikleri için yardım isteğinde buldukları ancak, çoğu kez psikolojik ve sosyal problemlerini de üstü kapalı veya açık olarak dile getirdikleri tespit edilmiştir. Yaşanan bu problemlerin ise mutsuzluk, çaresizlik, kararsızlık, suçluluk, değersizlik, bitkinlik, sosyal ortamlardan kaçınma gibi çeşitli yansımalarının

* Bu çalışma, Yasemin ANGIN tarafından Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nde Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ danışmanlığında yürütülen ve başlıkla tamamlanan yüksek lisans tezinden hazırlanmıştır.

** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi eposta: naksiyeyasemin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9730-6027

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı eposta: nurullah.altas@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4179-7645.

olduğu görülmüştür. Bunun yanında büro görevlilerinin, ideal bir danışma süreci için gereken bilimsel ve sistemli altyapıya sahip olma konusunda yetersiz kalabildiklerini gösteren bulgulara ulaşılmıştır. Bu bulgular; büro görevlilerinin doğru bir danışmanlık ilişkisi için gereken koşulları sağlamada ve danışmanlık becerilerini sergilemede yetersiz kalabilmeleri, danışanların sorunlarını içgörü kazanarak ve etkin kararlar alarak çözmelerini sağlamada eksik rehberlik yapmaları, patolojik düzeyde sorunları olan danışanlarla yardım ilişkisi kurabilmek için gereken eğitime sahip olmamaları, danışanların aile ve evlilikle ilgili sorunlarını çözme noktasında gereken donanıma sahip olmamaları, diğer yardım meslekleriyle işbirliği ve yönlendirme ekseninde koordineli çalışabilecek eğitim ve deneyime sahip olmamaları şeklindedir.

Anahtar sözcükler- *Aile ve Dini Rehberlik Bürosu, dini danışmanlık ve rehberlik, psikososyal sorunlar.*



Giriş

Din, insanları kutsal duygu, ortak bilinç ve vicdan etrafında birleştiren evrensel bir olgu olduğu gibi bireylere yön veren ve onları hem içten hem dıştan kuşatarak düşünce ve davranışlarda kendini gösteren bir disiplindir (Tümer, 1994, 317). İnanan insanlar dinin kendilerine sunduğu referanslar aracılığıyla hayatlarını kurmaya ve yaşam biçimlerini oluşturmaya çalışmaktadırlar. Bu açıdan din, bireyin yaşamsal alanında belirleyici bir özelliğe sahiptir.

Yaşamını dinin rehberliğinde düzene sokmak isteyen birey yalnızlık, çaresizlik, korku, kayıp ve yıkımlar karşısında da dini, umut ve güven aşıl原因 bir araç olarak görür ve kullandığı bir takım dini enstrümanlarla içinde bulunduğu sıkıntılı durumun üstesinden gelmeye çalışır. İnsanların dine yönelimlerinin dışavurumunu içeren dinsel pratikler ve zor zamanlarında sorunlarıyla baş ederken yerine getirdikleri dini uygulamalar, bireylerin psikososyal uyumlarına ve iyilik haline ulaşmalarına katkı sağlayan unsurlardır.

Gelişim dönemleri ve farklı yaşam çağları açısından bakıldığında, bireylerin gerek sözünü ettiğimiz dini uygulamalar ve bunlar aracılığıyla hayatı anlamlandırma konusunda, gerekse sorunlarını çözerken dini enstrümanları kullanma konusunda olsun, dini bir danışman ve rehber arama ihtiyacı

duydıkları gözlenmektedir (Şirin, 2014, 54). Tam da bu noktada “dini danışmanlık” şeklinde yeni bir kavram karşımıza çıkmaktadır. Batı’da “pastoral counseling” ismiyle 1900’lü yılların başında ortaya çıkan (Şirin, 2014, 33) bu kavram, yeni gelişmeye başlayan bir alanı tanımlamak üzere (Ege, 2011) Türkçe’ye geçmiştir.

Psikolojik yardım meslekleri arasında disiplinler arası bir konumu olan dini danışmanlık ve rehberliğin, teoloji ile davranış bilimlerini bir araya getirmesi ve fiziksel, zihinsel ve manevi yönü olan (Şirin, 2014, 35) bir yardım mesleği olması nedeniyle özgün bir alan oluşturduğu söylenebilir. Ülkemizde dini danışmanlık ve rehberliğin tam olarak ne olduğuyla, komşu disiplinler arasındaki konumuyla ve yöntemleriyle ilgili kavramsallaştırma çalışmaları devam etse de birçok araştırmacının dini danışmanlık ve rehberlik faaliyetleriyle ilgili, bireyin kendisiyle, ailesiyle, toplumla veya Tanrıyla olan ilişkilerinde psikolojik, sosyolojik ve teolojik yenileşmenin bir aracı olabileceğine dair görüşleri bulunmaktadır (Altaş, 2000; Cebeci, 2010; Koç, 2014, 72; Ok, 2012, 38-58).

Teorik olduğu kadar pratik boyutuyla da gelişmekte olan bu alan, ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü çatısı altında, il ve ilçe müftülükleri bünyesinde açılmış olan Aile ve Dini Rehberlik Büroları aracılığıyla saha uygulamalarında kendini gösterme fırsatı bulmuştur. Böylece dini danışmanlık ve rehberliğe ilişkin akademik çalışmalarla paralel yürümesi gereken alan uygulamalarının önü açılmıştır. 2003 yılında beş ilimizde (Ankara, İstanbul, İzmir, Adana, Samsun ve Elazığ) kurulan bu bürolar, 2006 yılından itibaren ülke genelinde yaygınlaştırılmıştır.

Kuruluş amacının, halkın özellikle aile ve aile bireyleriyle ilgili dini içerikli soru ve sorunlarına çözüm üretmek olarak belirtildiği (Diyanet İşleri Başkanlığı[DİB], 2015a) bu bürolara, birçok kişinin rehber olarak gördüğü din görevlisinin görüş ve önerilerinden yararlanmak ve sorununun çözümüne katkı sağlamak amacıyla, danışmanlık hizmeti almak için başvurduğu bilinmektedir (Peker, 2012, 354). Bu durumda Aile ve Dini Rehberlik Büroları, dini

danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının yer aldığı önemli bir birim olarak faaliyet göstermektedir.

Bu bürolar toplumun ihtiyacını bir düzeye kadar karşılamaktadır. Ancak konu dini danışmanlık ve rehberlik olduğunda söz konusu hizmetin uzmanlık gerektiren bilgi ve becerilere sahip personel tarafından yerine getirilmesi gereken bir alan olduğu kabul edilmelidir. Bu noktada adı geçen bürolarda gerçekleşen danışmanlık faaliyetlerinin niteliği araştırılmaya değer görülmektedir. Danışanların bürolara getirdiği sorular incelendiğinde, bu soruların bazı psikososyal sorunları da barındırdığı gözden kaçmamaktadır. Zira bireylerin din ile ilişkilendirdiği her türlü sosyal, psikolojik ve fiziksel sorunu danışma ortamına getirebildikleri gözlenmektedir (Ege, 2015, 106-125; Ş. Özdemir, 2007, 119). Bu da, dini referanslarla problemini çözmek isteyen danışanların, danışmanlık eğitimi almış dini danışmanlarla karşılaşması gerektiğinin önemini ortaya koymaktadır.

Her ne kadar DİB bu bürolarda çalışan personele yönelik olarak, sosyal konularda farkındalığı ve duyarlılığı arttırmak gayesiyle eğitim seminerleri, koordinasyon toplantıları gibi farklı etkinlikler düzenlese de (DİB, 2015b) bürolardaki uygulamalar dikkatli bir şekilde incelendiğinde, danışanların dinî içerikli sorunları için informel olan bir dinî danışmanlık ve rehberlik hizmeti sunulmaya çalışıldığı izlenimi oluşmaktadır (Söylev, 2015).

Bu çerçevede, Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına müracaat eden bireylere sunulan hizmeti, danışmanlık ilkeleri temelinde inceleyerek yapılacak bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. İşte bu araştırma, Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında gerçekleşen yardım ilişkilerini dini danışmanlık ve rehberlik açısından incelemek amacıyla yapılmıştır. Alt amaçlar ise,

1. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına getirilen soru ve sorunlar, dini boyut dışında başka hangi boyutları içermektedir?

2. Farklı boyutları olan sorunlarla karşılaşan büro görevlileri verimli ve işlevsel bir danışma oluşumu sağlamada yeterli donanıma sahip midir?

3. Büro personelinin yetiştirilmesi amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından organize edilen eğitim programları, bu görevlilerin danışanların sorunlarıyla ilgili farklı boyutları görebilme ve danışma sürecini doğru yönetebilme gibi bazı temel kazanımları elde etmesini sağlayabilecek kapsamda mıdır? sorularına cevap bulmaktır.

Doküman inceleme yönteminin kullanıldığı bu çalışmanın verileri, 2014 yılının ilk 10 ayında Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına yapılan başvuruların kaydedildiği 6857 karteks ve kaynak taramasıyla elde edilen dokümanlardan sağlamıştır. Bu veriler içeriğine göre analiz edilmiş ve araştırmanın alt amaçları doğrultusunda kategoriler belirlenmiştir. Yapılan kategorizasyona giren verilerden seçilen bazı örnekler ise söz konusu yardım ilişkilerinin danışmanlık ilkelerine uygunluğu açısından yorumlanmış, bu sırada görüşmelerin içerdiği konuşmaların anlam değişikliğine uğratılmadan verilmesine özen gösterilmiştir.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Danışanların Sorunları

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına yapılan başvuruların olduğu veri grubu incelenerek genel bir değerlendirme yapıldığında; büro görevlileriyle paylaşılan konuların yer aldığı “aile büro karteks listesinin” 5 ana konu (fıkhi sorular, sağlık, aile, sosyal durumlar, evlilik-boşanma-nikah) etrafında şekillendiği görülmektedir. Aile Büro Karteks Listesi incelendiğinde danışanların, çoğunlukla yüz yüze veya telefonla başvurularını gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Dile getirilen sorunların yoğunlaştığı alanlar göz önünde bulundurulduğunda, ilk sırayı %45,7 ile “fıkhi sorular” almaktadır. Onu takiben %25,7 ile “evlilik-boşanma-nikah” ve sırasıyla; %20,3 ile “aile”, %4,2 ile “sosyal durumlar”, %4,1 ile “sağlık” gelmektedir. Ayrıca toplamda yöneltilen 6857 sorunun 246’sı büro görevlilerince çeşitli kurumlara (ASPB İl Müdürlükleri, ŞÖNİM, ATM, Emniyet, ÇİM ve barolar) yönlendirilmiş olduğu görülmektedir. Diğer kurum ve kuruluşlara yapılan yönlendirmeler %3,5 oranındadır.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına danışan bireylerin sordukları sorular içerik olarak incelendiğinde, bunlar arasında tek cümlelik, yalnızca fetva isteyen sorular olduğu kadar, bireyin ekonomik, fiziksel, psikolojik ve sosyal

problemlerini içeren soruların da olduğu anlaşılmaktadır. Birey dini hassasiyetinin olduğunu belirterek sorusunu yöneltirken, uzun uzun içini dökebilmekte ve mutsuzluk, çaresizlik, suçluluk, değersizlik, kararsızlık, bitkinlik, sosyal ortamlardan kaçınma gibi yaşadığı çeşitli problemleri dile getirebilmektedir.

Ülkemiz insanların genel olarak, birincil önleme nedeniyle ya da durumsal veya gelişimsel konularda çözüm bulmak için psikolojik danışma hizmeti almaya yeltenmediği, stres altına girene ve bunalana kadar bunu ertelediği düşünülmektedir. Aynı şekilde, söz konusu bürolara danışan bireylerin çoğunun dini bilgi eksikliği bir takım yaşamsal çıkmazlara neden olduğunda, kendilerine yardım sağlayabilecek bir rehber arayışına girdiği görülmektedir. Yöneltilikleri dini soruların ise bireyin duyuşsal, bilişsel, fiziksel ve davranışsal tarafıyla iç içe geçmiş diğer sorunların da ortaya çıkmasına sebep olduğu fark edilmektedir. Bu da bireyin, sorunlarını ilk paylaştığı kişinin büro personeli olması sonucunu doğurabilmektedir. Aşağıdaki örnekler bu durumun varlığını göstermektedir:

“Ben takıntı hastasıyım. İlmihalden boşanma bölümlerini okudum, kafam karıştı. Ne yapmalıyım?”

“Temizlik hastasıyım. Çocuklarıma devamlı el yıkatıyorum, kendim hiç mutlu değilim. Eşimle beraber olmak istemiyorum. Zira gusül beni çok yoruyor. Dışarıda erkek görsem eve gelip banyo yapıyorum. Namaz abdesti ve gusül olmadı diye çok tekrarlıyorum, ne yapmalıyım?”

“4-5 yaşlarında iken cinsel tacize maruz kaldım ve çocukluktan kaynaklanan bilgisizlikle bekaretimi kaybettiğim konusunda endişelerim oldu. Fakat 10 ya da 16 yaşlarında iken (yaşımı tam hatırlamıyorum) ben de yakınlarımın çocuklarını kucağımda tutmaktan zevk aldım. Yakın zamana kadar bunun günah olabileceğini düşünmemiştim. Şimdi çok üzgünüm. Bu günahı nasıl telafi edebilirim, onlar ahirette haklarını isterlerse ne yapacağım?”

Bazen büroya başvuran kişi, içinde bulunduğu sistemin (aile/sülale/toplum) bir parçası olarak dini hassasiyetleri korumak isteyen ve aynı zamanda duygu karmaşası yaşayan biri olabilmektedir.

“Geçen yıl YGS öncesi babamı kaybettim. Bu da sınavım üzerinde olumsuz bir etki oluşturdu. Üç yıldır gördüğüm erkek arkadaşım gitti başkasıyla evlendi. Annem bana baskı uyguluyor ve hiçbir yere göndermiyor. Bense buralardan gitmek, başka şehirde okumak istiyorum. Rahmetli babamı sürekli rüyamda görüyorum. Akrabalarım bunun bana örtünmem için bir işaret olduğunu söylüyor. Gerçekten öyle mi? Sürekli kabuslar görüyorum. Bu da bana bir işaret mi? Başıma hep talihsizlikler geliyor. Bende bir uğursuzluk mu var? Büyük bir günah işledim de o yüzden mi bunlar başıma geliyor?”

Bütün bu örneklerde, danışanın kendisine yardım edebileceğine inandığı büro görevlisinin önünde, dini ve psikolojik boyutlarıyla karmaşık hale gelmiş bir tablonun var olduğundan söz etmek mümkündür.

Başka bir örnek: “Sekiz yıllık evliyim. Gazeteci idim. Bipolar hastasıyım. Dindar bir insanım, namazımı kılarım. Yakın bir zamana kadar örtülü idim. Eşimin hiçbir dini hassasiyeti yok. Başta birbirimizi çok seviyorduk. O zaman eşim çevresini değiştirmek istiyordu ama bu mümkün olmadı. Rahatsızlıklarımın arttığı bir dönemde çok ciddi tedavi görmem gerekti. Bu arada eşim arkadaş çevresinde uyuşturucu kullanmaya devam etti. Bizim anlaşmazlıklarımız da had safhaya geldi. Eşim beni iki defa ayrı zamanlarda boşadı. Şimdi ayrılmak için mahkemeye başvurdu ve altı aydır ayrı yaşıyoruz. Ben eşimden ayrılmak istemiyorum. Ne yapabilirim?”

Bu örnekte danışanın tek bir soru yöneltmekten çok içinde bulunduğu sıkıntılı durumu detaylarıyla paylaştığını görüyoruz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, bu kişiyi sadece dinlemek bile profesyonellik isteyen bir iştir. Danışanın sorusuna gelince; boşanmanın gerçekleşip gerçekleşmediğini belirleyen dini hükmü, yaşanan psikiyatrik hastalığı ve belki hastalığın getirdiği psikolojik travmayı, zamanla değişen dini tutumu, yaşanan çaresizliği, aile işlevselliğini engelleyen durumları ve daha fazlasını göz önünde bulundurmaya gerektirecek kadar çeşitlilik içeren bir soruyla karşılaşmaktayız.

Benzer biçimlerde, dini içerikli sorularla yaşanan psikososyal sorunların bir araya geldiği daha pek çok örnek verilebilir. Burada üzerinde durulması

gereken konu, dini hassasiyeti olduğunu vurgulayan danışanın, yönelttiği sorunun içinde birçok problemin barınması ve bunların birbirleriyle ilintili olmasıdır.

“Hocam eşimle sürekli kavga ediyoruz. Ben altmış yaşında bir bayanım, eşim de yetmiş yaşında. Yaşımız ilerledikçe olgunlaşmamız gerekirken kavgalarımız daha da artmaya başladı. İkimiz de dinine bağlı, ibadetlerini yerine getirmeye çalışan insanlarız. Eşim bana karşı kaba ve kırıcı davranınca ben de ona karşı geliyorum. Bu halimden rahatsız oluyorum, huzurum bozuluyor. Bu durumdan ben hoşnut değilim, psikolojim bozuldu. Bu da sağlık problemlerimin artmasına neden oldu. Bu durumu çocuklarıma da yansıtamıyorum. Onlar bizden ayrı, hepsi de evli insanlar. Babalarını da çok seviyorlar, onu çok iyi bir insan olarak görüyorlar. Kimsenin huzurunu da bozmak istemiyorum. Bu durumda ne yapacağımı bilemediğim gibi katlanacak gücüm de kalmadı. Siz bana bu konuda yardımcı olabilir misiniz?”

Bu ve benzeri sorular, dindarlık düzeyleri değişse de dine yakınlığı olan danışanların, danışmanlık eğitimi almış dini danışmanlarla karşılaşması gerektiğinin önemini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, bürolara başvuran kişiler için kullanılan “danışan” kelimesinin özellikle seçildiğini belirtmek isteriz. Çünkü kurulan ilişki, “danışman” ve “danışan” öğelerini içeren bir danışma ilişkisidir.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuran danışanların soruları kritik edildiğinde; ebeveyni, kayınvalidesi veya geliniyle çatışma yaşayan bireylerin, çocuk yetiştirme konusunda sorunları olan anne-babaların, eşiyile anlaşmazlıkları olanların, şiddete uğrayan kişilerin, alkolik eşe veya çocuğa sahip olanların, tacize uğrayan kadınların, uyuşturucu bağımlısı yakını olan bireylerin, ensest ilişki kurbanı veya uygulayıcısı olan yetişkinlerin, psikiyatrik tedavi gördüğü halde çaresizce yardım isteyenlerin ve benzerlerinin hep dini boyutunu öğrenmek istedikleri bir konuyu büroya getirdikleri ama yakınmalarının daha fazla olduğu tespit edilmiştir.

Suçluluk duygusu söz edilen yakınmalardan sadece biridir. Özellikle geçmişte işlediği günahlardan dolayı pişmanlık duyan ve Allah'ın kendisini affetmeyeceği endişesini taşıyan bireylerin yoğun olarak yardım istediklerini görebiliyoruz. Bu noktada danışanın, yaşadığı sorundan kurtularak rahatlamak istediğini ve bunu yaparken de “dini” yardım kaynağı olarak kullanmayı seçtiğini söyleyebiliriz. Bazı danışanların “...yaparsam günah olur mu?”, “onu günaha ben mi sokmuş oldum?” ya da “şimdi Allah beni affeder mi?” şeklindeki ifadeleri bu anlamda dikkat çekicidir.

Dikkat çekmesi gereken diğer bir konu, başvuru sahibinin kendisiyle ve yaşadığı çevreyle ilgili sorunlarını çözmek için bir din görevlisine gelmeyi tercih etmesidir. Çünkü danışan, dinin kendisine göstereceği yolu otomatik olarak kabul etme eğilimindedir. Öyle ki din; ahlaki, duygusal ve estetik tüm boyutlarıyla yaşamını şekillendirmesine izin verdiği bir kaynaktır. Şu durumda bir din görevlisi olan büro personelinin sunacağı yardımın, danışanın hayatında düzenleyici ve toparlayıcı bir işlevi olmalıdır.

Bu noktada şunu vurgulamak yerinde olacaktır; bir dini danışman danışanın getirdiği konuyla ilgili dini hükmü bilmekle birlikte, danışanın yaşam becerileri kazanmasında olumlu destek sağlamayı da amaçlar. En önemlisi, bunu yaparken “üç kişi psikolojisinden” yararlanır. Sayar (2014, 177) psikanalizin “tek kişi psikolojisi”, insanı sosyal bağlamından ayrı düşünmeyen ilişki terapilerin “iki kişi psikolojisi”, üçüncü oyuncu olarak tarih, kültür, politikanın oluşturduğu sosyal alanların devreye girdiği terapilerin “üç kişi psikolojisi” olduğunu söyler ve psikoterapiyi daha kuşatıcı hale getirebilecek üç kişi psikolojisinin önemine değinir. Burada üçüncü oyuncu olarak, kültürün dokusunu oluşturan en öncelikli unsurun din olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla insanımıza ait din eksenli değerleri, incelik ve hassasiyeti hesaba katarak uygulanacak bir terapi, danışanlara yaşam taktiği vermekten öte onların hayatına derin bir anlam katacaktır.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Danışanlara Gösterilen Yaklaşım

Diyanet İşleri Başkanlığı, din hizmetlerindeki sorunların belirlenerek çözüm önerilerinin tartışılması, kullanılan yöntemlerin geliştirilip güncelleştirilmesi amacıyla şura, seminer, kongre, çalıştay ve istişare toplantıları düzenlemekte ve bu bağlamada Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında çalışan personele yönelik eğitim seminerleri, koordinasyon toplantıları gibi etkinlikler gerçekleştirmektedir. Daha verimli bir din hizmetinin amaçlandığı bu etkinlikler olumlu gelişmeler olmakla beraber, DİB'in birtakım gerekçelerle belirlediği çeşitli yeterlikleri, hizmet içi eğitim ve seminer düzenleme yoluyla kazandırma çabası yetersiz görülmekte, bazı özel yeterliklerin ancak akademik bir öğretimle kazandırılabilceği dile getirilmektedir (Aşıkoğlu, 2012, 225). Ayrıca Aile ve Dini Rehberlik Bürolarındaki görevlilere yönelik düzenlenen seminerlere katılan bazı görevliler tarafından, seminerlerin yararlı olduğu ancak yeterli olmadığı dile getirilmekte ve danışanların sorunlarından hareketle nasıl bir süreç izlenmesi gerektiği üzerinde durulmasının daha yararlı olacağı belirtilmektedir (Peker, 2012, 355).

Bu çerçevede, Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına müracaat eden bireylere gösterilen yaklaşımı ele alarak yapacağımız değerlendirme, söz konusu bürolarda gerçekleşen görüşmelerin niteliğini -danışmanlık ilkeleri açısından- tartışarak, sunulan hizmete katkı sağlama amacını gütmektedir.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında yürütülen dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin, din tabanlı birtakım yöntemleri, teknikleri ve karşılaşılan olayların karakterine uygun olarak bunların farklı kullanımlarının olması kaçınılmazdır. Doğru ve etkili hizmet üretebilmenin gereklerinden biri de kişiler arası ilişkilere dair kuralların olmasıdır. Bununla ilgili olarak kazanımların amaçlandığı aktivitelerde, kuramsal anlamda birçok konu işlenmektedir. Ancak fazlaca teorik bilgiye sahip olmak, bunların uygulama alanında kullanılabilmesini bireye sağlayamayabilir. Söz gelimi, birçok yerde empatinin (duygudaşlık) iletişimdeki önemli rolü üzerinde durulmakta ve "empatik olun" vurgusu yapılmaktadır. Ancak bunun pratikte nasıl yapılacağı öğretilmemektedir. Elbette büro görevlisi, bir insan olarak, karşılaştığı olayları kendi referans açısından değerlendirmeye daha çok alışıktır. Danışmanlık

ilişkisinde ise bu alışkanlıktan sıyrılıp, danışanın referans açısından bakabilmelidir. Konuyla ilgili daha sağlıklı değerlendirme yapabilmek için büro görevlilerinin, karşılaştıkları dini içerikli psikososyal sorunlara yaklaşımlarını belli başlıklar altında incelemek yerinde olacaktır.

1. Büro Görevlilerinin Danışanı Anlamaya Yönelik Geliştirdikleri Tutum:

Doğru bir danışma ilişkisi, dini danışman rolünü üstlenen büro görevlisinin danışanla etkili bir biçimde iletişim kurabilme becerisine bağlıdır. Bu da öncelikle danışanı etkin ve kontrollü bir biçimde dinleyebilmeyi gerektirir. Öyle ki danışman konuşanın yüzüne bakarak göz teması kurar, danışanın kendini açması ve onu doğru anlayabilmek için sorular sorar, önemli bölümleri ve duyguları tekrar eder, danışanın sözünü kesmez ve kendi problemlerinden bahsetmez (Ergül, 2008). Kısacası istenen yardım ilişkisinin kurulabilmesi danışanı gerçekten dinlemek ve anlamakla yakından ilgilidir. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında yapılan görüşmelere bakıldığında her zaman olmasa bile bazen konuyla ilgili hatalı yaklaşımların olduğu görülmektedir.

Örnek vermek gerekirse, Aile ve Dini Rehberlik Bürosuna başvuruda bulunan bir danışan, eşi ile anlaşmazlık yaşamayı sebebiyle evini terk etmek istediğini belirtmiş, büro görevlisi de bu isteğin altında yatan sebepleri anlamaya çalışmak yerine, “*akıllı kadın evini terk etmez*” şeklinde cevap vermiştir. Başka bir danışan, eşinin kendisine yeterli harçlık vermediğinden ve ihtiyaçlarını karşılayamadığından yakınmıştır. Bu kişiye büro görevlisi, “*Kardeşim, erkekler de tutumlu olmasa biz kadınlar savurur gideriz. Ne evimiz olur ne de arabamız.*” diyerek şiddet içeren daha kötü olayların varlığından bahsetmiş, haline şükretmesini tavsiye etmiştir (DİB, 2009, 9). Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. İyi niyetle de olsa verilen tavsiyeler, karşı tarafın ihtiyaçlarını gidermekten uzak veya hayattan kopuk olduğunda, yararlı olmadığı gibi danışma ilişkisine zarar da verebilir. Burada öncelikle danışanla empati kurarak, onun ilk olarak neye gereksinim duyduğunu görmek, onu anlamak önemlidir.

İncelenen kartekslerde danışanların öncelikle, kendilerinde gerginlik yaratan, problemlerini objektif bir şekilde görüp anlamalarını engelleyen, onlara acı ve ağırlık veren duygu ve düşüncelerini anlatarak hafiflemek istedikleri anlaşılmaktadır. Bu gereksinimi karşılamak, danışmada katarsis ya da deşarj diye adlandırılan ve danışanın katı savunma mekanizmasını gevşeten geçici bir amaçtır (Tan, 1992, 86). Bu durum karşısında, büro görevlisinin danışanın sadece sözel ifadelerine değil, ses tonuna, konuşma temposuna, jest ve mimiklerine, duruşuna dikkat etmesi; dile getirilen duygunun şiddetine uygun tepki vererek empati kurması beklenir (Voltan Acar, 2014, 24). Bu ise danışanın anlam dünyasının inceliğine vararak, sadece danışanın farkında olduğu anlamları değil onun farkındalık düzeyinin altındaki anlamları da ortaya koyabilmekle ilgilidir (Hackney ve Cormier, 2008,47).

Büro danışmanın, danışanın farkındalık düzeyinin altındaki anlamları, davranış ve düşüncelerinin gerisinde olan duyguları ortaya çıkarması, onu konuşturabilme becerisine de bağlıdır. Danışman yerinde ve zamanında gösterdiği davranımlarla, danışanın daha çok konuşarak kendini açmasını ve anlatmasını sağlamalıdır. Böylece hem danışmanın danışanın dünyasından bakarak onu anlaması, hem de danışanın kendini aktif olarak görmesi sağlanacaktır. Bu ilişkide konuşmanın çoğunu danışan yapmalı, danışman ise açık ve somut karşılıklar vererek, danışanın ilgisiz detayların kalabalığından kurtulmasını ve asıl önemli unsurları görmesini sağlamalıdır (Tan, 1992,108-136).

Danışanı konuşturabilmek, ona *açık uçlu sorular* sorarak veya bu soruların yerine geçebilecek ifadeler kullanarak mümkün olmaktadır. Açık uçlu sorular danışanın, onu kaygılandıran şeylere ve onu rahatsız eden duygu veya düşüncelere odaklanmasını sağlayarak, sorunlarının su yüzüne çıkmasına neden olur. Danışman bu soruları kendi merakını gidermek için değil, danışanın belli bir noktaya odaklanmasını veya belirli davranış örneklerinin ortaya çıkmasını sağlamak için sormalıdır. Bu sayede danışanın getirdiği konuları çevreleyen ayrıntıları anlamak mümkün olacaktır (Voltan Acar, 2014,5-6).

Açık uçlu soruları örneklendirmek gerekirse; “Şaşkınım derken neyi kastettin?”, “O sana bu tür şeyler söylediğinde nasıl hissediyorsun?”, “Bunu, ondan istememi engelleyen nedir?” gibi kısa bir cevaptan daha fazlasını isteyen sorular gösterilebilir. “Çok kederlisin, değil mi?”, “Kocanla mı yoksa oğlunla mı sorunların var?” gibi sorular da kısa cevap isteyen ve konuşmayı boğduğu için danışmada sıklıkla kullanılması önerilmeyen *kapalı uçlu sorulara* örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan “niçin?” sorusu da kaçınılması gereken bir soru tipidir. Çünkü kişiyi yanıt vermeye zorlayan, yargılayıcı bir sorudur ve bu yönüyle, danışanın savunmaya ya da saldırıya geçme olasılığını barındırır (Tan, 1992, 173).

Aşağıdaki örnek diyalog, danışanı konuştururken açık uçlu sorulardan nasıl faydalanılacağını somutlaştırmak için verilmiştir.

Danışan: Ben hayatıma giren insanlara çok fazla değer veriyorum, zaman zaman da sıkıntı yaşıyorum, çünkü değer verdiğim insanları hayatımın merkezine alıyorum.

Danışman: Şimdiye kadar değer verdiğin ve yaşamının merkezine aldığın kimler var?

Danışan: Ailem var tabii de onları ayrı tutarsam arkadaşlarım. Yapı olarak çabuk alışan bir yapım var. Mesela çok hayvan besledim ve hepsi de bir yıkımdı benim için. Ölen hayvanlarıma bile çok fazla üzülüyordum, insanlar çok saçma buluyorlardı. Ben öyle değilim. Her şeye çok çabuk alışıyorum, olaylara bile. Bir canlıyı bırakın, hayatımdaki olaylara bile.

Danışman: Olay derken neyi kastediyorsun?

Danışan: Mesela bir ortamım var, o ortama çok alışıyorum. O ortamdaki çıktıktan sonra o beni çok üzüyor.

Danışman: Şimdiye kadar hangi ortamdaki ayrılığın için üzüldün?

Danışan: Mesela lise boyunca çalıştım, tatillerde. Hediyeleşen eşya satan bir dükkanda çalışıyordum. Çalıştığım ortam çok iyiydi, sonra sıkıntı yaşadıkları için dükkani kapattılar. O ortamdaki

ayrıldığı için çok üzuldüm. Sonra bir daha olmadı, o ortamı yakalayamadım ama aklımda hep yeri vardır.

Danışman: O ortamdaki işin bitmesi senin için ne anlama geliyor?

Danışan: O ortamdan uzaklaşmak demek. Ben iş olarak görmüyordum, ilgim olan şeylerdi. İlgim olan şeylerle ilgili kendimi geliştirme imkanım da vardı.

Danışman: Kendini geliştirmek, başka?

Danışan: Başka... Erken yaşta başladığım için gerçekten kendi ayaklarım üzerinde durduğumu hissedebilmişim. Büyüdüğümü hissetmişim.

Danışman: Kendi yaşının üstünde bir potansiyel ortaya koydun. Bunun sonucunda nasıl bir duygu yaşıyorsun?

Danışan: Kendine güven duygusu.

...(Voltan Acar, 2012, 179-180).

Bu diyalogda danışman, doğru sorularla danışanı konuşmaya davet etmiş ve danışanın, yaşadığı duyguyu bulmasına yardımcı olmuştur.

Danışan konuştuğu duygu ve düşüncelerini tanımaya, incelemeye ve dillendirmeye alışır. Davranışlarının altında duygularının yattığını, yaşantılarına anlamı, bu subjektif duyguların verdiğini görür. Bu ise danışanın, davranışlarının altında yatan asıl motivleri anlamasını sağlar ve onun daha realist kararlar alıp davranışlarını şekillendirmesinde etkili olur (Tan, 1992, 158).

Yukarıda değindiğimiz “evini terk etmek isteyen kadın” örneğinden yola çıktığımızda, bu danışanın böyle bir isteğinin olmasının altında, ilk bakışta hemen anlaşılamayabilecek başka sebeplerin yatması muhtemeldir. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına getirilen diğer sorunları da düşündüğümüzde, büro görevlisinin, danışanın davranışlarının ve düşüncelerinin altında yatan duyguları tam olarak anlamaya çalışıp problemin çeşitli boyutlarını görmeden sağlıklı bir danışmanlık ilişkisi sürdürmesinin çok zor olacağı kanaati uyanmaktadır.

2. Büro Görevlilerinin Danışanın Sorununu Çözmeye Yönelik Geliştirdikleri Tutum:

Danışma ilişkisinde amaç, danışanın olup bitenleri daha iyi hissetmesine, tanımasına, düşünmesine, analiz etmesine, karar vermesine ve onun gelişmesine yardımcı olmaktır. Bu da danışanın kendini anlatarak yaşadıklarını anlaması, değerlendirmesi ve öğrenmesiyle gerçekleşebilir. Danışman yerinde ve zamanında gösterdiği davranımlarla, danışanın konuşarak kendini açmasını, anlatmasını, aktif olarak kendini görmesini ve dinamik kararlar almasını sağlamalıdır (Tan, 1992, 108-136). Bürolarda yaşanan deneyimlere baktığımızda ise büro görevlilerinin bir kısmının, birkaç cümlelik tavsiyelerle yüzeysel bir çözüm bulma davranışı içinde olduklarını anlıyoruz. Burada dikkat çekmek istediğimiz konu verilen tavsiyelerin doğruluk veya yanlışlığı değil, ihtiyacı karşılamada yetersiz kalmasıdır.

Büro kartekslerine yansıyan cevaplarda yer alan bazı ifadeler incelendiğinde sözünü ettiğimiz durumun varlığı kendini göstermektedir. Eşinin evde kendisiyle ilgilenmediğini, hakaret ettiğini, eşinin ailesiyle problemler yaşadığını ve çocuklarını alıp evi terk etmeyi düşündüğünü söyleyen bir kadın danışana büro görevlisinin, *“sana düşen onu olduğu gibi kabul etmelidir”* şeklindeki ifadesi, yine bir danışanın eşinin geçmişte yaptıklarını sürekli sayıp döktüğünü ve ondan öç almak istediğini, hatta patlayacak duruma geldiğini söylemesi üzerine büro görevlisinin *“bunları durmadan irdeleyerek kendi huzurunuzu ve ailenizin huzurunu bozmayın”* şeklindeki tavsiyesi, danışanın sorunuyla ilgili içgörü kazanarak etkin kararlar alma davranışını geliştirmesi için rehberlik etmekten çok, kısa yoldan çözüm bulma çabası olarak anlaşılmaktadır. Halbuki bu sorunlar derinlemesine ele alınmayı gerektiren yapıdadır ve bu yönüyle sistemli bir dini danışmanlık sürecine ihtiyaç duymaktadır.

Başka bir örnekte yine bir kadın danışan büro görevlisine, kocasını iki ayrı kişi ile aldattığından, daha sonra bu kişilerin kendisinden uzaklaştıklarından, şimdi büyük bir pişmanlık yaşadığından ve kendini

kullanılmış hissettiğinden bahsederek ne yapabileceğini sormuştur. Büro karteksine yansıyan cevapta ise görevlinin danışana, bu kişilerle görüşmeyi kesmesini ve derhal tövbe etmesini söylediğini görüyoruz.

Burada son örnekteki sorun ve büro görevlisinin verdiği cevap üzerinden sunulan hizmetin kritiğini yapmaya çalışıp konuyu aydınlatmayı umuyoruz.

Öncelikle, söz konusu görüşme şeklinin telefonla olması büro görevlisini kısıtlamaktadır. Bu durumda danışmanlık süreci devam edemeyecek, istenen yardım sağlanamayacaktır. Bu noktada; dış müdahalelerin olmadığı, rahatsız edici gürültü ve görüntülerden uzak, danışan ve danışmanın kullanabileceği bir görüşme odasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Ancak bu şekilde, açıklanan duygu ve düşüncelerin gizli kalacağı güvencesi sağlanabilir ve danışmanlık için doğru zemin oluşturulabilir.

Danışmada yardım etkileşiminin amacı, danışanın kendini ve etrafında olup bitenleri tanıma, düşünme, öğrenme, eleştirme, değerlendirme, karar verme ve değişip gelişmeyi isteme gücünü arttırmaktır (Tan, 1992, 136). Dini danışman, gösterdiği dostane yaklaşımla, yerinde ve zamanında kullandığı tekniklerle danışanı bu amaca götürmelidir. Ortak bir sorumluluğun paylaşıldığı bu ilişkide danışmanın danışan adına karar vermesi doğru değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Ona (kötülüğün ve iyiliğin) iki yolunu da göstermedik mi?" (Beled, 90/10), "Biz ona doğru yolu gösterdik. Şükredici ya da nankör (olması artık kendisine kalmıştır)." (İnsan, 76/3) buyurulmakta ve yaptığı davranış nedeniyle sorumluluğun bireye ait olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre danışanın, kendi varoluşundan sorumlu bir öge olarak etkin kararlar vermesi sağlanmalıdır.

Verilen örnekte büro görevlisinin "bu kişilerle görüşmeyi kes ve derhal tövbe et" tavsiyesi ile danışan adına kendisinin karar verdiği anlaşılmaktadır. Bu da danışanın, içgörü geliştirerek kendini gerçekçi bir şekilde değerlendirip eleştirmesine fırsat vermemektedir. Aslında bu danışanın, sorununu bir din görevlisiyle paylaşması problemini dinin temel referanslarıyla çözmek istediği

anlamına gelmektedir ancak, danışma ilişkisinde kullanılan yöntem bu olmamalıdır. Diğer birçok örnekte de benzer bir tutumla büro görevlilerinin, salt soruları cevaplama işine odaklanarak acele ettikleri ve çözüm dayatma davranışı içine girdikleri belirlenmiştir (Karacoşkun, 2007). Bir dini danışman danışanını aktif dinleyerek, sözlerin altında yatan duygu ve düşünceleri anlamaya çalışmalıdır. Bunun için sorunu bir an önce çözmeye çalışmak yerine, problem ne kadar aykırı olursa olsun, onun sözlerini ve duygularını istediği gibi ifade etmesine olanak tanınmalıdır. Yine bir dini danışman, her konuda bir fikri olup verdiği tavsiyelerle danışanın ihtiyaçlarını bir çırpıda halletmeye çalışan değil, danışanı anlamaya çalışıp onun kendi kendisine yeni bir yol çizmesine yardım eden ve bu süreçte ona destek olan kişi olmalıdır (Karag l, 2012).

 zerinde durduğumuz örnekte danışanın, bahsettiği kişilerle olan ilişkisini bitirip bitirmediği konusunda soru işaretleri vardır. Ayrıca kendini kullanılmış hissettiğinden ve pişmanlık duyduğundan bahsetmiştir. Ancak pişmanlık hissinin, ahlaki bir sorumluluk veya vicdani bir rahatsızlıktan mı; yoksa ilişki içinde bulunduğu kişilerin artık onunla ilgilenmemesi sonucu oluşan kullanılmışlık duygusundan mı kaynaklandığı açık değildir. Bu durumda tek cümlelik bir tavsiye ile değil, danışmanlık uygulamasının sonucu olarak “tövbe etme” kararı ortaya çıkmalıdır. Şöyle ki; öncelikle danışana duygu ve düşüncelerini ayırt edebilmesinde, inançlarını, fikirlerini vb. ifade etmesinde yardımcı olunmalı, danışanın varsayımlarını ve uygulamalarını gündeme getirerek düşünce ve davranışlarını sorgulaması sağlanmalıdır. Daha sonra uygun olduğu düşünüldüğünde, danışana düşünce örüntülerini değiştirmesinde destek olunmalıdır. Bir sonraki aşamada önceki süreçler değerlendirilerek, daha etkili biçimde sorunun nasıl çözüleceğinin; danışanın pişmanlık duygusundan arınmak için ne yapması gerektiğinin belirlenmesi noktasında ona yardım edilmelidir. Artık danışan tövbe etmeye kararlaysa, bunu nasıl yapacağına ve sonuçlarının dini boyutuna ilişkin bilgi verilmelidir. Son olarak, danışanın sağlıklı karar verme alışkanlığı geliştirmesinde ona yardımcı olunmalıdır.

Burada başvuru sahibini yardım almaya yönlendiren şey, pişmanlık duygusuyla gelen bir huzursuzluk halidir. Dini danışmanın desteğiyle hatalı düşünce ve davranışını değiştirerek tövbe etmeye karar veren birey, bu eylemi gerçekleştirdikten sonra, sınırsız bir güce dayanmanın güveni içinde umut ve huzur duygusuna kavuşur. Böylece bu kişi, içtenlikle yaptığı tövbenin terapötik desteğiyle suçluluk duygusunun olası patolojik etkilerinden de korunmuş olur.

Aslında bu örnekle dini danışmanlık uygulamalarından, tek bir görüşmeyle değil sistemli bir danışmanlık serisi ile verim elde edilebileceği de anlaşılmaktadır. Çünkü bütün bunların tek seferlik bir görüşme ile sağlanması gerçekçi görünmemektedir. Danışanı tanıma ve neye gereksinim duyduğunu anlamakla başlayan danışmanlık süreci, danışanın problemin çözümünde gereken sorumluluğu üstlenmesini sağlamak ve onu desteklemek için oluşturulan diğer aşamaları takip ederek devam etmelidir. Yoksa arz edilen sorunu -danışanın içinde bulunduğu durumu nasıl algıladığına veya danışanın davranış ve düşüncelerinin gerisinde duran asıl problemin ne olabileceğine odaklanmadan- yanıtlanması gereken bir fetva sorusu gibi ele alarak değerlendirmek sağlıklı bir danışma ilişkisi oluşturmayacaktır.

3. Büro Görevlilerinin Patolojik Düzeyde Sorunları Olan Danışanlara Yaklaşımları:

Üzerinde ciddiyle durulması gereken diğer bir konu, patolojik düzeyde sorunları olan başvuru sahiplerine, büro görevlilerinin nasıl yaklaşması gerektiğidir. Zira bir kısım danışanın dini görünümlü sorusunun altında psikopatolojik problemler yatabilmektedir. O halde, dini görünümlü kişisel ve psikososyal problemlerin çözümüne yardımcı olunurken, bunların bireyin başka problemleri ile de bağlantılı olarak ortaya çıkabileceği göz önüne alınmalı ve problemin çeşitli komplikasyonları da görülebilmelidir. Aksi halde soru, sadece dini fetva eksenli görülüp değerlendirilecektir. Bu durumda problemin çözümüne yardımcı olabilmek için katkı sağlamak bir yana, mevcut sorun daha karmaşık hale getirilebilir (Karacoşkun, 2007). Dolayısıyla büro görevlilerinin sistemli ve bilimsel bir altyapıyla, sergilemesi gereken doğru

tutumu belirleyebilecek ve gerekiyorsa ilgili birime yönlendirebilecek kadar donanımlı olması gerekir. İçinde dini yüksek okul mezunu olup farklı alanlarda hizmet veren din görevlilerinin de olduğu büro personelinin, psikolojik ve teolojik altyapısı olan akademik eğitim almış olması, kompleks yapıda olan sorunları doğru bir yaklaşımla ele almayı sağlarken gerekli ve yeterli düzeyde bilgi ve beceriden yoksun olmak bu durumu zorlaştıracaktır.

Konuyla ilişkili olarak yapılan bir çalışmada din görevlilerinin, şizofreninin etyolojisi ve tedavisi ile ilgili bilgilerinin ve şizofreniye ilişkin tutumlarının tespit edilmesi amaçlanmıştır (Eker, Öner ve Şahin, 2010). Çalışma sonuçları bütün din görevlileri için geçerli olmasa da belirleyici bir yönü olması nedeniyle düşündürücüdür. Bu çalışmaya göre, din görevlilerinin %85'i şizofreniyi bir ruhsal zayıflık hali olarak görürken, yarıya yakını (%46.4) şizofreniyi aşırı üzüntü hali olarak değerlendirmiştir. Ayrıca %33.3'ü şizofreni hastalarının serbestçe dolaşmamaları gerektiğini, %41.9'u şizofreni olan bir komşudan rahatsızlık duyacağını, %37.1'i şizofreni hastalarının saldırgan olacağını belirtmişlerdir. Araştırma sonucunda toplum önderleri olan din görevlilerinin; şizofreninin etyolojisini, tedavisini, şizofren hastaların damgalanmasının tedavi üzerindeki etkilerini ve damgalanmanın önlenmesi için din görevlilerinin üstlenmesi gereken rol ve sorumlulukları içeren bir eğitime ihtiyaçları olduğu görülmüştür.

Bir şizofreni hastası, *“ilaç kullanıyorum. Bazı zamanlarda kontrolüm dışında Peygamber Efendimize küfrediyorum. Bu durum beni üzüyor. Dinden çıkacağım diye endişeleniyorum. Ne yapmam lazım?”* sorusuyla başvuruda bulunmuştur. Sadece böyle bir soruyla karşılaşmak bile, söz konusu eğitimin önemine işaret etmektedir.

Şizofreni gibi düşünce, duygu ve davranış alanında herkes tarafından gözlenebilen önemli bozulmaların ortaya çıktığı ruhsal rahatsızlıkları olan bireyler, toplumca tanınabilirken; sağlıklı bazı kişilik görünümlerinin tanınması oldukça zordur. Hatta bazı kişilik bozuklukları, ideolojik, siyasi, dini ve bilimsel kisvelere bürünebilmektedir. Zaman zaman medya aracılığıyla tanık

olduğumuz mehdilik iddiasında bulunan ve çevresini dahi etkileyebilen bireyler buna örnek gösterilebilir. Onları böyle bir iddiada bulunmaya iten şey, seçilmişlik duygusudur. Seçilmişlik duygusu mehdilik iddiasında bulunmaya götürmese bile, özellikle narsistik ve paranoid kişilik bozukluğu olan bireylerin hastalıklı bir bakış açısına sahip olmasına neden olur (Göka, 2012).

Bürolara gelen sorular analiz edildiğinde; şizofreni gibi psikotik bozukluğu, bipolar bozukluk ve depresyon gibi duygudurum bozukluğu veya daha sıklıkla obsesif kompulsif bozukluğu olan bireylerin, dini içerikli sorularıyla başvuruda bulunduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, psikiyatri ve psikoloji bilimleri açısından ele alınması gereken bazı vakalarda, büro görevlilerinin kullanacağı bir kelime ya da yaklaşımın, danışanın ruhsal durumu üzerinde olumlu veya olumsuz anlamda ciddi etkiler meydana getirebileceği hesaba katılmalıdır (DİB, 2009, 10).

4. Büro Görevlilerinin Aile ve Evlilik İlişkileriyle İlgili Sorunları Olan Danışanlara Yaklaşımı:

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına, aile ve evlilik danışmanlığını gerektiren başvurular da olmaktadır. Danışanların daha çok aile içi statülere ait rol karışıklığı, ailede anne-babadan birinin yokluğu, yanlış adet, gelenek ve alışkanlıklar, dine mal edilen anlayış ve tutumlar, sorunlu çocuklar, evlilikte yaşanan uyum güçlükleri (Cebeci, 2012, 175-181) gibi karakteristik aile sorunlarıyla geldiği görülmektedir. Danışanlar her zamanki gibi, sorunlarını inandıkları dinin belirlediği sınırlar içerisinde çözmek istemekte ve müftülükler bünyesinde bulunan aile bürolarına müracaat etmektedirler.

Otuz yıldır kayınvalidesi ile beraber yaşayan ve yatalak kayınvalidesine bakan bir bayan, başka bir ildeki kardeşinin düğününe katılmak istediğini, kayınvalidesinin iki çocuğu daha olmasına rağmen, kocasının gitmesine izin vermediğini söyleyerek derdini paylaşmıştır. Büro görevlisi ise bu danışana, mükafatını Cenab-ı Hak'tan bekleyerek kocasının sözünü dinlemesini tavsiye etmiştir (DİB, 2009, 9).

Başka bir kadın danışan, eşine dinin emir ve yasaklarını hatırlattığında şiddet gördüğünü dile getirmiş, büro görevlisi de hanımların kocalarına, emri bi'l maruf yapmakla sorumlu olmadığını dile getirerek eşine bu konuda tekrar tekrar hatırlatma yaparak boşuna dayak yememesi önerisinde bulunmuştur (DİB, 2009, 9).

Yine bir kadın danışan eşiyle yaşadığı sorunu şöyle dile getirmektedir: *“16 yıllık evliyim. Eşim sürekli bana hakaret ediyor ve beni aşağılıyor. Abilerimin yanında çalıştığı için onlarla olan sorunlarını bana yansıtıyor. Nasıl davranmam gerekir?”* Büro görevlisi ise, *“eşiniz muhtemelen abilerinize söyleyemediklerinin hincını sizden çıkarıyor. Üzerinde bir baskı hissediyor olabilir. Bu yüzden sizinle olan ilişkisini dengeleyemeyebilir. Eşinizin başka bir iş bulma imkanlarını birlikte konuşarak değerlendirin. Ya da eşinizin haklı olduğu durumlarda abilerinizin yanında değil, eşinizin yanında yer almaya ve ona olan güveninizi hissettirmeye çalışın. Aranızdaki ilişkiler daha fazla yıpranmadan karşılıklı konuşarak stres nedenlerini çözmeye çalışın.”* şeklinde cevap vermektedir.

Son örnekte danışan problemini telefonda dile getirmiştir. Bunun, yardım ilişkisinde olumsuz bir etki oluşturabileceğini daha önce belirtmiştik. Özellikle telefonla yapılan görüşmelerde “sorulan soruyu yanıtlama” noktasından hareket edilmekte, bu da sağlıklı bir danışmanlık ilişkisinin başlangıcını oluşturmaktadır. Bu yüzden eğer görüşme telefonla başlamışsa bunun ardından yüz yüze bir görüşme planlanmalıdır.

Verdiğimiz örneklerle, yapılan tavsiyelerin doğruluk veya yanlışlığından çok, kullanılan üslupla ve tavsiyelerin sorunun güçlüğü karşısında yüzeysel kalmasıyla ilgili hataların olduğuna vurgu yapmak istiyoruz. Zaman zaman danışanlar, dini otorite olarak gördükleri büro görevlisinden tavsiye isteyebilmektedirler. Ancak yüzeysel bir yaklaşım olan tavsiye, danışmada sıklıkla kullanılmamalıdır. Çünkü bireyi, sorunun derinliğine inerek içgörüyü geliştirmeye yöneltmeyip, karşılaştığı bir darboğazdan daha kestirmeden çıkarmayı sağlar (Tan, 1992, 169). Diğer taraftan bu uygulamalar, aile ve evlilik danışmanlığı perspektifinden incelenmeyi gerektiren bir yapıdadır. Aile ve

evlilik danışmanlığı ise bireyi, içinde bulunduğu sistemin bir parçası olarak değerlendiren bir terapi sürecidir. Bu nedenle problem hakkında, kişi ya da kişiler hakkında yeterli bilgi almadan açıklama yapmaya çalışmak doğru değildir.

Öncelikle aile içindeki bireyin bağımlılık durumunu, öteki aile bireyleriyle etkileşimini, bulunduğu sistem içindeki konumunu ve ailesel ilişki örüntülerinde bunun ne şekilde yer aldığını bilmek; evli çiftlerin, ailenin ya da daha geniş ölçekli sistemlerin yaşadığı sorunun tespiti ve çözümü noktasında belirleyici olmaktadır. Danışanın veya yakınının sorunlu olarak algılanan hareketi ailenin işlevine karşı geliştirilmiş bir davranış olabileceği gibi, sorunlu davranış aile sürecini işletiyor veya aile üyelerinin dengeli bir etkileşimde bulunmayışının sonucunda ortaya çıkıyor olabilir. Ya da kuşaktan kuşağa aktarılmış bir işlev bozukluğu örüntüsü olabilir (Corey, 2008, 457). Bunu anlayabilmek için profesyonel bir yaklaşımla -tek bir bireyin aktarımını değil- ailenin dokusunu, bütünlüğünü, kurallarını ve iletişim anlayışını incelemek gerekir.

Psikolojik danışmanlıkta ayrı bir uzmanlık dalı olan, aile ve evlilik danışmanlığı bu çalışmanın içinde ayrıca yer almadığından; aile ve evlilik terapisi kuramları, ailede ve evlilikte işlev bozuklukları, aile ve evlilik terapisi teknikleri gibi temel konularla bağlantılı olarak, bürolarda aile ve evlilik danışmanlığının nasıl yürütülmesi gerektiğiyle ilgili özgün bir çalışmanın yapılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

5. Büro Görevlilerinin Dini Danışmanlık Dışında Kalan Psikolojik Yardım Mesleklerinin Desteğini Gerektiren Sorunlara Yaklaşımı:

Son olarak ele almak istediğimiz konu büro görevlilerinin gerektiğinde, danışanları diğer kurum ve kuruluşlara yönlendirmesiyle ilgilidir. Bazı durumlarda danışmanlık hizmeti veren büro görevlisinin kendi alanı dışındaki uzmanlık gerektiren konularda hüküm/teşhiste bulunduğu görülmektedir. Üç yaşındaki çocuğunun aksiliklerinden söz eden bir kadın danışana büro görevlisinin, *“bu hali ilk ergenlik bunalımından ileri geliyor”* demesi veya başka bir büro görevlisinin, babasının ahlaki problemlerinden dert yanan bir kadın

danışana, “*babanız andropoz dönemindedir*” şeklinde açıklamada bulunması buna örnek gösterilebilir (DİB, 2009, 9).

Bununla birlikte, Başkanlığın bu konuda titiz davranıp büro görevlilerinin yetersiz yönlendirme yaptığına dair uyarılarda bulunduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Ancak biz bu yönlendirmenin tek taraflı değil karşılıklı olması gerektiğinin özellikle altını çizmek istiyoruz.

Bir danışan, çeşitli sıkıntılarında söz ederken çocuklarının bakım ihtiyacını çevreden gelen yardımlarla karşıladığından bahsediyor. Bu bireyin maddi zorlukları aşması ve eğer çalışarak kazanmaya gücü varsa uygun bir işte görev alması, çocuklarının -ihtiyaç duyuyorlarsa- rehabilitasyonlarının sağlanması, diğer aile bireylerinin içinde bulunduğu durum araştırılarak gereken yardımın yapılması ancak bir sosyal hizmet uzmanı/sosyal çalışmacının desteğiyle mümkün olabilir.

Diğer bir örnekte danışan, obsesif kompulsif bozukluğu olduğundan ve neyin günah olup neyin olmadığını kafasına çok taktığından bahsediyor. Bu örnekte psikiyatrik yardıma gereksinim duyan danışan, inandığı dinin gerekleriyle ilişki kurarak davranışlarına yön vermek istemektedir. Bu ise psikiyatr ve dini danışmanın karşılıklı işbirliği ve yönlendirme yaparak çalışmasını gerektirir.

Karşılıklı işbirliği ve yönlendirme ancak, bürolarda görev alan dini danışmanların yeterli eğitim ve deneyimi kazanmış, mesleki kimlikleri gelişmiş, gerektiğinde bir üst aşamaya geçişi veya önceki aşamaya dönüşü sağlayarak (Altaş, 2012, 27) yardım meslekleriyle koordineli çalışabilen uzmanlardan oluşmasıyla gerçekleşebilir.

Sonuç

Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı bulunan Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında gerçekleşen dini danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının incelendiği bu araştırmada danışanların bürolara getirdiği sorunların içeriği ve

büro görevlilerinin bu sorunlara yaklaşımlarının nasıl olduğu analiz edilmeye çalışılmıştır. Sonuçta;

1. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına başvuran danışanların, bir konunun dini hükmünü bilmek istedikleri için yardım isteğinde buldukları ancak, çoğu kez psikolojik ve sosyal problemlerini de üstü kapalı veya açık olarak dile getirdikleri tespit edilmiştir. Yaşanan bu problemlerin ise mutsuzluk, çaresizlik, kararsızlık, suçluluk, değersizlik, bitkinlik, sosyal ortamlardan kaçınma gibi çeşitli yansımalarının olduğu görülmüştür.

2. Araştırma bulguları doğrultusunda, Aile ve Dini Rehberlik Bürosu görevlilerinin gerçekleştirdikleri görüşmelerde, danışanın diğer psikososyal dinamikleri de içeren dini sorusunu bir fetva sorusu gibi ele alıp değerlendirdikleri ve dolayısıyla gereksinimlere cevap veren bir danışma oluşumu sağlamada işlevsel olmadıkları kanaatine ulaşılmıştır. Yapılan görüşmeleri ele aldığımızda bu kanaate ulaşmamızda etkili olan unsurları şöyle sıralayabiliriz: Büro görevlilerinin doğru bir danışmanlık ilişkisi için gereken koşulları sağlamada ve danışmanlık becerilerini sergilemede yetersiz kalabilmeleri, danışanların sorunlarını içgörü kazanarak ve etkin kararlar alarak çözmelerini sağlamada eksik rehberlik yapmaları, patolojik düzeyde sorunları olan danışanlarla kurulacak yardım ilişkisinde sistemli ve bilimsel bir altyapıya sahip olma konusunda yetersiz olmaları, danışanların aile ve evlilik ilişkileriyle ilgili sorunlarını çözme noktasında gereken donanıma sahip olmamaları, diğer yardım meslekleriyle işbirliği ve yönlendirme ekseninde koordineli çalışabilecek eğitim ve deneyime sahip olmamaları.

3. Diyanet İşleri Başkanlığının bu bürolarda görevli personelin yetiştirilmesi ve daha verimli hizmet sunulabilmesi amacıyla organize ettiği eğitim programlarının görevlilerin; danışanların sorunlarıyla ilgili farklı boyutları görebilme ve onları daha iyi anlama, danışma oluşumundaki şartları tanıma ve danışma sürecini doğru yönetebilme, danışmanlıkta kullanılabilecek bazı terapötik tekniklerden yararlanabilme gibi kazanımlar elde etmesini sağlayabilecek kapsamda olmadığı anlaşılmıştır.

4. Aile ve Dini rehberlik Bürolarında görevlendirilen personelin sadece yüz yüze değil telefonla da danışmanlık hizmeti vermeye çalıştığı belirlenmiştir. Ancak bazen büro görevlisine yöneltilen soru tek başına bir fetva sorusu olmayıp dini ve psikososyal boyutlarıyla karmaşık hale gelmiş komplike bir sorun olabilmektedir. Böyle durumlarda telefonla başlanıp bitirilen bir görüşmenin danışma etkileşimini sağlamada yeterli olmadığı sonucu araştırma bulguları ışığında ortaya çıkmıştır.

Öneriler

1. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında istihdam edilmek üzere, dini bilimlerin dışında temel danışmanlık bilgi ve süreçlerinden psikoterapi teknikleri ve aile danışmanlığına kadar seküler bilimlerde de yeterli donanımı olan dini danışmanların yetiştirilmesi için lisans ve lisansüstü eğitim programlarının oluşturulmasının ve buralarda yetişen dini danışmanların bu bürolarda görevlendirilmesinin, söz konusu hizmetin profesyonelleşmesi adına yararlı olacağı kanaatindeyiz.

2. Bu çalışmada Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında yürütülen dini danışmanlık hizmetlerini merkez altına alarak, bu bürolar bazında ülkemizde anlaşılan ve uygulanan dini danışmanlığın ne olduğunu araştırmaya çalıştık ve sonuçta düzenli ve ilkeli bir danışmanlık hizmeti verilmediğini gösteren bazı bulgulara ulaştık. Bu bağlamda, gerçekte bir uzmanlık dalı olan dini danışmanlığın nasıl uygulanması gerektiğini belirlemek ve hatta metodolojisi ve kendine has stratejik yöntemleri olan bir disiplin olarak gelişmesini sağlamak amacıyla yeni akademik çalışmaların yapılmasına ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz.

3. Mevcut durumda Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında verilen dini danışmanlık hizmeti artık fetva hizmetiyle aynı mekanizma içinde yürütülmemektedir. Ancak uzunca bir zaman fetva hattında kullanılan gelen telefonda soru cevaplama yöntemi, Aile ve Dini Rehberlik Bürolarında halen kullanılmakta ve bazı görüşmelerin telefonda yapılmasına devam edilmektedir. Bu da verimli bir danışmanlık hizmeti sunabilmenin önündeki en büyük

engellerdendir. Bizce olması gereken, telefonun sadece randevu vermek için kullanılması, görüşmelerin ise yüz yüze yapılmasıdır.

4. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının genellikle müftülük binasında bulunduğu gözlenmektedir. Dini danışmanlık hizmetinin verildiği bu mekanlarda ayrı bir görüşme odası olsa bile, bu odaların fiziksel açıdan ideal danışma ortamını tam olarak karşılamadığı bilinmektedir. Bir dini danışman otorite figürü olarak çalışma masasının arka tarafında bulunmamalı, danışanla arasında duyguların iletimini engelleyen bir yerleşim düzeni olmamalıdır. Bu açıdan büroların, görüşme odası ile oturma düzenini oluşturan mevcut fiziksel koşulların yeniden düzenlenmesi ve resmi devlet binası olan müftülük dışındaki sivil yapılarda konumlandırılması gibi çalışmalarla standardizasyonunun sağlanmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

Altaş, N. (2000). Dini danışmanlığın teorik temelleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 327-350.

Altaş, N. (2012). Din hizmetleri ve dini danışmanlık ilişkisi. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü (Ed.). *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* içinde (s. 11-35). Ankara: Günüz Yayınları.

Aşıkoglu, N. Y. (2012). Yüksek Öğretimde Din Eğitim ve Öğretimi. Recai Doğan ve Remziye Ege (Ed.). *Din Eğitimi El Kitabı* içinde (s. 215-228). Ankara: Grafiker Yayınları.

Cebeci, S. (2010). Bir din öğretimi yaklaşımı olarak dini danışma ve rehberlik. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8(19),53-69.

Cebeci, S. (2012). *Dini Danışma ve Rehberlik*. Ankara: Aydoğdu Ofset.

Corey, G. (2008). *Psikolojik Danışma, Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları*. (Çev. T. Ergene). Ankara: Mentis Yayıncılık. (Eserin orijinali 2005 yılında yayımlandı).

DİB, (2009). *Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Görevlileri İçin Notlar (11-22 Mayıs 2009 Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu Görevlileri Semineri)*. Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı İrşat Hizmetleri Şubesi Müdürlüğü. Diyanet İşleri Başkanlığı: Ankara.

DİB, (2015a). Diyanet İşleri Başkanlığı: Ankara.

<http://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/Goruvler.aspx> erişim tarihi: 07.10.2015

DİB, (2015b). Diyanet İşleri Başkanlığı: Ankara.

<http://www2.diyaret.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/IsbirliigiProtokolleri.aspx> erişim tarihi: 08.10.2015

Ege, R. (2011). “Dini danışmanlık ve rehberlik” in bir bilim dalı olarak gelişmesinin gerekliliği üzerine bazı düşünceler. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 14(39), 104-114.

Ege, R. (2015). *Dini Rehberlik*. İstanbul: Şule Yayınları.

Ergül, H. (2008). “Müzakere (problem çözme) ve arabuluculuk” eğitim programının ortaöğretim 9. Sınıf öğrencilerinin çatışma çözüm becerileri ile saldırganlık düzeyleri üzerindeki etkisinin incelenmesi. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir.

Eker, F., Öner, Ö. ve Şahin, S. (2010). Din görevlilerinin şizofreniye ilişkin bilgi ve tutumları (Düzce örneği). *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, 1(2), 63-70.

Göka, E. (2012). Mehdilik iddiası ve psikopatoloji. http://www.aktuelpsikoloji.com/artikel.php?artikel_id=1412 erişim tarihi:30.12.2014

Hackney, H., Cormier, S. (2008). *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri: Psikolojik Yardım Süreci El Kitabı*. (Çev. T. Ergene ve S. Aydemir Sevim). Ankara: Mentis Yayıncılık. (Eserin orijinali 2005 yılında yayımlandı).

Karacoşkun, M.D. (3-4 Kasım 2007). *Din görevlilerinin bireylerin dini görünüşlü kişisel ve sosyopsikolojik problemlerine katkı sağlayabilme yolları*. I. Din Hizmetleri Sempozyumunda sunulmuş bildiri, Ankara.

Karagül, A. (24 Mayıs 2012). *Manevi bakım ve Hollanda örneği*. I. Ulusal Din Psikolojisi ve Manevi Bakım Çalıştayında sunulmuş bildiri, Ankara.

Koç, M. (2014). *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman Türk Diasporası Örneği*. Bursa: Emin Yayınları.

Ok, Ü. (2012). Dini danışmanlık: tanımı ve tarihi. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü (Ed.). *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* içinde (s. 38-58). Ankara: Günüz Yayınları.

Özdemir, Ş. (2007). *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Peker, H. (2012). Aile İrşat ve Rehberlik Bürolarında dini danışmanlık ve din hizmetleri. Nurullah Altaş ve Mustafa Köylü (Ed.). *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* içinde (s. 341-356). Ankara: Günüz Yayınları.

Sayar, K. (2014). *Terapi*. (5. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Söylev, Ö. F. (2015). Psikolojik yardım hizmetleri bağlamında Türkiye'de dini danışma ve rehberlik. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 78-99.

Şirin, T. (2014). *Dini danışma ve Rehberlik*. İstanbul: Erkam Matbaası.

Tan, H. (1992). *Psikolojik Yardım İlişkileri*. İstanbul: MEB yayınları.

Tümer, G. (1994). Genel Olarak Din. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 9). İstanbul: DİVANTAŞ.

Voltan Acar, N. (2012). *Birey Merkezli Grupla Psikolojik Danışma Süpervizyonlu Oturum Örnekleri*. Ankara: Nobel Yayınları.

Voltan Acar, N. (2014). *Yeniden Terapötik İletişim Kişiler Arası İlişkiler (Tamamı Bizim Toplumdan Örnekler)*. (10. Baskı). Ankara: Nobel Yayıncılık.

An Evaluation of Psychosocial Problems Faced by Employees in Family and Religious Guidance Bureau According to Pastoral Counseling and Guidance Terms

Citation / ©- Angın, Y. ve Altaş, N. (2018). An Evaluation of Psychosocial Problems Faced by Employees in Family and Religious Guidance Bureau According to Pastoral Counseling and Guidance Terms, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 18 (2), 661-689.

Abstract- *This study investigates the content of the services provided by the Family and Religious Guidance Bureau of Presidency of Religious Affairs according to pastoral counseling and guidance terms. For this aim, the consultancy services offered at this office were evaluated in respect of pastoral counseling and guidance terms. Document analysis method was used in this study. The research population consists of clients who consult and consultants who work in the Family and Religious Guidance Bureau across Turkey. The samples were determined by purposeful sampling method among the office staff, whose speeches/answers were reflected to written documents, and the clients requesting the interview. The sources of data used in this study were obtained from the literature and the questions asked, 6857 cards, to the Family and Religious Guidance Offices throughout the country in the first 10 months of 2014. The obtained data were analyzed according to the content and categorized according to the sub-objectives of the study. In this context, some of the approaches to clients of counseling practices were scrutinized and evaluated in terms of counseling desk attendant principles. Results obtained from this study have shown that the clients who consult to the Family and Religious Guidance Bureau are mainly searching for help because they want to know the religious judgment of the subject they asked; however, it is observed that they sometimes expressed their psychological and social problems explicitly or implicitly. These problems are seen to have various manifestations such as unhappiness, helplessness, indecision, guilt, worthlessness, exhaustion, avoidance from the social environment. Results obtained have also indicated that office staff are inadequate to give the scientific and systematic infrastructure required for an ideal consultation process. These findings can be listed as; the lack of adequate training to provide the necessary conditions for an accurate counseling relationship and inability to demonstrate counseling skills, making insufficient counselling by not gaining insight and taking effective decisions, not having the necessary education to solve the problems of pathologically challenged clients and problems of family and marriage, and the lack of training and experience that can be coordinated with the cooperation and guidance of other professions.*

Keywords- *Family and Religious Guidance Bureau, religious counseling and guidance, psychosocial issues*

Gâî Yorum/Makâsîd Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi İle İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme* **

Prof. Dr. Nasi ASLAN***

Atıf / ©- Aslan, N. (2018). Gâî Yorum/Makâsîd Açısından Hz. Ömer'in Sevad Arazisi ile İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 691-717.

Öz- Bilindiği üzere, hukukta yorumla ilgili "lafzi" ve "gaî" olmak üzere iki ana ekol öne çıkar. Maalesef fıkıh usulündeki lafzî mebhas içerisinde yer alan delalet şekilleri ve kıyas bahislerinde -bazı istisnaları dışarıda bırakacak olursak- lafzî/literal yorumun dışına pek çıkılamamıştır. Bu da nasların arkasında maksûd olan hikmet ve gayenin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Oysa Yüce Allah yaratılışı belli bir hikmete mebni gerçekleştirdiği gibi koyduğu hükümlerde de belli bir gayeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede Kur'an ve sünnette yer alan hükümlerde kulların hem ahirete hem de bu dünyaya dönük maslahatları gözetilmiştir. Buna göre dini literatürde makâsîd-ı şerî'a olarak bilinen dinin korumayı hedeflediği beş esas "canın korunması, malın korunması, neslin/nesebin korunması, dinin korunması ve aklın korunması" şeklinde formüle edilen "tümel gayeleri" içerir. Bu beş esas bir yönüyle Şâri'in hükümlerde gözettiği genel amacı teşkil ederken, bir yönüyle de insanların umumi maslahatlarını ihtiva etmektedir. Diğer taraftan Şâri'nin naslarda yer alan her bir hükümde gözettiği özel gayeler de vardır ki o da söz konusu nasta gözetilen tikel gayeleri oluşturur. Aslında bu gaye belki de o nassın sevk olunuşu ile ilgili güdülen özel amacı teşkil eder. Sonuçta ilgili nassın bu özel gaye ekseninde tümel gayelerle birlikte yorumlanması gerekir.

Nasların sınırlı olayların sınırsız olduğu düşünülürken literal yorumun ihtiyacı karşılamayacağı bir gerçektir. Bu nedenle Müslümanların karşılaştığı yeni meselelerde vahiyle ortaya çıkan bu yeni hadiseler arasında sağlıklı bir bağ kurulabilmesi Şâri'nin gözettiği gayelerin dikkate alınmasıyla mümkündür.

Şâriin maksûdu olan gâyelere bir şekilde vakıf olunduktan sonra naslar da bu gayelere mütenasip bir şekilde yorumlanabilir. Nitekim Hz. Ömer'in bazı uygulamaları bunun en güzel örneklerini teşkil eder. Onun fethedilen Sevad arazisi/İrak toprakları ile ilgili uygulaması ise gâî yorumun en özgün

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 2-3 Kasım 2017 yılında düzenlenen Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu'nda sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

** Bu çalışma, Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (SBA-2018-10808) desteklenmiştir.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı,
e-posta: nasiaslan@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0871-5102

örneklerinden biridir. Çünkü Irak topraklarının tamamına yakını Müslümanlar tarafından kılıç/savaş yoluyla elde edilmiştir. Bu durum Enfal sûresinin 41. Ayeti ve Hz. Peygamberin, Hayber topraklarını taksim etmesi ile ilgili uygulaması dikkate alındığında, Sevad topraklarının da taksim edilmesi sonucunu doğuruyordu. Çünkü konuyla ilgili nasların zahiri de bunu gerektirmekteydi. Oysa Hz. Ömer bu araziye taksim etmeyerek eski sahiplerinin elinde bırakıp, bu araziden haraç vergisi almayı ve bu şekilde elde edilen geliri Müslümanların kamu yararına harcamayı daha uygun gördü. Bu husus sahabe arasında uzun süren tartışmalara neden oldu. İşte bu araştırmada Hz. Ömer'in söz konusu tasarrufunda ileri sürdüğü gerekçeler -ki mutat uygulamanın devam etmesi halinde yakın ve uzun vadede doğabilecek olumsuz sonuçların da dikkate alınması gayesi- bütün yönleriyle tartışılmaktadır. Hz. Ömer'in bu uygulamasının İslam Hukuku alanındaki tezahürleri ise ayrıca irdelenecektir.

Anahtar sözcükler- Gâî yorum, Hz. Ömer, Hikmet, Sevad Toprakları, Ganimet.

§§§

Giriş

Şârî'in dinî hükümleri koyarken gözettiği ana gayeleri nasların yorumu ve anlaşılmasında merkeze alan anlayış başlangıçta makâsîdü's-şeria, hikmetüt'teşrî gibi terimlerle isimlendirilse de günümüzde kısaca "makâsîd", "maslahat" ve "hikmet" şeklinde ifade edilmekte olup bununla da genelde murad olunan gâî yorumdur.

Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan gâî yorum tartışmaları İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Şihabeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285) ile bir esasa dönüşmüş, İmam Şâtıbî (ö. 790/1388) de *el-Muvâfakât* adlı eseriyle gâî yorumun ilkelerini belirleyerek bu nazariyeyi sistematik hale getirmiştir.

Hz. Ömer gâî yorum esasını her ne kadar teorik düzlemde tartışmamış olsa da onun pratik uygulamaları gâî yorumun en özgün örneklerini oluşturur. Nitekim onun sevâd toprakları ile ilgili tasarrufu da bunun en önemli örneklerinden biridir.

Sevâd, genel manada bugünkü Irak topraklarına tekabül etmektedir. Arap coğrafyacıları Dicle ile Fırat nehirleri arasındaki bölgeyi iki kısma ayırırlar güney kısmına Irak veya sevad ismini verirler. Kuzey kısmına da el-Cezîre

derler. Bu bölgeye sevad denilmesi şu şekilde açıklanır. Arapların İslam fetihleri sırasında çölün sarı kumları arasından çıkıp Fırat-Dicle havzasındaki ekili ağaçlık ve koyu yeşil alanı kapsayan kara toprakları uzaktan gördüklerinde buraya gece gibi “siyah” anlamına gelen **sevâd** dedikleri kaydedilmektedir.¹

Sevâd fethi için ilk akınlar Hz. Ebû Bekir döneminde başladı. Bazı yerler barış yoluyla fethedildi. Halid b. Velid komutasında başlayan düzenli seferler Hz. Ömer döneminde Ebû Ubeyde es-Sekâfi ile devam etti. Köprü savaşıyla Müslümanların yenilgiye uğraması neticesi Hz. Ömer Cerîr b. Abdullah el-Beceli’yi kabilesi ile birlikte sevâd bölgesine gönderdi. Arkasından diğer kabileler de Sad b. Ebî Vakkas’ın komutasında birleşerek Kâdisiye savaşında Sâsânî ordusunu mağlup etti (15/636) ve bölgenin önemli bir kısmı ele geçirildi. 642 yılında yapılan Nihavend savaşıyla Sevâd’ın fethi tamamlandı.² Daha sonra Hz. Ömer’in emriyle bölgenin güneyinde Basra ve Kûfe şehirlerinin kurulduğu bilinmektedir.

Hz. Ömer fetihleri yönetip yönlendirmesi, ortaya çıkan problemlerin çözümü, esirler ve gayr-i müslimler hakkındaki kararları, yeni şehirlerin kurulması ve fethi gerçekleştiren askerlerin çok geniş coğrafyaya yerleştirilmesi vs. birçok konuda ilk uygulamaları (evâil) gerçekleştirmiştir. Nitekim onun döneminde fetihler sonucu ele geçirilen ganimetlerde büyük artış oldu. Hz. Ömer, müslümanlarla gayri müslimlere ait yeni ortaya çıkan çeşitli problemleri ve ihtiyaçları görerek bunların çözümüne ilişkin düzenlemelere teşebbüs etti. Bu düzenlemelere kazanılan ganimetlerle İslâm’ın eline geçen bu çok büyük coğrafyada yaşayan başka din mensupları ve bunların sahip oldukları toprakları ele alarak başladı.³ Onun genelde ganimetlerin dağıtılması konusundaki politikası, özelde sevâd arazisi ile ilgili tasarrufu, hikmet eksenli uzun vadeye dayalı gâî yorumun ilk örnekleridir denilebilir. Nitekim araştırma konusu, bu örnek üzerinde temerküz etmekte olup burada gâî yorum/makâsıda dair bu

¹ Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1989, s. 42; Demirci, Mustafa, “Sevâd” *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 576.

² Demirci, “Sevâd” *DİA*, XXXVI, 577.

³ Fayda, Mustafa, “Hz. Ömer” *DİA*, İstanbul 2007, XXIV, 46,48.

örnekten hareketle pratiğe ilişkin güncel meselelere bu açıdan ışık tutulması amaçlanmaktadır.

Sevâdın fethinden sonra askerlerin Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan bu zengin toprakların kendilerine ganimet olarak dağıtılmasını istemeleri uzun süren tartışmaya neden oldu. Hz. Ömer, Kâdisiye savaşına katılan Becîle kabîlesine fetih gerçekleştiği takdirde Sevâd topraklarının dörtte birini vermeyi vaad etmiş ve sonra sözünü de tutmuştu. Basra çevresinde barış yoluyla elde edilen kalelere ait bazı araziler hariç sevâd'ın tamamına yakını savaşla fethedildiğinden mülkiyetin ümmete ait olduğu sonucuna varılıp, daha önce Becîle kabilesine verilen topraklar da geri alınarak eski sahiplerine iade edildi.⁴

Hz. Ömer Nihavend savaşından bir yıl sonra (22/643) sevâd topraklarının alanının tespiti, burada çalışan nüfusun belirlenmesi ve vergi miktarlarının tayini için Dicle'nin batı tarafına Osman b. Huneyf'i, doğu tarafına ise Huzeyfe b. Yeman'ı gönderdi. Onlar tarafından bölgede cizye vermeye muktedir 500.000 erkek çiftçinin bulunduğu, Medâin ile Celûla arasında 170.000 kişinin yaşadığı tespit edilmiştir. Bunun neticesinde ilk yıl 100 milyon ikinci yıl 128 milyon dirhem vergi toplanmıştır.⁵

1. Ganimetlerle İlgili Düzenleyici Hükümler

Ganimetlerin dağıtılması hususu İslam öncesi cahiliye döneminden beri söz konusu olmuştur. Zira bu dönemlerde Arap yarımadasındaki mevcut uygulamaya göre savaşı kazanan ordunun komutanı, ganimetin dörtte birini kendisine ayırır, bölünmesi mümkün olmayan mallar da ona ait olurdu.⁶ Ancak Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra cahiliye döneminde hüküm süren bu ve benzeri uygulamaları kaldırılmış; Enfal sûresinin 69. Ayetinde de

⁴ Belâzurî, Ahmed b.Yahya, *Fütûhu'l-Büldân*, (çev. M. Fayda) Siyer Yayınları, İstanbul 2013, s. 302-305; Demirci, "Sevâd" *DİA*, XXXVI, 577.

⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 306-307; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 43; Demirci, "Sevâd" *DİA*, XXXVI, 577.

⁶ Erkal, Mehmet, "Ganimet" *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 351.

beyan olduğu üzere ganimetin kendisine ve ümmetine helal kılındığını bildirmiştir.⁷

Hicretin 2. Yılında yapılan Bedir savaşına kadar ganimet konusunu düzenleyen herhangi bir ayet nazil olmamıştır. Ancak Bedir savaşından sonra büyük miktarda esir ve mal ele geçirilip Müslümanlar arasında anlaşmazlık çıkınca bunun üzerine 8. Enfal 1. ayet nazil olmuştur. Bu ayette ganimetlerin Allah'a ve Resulüne ait olduğu belirtilmiş, Hz. Peygamber de bu ganimetleri savaşa katılan mücahitler arasında eşit olarak taksim etmiştir. Aynı surenin, *"Bilin ki, savaş ganimeti olarak elde ettiğiniz şeylerin beşte biri Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a, hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun(Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inansaydınız (bunu böyle bilin). Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir."* mealindeki Enfâl sûresinin 41. Ayeti nazil olunca ganimetlerle ilgili ayrıntılı hükümler belli olmuştur. Bu ayetin hükümleri ilk kez Benî Kaynuka Yahudilerinden alınan ganimetlere uygulanmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber savaş yolu ile elde edilen Benî Kureyza, Hayber ve Vadi'l-Kura ganimetlerini bu ayette beyan edilen hüküm üzere dağıtmış, ancak Hayber'in bir bölümü ve Vadi'l-Kura arazisini Yahudilere yarıcılık yoluyla işletmeye verilmiştir⁸. Fakat bu uygulama fazla uzun sürmemiş, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Hayber Yahudileri bu topraklardan çıkarılarak araziler tekrar hisse sahiplerine dağıtılmıştır. Beni Nadir ve fedek arazisi barış yoluyla ele geçirildiğinden Haşr sûresinin 6-9. ayetlerinin (fey) hükmü uygulanarak Hz. Peygamber'e ait kabul edilmiş, o da elde edilen gelirleri yolcuların, Haşimoğullarının fakirlerinin ihtiyaçları ve devletin savunma giderleri için harcamıştır.⁹ Burada Hayber'in savaş yoluyla mı ya da barış yoluyla mı, yahut bir kısmının savaş yoluyla bir kısmının da barışla mı fethedildiği konusunda

⁷ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993, Humus, 8; Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991, Mesâcid 3,5; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, Matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962-1977, Siyer 5.

⁸ Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 43; Erkal, "Ganimet" *DİA*, XIII, 352

⁹ Erkal, "Ganimet" *DİA*, XIII, 352.

farklı rivayetler mevcuttur.¹⁰ Bu farklı rivayetlere bağlı olarak Hz. Peygamber'in bu toprakların tamamını taksim ettiği; bir kısmını taksim edip bir kısmını yarıcılık usulü ile sahiplerinde bıraktığı şeklinde uygulama ile ilgili farklı rivayetler de mevcuttur. Bu zikrolunanlardan Hz. Peygamber'in Hayber'in tamamını taksim etmeyip bir kısmını taksim ettiği görüşü öne çıkmaktadır. Sonuçta Hz. Ömer'in Sevad arazisinin taksimine muhalefet eden sahabileri bu argümanla ikna etmeye çalışmış olması da mümkündür.¹¹

Konuyla ilgili Enfal suresi 41. ayetinin getirdiği hükümler ve Hz. Peygamber'in uygulaması ortadayken Hz. Ömer, hikmeti esas alan gâî bir yorumla, savaş yoluyla ('anveten) elde edilen toprakları esas sahipleri olan yerli halka haraç karşılığında bırakmış ve onlardan cizye alınmasını kararlaştırmıştır. Yani ganimet statüsünde bulunan ve Enfal 41. ayetinde belirtildiği üzere taksim edilmesi gereken topraklara "fey" hükmünü uygulamış ve bu yorumunu da 59. Haşr 7-11. ayetleriyle desteklemiştir.

2. Hz. Ömer'in Fethedilen Sevad Arazisini Dağıtmaması Hususunda Öne Sürdüğü Gâî Gerekçeleri

Her şeyden önce Şâri'in vaz ettiği hükümlerde gözettiği gâî maksatların olduğunu yukarıda belirtmiştik. İşte bu gayeler çeşitli şekillerde bilinebilir, buna dair şu ölçütler esas alınabilir.

a-) Konuyla ilgili doğrudan ve açık, bir emir veya yasağın olması. Çünkü emir, yapmayı (fiil) gerektirdiğinden dolayı emir olur. Böyle bir durumda fiilin yapılması Şâri'in maksadıdır. Yapmamak konusundaki yasak da böyledir.

b-) Emir ve yasakların illetlerini dikkate alınması. Neslin devamına dönük fayda için nikâh, akit konusu maldan faydalanmaya dönük maslahat için alım-satım gibi.

c-) Şâri'in norm koymasında aslî ve tâlî (tabî) gayeleri bulunup bunların ortaya konulması. Bu gayelerin mansûsu (Kur'an ve sünnetteki normların lafızlarıyla ifade edilen mana ve gayeler) vardır, işaret edileni vardır, (yani

¹⁰ Şelebî Hayber'in tamamın savaş yoluyla fethedildiği görüşünün daha isabetli olduğunu belirtir. Bkz. Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'îlû'l-Âhkâm*, Beyrut 1981, s. 50.

¹¹ Şelebî, *Ta'îlû'l-Âhkâm*, s. 50.

naslardan istidlal ile çıkarılanı vardır Böylece nasla belirtilmeyenlerin de şâriin maksudu olabileceği sonucu çıkar.¹²

Şâriin maksûdu olan gâyeler çeşitli yollarla bilindikten sonra naslar da bu gayelere mütenasip bir şekilde yorumlanabilir. Bu durum Hz. Ömer'in birçok uygulamasında daha açık şekilde görülür. Nitekim Irak, Hz. Ömer devrinde Müslümanlar tarafından kılıçla fethedildikten sonra o, bu araziye eski sahiplerinin elinde bırakıp, bu araziden haraç almayı ve bu şekilde elde edilen geliri Müslümanların kamu yararına harcamayı daha uygun gördü. Bu konuda Haşr suresinin 6-10. ayetlerini temel dayanak alarak söz konusu ayetleri daha farklı yorumlamıştı. Buna göre ganimetlerin dağıtılmasını konu alan Enfal suresinin 41. âyeti, Haşr suresinin 6-10. âyetleri ile tahsis edilmiştir. Nitekim Enfal suresinin 41. Âyeti ve Haşr sûresinin ilgili âyetleri ganimetlerin dağıtılması ile ilgilidir.

Sahabenin büyük çoğunluğu ise menkul malların savaş gazileri arasında dağıtıldığı gibi bu arazinin de taksim edilmesini istemekte, bu konuda Hz. Peygamberin, Hayber topraklarını taksim etmiş olması ile Enfal suresinin 41. âyetini delil olarak gösteriyorlardı. Ayrıca onlara göre Haşr sûresinin ilgili âyetleri ile Enfal suresinin 41. âyeti arasında bir ilgi de yok ki tahsisten söz edilebilir. Enfal suresinin 41. âyeti kılıç zoruyla, Haşr suresi 6-10. âyetleri ise sulh yoluyla elde edilen "fey"¹³ hakkında idi.

Bu konuyla ilgili bir rivayete göre Irak fethedildiği zaman askeri birliklerin komutanı Sa'd b. Ebi Vakkas Hz. Ömer'in çözümüne mevzu olan bu sorunu Hz. Ömer'e bir mektup yazarak iletmış, Hz. Ömer ise cevaben şöyle demiştir: "Mektubun bana ulaştı. Anlattığına göre insanlar/gaziler senden ganimetleri ve Allah'ın fey olarak ihsan ettiği malları kendilerine taksim etmeni istemişler. Bu mektubum sana gelince bu mesele hakkında iyice düşün. Mal, hayvan ve eşya olarak sana getirilen ganimetleri topla. Onları, Müslümanlardan orada hazır

¹² Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fıkr, y.y., t.y., II, 273-278 ; İbn Aşûr, Muhammed Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz) Rağbet Yayınları, İstanbul 2006, s. 38,39.

¹³ Fey': savaşızsız elde edilen ganimetler ve mallar. Ayrıca haraç, cizye, ticari mal vergisi gibi gelirleri de fey kapsamında değerlendirenler var. Bkz. Fayda, Mustafa, "Fey" , *DİA*, İstanbul 1995, XII, 511-513.

bulunanlara bölüştür. Arazi ve nehirleri elinde tutan eski sahiplerine (yerli halka) bırak ki bunlar tüm Müslümanların gelirlerine atıyye olarak dâhil olsun. Şayet sen bu arazileri gazilere taksim edersen, gelecek nesillere hiçbir şey kalmaz.¹⁴

Bunu teyit eder nitelikte konuyla ilgili diğer bir rivayete göre Hz. Ömer meseleyi önce muhacirlerle müzakere etmiş ancak görüş ayrılığına düşülmüş, bu sırada Abdurrahman b. Avf, toprakların taksim edilmesi gerektiği fikrini savunmuş ve itiraz etmiş. Hz. Ömer ona “Ben böyle düşünmüyorum çünkü benden sonra artık geniş toprakları içeren büyük fetihler gerçekleşmeyecek. Irak ve Şam arazilerini taksim ettiğimde buralarda bulunan ve bulunmayan dul yetim ve muhtaç durumda bulunan gelecek nesillerin ihtiyaçları nereden karşılanacak?” demiş. Bunun üzerine muhacirlerden bazıları muhalefette üsteleryerek “Bizim kılıçlarımızla savaşarak aldığımız bu toprakları ortada bulunmayan bir topluluk yani henüz doğmamış torunların torunları durumundaki şahid olmadığımız kişiler için mi alıkoyacaksınız?” diye görüşlerinde ısrarcı olmuşlardı. Tartışma uzayınca Ensar ile de istişare edilmesi istendi Bunun üzerine Hz. Ömer, Ensar’ın ileri gelenlerinden (eşrafından) on kişi çağırılmış ve bu meseleyle ilgili görüşünü onlara şöyle aktarmıştır: “Kuşkusuz ben de sizin gibi bir insanım. Siz bugün hak ve hakikat olanı ikrar edersiniz. Bana kiminiz muhalefet, kiminiz de muvafakat etti. Ben sizin, nefsi arzularıma tabi olmanızı istemiyorum. Kaldı ki elinizde hakkı beyan eden bir kitap var. Allah’a yemin ederim ki ne söylüyorsam, emin olun ki onunla ancak hakkı murad ediyorum. Benim kendilerine zulmettiğimi (haklarını gasp ettiğimi) ileri süren insanların sözlerini işittiniz. Ben zulmün sırtına binmekten Allah’a sığınırım. Eğer ben onlara ait olan bir hakkı gasp edip başkalarına vermiş olsaydım, gerçekten zulmetmiş olurum. Lakin gördüm ki Kısra’nın memleketinden sonra içinde ganimetler bulunan fethedilecek bir yer kalmadı. Allah onların mallarını, topraklarını ve haklarını bize ganimet olarak ihsan etti. Ganimet olarak elde edilen malları hak sahiplerine taksim ettim. Beşte birini ayırıp mahalline sarf ettim. Ben şu anda onun taksimatıyla meşgulüm. Bundan sonra, savaşanlarla

¹⁴ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut, t.y. s. 28-29; Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 302.

diğerlerinin ve gelecek nesillerin teşkil ettiği Müslümanlar için fey olmak üzere fethedilen toprakları asil sahiplerinin elinde bırakmayı, bu topraklara haraç vergisi koymayı, sahiplerine de bir cizye tayin etmeyi uygun gördüm. İşte şu kaleleri görüyorsunuz. Şam, Cezire, Kufe, Basra ve Mısır gibi şu büyük beldeleri görüyorsunuz. Onları sürekli koruyacak insanlara ihtiyaç var. Aksi halde ehli küfür bu beldelere tekrar döner. Onların askerlerle korunması ve o askerlere gelir sağlanması gereklidir. Hal böyleyken arazi ve ırmaklar şu an ki işleyicileriyle birlikte taksim edildiği takdirde askerlerin giderleri nerden karşılanacak?”

Halife Hz. Ömer'in bu ikna edici sözlerinden sonra orada bulunan ensar duydukları karşısında ikna olmuşlar ve “Görüş, senin görüşündür. Mesele açıklığa kavuştu. Düşündüklerin ve söylediklerin ne kadar da güzel!” diyerek ona hak vermişlerdir.¹⁵

Sevad arazileriyle ilgili başka bir rivayette Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e “Orayı (vergi karşılığında) eski sahiplerinin elinde bırak ki orası Müslümanlar için faydalı bir kaynak olsun.” şeklindeki tavsiyesine uyarak toprakları taksim etmeyip yerli halkın elinde bırakmaya karar verdiği nakledilmiştir.¹⁶

Sevad (Irak) toprakları hakkındaki tartışmalarda Hz. Peygamber'in müezzini Bilal'in de muhaliflerin başını çektiği kaydedilmektedir. Söz konusu münakaşalar şiddetle devam ettiği sırada Bilal b. Rebah ve arkadaşları, Hz. Ömer'den Irak ve Şam'dan Allah'ın kendilerine ihsan ettiği “fey”lerin taksim edilmesini isteyerek şöyle derler: “Askerin elde ettiği ganimetlerin taksim edildiği gibi, arazileri de fatihler arasında paylaşır.” Hz. Ömer'in bu talebi kabul etmemesi üzerine, “Biz burayı savaş yoluyla güç kullanarak fethettik.” diyerek itiraz ederler. Onların bu itirazlarına Hz. Ömer, “ Allah sizden sonra gelecek olanlara bu feye ortak etti. Eğer ben size bu toprakları bölüştürürsem sizden sonra gelecek olanlara bir şey kalmaz. Fakat taksim edilmez de kalırsa, kanı

¹⁵ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 26-27; bkz. Şelebî, *Ta'îlû'l-Âhkâm*, s. 52.

¹⁶ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 39; Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 303; Şelebî, *Ta'îlû'l-Âhkâm*, s. 56; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 9.

yüzünde olan (yani savaşa katılmamış ve yara almamış) San'a da ki çobana bile bu "fey"den ayrılacak nasibi mutlaka ulaşır.¹⁷

Rivayete göre fethi gerçekleştiren komutanlardan Ebû Ubeyde, Hz. Ömer'e fethedilen toprakların durumu ve nasıl uygulamalarda bulunacaklarına dair bir mektup yazdı. Mektubunda Allah'ın Müslümanlara ihsan ettiği ganimetleri, zimmilerle yapılan sulh şartlarını, elde edilen ganimetlerin, halkıyla birlikte şehirlerin, işleyici ve sahipleriyle beraber arazi, bağ ve bahçelerin kendilerine taksim edilmesi konularındaki Müslümanların isteklerini ve düşüncelerini Hz. Ömer'e ilettiler. Hz. Ömer ise Ebu Ubeyde'nin mektubuna şöyle cevap verdi:

"Ben Allah'ın sana bahşettiği ganimetleri, şehir ve kasaba halklarıyla akdettiğin sulhnameleri inceledim. Bu konuları Resulullah'ın ashabıyla istişare ettim. Herkes bu konuyla ilgili görüşünü bildirdi. Benim görüşüm Allah'ın kitabına dayanmaktadır." dedikten sonra mektubuna "Fey" hükümlerini belirleyen 59. Haşr 6-8. ayetlerini kaydederek burada belirtilenlerin "ilk muhacirler" olduğunu söyledi. Ardından aynı surenin 9. ayetini de yazarak burada bahsedilenlerin de "Ensar" olduğunu ifade ettikten sonra mektubuna şöyle devam etti. "Allah, feyle ilgili ayetlerin sonunda, "Onlardan (Allah'ın lütfunu ve rızasını talep eden ve yine Allah'a ve elçisinin davasına yardım eden ilk nesil Müslümanlardan) sonra gelenler (Haşr 59/10)" demektedir. "Sonraki nesillerden maksat, Âdem'in beyaz, siyah ve kırmızı çocuklarıdır. Allah, işte bu sonraki nesilleri de bu fey'e ortak etmiştir. Allah'ın sana fethini müyesser kıldığı memleketlerin fey'ini, sahiplerinin elinde bırak. Onlara mali güçleri nispetinde cizye koy ve bu cizyeleri Müslümanlar arasında taksim et. Toprağın imarını onlar(yerli halk) yapsın. Çünkü onlar bu işi daha iyi bilirler ve ziraat işlerine de daha yatkındırlar... Eğer biz o toprakları üzerinde yaşayan insanlarla beraber Müslümanlara taksim edersek/ganimet olarak dağıtırsak, bizden sonraki Müslüman nesillere bir şey kalmaz. Allah'a yemin ederim ki bu topraklar sahipleriyle birlikte Müslümanlara taksim edilirse, gelecek çağlardaki Müslümanlar ve zimmiler konuşacak bir insan dahi bulmadıkları gibi, alın teri kazançlarından da faydalanamazlar.

¹⁷ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 25.

Ayrıca topraklarıyla birlikte ganimet hükmüne tabi kılınan bu insanlarsa, Müslümanlar sağ oldukları müddetçe sömürülürler. Neticede bizden sonra gelecek olan çocuklarımız, onların çocuklarını sömürmeye ve onları köle olarak kullanmaya devam ederler. Böylece onlar İslam dini hâkim olduğu müddetçe Müslümanların kölesi olurlar. Bu durum da onların Müslümanlıktan soğumalarına neden olur.¹⁸

Aynı doğrultuda başka bir rivayette ise Hz. Ömer Sevad topraklarını gelecek nesilleri düşünerek eski sahiplerinde bıraktı; buranın halkını da zimmî yaptı. Onlardan cizye, topraklarından da haraç alındı. Buna göre onlar zimmî olup köle değildirler. Bu rivayetle ilgili olarak Süleyman b. Yesar, el-Velîd b. Abdilmelik'in Sevad halkını ganimet olarak kabul etmek istediğini, kendisinin ise Hz. Ömer'in kararını hatırlattığını ve onun da bu karardan vazgeçtiğini belirtir.¹⁹ Hz. Ömer'in bu kararında ganimet hukukunun ötesinde insanî boyutun öne çıktığı görülmektedir.²⁰

Yine konu ile ilgili başka bir rivayette ise Hz. Ömer'in Cabiye'ye gelmesi ve orada araziye savaşanlar arasında dağıtmak istemesi üzerine Muaz b. Cebel buna karşı çıkmış ve Hz. Ömer'e şöyle demiştir: "Eğer sen bu toprakları Müslümanlar arasında bölersen, hiç arzu etmediğimiz bir durum hâsıl olur. Çünkü bu takdirde savaşa katılmış gazilerin ellerinde birçok mal ve mülk toplanır ve bu tekelleşmeye kadar gidebilir. Bunlar öldükten sonra, bir nesil gelir. Onlar gayret ve fedakârlıklarıyla İslamiyet'i korurlar; fakat ihtiyaçlarını gidermek için bir şey bulamazlar. Sen bu konuda şimdiki insanlarla birlikte gelecek nesillerin durumunu da hesaba katarak adım at." Bunun üzerine Hz. Ömer Muaz b. Cebel'in tavsiyesine uyarak toprağı savaşanlara taksim etmekten vazgeçti.²¹

Bütün bu rivayetler değerlendirildiğinde Hz. Ömer ve onun görüşünü paylaşan sahabe; (1) Fethedilen topraklar ganimet hükmünde sayılarak savaşa katılanlar arasında dağıtılsa gelecek nesillere bir şey kalmayacağı, (2)

¹⁸ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-Harâc*, s. 197; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 12-13.

¹⁹ Belâzûrî, *Fütûhü'l-büldân*, s. 303.

²⁰ Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 17.

²¹ Şelebî, *Ta'îlü'l-Âhkâm*, s. 56; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 14.

Böyle bir dağıtım gerçekleşip de topraklar bölüştürülünce, suların taksimi ve kullanımını hususunda, Müslümanlar arasında fesat çıkabileceği, (3) Esirlerin ganimet olarak dağıtılması halinde; bunların Müslümanlar için faydalı olmaları söz konusu iken aksine sömürü aracına dönüşeceği, bu nedenle paylaştırılmamasının daha hayırlı olacağı, (4) Müslümanların arazi ile ilgili işleri (çiftçiliği) iyi bilmemeleri ve cihadla yükümlü olan Müslümanların böylesi işlerle uğraşmaması gerektiği, (5) İslam devletinin, kalelerinin ve sınırlarının korunabilmesi için askerlere dolayısıyla onların ihtiyaçlarını, maaşlarını karşılamak için paraya ihtiyaç duyulduğu, (6) Muaz b. Cebel'in dikkat çektiği gibi toprakların dağıtılması halinde ileride bunların tek elde toplanmasının sakıncalı olduğu gibi bazı endişelere ve haklı gerekçelere sahipti.

Buna karşılık, savaşta fethedilen toprakların, fetih hareketlerine katılan savaşçılar arasında tıpkı diğer ganimetler gibi paylaşılmasını isteyen sahabiler ise (1) Askerlerin elde ettikleri ganimetlerin taksim edilişi gibi toprakların da dağıtılması gerektiğini, (2) Toprağın ganimet ve feyden farklı olmadığını, (3) Savaşa bizzat katılan, yani kendi kılıç güçleriyle kazanılan ganimetlerden olan bu toprakları, bu savaşlarda hazır bulunmayanlara veya onların çocuklarına ve sonraki nesillere bırakmanın doğru olmadığını, (4) Hz. Peygamber'in Hayber arazisini taksim ettiği gibi Irak, Sevad topraklarının dağıtılması gerektiğini savunmuşlar ve bu konularda kendilerinin haklı olduklarını belirtmişlerdir.²²

Hz. Ömer konuyla ilgili görüşüne "[Ey müminler!] Onların mallarından Allah'ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah'ın her şeye hakkıyla gücü yeter. Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse

²² Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 15-16.

ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir. Allah'ın bahşettiği bu ganimetlerin bir kısmı, yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allah'ın lütfunu ve rızasını arayan, Allah'ın dinine ve peygamberine yardım eden fakir muhacirlerdir ki onlar davasına sadık olanlardır. Muhacirlerden önce bu yöreyi (Medine) yurt edinmiş ve [gönüllerine] imanı yerleştirmiş olanlar [Ensar], kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara (muhacirlere) verilene karşı içlerinde rahatsızlık hissetmezler, yoksulluk içinde bulunsalar dahi onları kendilerine tercih ederler. İşte bu şekilde nefsinin açgözlülüğünden korunmuş kimseler, mutluluğa erişeceklerdir. Onlardan sonra gelenler, "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla ve imana ermiş olanlardan hiçbirine karşı kalplerimizde kin duygusuna yer bırakma. Ey Rabbimiz! Sen şefkatlisin, merhametlisin, diye dua ederler." mealindeki Haşr sûresinin 6-10. Ayetlerini delil göstermiştir. Bu içtihadı isabetli görmeyen taraf ise "Eğer Allah'a ve hakkın batıldan ayrıldığı, iki topluluğun savaşta karşı karşıya geldiği gün [Bedir'de] kulumuza [Hz. Muhammed] inzal ettiğimiz mesaja inanıyorsanız, bilirsiniz ki, [savaşta] ganimet olarak ele geçirdiğinizin beşte biri Allah ve onun elçisine, yakın akrabaya, yetimlere, ihtiyaç içinde olanlara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye güç yetirendir." malindeki 8. Enfal 41. ayet ile Hz. Peygamber'in ele geçen ganimetlerle beraber Hayber arazisinin çoğunu taksim etmesini delil göstermişlerdir.

Ebû Yûsuf da Hz. Ömer'in söz konusu uygulamasını şu şekilde değerlendirir: "Hz. Ömer'in fethedilen toprakları taksim etmemesi, Allah'ın ona lütfettiği bir başarıdır. Bundan hasıl olan maslahat ise Müslümanlara aittir. Yine onun, fethedilen topraklardan vergi alması ve toplanan vergileri Müslümanlar arasında dağıtması, kamuya ait bir faydadır. Zira bu toprakların gelirleri, maaş ve diğer ihtiyaçlarda kullanılmak üzere halka vakfedilmiş olmasaydı, kaleler/sınırlar korunamaz, ordular savaş için hazır olamazdı. İhtiyaçları karşılanan ordular mevcut olmasaydı, inkarcıların İslam ülkelerine tekrar

dönmelerine engel olunamazdı. Hayır ve faydanın nerede olduğunu Allah daha iyi bilir".²³

Bütün bu görüşler ve rivayetler değerlendirildiğinde Hz. Ömer'in ganimet ve fey taksimi konusunda çok önemli bir uygulamayı başlattığı görülür. Onun ganimet taksimindeki bu uygulaması her ne kadar 8. Enfal 41. ayetteki hükme aykırı olsa da Kuran'ın temel maksatlarına uygun düşmektedir. Diğer bir deyişle onun bu konuyla ilgili uygulaması nasları hükümsüz kılmak değil, diğer naslarla istidlal ederek kamu yararının gereğini yapmaktır. Esasen daha önce Hz. Peygamber'in ganimet olarak alınan arazileri Müslümanlar arasında bölüştürmesi, o şartlarda bunu gerekli kılan ve o zamana bağlı "maslahat" düşüncesinin gereğiydi. Özellikle Mekke'den yurtlarını, mal ve mülklerini bırakarak hicret eden (muhaçir) sahabeye bu konuda pay vermesi, maslahatı gözetmesi neticesinde olmuştur. Hz. Ömer dönemine geldiğinde ise maslahat bu gibi arazilerin paylaşılmasını ve harac karşılığında esas sahiplerinde bırakılmasını mucip kılıyordu. Onun bu yönde maslahatı kullanması için bazı gerekçeleri vardır. Hz. Ömer'e göre eğer bu topraklar savaşın arasında dağıtılsaydı toprak ağaları ortaya çıkacak, topraklar üzerindeki ahalinin kölelik statüsü o an için başlayıp nesiller boyu devam edecek, bu paylaşım neticesinde hisse sahibi olan kimselerden sonra gelenlere alacak bir şey kalmayacaktı. Kısacası sosyal adalet, ekonomik dengeler ve ileriki yıllarda güvenliğin temini açısından şiddetli bir sıkıntı ortaya çıkacaktı.²⁴

Şu da gözden uzak tutulmamalıdır ki eğer Hz. Peygamber Hayber'in taksiminde toprakların bütününe dağıtmayıp bir kısmını kamu yararına dönük harcamalar için sürekli gelir sağlayacak şekilde işleyicilerin elinde vergi karşılığı bırakmış olsaydı, Hz. Ömer bunu delil göstererek kendisinin de Hz. Peygamberin gözettiği bu maslahatı Sevad arazisinde bütünüyle gözetmek istediğini belirterek kendine muhalefet edenleri daha kolay ikna edebilirdi.²⁵

²³ Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Harâc*, s. 29.

²⁴ Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016, sayı 7, s. 43.

²⁵ Şelebî, *Ta'lîlül-Âhkâm*, s. 53.

3. Hz. Ömer'in Sevad Arazisi ile İlgili Tasarrufunun Fikhî Tezahürleri

Zahiren Kur'an'a aykırı olarak gözüken bu uygulamada önemli olan diğer bir nokta ise, devlet başkanlığı faktörüdür. Çünkü Hanefi fakihlere göre böyle bir konuda karar verme yetkisi devlet başkanına aittir. Zira Hz. Peygamber de devlet başkanı sıfatıyla konuya dair ayete uygun olarak bu yetkiyle belirli tasarruflarda bulunmuştur. Ancak şu da bir gerçektir ki Kur'an'da devlet başkanının böyle bir yetkisinin bulunduğundan pek de söz edilmemiştir. Diğer taraftan konuyla ilgili klasik İslam hukuku âlimleri Hz. Ömer'in bu uygulamasını salt ganimet ve toprak hukuku bağlamında ele almış, dolayısıyla konunun askeri, dini ve daha da önemlisi insani boyutunu ihmal etmişlerdir. Oysa bu konu sadece toprak mülkiyeti ve ganimet hukuku çerçevesinde incelenemeyecek kadar önemli bir konudur. Çünkü Hz. Ömer'in topraklar ganimet olarak dağıtıldığı takdirde her Müslümana üç esir çiftçi düşeceği ve bu insanların devamlı olarak sömürüleceği, ancak buna asla müsaade edilemeyeceği gibi görüşleri konuya toprak hukukunun da ötesinde çok daha anlamlı boyutlar katmaktadır.²⁶

İlk dönem Hanefi fakihlerinden Cessâs'a göre Hz. Ömer'in bu tasarrufu hem fey hem de ganimet hükümlerini düzenleyen ayetlerle birlikte ele alınmalıdır. Buna göre savaşla fethedilen yerlerde arazi dışında ele geçirilen mallarda ganimet ahkamı, arazilerdeyse fey hükümleri geçerli olup devlet başkanı duruma göre karar verir. İsterse ganimet hükümlerini uygular ve beşte biri çıktıktan sonra savaşanlara dağıtır. İsterse de fey hükümleri çerçevesinde arazileri sahiplerinde bırakır ve haraca bağlar. Bu ayetlerde bizzat Hz. Peygamber'in isminin zikredilmiş olması, onun uygun gördüğü şekilde tasarrufta bulunma yetkisinin sadece kendisine ait olduğunu göstermektedir. Irak toprakları konusunda ise Hz. Ömer, "Söz konusu ganimetler, içinizden yalnız zengin olanlar arasında dolaşıp duran bir servete dönüşmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir.)" mealindeki ayetten hareketle toprakları dağıtması durumunda bunların sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir güç/servet olacağını kavramış ve Haşr sûresi 10. ayette geçen "onlardan sonra gelenler"

²⁶ Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 17.

ifadesinin kendilerine hak tanıdığı sonrakilere de bir şey kalmayacağını düşünmüştür. Bunun üzerine toprakları haraca bağlayarak eski sahiplerinin ellerinde bırakmıştır. Sahabe de onun bu konudaki uygulamasını desteklemiştir.²⁷

Cessâs'ın bu görüşüne Şelebî şu eleştirileri yöneltmektedir: Cessâs'ın görüşü mevcut vakiayı doğrulamıyor. Çünkü Haşr sûresinin 6-7. Ayetleriyle ihticac olunamaz. Bilakis bu ayetler Hz. Ömer'in görüşünün isabetli olduğunu doğrudan açıklamaktadır. Çünkü fey'in Müslümanların maslahatı doğrultusunda tasarruf edileceği belirtilmektedir. Hz. Ömer'in uzun tartışmaları sona erdiren ve kendisinin meselenin delilini buldum dediği ayetle (Haşr 10. Ayet) ilişkilendirilmesinde aslında bir müşkil söz konusu ki buna bugüne kadar temas edilmemiştir. Zira ayetin siyakından bu mana çıkmadığı gibi Kur'ân'ın belâğatına da uymayan bir zorlama yorum söz konusudur. Aynı şekilde ayetin nüzul sebebi de buna imkân vermemektedir. Çünkü Hz. Peygamber savaş yapılmadan Nâdir oğullarından ele geçirilen malları muhacirlere taksim etmek istediğinde (o zaman muhacirlerin elinde hiçbir mal yoktu) ensardan bazıları bunlarda, ganimet mallarında olduğu gibi kendilerinin de haklarının olduğunu sanarak itirazda bulundular. Bunun üzerine Hz. Allah onların bu durumunu kınayarak şöyle buyurdu: “[Ey müminler!] Onların mallarından Allah'ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah'ın her şeye hakkıyla gücü yeter.”. Hz. Peygamberin de “Bu muhacir kardeşleriniz mallarını ve çocuklarını terk ederek size geldiler.” demesi üzerine Ensar, “mallarımızı onlara paylaştır” dediler. Hz. Peygamber ise bunun yeterli olmayacağını, zira onların tarımı, çiftçiliği bilmediklerini, onlara ekip dikmede kendilerinin yardımcı olmasını ve ürünün de paylaşılmasını öğütledi. Bunun üzerine konuyla ilgili bu ayetler onların savaşıyor emeği geçmemesi nedeniyle söz konusu mallarda haklarının olmadığını açıklayarak tartışmaya son nokta koymuştur. Müfessirlerin

²⁷ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi' Tûrasi'l-Arabî, Beyrut 1992, V, 319. Ayrıca bkz. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Şerhu't-Tahâvî*, Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiye, Beyrut 2010, IV, 235-237.

bildirdiğine göre Ensar'dan birinin madem bunda bizim hakkımız yoksa nasıl pay edilecek sorusuna da cevap meyanında paylaşımı açıklayan “Allah’ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah’a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir.” Mealindeki Haşr sûresinin 7. Ayeti “Ey Ensar sizin zenginleriniz arasında dönüp dolaşan bir devlet olmasın” diyerek bu paylaşımın illetini de açıklamıştır. Çünkü o zaman muhacirlerin arasında zengin yoktu. Ayetin sonunda “Allah rasûlü size neyi verdiyse alın, neden yasakladıysa geri durun” denilerek onun emrine imtisali emretmekte, muhalefet etmeyi de yasaklamakta ve şiddetle cezalandırılacağını belirtmektedir. Daha sonra sadece muhacirlerin bu mallarda pay sahibi olduğu belirtilirken onların mallarından ve yurtlarından edildiği vurgulanmış ve diğer hak sahipleri de “onun akrabalarına, yetimlere ve miskinlere... aittir” denilerek zikredilmiştir. Daha sonra Medine’yi yurt edinen ensar ve ilk muhacirlerden sonra gelen Müslümanlar ise methedilmiş, ancak bunlara pay verileceği belirtilmemiştir. Ayetlerin bu şekilde anlaşılması, hem siyak-sibak itibarıyla birbirini desteklemekte hem de sebab-i nüzulüyle bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla mana da açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Netice itibarıyla gelecek nesilleri pay sahibi grup içerisinde zikretmek zorlama bir yorum olup bu da bir kısım hükümlerin maslahata tabi olduğu görüşünden kaçınmak için başvuru bir yoldur. Diğer taraftan Hz. Ömer’in ihticac ettiği sonraki nesillerin de fey’de hakkının olduğuna dair rivayeti Muhammed b. İshak nakletmiştir. Şelebî’ye göre bu kimse hadis alimleri tarafından tedlis yapmakla cerh edildiği için onun bu rivayetiyle ihticac etmek de isabetli değildir.²⁸ Bununla birlikte rivayetin sahih olduğunu farz etsek bile

²⁸ Şelebî, *Ta’lîlül-Âhkâm*, s. 53-55. Buna rağmen Ebû’l-Hasen el-İclî (ö. 261/875) Muhammed b. İshak’ın sika bir ravi olduğunu zikretmiştir. Bkz. İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma’rifetü’s-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Mektebetü’l-d-Dâr, Medine 1985, II, 232. Öte yandan pek çok muhaddis onun hakkında -Şelebî’ni de dediği gibi- cerh ifadeleri kullanmıştır. Örneğin Nesâî (ö. 303/915) onun kavi olmadığını söylemiştir. Bkz. Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *ed-Duafâ ve’l-Metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, Beyrut 1985, s. 211. Mizî’nin (ö. 742/1341) kaydettiğine göre tedlis yapan ravilerden sayılmaktadır. Bkz. Mizî, Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü’l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, I-XXXV, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1983-1992, XXIV, 410. İbnü’l-İrâkî (ö. 826/1423) ise onun çokça tedlis yapan zayıf ravilerden biri olduğunu zikretmiştir. Bkz. İbnü’l-İrâkî, Ebû Zûr’a

Hız. Ömer'in ayette geçen zenginler arasında dönüp dolaşan bir servete dönüşmesi ve fakirlerin bundan mahrum kalması şeklindeki ta'lili kendi görüşüne delil gösterdiğini kabul etmek daha isabetli olurdu. Nitekim bu yaklaşım Hz. Ömer'in "Bu benim görüşümdür (reyimdir)." şeklindeki sözüyle de çelişmemektedir. Diğer taraftan devamında "Eğer böyle olmasaydı paylaştırırdım" demesi de mevcut malların savaş yoluyla elde edilen ganimet malları kapsamında olduğunu göstermektedir.

Savaş sonucu elde edilen menkul malların (ganimetler) hükmü, Enfal suresinde geçmiş; savaş sonucu elde edilen araziler, gelirler, gayrimenkuller, haraç ve cizyeler olmak üzere fey kabul edilmiştir. Hak sahipleri Allah için, peygamber, onun yakınları (Ehl-i Beyt), yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar olarak belirlenmiştir. Haşr suresi 7. Ayette, "Allah'ın (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye Allah (c.c) böyle hükmetmiştir. Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de yasakladıysa ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının, şüphesiz Allah'ın azabı çetindir." buyrulmaktadır. 6. ayette, savaş olmaksızın sadece Hz. Peygamber'e mahsus kılınan mallardan bahsedilir. 7. ayet ise savaş sonucu ele geçen mallarla (gayr-ı menkuller) ilgilidir. Nesefî'ye göre 7. ayetin başında atıf vav'ı olmadığından, 6. ayeti açıklayan bir ayet konumundadır. Yani Allah'ın, ona (Peygamberine) verdiği fey'i ne yapacağını açıklamaktadır. Bu payların beşe taksim edileceğini belirtmektedir. Kısaca 7. ayet, savaş yoluyla herhangi bir yerde alınan ganimetlerin sarf edileceği beş yeri açıklamaktadır.²⁹ Allah'ın Rasulüne vermiş olduğu fey'den 8. ve 9. ayetler

Ahmed b. Abdırrahîm, *Kitâbü'l-Müde'llisîn*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmüttalib-Nâfiz Hüseyin Hammâd, Dâru'l-Vefâ, Mensure 1995, s. 81. Ayrıca bkz. Sıbt İbnü'l-Acemî, *Ebü'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed, et-Tebyîn li-esmâ'il-müde'llisîn*, thk. Yahya Şefîk Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 47. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) de bunu teyit etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, Tabakâtü'l-müde'llisîn*, thk. Âsım b. Abdillâh el-Kureyviî, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün ts., s. 14. Nihayet Süyütfî'nin (ö. 911/1505) ifadeleri de bu yöndedir. Bkz. Süyütfî, *Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Kemâleddîn, Kitâbü Esmâ'il-müde'llisîn*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nessâr, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, s. 81.

²⁹ Nesefî, Celil b. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, Dar'ul Marife, Beyrut 2000, s. 1224.

muhacir ve ensâra da ele geçen mallardan pay verilmesi gerektiği, 10. ayette de sonraki Müslümanlar yani bütün ümmetin buna dahil olduğu ifade edilmiştir.

Fey', haraç, cizye, ticari mal vergisi, öşür ve ganimeti içine almakla birlikte cumhur ulemaya göre ganimet de fey'in dışındadır.

İmam Malik'e göre 7. ayet Ben-i Kureyza hakkındadır.³⁰ Manası enfâl hükümlerine döner ve burada nesih de söz konusu olur.

Bu ayetlerden anlaşılan hüküm ve gayeler;

1- Allah (c.c) Ben-i Nadir mallarını 6. Ayette Hz. Peygambere has kılmıştır.

2- Ben-i Kureyza ve Ben-i Nadir mallarının 4/5'ü savaşanlar içindir. (7.ayet).

Bazı âlimler buradaki kişilerin enfal suresiyle neshedildiğini söylemektedir. İmam-ı Şafii'ye göre 6. ve 7. ayetlerin manası ve hükmü birdir; savaşmadan da olsa elde edilen mallar beşe ayrılır. Bu beş payın dördü Hz. Peygamber'e aittir. 1/5'i de yine 5'e ayrılır. Bunun da 1/5'i Hz. Peygamber'e, akrabalarına (Ehl-i Beyt) zekâtтан men edildikleri için fey'den onlara hak ayrılmıştır. Bunun dışında geri kalan paylar, yetimler, miskinler ve Allah yolunda olanlara dağıtılır. Hz. Peygamber zamanında bu şekilde pay ediliyordu.³¹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Peygamber'e olan pay mücâhidlere ayrıldı. İmam-ı Şafii'ye göre, Müslümanların maslahatını gözeterek, Müslüman toplumun ihtiyacı olan eksikleri gidermek için öncesinde Hz. Peygamber'e ayrılmış olan pay buralara harcanır. Bu da bir bakıma gâî bir yorumdur.³²

3- Bu bağlamda idareci ve valilerin tasarrufunda olan mallar üç kısma ayrılır;

I- Sadaka, zekat vb.

II- Ganimetler (savaş yoluyla elde edilen mallar)

III- Fey' (savaşız elde edilen mallar) : cizye, haraç, öşür.

³⁰ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2004, II, 3029.

³¹ Kurtubî, *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an* II, 3028.

³² Kurtubî, *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an*, II, 3028-3029.

Irak toprakları fethedildiği zaman, yaygın kanaate göre Hz. Ömer de bu anlayışa sahip bulunuyordu, Taberî'nin tercihi de bu yöndedir. Buna karşılık İmam Şafî ile onun görüşünü benimseyenler bu iki ayeti birlikte değerlendirip 7. Ayeti önceki ayetin açıklaması olarak kabul ederler; onlar burada, sadece savaş yoluyla elde edilmeyen malların ve hükmünün söz konusu olduğu kanaatindedirler.³³

Bu anlayışın en önemli pratik sonucu, savaş yoluyla elde edilen arazilerin de ganimet hükmünde sayılması ve 4/5'ünün savaşa katılanlar arasında dağıtılmasıdır. Öte yandan yine bu anlayışa göre barış yoluyla elde edilen mallar (fey'), ganimette olduğu gibi 5'e bölünüp ganimetin 1/5'inin dağıtıldığı zümreye dağıtılır, kalan 4/5 yalnız Hz. Peygamber'in hakkı olup O, bunu Allah'ın kendisine gösterdiği yerlere harcar. Nitekim Hz. Ömer döneminde Irak topraklarının fethedilmesi üzerine Sevâd (Irak) arazisinin hangi statüye tabii tutulacağına ilişkin olarak sahabe arasında cereyan eden tartışmalar ve bunun ardından ortaya çıkan uygulama örneği hukuk doktrinlerinin bu konudaki tercihlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Sevâd topraklarının fethedilmesini takiben gaziler, başkumandan Sa'd b. Ebû Vakkâs'a başvurup bu toprakların da diğer ganimet malları gibi kendilerine dağıtılmasını istemişler, o da bu talebi halife Hz. Ömer'e iletmiştir. Hz. Ömer, konuyu sahabe ile geniş biçimde tartıştıktan sonra menkul malların (ganimet statüsünde olmak üzere) Müslüman askerler arasında dağıtılmasına, arazi ve akarsuların ise -Haşr suresinin 7-10. Ayetlerine dayanarak- Müslümanların yararına vakıf (Fey' Mevkufe) olmak üzere sahiplerinin elinde bırakılmasına ve bunlardan elde edilecek haraç vergisinin Müslümanların atiyyelerine dâhil edilmesine (devlet hazinesine kaydedilmesine) karar vermiş ve bu yönde uygulama yapması için Sa'd b. Ebû Vakkas'a yazılı talimat göndermiştir.³⁴ Bu uygulamayı diğer deliller dışında değerlendiren hukuk doktrinleri, birbirinden farklı sonuçlara ulaşmışlardır:

³³ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire 1955-1969, XXIII, 276.

³⁴ Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, V, 289-290.

-Hanefî mezhebine göre, savaş yoluyla elde edilen taşınmazlarda (gayrimenkul) devlet başkanının geniş bir takdir yetkisi bulunmaktadır: Devlet başkanı, duruma ve şartlara göre uygun görürse, Enfâl suresinin 41. Ayetinin hükümleri doğrultusunda (1/5'inin ayırdıktan sonra) toprağı gazilere taksim eder, bu durumda arazi oşür toprağı olur. Bunu uygun görmezse Hz. Ömer'in Sevâd toprakları hakkında yaptığı gibi yerli halkın elinde bırakır ve karşılığında onlara haraç vergisi yükler, bu takdirde arazi haraç toprağı olur.

-İmam Mâlik'e göre, savaş yoluyla ele geçirilen arazi, esas itibariyle dağıtılmaz; bu topraklar bütün Müslümanlar için ortak bir vakıftır, geliri ümmetin yararına sarf edilir. Ancak ümmetin menfaati taksimi gerektiriyorsa, devlet başkanı bu tür toprakların taksimine de karar verebilir.

-Şâfiîler'e göre ise, savaş yoluyla alınan topraklar ganimet hükümlerine tabii olup, devlet 1/5 hisse alır ve kalanı savaşanlara dağıtılır. Hz. Ömer'in uygulamasına gelince, İmam Şâfiî (Hz. Peygamber dönemindeki bir örnekten de yararlanarak) bunu savaşa katılanların rızası alınarak yapıldığını savunur.

-Hanbelîler'in bu konudaki yaklaşımı hakkında ise Şâfiî ve Mâlikîler'in görüşünü paylaşan iki farklı rivayet bulunmaktadır.

Uygulamada arazi daima Fey' hükümlerine tabii kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş, dolayısıyla savaşanlara dağıtılması cihetine gidilmemiştir.³⁵

Hz. Ömer 7. ayetin "İçinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir servet olmasın diye böyledir" şeklinde kısmını, toplum olarak elde edilen ve üretilen maddi değerlerin belirli kişilerin ellerinde tedahül edip kalmaması, sosyal adaletin sağlanması ve refahın geniş kitlelere yayılması gereğini vurgulayan bir ifade olarak anladığı için pek çok sahabe tarafından savunulan (şekil açısından da doğru gibi görünen) Irak arazisinin taksim edilmesi yönündeki görüşe katılmamış, özellikle ayetin bu kısmını delil göstererek ve taksim halinde ortaya çıkabilecek sorunlara dikkat çekerek onları bu arazilerin kamu gelirlerini arttıran bir kaynak haline getirilmesi hususunda ikna etmiştir.

³⁵ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Mustafa Fayda, 'Fey' , *DİA*, XII, 511-513; Mehmet Erkal, 'Ganimet', *DİA*, XIII, 351-354;
Kur'an Yolu, V, 288-293.

Müzakerelerde Hz. Ömer'in, sosyal politikaya ilgili temel düşünceye atıf yapan ifadeler kullandığı da görülmektedir.³⁶ Hz. Ömer Irak topraklarının ganimet hükmünde sayılıp gaziler arası dağıtılmasına karşı ashab ile yaptığı tartışmalarda, özellikle 8-9. ayetlerden etkilenerak, hep 'sonraki nesiller' temasına vurgu yapmış, başlangıçta işin bu yönüne dikkat etmemiş olan sahabîler de çok geçmeden bu argüman ile ikna olmuşlardır. Bu da, toplum olarak övgüye layık, iyi Müslüman düzeyine erişebilmek için sahip olunan imkânları şuursuzca kullanmama, gelecek nesilleri ağır yük ve borç altına sokacak davranışlardan kaçınma sorumluluğunun bilincini taşımak gerektiğini (toplum maslahatı) ortaya koymaktadır.³⁷

4- Âlimlere göre, kazanılan (fethedilen) topraklar da zenginleşip genişlemesi için kazanıldığı yerde pay edilir. Oradan da en yakında bulunan bölgeye aktarılır. Daha sonra sıkıntı çeken yerlerde bulunan kimselere (Hz. Ömer'in kuraklık anındaki uygulamasında olduğu gibi) dağıtılır.

5- Eski cahiliye döneminde kabile reisi ganimetin ¼'ini alarak kalan kısmından da yine dilediğini alıyor idi. Bu hükümler (Fey' ayeti) ile Allah (c.c), zengin'in daha zengin olmasını fakirin de daha fakir hale gelmesini engellemiştir.

6- "Hz. Peygamber ganimetten size ne verdiyse alın sizden neyi men ettiyse de onu istemeyin". Buradaki ayetler ganimet hakkında olsa da, Hz. Peygamber'in bütün emir ve yasakları bu hükme dâhildir.³⁸

7- Kim Allah'ın emrettiği şeye muhalefet ederse azap ile karşılaşır. Allah'ın emir ve yasaklarına riayet konusunda Allah'tan sakınılması emredilmiştir.

Gerek Kitap ve sünnet'te bulunan gerek icma ve ictihadlardan çıkan hükümler incelendiğinde, hikmet ile ta'lîlin mümkün olduğu ve vuku bulduğu görülmektedir. Nitekim ictihad da bir bakıma bunu gerektirir.

³⁶ *Kur'an Yolu*, V, 290-291.

³⁷ *Kur'an Yolu*, V, 292.

³⁸ Kurtubi, *El-Cami'li Ahkamî'l-Kur'an*, II, 3030.

Değerlendirme ve Sonuç

Hız. Peygamber döneminde ganimetlerin dağıtımını ile ilgili uygulamaya zahiren ters düşüyor gibi görünmesine ve bazı sahabîlerin muhalefetine rağmen Hız. Ömer, ganimetlerin taksiminde sahabenin büyük kısmının muvâfakatını almıştır. Bu uygulamada onun temel hareket noktası ümmetin maslahatı, varlığını sürdürmesi ve korumasıdır. Çünkü daha önce ganimetlerin dağıtılmasında olduğu gibi sevad arazisinin dağıtılması durumunda zannedildiği üzere beklenen faydanın gerçekleşmeyeceği aksine bu durumun zarara dönüşeceği, hatta ümmete büyük bir kötülük isabet edeceği düşüncesidir.³⁹

Sahabe arasında günlerce (bazı rivayetlerde iki üç gün⁴⁰) devam eden tartışmalara neden olan bu meselede⁴¹ Hız. Ömer "Ben hüccet buldum" diyerek Haşr sûresinin 6-10. Ayetlerini okuduğunu, buna göre fey'in ayetlerde geçenlerin hepsi için ortak bir hak olduğunu, dolayısıyla gelecek nesilleri de düşünerek bunu taksim edemeyeceğini belirtir ve görüşünde ısrar eder.⁴² Konuyu izah sadedinde önemli makul gerekçeler ileri sürer. Bu bağlamda Haşr sûresi 8,9 ve10 âyetleri birbiriyle irtibatlandırarak bir bütünlük içinde ele alarak cumhurdan farklı yorumlar. O, bu ayetleri müstakil olarak değil ganimette hak sahiplerini açıklayan 6. Ayete atfederek bu ganimetlerden özellikle yurtlarından ve mallarından uzak kalmış Allah'ın rızasını isteyen muhacirlerin ve Ensarın hakkı olduğu gibi 8. ayette sözü edilen gelecek kuşakların da hakkının olduğu sonucuna ulaşır.

Nitekim ilgili ayette "*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!*"⁴³ buyurularak daha sonra gelecek nesillerin de bu

³⁹ Şelebî, *Ta'îlül-Âhkâm*, s. 48-49.

⁴⁰ Şelebî, *Ta'îlül-Âhkâm*, s. 50.

⁴¹ Şerahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, X, 15-16; İbn Rüşd, Ebû'l-Vefid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984; II, 401; Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları) Kayseri 1987, s. 9-10.

⁴² Fayda, Hız. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, s. 10.

⁴³ Haşr 59/10.

ganimetlerde hakkı olduğuna işaret edilmektedir. Ancak kurulan bu ilginin çok güçlü olmadığını da söyleyebiliriz. Çünkü ayetlerin bütünlüğü ve insicamından bu mananın çıkması biraz güç gözüküyor. Bunun yerine onun doğrudan maslahatı gözettiği ciheti daha isabetli görünmektedir. Çünkü o, bir çok yerde bunun kendisinin re'yi olduğunu dillendirmektedir.

Hz. Ömer'in sadece bu uygulaması değil daha sonraki uygulamalarda da arazi daima fey' hükümlerine tabi kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş, dolayısıyla savaşanlara dağıtılması cihetine gidilmemiştir.⁴⁴

Aslında fey'in taksiminde hak sahiplerini açıklayan “Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın...”⁴⁵ meâlindeki ayet de Hz. Ömer'in bu uygulamasının isabetli olduğuna delâlet eder. Çünkü âyette söz konusu taksim gerekçelendirilirken bu elde edilen fey' (ganimetler)in cahiliyede olduğu gibi fakir ve güçsüzlerin yoksun bırakıldığı, zenginler, güçlüler ve idareciler arasında paylaştırılan ve onlar arasında dolaşan bir servete dönüşmemesine vurguda bulunulmuştur. Böylece servetin belirli bir kesimin elinde toplanarak diğerlerinin bundan mahrum kalmaması ve ümmetin bütününe yayılmasını hedeflenmiştir.⁴⁶

Nitekim cahiliye döneminde elde edilen ganimetlerin en iyisini gücü elinde bulunduran kabile reisleri alır, geride kalan ve beğenilmeyen değersiz malları ise fakirlere bırakılırdı. Allah, zulüm ve haksızlığın cari olduğu, fakirlerin ezildiği bu sisteme son vererek, ihtiyaç odaklı, muhtaç ve fakirlerin de dikkate alındığı âdil bir paylaşımı tesis etmiştir.⁴⁷ Neticede ayette “zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın” denilmesi “cahiliye hükmüne” dönülmemesi noktasında bir uyarı teşkil edip bu da gâî açıdan fey yoluyla elde edilen servetin

⁴⁴ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Fayda, Mustafa, “Fey”, *DİA*, XII, 511-513; Erkal, Mehmet, ‘Ganimet’, *DİA*, XIII, 351-354.

⁴⁵ Haşr 59/7.

⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü Târihi'l-Arabî, Beyrut 2000, XXVIII, 76; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara 2003, s. 159-160.

⁴⁷ Şelebî, *Ta'îlû'l-Âhkâm*, s. 18; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 76.

adil bir şekilde paylaşımını hedeflemektedir. Hz. Ömer'in de Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda bu uyarıyı dikkate almış olduğu düşünülebilir.

Şâriin maksûdu olan gâyeler bilindikten sonra nasların bu maksada uygun bir şekilde gâi manalarının da dikkate alınarak yorumlanması mümkündür.

Hz. Ömer'in Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda bu gâi yorum başat rol oynamıştır. Zira onun, bu araziye savaş gazileri arasında dağıtmayıp vergi karşılığında eski sahiplerinde bırakması, kamu yararını gözetmesinin yanında gelecek nesilleri düşünen uzun vadeli bir hikmete mebnidir. Aksi halde büyük bir kitlenin, köle statüsüne getirilmesi ve topraklarının da ganimet olarak dağıtılması söz konusu olurdu ki bu duruma düşürülen insanlar İslam'dan soğuyacak bunların çocukları da Müslümanlara düşmanlık besleyeceklerdi. Neticede Hz. Ömer'in bu tasarrufu, daha sonraki uygulamalar için de ilham kaynağı olmuş, nitekim Osmanlı devletindeki mîrî arazi sisteminin oluşumuna model⁴⁸ teşkil etmiştir.

Kaynakça

Bardakoğlu, Ali, *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları) Kayseri 1987.

Belâzurî, Ahmed b.Yahya, *Fütûhu'l-Büldân*, (çev. M. Fayda) Siyer Yayınları, İstanbul 2013.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1993.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi' Tûrasi'l-Arabî, Beyrut 1992.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Şerhu't-Tahâvî*, Dâru'l-beşâ'iri'l-İslâmiye, Beyrut 2010.

Cin, Halil, *Mîrî Arazi ve Bu Arazinin Özel Mülkiyete Dönüşümü*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1987.

Demirci, Mustafa, "Sevâd" *DİA*, İstanbul 2009.

Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, Dâru'l-Marife, Beyrut, t,y.

Erkal, Mehmet, "Ganîmet" *DİA*, İstanbul 1996.

Fayda, Mustafa, "Fey" , *DİA*, İstanbul 1995.

⁴⁸ Bkz. Cin, Halil, *Mîrî Arazi ve Bu Arazinin Özel Mülkiyete Dönüşümü*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1987, s. 46-47.

Fayda, Mustafa, *H. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1989.

Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü Târihi'l-Arabî, Beyrut 2000.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *İslam Hukuk Felsefesi*, (çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz) Rağbet Yayınları, İstanbul 2006.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tabakâtü'l-müde'llisîn*, thk. Âsım b. Abdillâh el-Kureyvitî, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Vefîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.

İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Ahmed b. Abdirrahîm, *Kitâbü'l-Müde'llisîn*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmüttalib-Nâfiz Hüseyin Hammâd, Dâru'l-Vefâ, Mensure 1995.

İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985.

Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2004.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992.

Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1991.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Bûrân ed-Dannâvî - Kemal Yusuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1985.

Nesefî, Celil b. Abdillâh b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Nesefî*, Dar'ul Marife, Beyrut 2000.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.

Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ İbrahim b. Muhammed, *et-Tebyîn li-esmâi'l-müde'llisîn*, thk. Yahya Şefîk Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Kemâleddîn, *Kitâbü Esmâi'l-müde'llisîn*, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nessâr, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.

Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara 2003.

Şâtıbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât*, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-Âhkâm*, Beyrut 1981.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire 1955-1969.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, Matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962-1977.

A Review of the Practice of Caliph Umar for the Sawad Land from Teleological Interpretation/Maqasid

Citation / ©- Aslan, N. (2018). A Review of The Practice of Caliph Umar for The Sawad Land from Teleological Interpretation/Maqasid, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 18 (2), 691-717.

Abstract- As known, there are two main schools of interpretation in law: literal and teleological. Unfortunately, the scholars have almost never gone beyond the literal interpretation to address the issues of implication (delalet) modes under the related chapter and the qiyas subjects in the procedures of Islamic Jurisprudence (Usul al-fiqh), with some exceptions. The reason results in why wisdom (hikmah) and purpose, the essentials in the Islamic Nass, have been neglected. In fact, the Almighty Allah do always have a specific purpose in establishing rules as He builds creation upon certain wisdom. In this context, the worldly and otherworldly goodness of His servants are considered with the provisions of Quran and Sunnah. According to this, in Islamic literature the five essentials that Islam aims to maintain, called the Purposes of Shariah (Maqasid al-Sharia), consist of the “universal goals”, which is briefly defined as “the preservation of life, property, offspring, religion (Islam) and intellect”. These principles, in one respect, constitute the general purpose of the Shariah-maker with provisions and in the other respect, involve the common interests of human beings. However, Allah has particular aims for any provision present in any Islamic Nass. It may actually be the specific purpose related to its delivery of that rule. Consequently the Nass of concern has to be interpreted in line with such a particular aim as well as the universal goals.

In consideration that the Nass are limited and yet the cases are unlimited, it is true that the literal interpretation will not meet the requirements. Therefore, for the new challenges facing the Muslims, it is likely to make a reasonable connection between the revelations and these new occurrences, by taking into consideration the purposes of the Shariah Maker, Allah.

Once the intent of the Shariah Maker has been recognized anyhow, the Nass may be interpreted in consistency with His purposes. In fact, several actions of his Holiness Caliph Umar are the best practices of this fact. His practice of Sawad land (or Iraqi territory) where the Islamic army conquered at that time is one of the most unique examples in teleological interpretation. The Iraqi lands had been gained through fights with swords by Muslims, and the Sawad land had to be allotted when considering the Ayah 41 Surah Anfal and the practice of the Prophet Mohammad, peace be upon him, regarding the apportionment of Khyber lands as well as the requirement of the apparent truth from the relevant Nass. Whereas, His Holiness Caliph Umar determined that the land properties be left to the current owners without re-allocation of this territory and instead, tributary taxes be collected on the real estates and the income gained from here be spent on public goods. His decision would contribute to a running debate among the Ashab Kiram. On the purpose of paying attention to the likeliness that several adverse outcomes will occur in short and long term if this usual practice remains, our aim in this study is to address and discuss the grounds of His Holiness Caliph Umar, who applied his own discretion to the ruling, in all respects. Furthermore, we will also deal with the reflections into Islamic Law of such a practice made by His Holiness Caliph Umar.

Keywords- Teleological interpretation, the Caliph Umar his Holiness, Wisdom (Hikmah), the Sawad land, War booty.

Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması

Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI*

Atıf / ©- Aşlamacı, İ. (2018). Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 718-744.

Öz- Bu araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandırıdıklarının tespit edilmesi ve bazı değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma betimsel tarama ve karşılaştırmalı ilişkisel tarama modellerinde tasarlanmıştır. Araştırmanın örneklemini, Malatya ili merkez ilçelerinde 2017-2018 öğretim yılında görev yapan 187 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni oluşturmuştur. Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen 16 maddelik “Öğretmen DKAB Algı Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırma sonucunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun DKAB derslerini dini öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak konumlandırıdıkları tespit edilmiştir.

Anahtar sözcükler- Din kültürü ve ahlak bilgisi, din dersi öğretmeni, din öğretimi modelleri, dini öğrenme, din hakkında öğrenme, dinden öğrenme.



Giriş

İnsanların inandıkları dini bilme ve sonraki nesillere aktarma ihtiyacı sonucu ortaya çıkan din eğitimi ile ilgili tarihten günümüze değişen yaşam koşulları ile birlikte farklı uygulamalar ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Dinin devletle sıkı bir ilişki içinde olduğu dönemlerde, devletin pek çok kademesinde olduğu gibi eğitimde de dini kurumlar belirleyici olmuş, eğitim bu kurumların etkisinde dini nitelikli olarak sunulmuştur. Bu dönemin ardından modern dönemde sekülerleşmeyle birlikte eğitimin de dini niteliği ortadan kalkmış; din, eğitimi verilecek bir konu haline dönüşmüş ve devlet okullarında diğer seküler

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü
e-posta: ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0002-9030-5216

derslerden bir ders olabilmek için meşruiyet mücadelesi sürdürmek durumunda kalmıştır. Bu süreçte insanların din eğitimi ihtiyacının nasıl karşılanacağı, okul programlarında dinin yer alıp almayacağı, öğretime konu olması durumunda hangi modellerin kullanılacağı toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılık göstermiştir. Her ülkenin dini haritası, din-devlet ilişkisi, din algılamaları, dinin fert ve toplum üzerindeki etki düzeyi gibi değişkenler bu konuda belirleyici olmaktadır.¹ Bu nedenle din eğitimi politika ve pedagojik yaklaşımlarının oluşmasını, sözü edilen değişkenlerden bağımsız düşünmek mümkün gözükmemektedir.

Bununla birlikte özellikle 2000'li yıllardan itibaren, öncesinde büyük ölçüde ulusal değişkenlere bağlı olarak şekillenen, din eğitimi politika ve pedagoji anlayışlarına uluslararası boyut önemli bir faktör olarak eklenmiştir.² Daha önce okullarda din dersleriyle hiç ilgilenmeyen UNESCO, Avrupa Konseyi ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) gibi uluslararası kuruluşlar, bu süreçte güvenlikle ilişkilendirdikleri din eğitiminin okullarda nasıl bir yaklaşımla yer alabileceğine dair genel ilkeler belirleyen çeşitli çalışmalar yürütmüşlerdir.³ Bu çalışmalarda din eğitimi ve öğretimi insan hakları ve inanç özgürlüğü çerçevesinde bir hak tarzında değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu süreçte bir anlamda okullarda din öğretimi konusunda nelerin kabul edilebilir, nelerin kabul edilemez olduğuna dair, uluslararası seviyede daha önce hiç bulunmayan gelenekler oluşturulmaya başlanmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi ülkemizde anayasal olarak 1982 yılından itibaren ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulan dersler arasında yer almaktadır. Ancak bu derslerin hukuki statüsü ve içeriği toplumun farklı kesimleri tarafından sürekli tartışılan bir mesele halini almıştır. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren bu konudaki tartışmaların hukuk alanına da taşındığı görülmektedir. Bu derslerin zorunluluğu üzerine yürütülen tartışmalara, çocuklarını bu derslerden muaf tutmak isteyen velilerin başvuruları sonucunda 2007 ve 2014 yıllarında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) vermiş olduğu kararlar da eklenmiştir. Gerek 2007

¹ Robert Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality* (London and Newyork: Routledge Falmer, 2004), 4.

² Recep Kaymakcan, *Gençlerin Dine Bakışı: Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması* (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 58.

³ Söz konusu kuruluşların raporları hakkında Bkz. COUNCIL of Europe, *Religious Diversity and Intercultural Education: A Reference Book For Schools*; OSCE, *Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools*; Robert Jackson, "Devlet Okullarında Din Eğitimi ve Değerler Eğitimine Yorumcu Yaklaşımın Katkısı", *Değerler ve Eğitim* (İstanbul, 26-28-Kasım 2004), ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), s.467-488.

yılındaki “Hasan ve Eylem Zengin-Türkiye” davasında gerekse de 2014 yılındaki “Mansur Yalçın ve Diğerleri-Türkiye” davasında AİHM’nin kararlarından; devlet okullarında zorunlu din derslerinin varlığını, tek başına İnsan Hakları Sözleşmesi’ne aykırı görmediği, ancak ölçüt olarak, söz konusu eğitimin “tarafsız, eleştirel ve çoğulcu” bir yaklaşımla verilmesini ve herhangi bir sistematik telkinde/fikir aşılmasında bulunulmamasını ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Her iki kararında da AİHM, bu kriterleri karşılama açısından DKAB derslerinin öğretim programlarını yetersiz bulmuştur. Bu gelişmeler karşısında Millî Eğitim Bakanlığı dersin hukuki statüsünü değiştirmekten ziyade, dersin müfredatında 2010 ve 2018 yıllarında değişikliğe giderek, içeriğinin daha kapsayıcı hale getirilmesine ilişkin bir takım düzenlemeler yapmıştır. Hazırlanan bu programlar Türkiye’nin aynı zamanda okullardaki din öğretiminde benimsediği yaklaşım/model konusunda geldiği noktayı göstermesi bakımından da önem taşımaktadır.

Literatürde az sayıda da olsa öğretmenlerinin DKAB öğretim programlarına ilişkin görüşlerini inceleyen çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan Işıkdoğan ve Korukcu Diyarbakır ve Çorum il merkezlerinde görev yapan ilköğretim DKAB öğretmenlerinin program hakkındaki görüşlerini incelemiş, programın öğretmenler tarafından benimsenmeyle birlikte programı anlaşılması ve uygulanması noktasında onların çeşitli sıkıntılar yaşadıkları sonucuna ulaşmışlardır.⁴ Kaymakcan tarafından 2008 yılında Türkiye geneli 25 farklı ilden toplam 774 DKAB öğretmenine uygulanan ve onların yenilenen DKAB programları hakkındaki çeşitli görüşlerinin tespitini amaçlayan çalışmada, programın öğretmenlerin çoğu tarafından tam olarak incelenmediği ve hazırlanırken temele alınan yaklaşımları yeterince bilmedikleri tespit edilmiştir.⁵ Yürük tarafından Adana il merkezinde görev yapan DKAB öğretmenlerine yönelik yapılan çalışmada ise öğretmenlerin DKAB programlarının eğitimsel ve dinbilimsel yaklaşımlarına ilişkin görüşleri ele alınmıştır. Çalışmada genel olarak öğretmenlerin programın eğitim ve dinbilimsel anlayışlarının programa yansımaları ile ilgili olumlu düşünce içerisinde oldukları tespit edilmiştir.⁶ Zengin tarafından İstanbul’da görev yapan

⁴ Davut Işıkdoğan ve Adem Korukcu, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri”, *Dini Araştırmalar* 11/32, (Eylül-Aralık 2008): 237-258.

⁵ Recep Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009).

⁶ Tuğrul Yürük, “Öğretmenlerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Din Anlayışına Yönelik Düşünceleri (Adana Örneği)”, *Dini Araştırmalar*, 18/46, (Ocak-Haziran 2015):

20 DKAB öğretmeni ile yapılan nitel araştırmada öğretmenlerin genellikle programların eğitimsel yaklaşımına ilişkin görüşler ifade ettikleri, buna karşılık dinbilimsel yaklaşıma ilişkin görüş belirtmedikleri tespit edilmiştir.⁷ Kızılabdullah ve Yürük tarafından yapılan çalışmada ise din öğretimi modelleri çerçevesinde Türkiye'deki din eğitimi üzerine genel bir değerlendirme yapılmış ve incelenen DKAB dersi için 2006 yılında hazırlanan programdan hareketle bu dersin dinden öğrenme modeline daha yakın olduğu, din hakkında öğrenme yaklaşımının da bazı prensiplerini yansıttığı sonucuna ulaşılmıştır.⁸

İlgili literatür incelendiğinde çeşitli açılardan öğretmenlerin DKAB programlarıyla ilgili görüşlerini tespit etmeye yönelik az sayıda da olsa çalışmalar yürütüldüğü ve programla ilgili öğretmen görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Ancak öğretmenlerin din öğretimi modelleri çerçevesinde DKAB dersini nasıl konumlandırıklarına ilişkin yapılmış herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Esasında DKAB dersleri üzerindeki yürütülen tartışmalar daha çok dolaylı olarak öğretmenlerinin öğretim sürecindeki tutum ve davranışlarına ilişkindir. Nitekim bu derslerin öğretim programlarında teorik olarak ne yazdığından ziyade pratikte DKAB öğretmenlerin bu programlardan ne anladıkları ve programı nasıl uyguladıkları daha fazla önem taşımaktadır. Bu nedenle öğretmenlerinin yürüttükleri DKAB derslerine ilişkin nasıl bir algıya sahip olduklarının tespiti, bu derslerin programlarında çerçevesi çizilen amaçları doğrultusunda yürütülmesi açısından önem taşımaktadır. Bu gereklilikten hareketle araştırmamızın temel problemi *DKAB öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandırıklarının betimlenmesi oluşturmaktadır.*

1. Din Öğretimi Modelleri

Günümüz okullarındaki din öğretiminin değişen ve çeşitlenen ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden ele alınması ve sorgulanmasına verilmiş farklı cevaplar olarak değerlendirilebilecek din öğretimi modellerine ilişkin farklı sınıflamalar söz konusudur. İlgili literatüre bakıldığında okullarda yer alan din derslerinde belirli bir dinin benimsetilmesinin esas alınıp alınmaması bakımından, temelde iki farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Din eğitimi alanında bu durumu

148- 170.; Tuğrul Yürük, "Öğretmenlere Göre İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Eğitim Anlayışı (Adana Örneği)", *Dini Araştırmalar*, 17/45, (Temmuz-Aralık 2014): 171-207.

⁷ Mahmut Zengin, "Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/22, 2010:121-160.

⁸ Yıldız Kızılabdullah, Tuğrul Yürük, "Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, 11/32, (Eylül-Aralık 2008): 107-129.

nitelemek için “confessional” ve “non-confessional” kavramları kullanılmaktadır. Bu kavramlardan confessional Türkçeye mezhebe dayalı / savunmacı / doktriner şeklinde, non-confessional ise mezhepler üstü / savunmacı olmayan / doktriner olmayan diye tercüme edilmektedir. Ülkelerin din eğitimi konusunda uyguladığı modeller farklılık arz etse de, ya da dinlerarası, kültürlerarası, fenomenolojik, yorumlayıcı, sorgulayıcı, doktriner, inanç temelli, teokratik vb. din öğretimi şeklinde değişik adlandırılrsa da, temelde bu iki modelden birisine yakın durduğu söylenilebilir. Bu araştırmada ise son dönemde literatürde öne çıkan Michael Grimmit tarafından geliştirilen ve sınıflandırılmasında John Hull’un katkı sağladığı “dini öğrenme”, “din hakkında öğrenme” ve “dinden öğrenme” şeklindeki sınıflandırma esas alınmıştır.⁹ Bu modelleri ve temel özelliklerini şu şekilde betimlemek mümkündür:

1.1. Dinî Öğrenme Modeli:

Geleneksel ya da savunmacı olarak da adlandırılan dini öğrenme modeli, eğitim programı içerisinde yalnızca tek bir dini geleneğin, kendi dinamiklerinden hareketle öğretildiği modeldir. Bu yaklaşımın temel özelliği, belli bir dinî inancı açık veya örtük olarak benimsetmeye çalışmasıdır. Bu modelde öğretimin temel amacı öğrencilere o dini sevdirmek, benimsettirmek ve onları o dinin inancını yapmaktır. Öğrencilerin kendi dinlerinin gerçek olduğuna inanmaları sağlanarak dinle bağlarının güçlendirilmesi hedeflenir. Böylece dinî öğrenme yaklaşımının amacı, dinin istediği şekilde bireyi dindar bir insan olarak yetiştirmek şeklinde özetlenebilir.¹⁰ Böylelikle bu yaklaşımda dersin amacı ile ilgili dinin amacı paralellik arz etmektedir.

Bu yaklaşımda öğretmenin öğrettiği dine inanması ve dinî geleneklere bağlı olması beklenir. Dersin adı da daha ziyade Katolik din dersi, Protestan din dersi, İslam din dersi gibi ilgili dinin veya mezhebin adı ile anılmaktadır. Bu modellerle hazırlanan din eğitimi programlarında ilgili din/mezhep, ağırlıklı olarak yer alırken; bilgi düzeyinde de olsa diğer din veya mezheplerin de öğretilmesi mümkün olabilmektedir. Ancak benimsetilmeye çalışılan dinin dışında farklı

⁹ Michael Grimmit, “Contemporary Pedagogies of Religious Education: What are they?”, *Pedagogies of Religious Education*, (UK, McCrimmons, 2000): 24-52; John M. Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar (İstanbul, 28-30 Mart 2001), (Ankara, MEB Yayınları, 2003), 44.

¹⁰ Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme”, 44.

dinlerin öğretildiği durumda, farklı dinlere merkeze alınan dinin bakış açısına göre yer verilmektedir.¹¹

Uzun yıllar okullarda din eğitiminde uygulanan bu model günümüzde halen birçok ülkede etkili olmaya devam etmektedir. Bu yaklaşım, birden fazla dinin olduğu ve din eğitiminin devlet okullarının dışında özel veya vakıf okullarına bırakıldığı ülkeler ile toplumda tek bir din veya mezhep mensuplarının çoğunluk olarak yaşadığı, söz konusu din ya da mezhebin devlet tarafından tanındığı bölgelerde uygulama alanı bulmaktadır.¹² Örneğin Almanya'da din öğretimi, Katolik ve Protestan din dersi gibi ilgili dinin veya mezhebin adı anılarak ve o mezhebin ilkeleri çerçevesinde bu modele uygun olarak yapılmaktadır.¹³ Yine devletin Vatikan ile yaptığı anlaşma gereği devlet okullarında yalnızca Katolik mezhebine yer verildiği, diğer Hıristiyan mezheplerinin ve farklı dinlerin dışlandığı İtalya'da, bu model uygulanmaktadır.¹⁴ Amerika Birleşik Devletleri gibi çokkültürlü ve çok dinli ülkelerde de, özel (paralı) ya da kilise okullarında bu modele rastlanmaktadır.¹⁵

Dini öğrenme yaklaşımına yöneltilen en önemli eleştiri, bu yaklaşımın günümüzün seküler, çoğulcu ve çok inançlı toplumlarına hitap edemeyeceğine ilişkindir. Bu düşünceye göre çokkültürlü bir yapının hâkim olduğu ve herhangi bir dini inancı benimsemeyen öğrencilerin sayılarının giderek arttığı okullarda dini öğrenme yaklaşımının uygulanmasının, din eğitiminin toplum içerisindeki huzursuzlukların kaynağı olmasına neden olabileceğidir. Yine öğrencilerin kendi ihtiyaçlarından hareketle hazırlanmadığı için bu yaklaşımla hazırlanan programları sıkıcı buldukları, bu şekildeki bir yaklaşımın din ve inanç özgürlüğüne aykırılık teşkil edebileceği, laiklik ilkesini benimseyen ülkelerde devletin tarafsızlık ilkesiyle çelişeceği gibi çeşitli eleştiriler yöneltilmektedir.¹⁶ Ayrıca bu yaklaşımın öğretilen dine özgürlük sağladığı, fakat öğrencilerin özgürlüğünü artırmadığı, onların bilişsel ufkunu genişletmediği ve başka dinleri

¹¹ Kaymakcan, *Gençlerin Dine Bakışı: Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması*, 62.; Kızılabdullah ve Yürük, "Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 109-111.

¹² Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara, Pegem A Yayıncılık, 2001), 134.

¹³ Bkz. Recai Doğan, "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum*, (İstanbul 17-19 Kasım 2006), (İstanbul, Dem Yayınları, 2007): 255-299.

¹⁴ Bkz. Alessandro Ferrari, "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: İtalya Modeli", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum*, (İstanbul 17-19 Kasım 2006), (İstanbul, Dem Yayınları, 2007): 461-480.

¹⁵ Bkz. Yıldız Kızılabdullah, "Dini Öğrenme Modelinin" Çok Dinli /Çokkültürlü Topumlardaki Tezahürleri. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 5(5), 723.

¹⁶ Eleştiriler için bkz. Kızılabdullah ve Yürük, "Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 111-113.

kendi inanç sistemlerine göre değerlendirdiği için önyargılar oluşturmalarına yol açarak başka din mensuplarının dünyalarını anlamayı engellediği ifade edilmektedir.¹⁷

1.2. Din Hakkında Öğrenme Modeli

Din hakkında öğrenme yaklaşımı geleneksel dini öğrenme yaklaşımının günümüz seküler ve çoğulcu toplumunda yetersizliğine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımın temel özelliği öğrencilere herhangi bir dinin içeriğinin benimsetilmesinden ziyade, din olgusunun dinlerin içeriklerinden örneklerle objektif biçimde sunulmasıdır. Dinlerin öğretiminde inanç ve değerlerin meşruluğu veya doğruluğu hakkında tartışmalara girilmez. Din hakkında araştırmayı, sorgulamayı içerir. Öğrenci din araştırmalarında inançlar, öğretiler ve ibadet şekilleri, dinî kaynaklar ve hayat şekilleri ve inananların dinî tecrübeleri hakkında öğrenir. Dinin, içinden yani kendi dinamiklerinden öğretilmesi yerine betimleyici ve tarihsel perspektiften hareketle dışarıdan öğretilmesi esas alınır. Bu bakımdan bu yaklaşım bir üst isimlendirme olarak algılandığında dinler tarihi, karşılaştırmalı din çalışmaları, din fenomenolojisi veya dinler etnolojisi gibi alanlarla ilgilidir ve karşılaştırmalı din eğitimi olarak da adlandırılmaktadır. Dolayısıyla bu modelde bilimsel dini çalışmalar anlayışı hâkimdir.¹⁸

Bu model bireylere belli bir dini benimsetme amacı gütmaz. Aksine bireye dinler hakkında bilgi vermeyi amaçlar. Din, bu modelde betimsel, objektif, tarihsel ve eleştirel bir tarzda sunulur. Tarafsız bir din eğitimi anlayışı kabul edilir. Bu modelde tek bir dine üstünlük tanımanın aksine, herhangi bir dinin esaslarını içermeyen bir din eğitimi verilmeye çalışılır.¹⁹ Din hakkında öğrenme modelinde öğretmenin inançlı olması şartı aranmaz. Öğretmen, öğrencilerin belli bir dine bağlı olmanın ve dinî yaşamın ne anlama geldiğini anlamalarına katkı sunar. Öğretim sürecinde dinî fenomenler, yani dinlerin dinî anlayış ve yaşayış tarzları dengeli bir şekilde objektif/nesnel tavır içerisinde öğrencilere sunulmaya çalışılır.²⁰

¹⁷ Muhittin Okumuşlar, "Çokkültürlü Topumlarda Din Hakkında ve Dinden Öğrenme Modeli," *Marife*, 7/2, (Güz 2007), 254.

¹⁸ Hull, "Demokratik Çoğulcu Topumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme", s. 44.; Robert Jackson, "Avrupa'da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal alandaki Genel Eğitime Katkısı", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum*, (İstanbul 17-19 Kasım 2006), (İstanbul, Dem Yayınları, 2007), 123.

¹⁹ Kızılabdullah ve Yürük, "Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", 114.

²⁰ Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, (Doktora Tezi Ankara Üniversitesi, 2008), 107.

Din hakkında öğrenme yaklaşımı, fenomenolojik yöntemlerle dinlerin içeriklerine odaklanma eğiliminde olması ve dinî hoşgörü açısından olumlu katkı sağlamasına rağmen eğitimsel açıdan öğrencilerin ihtiyaç ve sorunlarından hareket etmediği, onların ahlaki ve manevi değer arayışlarına sınırlı katkısından dolayı eleştirilmiştir. Çünkü bu yaklaşımda bireysel deneyimleri geliştirmek yerine dinlerin içeriğinin objektif olarak sunulması esastır.²¹

1.3. Dinden Öğrenme Modeli

Din hakkında öğrenme yaklaşımının eksikliklerinden hareketle Grimm tarafından geliştirilmiş olan dinden öğrenme modeli, eğitimsel değeri oldukça fazla olan ve öğrencinin ihtiyaçlarını merkeze alan bir yaklaşımdır. Bu tür din öğretiminin esas amacı, öğrencilere insani davranış kazandırıp onların ahlaki ve ruhsal gelişimlerine katkı sağlamak ya da dini konular hakkında kendi bakış açılarını geliştirmelerine katkı sağlamaktır. Bu yaklaşımda öğrencilerin farklı dinleri, her dinin kendi bakış açısı ve kaynaklarına göre öğrenerek, kendi bireysel deneyimlerini keşfetmeleri hedeflenmektedir.²² Bu model öğrencilerin ahlâkî ve manevî gelişimine katkıda bulunan, başlıca hedefi öğrencileri insancillaştırmak olan bir din eğitimidir. Bu yaklaşımda temel soru; çocuklar ve gençler ne ölçüde, hangi yollarla din eğitiminden fayda sağlayabileceklerdir? sorusudur.²³

Dini öğrenme dinin kendi anlayışının, din hakkında öğrenme ise bilimsel din çalışmasının kontrolü altında iken, dinden öğrenme eğitimsel çalışmaların içinde bir disiplin olmuştur. Dini öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımlarında din, ya çocuklara benimsetilecek bir inanç objesi ya da eleştirel çalışmaya uygun bir konu olarak öğretilmektedir. Dinden öğrenme yaklaşımında ise din çocuklar ve öğretmenlere odaklanır ve onlar için öğretilir. Dinin kendisi insancillaştırma sürecine yardımcı olmaktadır. Bu yaklaşımda ana hedef çocuğun eğitimine katkıda bulunmaktır. Bu sebeple bu yaklaşım “eğitimsel din eğitimi” olarak da adlandırılmaktadır.²⁴

2. Araştırmanın Amacı

²¹ Hull, “Demokratik Çoğulcu Topumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme”, 45.

²² Okumuşlar, “Çokkültürlü Topumlarda Din Hakkında ve Dinden Öğrenme Modeli”, 256.

²³ Hull, “Demokratik Çoğulcu Topumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme”, 45.

²⁴ Hull, “Demokratik Çoğulcu Topumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme”, 45.

Bu araştırmanın temel amacı DKAB öğretmenlerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandıklarının incelenmesidir. Ayrıca öğretmenlerin DKAB derslerine ilişkin algılarını bazı değişkenler açısından (cinsiyet, öğrenim durumu, yaş ve mezun olunan program) incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1- DKAB öğretmenleri yürüttükleri DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde (dini öğrenme, din hakkında öğrenme, dinden öğrenme) nasıl konumlandırmaktadır?

2- Öğretmenlerin DKAB derslerine ilişkin algılarında cinsiyet, öğrenim durumu, yaş ve mezun olunan program değişkenleri açısından anlamlı bir farklılık ortaya çıkmakta mıdır?

3. Hipotezler

Araştırmanın hipotezleri şu şekilde kurgulanmıştır:

1- Öğretmenler yürüttükleri DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde dini öğrenme modeline uygun konumlandırmaktadır.

2- Cinsiyet açısından öğretmenlerin DKAB derslerini konumlandırmalarında anlamlı bir farklılık yoktur.

3- Lisansüstü öğrenime sahip DKAB öğretmenleri lisans mezunu öğretmenlere göre DKAB derslerini din hakkında ve dinden öğrenme modellerine daha fazla oranda uygun bulmaktadır.

4- Genç DKAB öğretmenleri ileri yaştaki meslektaşlarına göre DKAB derslerini din hakkında ve dinden öğrenme modellerine daha fazla oranda uygun bulmaktadır.

5- DKAB öğretmenliği bölümü mezunu öğretmenler, İlahiyat lisans ve İLİTAM programlarından mezun olan öğretmenlere göre DKAB derslerini din hakkında ve dinden öğrenme modellerine daha fazla oranda uygun bulmaktadır.

4. Yöntem

4.1. Araştırmanın Modeli

Bunun için araştırma, nicel araştırma desenlerinden betimsel tarama modeli ile tasarlanmıştır. Betimsel tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Ayrıca araştırma DKAB öğretmenlerinin görüşlerinin bazı değişkenler açısından karşılaştırmayı amaçladığından karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline dayandırılmıştır.²⁵

4.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın ulaşılabilir evreni 2017-2018 öğretim yılı bahar dönemi itibariyle Malatya ili merkez ilçelerindeki eğitim kurumlarında görev yapan 411 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenidir. Örneklem ise söz konusu dönemin sonunda yapılan seminer çalışmasına katılan ve anketi doldurmayı kabul eden 187 DKAB öğretmeninden oluşmuştur. Öğretmenlerin demografik özelliklerine ilişkin bulgular aşağıdaki şekildedir:

Tablo 1: Araştırmaya Katılan DKAB Öğretmenlerinin Demografik Özellikleri

		<i>f</i>	%
Cinsiyet	Erkek	78	41,7
	Kadın	109	58,3
Yaş	22-25	30	16,0
	26-30	39	20,9
	31-40	77	41,2
	41-50	29	15,5
	51 ve üzeri	12	6,4
Öğrenim Durumu	Lisans	149	79,7
	Lisansüstü	37	19,8
Mezun Olunan Lisans Programı	İlahiyat lisans	93	49,7
	İlahiyat önlisans+ İLİTAM	16	8,6
	DKAB	77	41,2

Tablo 1’de görüldüğü gibi araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin % 41,7’si erkek, % 58,3’ü kadındır. Öğretmenlerin yaklaşık yarısının (77 kişi, %41,2) yaşı 31-40 arasındadır. Geri kalan %20,9’u 26-30 yaş, %16’sı 22-25 yaş, %15,5’i 41-50 yaş ve %6,4’ü 51 ve üzeri yaş aralığına sahiptir. Örnekleme oluşturan öğretmenlerin %79,7’si lisans, %19,8’i ise lisansüstü derecesine sahiptir. Öğretmenlerin yaklaşık yarısı (%49,7) İlahiyat lisans, %41,2’si din

²⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayınları, 1999), 78-81.

Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği ve geri kalan %8,6'sı İlahiyat önlisans + İlitam programından mezun olmuştur.

4.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak demografik sorulara ilişkin kişisel bilgi formu ve araştırmacı tarafından geliştirilen 16 maddelik “Öğretmen DKAB Algı Ölçeği” kullanılmıştır. Kişisel bilgi formunda öğretmenlerin cinsiyet, yaş öğrenim durumları gibi olgusal durumlarına yönelik sorular yer almıştır.

“DKAB Öğretmen Algı Ölçeği”: Araştırmada öğretmenlerinin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandıklarını tespit etmek için araştırmacı tarafından “Öğretmen DKAB Algı Ölçeği” geliştirilmiştir. Ölçek geliştirme sürecinde öncelikle din öğretimi modellerine ilişkin literatür taraması yapılmış ve John Hull ve Michael Grimmitt tarafından geliştirilen dini öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme şeklindeki sınıflandırmadaki din öğretimi modellerinden her birini betimleyen temel bilgiler maddeler halinde yazılarak madde havuzu oluşturulmuştur. Din eğitimi bilimi alanında görev yapan üç uzmandan görüş alınarak oluşturulan taslak madde formuna gerekli düzeltmeler yapılmış ve bir ölçek formu hazırlanmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği ve güvenilirlik çalışması asıl uygulama sonucunda elde edilen veriler üzerinde gerçekleştirilmiştir.

Ölçeğin yapı geçerliliğinin sağlanabilmesi için faktör analizi (Principal Component Analysis) yapılmıştır. Bu analiz öncesinde verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan Kaiser Mayer Olkin (KMO) ve Barlett testi sonucunda KMO değeri ,792; Barlett testi değeri ise .00 anlamlı ($p < .01$) bulunmuştur. Söz konusu değerler ölçeğin faktör analizi için uyumlu olduğunu göstermiştir.²⁶

Ölçeğe yapılan geçerlik analizi sonucunda herhangi bir boyut altında yeterli yük değerlerine ulaşmayan maddeler ölçekten çıkartılmıştır. Yapılan işlem sonucunda üç boyutta toplanan toplam 16 maddeli “Öğretmen DKAB Algı Ölçeği” elde edilmiştir. Tüm maddeler tutarlı biçimde önceden tasarlanan ilgili faktörlerin altına yüklenmiştir. Ölçeğin boyutları, temel alınan sınıflandırmaya uygun olarak dini öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme şeklinde adlandırılmıştır. Üç boyutun açıkladığı toplam varyans oranı %50,88 olarak tespit edilmiştir. Maddelerin faktör yükleri ,507 ile ,792 arasında değişmiştir.

²⁶ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 46-51.

Ölçeğin güvenilirlik düzeyinin belirlenmesi amacıyla hesaplanan Croanbach Alpha iç tutarlılık katsayısı sonucunda ölçeğin bütünü için alfa değeri ,745 olarak bulunmuştur. Bu değerler ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik değerlerini sağladığını göstermektedir. Ölçeğin boyutları, maddelerin faktör yükleri, toplam korelasyonları, toplam varyansı açıklama oranları ve güvenilirlik katsayısı tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Öğretmen DKAB Algı Ölçeği Maddeleri, Faktör Yükleri ve Toplam Korelasyonları

	Dini Öğrenme	Din Hakkında Öğrenme	Dinden Öğrenme	Madde Toplam r'si
4- DKAB dersleri öğrencilerin daha iyi Müslüman olmalarına çalışmalıdır.	,792			,625
1- DKAB derslerinde öğrencilere İslam dini benimsetilmelidir.	,768			,598
7- DKAB dersleri öğrencilere gerçek dinin İslam olduğunu öğretmelidir.	,722			,527
14- DKAB dersi öğretmenlerinin inancı kuvvetli, Müslüman birisi olması gerekir.	,626			,494
10- DKAB dersleri öğrencilerin İslam'la olan bağlarını güçlendirmelidir.	,577			,451
8- DKAB derslerinde İslam benimsetici tarzda değil, betimleyici tarzda öğretilmelidir.		,698		,565
11- DKAB dersleri öğrencilere sadece dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark ettirmelidir.		,689		,403
15- DKAB derslerinde öğretmenlerin dinler arasında tarafsızlık sergilemesi gerekir.		,675		,620
5- DKAB dersleri öğrencilerin sadece dinler hakkında bilimsel bilgi kazanmalarını hedeflemelidir.		,666		,529

2- DKAB derslerinde İslam da dahil tüm dinler tarafsız bir biçimde öğretilmelidir.		,564		,450
13- DKAB derslerinde farklı dinler sadece tanıtıcı olarak, olumlu olumsuz herhangi bir niteleme yapılmadan öğretilmelidir.		,507		,382
6- DKAB dersleri dini gayelerden ziyade eğitimsel amaçlarla şekillenmelidir.			,773	,606
3- DKAB dersleri öğrencilerin dini konularda kendi bakış açılarını geliştirmelerine yardımcı olmalıdır.			,687	,499
20- DKAB dersleri öğrencilerin dini anlayabilme güçlerini, yani din hakkında okur-yazarlık becerilerini geliştirmeyi amaçlamalıdır.			,672	,441
16- DKAB dersleri sorgulayıcı, eleştirici, bilgiyi üreten vb. özelliklere sahip öğrenciler yetiştirmeyi hedeflemelidir.			,670	,470
18- DKAB dersleri öğrencilerin özgür seçimleriyle kendi değer sistemlerini oluşturmalarına katkı sunmalıdır.			,623	,483
Açıklanan Varyans	18,899	17,964	14,020	
Açıklanan Toplam Varyans	50,883			
Cronbach Alpha Katsayısı	,761	,763	,659	
Cronbach Alpha Katsayısı Genel	,745			

4.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada veriler, 2017–2018 öğretim yılı bahar yarıyılı sonundaki seminer döneminde Malatya İl Milli Eğitim Müdürlüğü ve İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi işbirliği ile gerçekleştirilen hizmet içi program sırasında Malatya ili merkez ilçelerindeki ilk ve ortaöğretim kurumlarında görev yapan DKAB öğretmenlerine yüz yüze bizzat araştırmacı tarafından uygulanan anket ile toplanmıştır. Öğretmenlere öncelikle araştırma hakkında bilgi verilmiş, kimliklerini yazmalarına gerek olmadığı ifade edilerek, cevaplarının sadece bilimsel amaçla kullanılacağı bildirilmiştir.

Araştırmada elde edilen veriler SPSS 22.0 paket programına aktarılmıştır. Verilerin analizinde betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Verilerin normal dağılıp dağılmadığının tespiti için Kolmogorov Smirnov normallik testi yapılmıştır. Test sonucunda basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1,5 ile +1,5 arasında olması nedeniyle verilerin normal dağıldığı kabul edilmiştir.²⁷ Bu nedenle DKAB dersinin modeline ilişkin öğretmen algılarının çeşitli değişkenlere göre anlamlı düzeyde farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek için ikili gruplar için t-testi, ikiden fazla gruplar için ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Grupların aldıkları puanların farklılaştığı sonuçlarda farklılaşan grupları bulmak amacıyla, grupların ortalama puanları arasında Post-Hoc çoklu karşılaştırma testlerinden LSD analizi kullanılmıştır.

Araştırmada gerçekleştirilen analizlerde anlamlılık düzeyi .05 olarak kabul edilmiştir. Öğretmenlerin ölçeklerin her bir maddesi için verdikleri cevapların puanlanmasında olumlu maddelerde “tamamen katılıyorum” seçeneğine 5, “katılıyorum” seçeneğine 4, “kararsızım” seçeneğine 3, “katılmıyorum” seçeneğine 2 ve “hiç katılmıyorum” seçeneğine 1 puan verilmiş, olumsuz maddelerde ise puanlama olumlu maddelerin tersi yönde yapılmıştır.

5. Bulgular

5.1. Öğretmenlerin DKAB Derslerini Din Öğretimi Modelleri Çerçevesindeki Konumlandırmalarına İlişkin Betimsel Bulgular

Öğretmenlerin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesindeki konumlandırmalarına ilişkin betimsel bulgular tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Öğretmenlerin DKAB Derslerini Din Öğretimi Modelleri Çerçevesindeki Konumlandırmalarına İlişkin Betimsel Bulgular

	N	X	Ss
Dini Öğrenme	187	4,54	,578
Din Hakkında Öğrenme	187	2,84	,997
Dinden Öğrenme	187	3,93	,629

Tablo 3'te öğretmenlerin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandıklarına ilişkin betimsel bulgular yer almıştır.

²⁷ Barbara. G. Tabachnick ve Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)*, (Boston: Pearson, 2013), 86-89.

Tabloda görüldüğü gibi DKAB öğretmenlerinin büyük bir çoğunluğu yürüttükleri DKAB derslerini dini öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak konumlandırmaktadır ($X=4,54$). Yine öğretmenlerin önemli bir kısmı bu dersleri dinden öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algılamakta ($X=3,93$), öğretmenlerin en az katılım gösterdikleri yaklaşımın din hakkında öğrenme yaklaşımı olduğu görülmektedir ($X=2,84$). Bu durumda öğretmenler yürüttükleri DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde dini öğrenme modeline uygun konumlandıracakları şeklindeki araştırmanın birinci hipotezi doğrulanmıştır.

5.2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Tablo 4: Cinsiyet Değişkenine Göre Öğretmenlerin DKAB Derslerini Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırmalarına İlişkin t Testi Analizi

	Cinsiyet	N	X	Ss.	t	p
Dini Öğrenme	Erkek	78	4,62	,532	1,714	,088
	Kadın	109	4,47	,604		
Din Hakkında Öğrenme	Erkek	78	2,66	1,005	-2,069	,040
	Kadın	109	2,96	,977		
Dinden Öğrenme	Erkek	78	3,85	,692	-1,332	,184
	Kadın	109	3,98	,576		

Tablo 4 incelendiğinde, öğretmenlerinin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde konumlandırmalarına ilişkin puan ortalamalarında cinsiyet değişkeninin dini öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımlarında anlamlı bir farklılık oluşturmadığı, buna karşılık din hakkında öğrenme yaklaşımında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa yol açtığı görülmektedir ($t= -2,069$, $p<.05$). Yapılan t testi analizi sonucunda, DKAB derslerini din hakkında öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak konumlandıran kadın DKAB öğretmenlerinin ($X=2,96$) erkeklere göre ($X=2,66$) anlamlı şekilde daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kadın DKAB öğretmenleri, erkek meslektaşlarına göre DKAB derslerini daha fazla oranda din hakkında öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algılamaktadır. Bu verilere göre cinsiyet değişkeni açısından öğretmenlerin DKAB derslerini konumlandırmalarında anlamlı bir farklılığın olmayacağı şeklindeki araştırmanın ikinci hipotezi dini öğrenme ve dinden öğrenme modelleri için doğrulanmış, ancak din hakkında öğrenme modeli için doğrulanmamıştır.

Tablo 5: Öğrenim Durumu Değişkenine Göre Öğretmenlerin DKAB Derslerini Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırmalarına İlişkin t Testi Analizi

	Öğrenim Durumu	N	X	Ss.	t	p
Dini Öğrenme	Lisans	149	4,57	,541	1,690	,093
	Lisansüstü	37	4,39	,699		
Din Hakkında Öğrenme	Lisans	149	2,80	,984	-,808	,420
	Lisansüstü	37	2,94	1,003		
Dinden Öğrenme	Lisans	149	3,88	,641	-1,998	,047
	Lisansüstü	37	4,10	,526		

Tablo 5 incelendiğinde, öğretmenlerinin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde konumlandırmalarına ilişkin puan ortalamalarında öğrenim durumu değişkeninin dini öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımlarında anlamlı bir farklılığa yol açmadığı, sadece dinden öğrenme yaklaşımında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşturduğu görülmektedir ($t = -1,998$, $p < .05$). Yapılan t testi analizi sonucunda, DKAB derslerini dini öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak konumlandıran lisansüstü öğrenime sahip DKAB öğretmenlerinin ($X=4,10$) lisans derecesine sahip öğretmenlere göre ($X=3,88$) anlamlı şekilde daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre lisansüstü mezunu DKAB öğretmenleri, lisans derecesine sahip meslektaşlarına göre DKAB derslerini daha fazla oranda dinden öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algılamaktadır. Bu durumda lisansüstü öğrenime sahip DKAB öğretmenleri lisans mezunu öğretmenlere göre DKAB derslerini din hakkında ve dinden öğrenme modellerine daha fazla oranda uygun bulacakları şeklindeki araştırmanın üçüncü hipotezi dinden öğrenme modeli için doğrulanmış, ancak din hakkında öğrenme modeli için doğrulanmamıştır.

Tablo 6: Yaş Değişkenine Göre Öğretmenlerin DKAB Derslerini Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırmalarına İlişkin ANOVA Testi Analizi

	Yaş	N	X	Ss	F	p	LSD
Dini Öğrenme	1) 22-25	30	4,36	,665	2,570	0,040	1<5;
	2) 26-30	39	4,47	,589			2<5;
	3) 31-40	77	4,60	,538			3<5;
	4) 41-50	29	4,48	,606			4<5

	5) 51 ve üzeri	12	4,93	,230			
Din Hakkında Öğrenme	1) 22-25	30	3,02	,922	,672	,613	
	2) 26-30	39	2,74	,964			
	3) 31-40	77	2,83	,972			
	4) 41-50	29	2,92	1,037			
	5) 51 ve üzeri	12	2,54	1,363			
Dinden Öğrenme	1) 22-25	30	3,98	,587	,626	,644	
	2) 26-30	39	3,93	,639			
	3) 31-40	77	3,93	,569			
	4) 41-50	29	3,97	,499			
	5) 51 ve üzeri	12	3,66	1,185			

Tablo 6'da yaş değişkenine göre öğretmenlerin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde konumlandırmalarına ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları yer almıştır. Yapılan analiz sonucunda öğretmenlerin yaş aralığı değişkeninin din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımlarında anlamlı bir farklılığa yol açmadığı, sadece dini öğrenme yaklaşımında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşturduğu görülmektedir ($F = 2,570$, $p < .05$). Farklılığın hangi hangi yaş aralıklarındaki öğretmenlerin puan ortalamaları arasında olduğunu tespit etmek için post-hoc testlerinden LCD analizi yapılmıştır. Post-hoc LSD analizi sonucuna göre 51 ve üzeri yaşa sahip DKAB öğretmenleri diğer yaş aralıklarındaki öğretmenlere göre DKAB derslerini daha fazla oranda dini öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algılamaktadır. Bu durumda genç DKAB öğretmenleri ileri yaştaki meslektaşlarına göre DKAB derslerini din hakkında ve dinden öğrenme modellerine daha fazla oranda uygun bulacakları şeklindeki araştırmanın dördüncü hipotezi doğrulanmamıştır.

Tablo 7: Mezun Olunan Program Değişkenine Göre Öğretmenlerin DKAB Derslerini Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırmalarına İlişkin ANOVA Testi Analizi

	Program	N	X	Ss	F	p	LS D
Dini Öğrenme	İlahiyat lisans	9	4,5	,57	1,5	,22	
		3	5	0	08	4	

	İlahiyat önlisans+ İlitam	1 6	4,7 3	,48 8			
	DKAB	7 7	4,4 7	,60 3			
Din Hakkında Öğrenme	İlahiyat lisans	9 3	2,7 9	1,0 55	,45 5	,63 5	
	İlahiyat önlisans+ İlitam	1 6	2,7 2	1,1 56			
	DKAB	7 7	2,9 2	,90 0			
Dinden Öğrenme	İlahiyat lisans	9 3	3,9 2	,64 5	,38 1	,68 4	
	İlahiyat önlisans+ İlitam	1 6	3,8 1	,68 6			
	DKAB	7 7	3,9 6	,60 5			

Tablo 7’de araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin mezun oldukları lisans programı değişkenine göre DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandıklarına ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları yer almıştır. Yapılan analiz sonucunda öğretmenlerin mezun oldukları lisans programı değişkeninin dini öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımlarının hiçbirinde anlamlı bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Bu durumda DKAB öğretmenliği bölümü mezunu öğretmenler, İlahiyat lisans ve İLİTAM programlarından mezun olan öğretmenlere göre DKAB derslerini din hakkında ve dinden öğrenme modellerine daha fazla oranda uygun bulacakları şeklindeki araştırmanın dördüncü hipotezi doğrulanmamıştır.

6. Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Günümüzün küreselleşen, seküler ve çoğulcu toplumlarında okullarda dinin yerinin ne olduğu ve kamu okullarında nasıl bir içerikle yer alması gerektiğine ilişkin tartışmalar devam etmektedir. Bu konuda gerek uluslararası gerekse de ulusal alanyazında giderek daha fazla çalışmanın yürütüldüğü görülmektedir. Her ülke kendi sosyo-kültürel, siyasal, tarihsel ve din-devlet ilişkisi geleneğine uygun olarak bu sorulara yanıtlar aramakta ve kendine uygun din eğitimi politika ve yaklaşımını belirlemektedir. Ancak öncesinde daha çok ulusal değişkenlere bağlı olarak belirlenen din eğitimi politikalarının, özellikle 2000’li yıllardan itibaren uluslararası boyutta da değerlendirilmeye tabi

tutulduğu, uluslararası kuruluşlar ve sivil toplum örgütleri tarafından çeşitli çalışmalara konu edildiği görülmektedir. Bir anlamda okullarda din öğretimi konusunda nelerin kabul edilebilir nelerin kabul edilemez olduğu konusunda uluslararası seviyede daha önce hiç bulunmayan gelenekler oluşturulmaya başlanmıştır. Özellikle 11 Eylül 2001 sonrası süreçte din ile güvenlik arasında kurulmaya çalışılan ilişki, söz konusu ilginin temel saikini oluşturmaktadır.²⁸ Özellikle devlet okullarda din derslerinin geleneksel bir mezhep veya dinin savunuculuğunu yapacak şekilde verilmesi eleştirilmeye başlanmıştır. Bunun yerine çoğulcu din eğitimi modellerinin daha uygun olacağı yönündeki görüşler başta akademisyenler arasında olmak üzere daha fazla ilgi görmüştür.²⁹ Bu gelişmeler herkese yönelik eğitim hizmeti sunan kamu okullarının programlarında yer alacak din öğretiminde dini öğrenme modelinden ziyade din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme modellerinin daha kabul edilebilir olduğu sonucunu ortaya koymaktadır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi ülkemizde anayasal olarak 1982 yılından itibaren ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulan dersler arasında yer almaktadır. Ancak önceleri Müslüman ve Müslüman olmayan ayrımı yapılmaksızın herkes için zorunlu olan bu derslerden, 1990 yılında alınan bir kararla Hıristiyanlık ve Musevilik dinlerine mensup olan öğrencilere muafiyet hakkı tanınmıştır.³⁰ Buna karşılık toplumun farklı kesimlerinden özellikle laiklik ile din ve vicdan özgürlüğüne aykırı olduğu gerekçesiyle, dersin zorunluluğuna ciddi eleştiriler yöneltilmeye devam etmektedir. Bu derslerin zorunluluğu üzerine yürütülen tartışmalara, çocuklarını bu derslerden muaf tutmak isteyen Alevi velilerin başvuruları sonucunda 2007 ve 2014 yıllarında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin vermiş olduğu kararlar da eklenmiştir. AİHM'in kararlarından; devlet okullarında zorunlu din derslerinin varlığını, tek başına Sözleşme'ye aykırı görmediği, ancak ölçüt olarak, söz konusu eğitimin "tarafsız, eleştirel ve çoğulcu" bir yaklaşımla verilmesini ve herhangi bir sistematik telkinde/fikir aşılmasında bulunulmamasını ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Her iki kararında da AİHM, bu kriterleri karşılama

²⁸ 11 Eylül sonrası süreçte din eğitimi politika ve pedagoji anlayışlarında yaşanan değişimlere ilişkin bkz. Daniel Moulin, Religious Education in England After 9/11, Religious Education, 107:2, 2012: 158-173.

²⁹ Recep Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 7:1, 2007: 177-210.

³⁰ MEB, Tebliğler Dergisi, 1990/2317:553.

açısından DKAB derslerinin öğretim programlarını yetersiz bulmuştur.³¹ Din öğretimi modelleri açısından değerlendirildiğinde söz konusu mahkeme kararlarının da devlet okullarında zorunlu olarak yer alacak din öğretiminin dini öğrenme yaklaşımından ziyade din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme modellerine uygun olmasını öngördüğü ifade edilebilir. Çünkü bu konuda getirmiş olduğu kriterler, daha çok bu iki modelin nitelikleriyle örtüşmektedir.

DKAB derslerine ilişkin yaşanan bu gelişmeler karşısında Milli Eğitim Bakanlığı dersin hukuki statüsünü değiştirmekten ziyade, öğretim programlarında 2010 ve 2018 yıllarında değişiklikler yaparak içeriğinin belirlenen kriterlere uygun hale getirilmesine ilişkin bir takım düzenlemeler yapmıştır. Söz konusu öğretim programlarında temele alınan yaklaşımlar hakkında yapılan açıklamalar, aynı zamanda bu derslerin din öğretimi modelleri arasındaki konumuna ilişkin de fikir vermektedir. 2018 yılında yayınlanarak yürürlüğe konulan ilk ve ortaöğretim DKAB öğretim programlarına bakıldığında temele alınan eğitimsel yaklaşıma ilişkin yapılandırmacı öğrenme modelini destekleyen çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme ve beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımların dikkate alındığı ifade edilmektedir. Temele alınan dinbilimsel yaklaşım ise şu şekilde belirtilmektedir:

“Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı, İslam dini ve diğer dinleri betimleyici yaklaşımla öğretime konu etmeyi amaçlamıştır. İslam dini Kur’an ve sünnetin ortaya koyduğu temel ilkeler çerçevesinde esas alınmıştır. İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumlar bilimsel bir metotla ve mezhepler üstü bir yaklaşımla ele alınmıştır. Yaşayan diğer dinler ise bilimsel bir metotla, dinler açılımlı ve olgusal bir yaklaşımla öğretime konu edilmiştir.”

Bununla birlikte programın uygulanmasına ilişkin ilke ve açıklamalar başlığında ise

“Gerek farklı din ve inançların öğretiminde gerekse İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumların öğretiminde olgusal bir yaklaşım benimsenir; bu bağlamda dinler, inançlar ve İslam düşüncesinde yer alan yorumlar kendi metinleri, kaynakları ve kabulleri esas alınarak öğretime konu edilir.”

³¹ Söz konusu Mahkeme kararları için bkz. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, *Hasan ve Eylem Zengin v. Türkiye*, 9 E k i m 2007, 1448/04.; Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, *Mansur Yalçın ve diğerleri Türkiye*, 16 Eylül 2014, 21163/11.

“İslam dininde yer alan ibadetlerin öğretiminde (abdest, gusül, teyemmüm, namaz, vb.) mezheplerin farklı anlayış ve uygulamayla ilgili bilgiler, ihtiyaç duyulması hâlinde öğretmenler tarafından açıklanır.”

“Din, vicdan ve düşünce özgürlüğünü zedeleyici yaklaşım, tutum ve davranışlardan uzak durulur. Bu bağlamda öğrenciler dinî duygu ve düşüncelerini açıklamaya, bilgi ve kültür sahibi oldukları dinî pratikleri yerine getirmeye zorlanmaz.”

şeklindeki maddelerle DKAB öğretmenlerinin programın uygulanması sürecinde nasıl bir yaklaşım benimsemeleri gerektiğine ilişkin açıklamalara yer vermektedir.³²

Programda yer alan bu açıklamalarda DKAB dersinde İslam da dâhil herhangi bir dinin benimsetilmesinin amaçlanmadığı ve hem diğer dinlerin hem de İslam içerisindeki farklılıkların betimleyici tarzda, olgusal bir yaklaşımla öğretime konu edildiği ve öğretmenlerden de uygulama sürecinde böyle bir yaklaşım benimsemelerinin istendiği anlaşılmaktadır. Bu şekilde öğretim programından yer aldığı şekliyle bu derslerin din öğretimi modelleri açısından din hakkında öğrenme modeline uygun hale getirilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür. Nitekim dini gelenekler açısından betimsel ve olgusal bir dilin kullanılması bilimsel yaklaşımın öncelenmesi daha çok din hakkında öğrenme modelinin nitelikleriyle örtüşmektedir. Kızılabdullah ve Yürük ise yaptıkları çalışmada, yine bu derslerin 2006 yılındaki öğretim programındaki eğitimsel ve dinbilimsel yaklaşımdan hareketle, bu derslerin diğer iki modelin bazı özelliklerini yansıtsa da özellikle genel eğitimin bir birimi olarak kabul edilmesi, bireysel, sosyal, kültürel vb. açıdan öğrenci gelişimine katkıda bulunmayı öngörmesi ve sorgulayıcı, eleştirci, bilgiyi üreten vb. özelliklere sahip öğrenciler yetiştirmeyi hedeflemesinden dolayı dinden öğrenme yaklaşımına daha yakın olduğunu ifade etmektedir.³³ Özellikle programların eğitimsel yaklaşım olarak temele aldığı yapılandırmacı, öğrenci merkezli yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda bu çıkarıma ulaşmak mümkünse de dinbilimsel yaklaşım itibarıyla din hakkında öğrenme yaklaşımını daha fazla yansıttığını söylemek mümkündür.

Bu çerçevede öğretim programlarında daha çok din hakkında öğrenme modelini yansıtmaya çalışan DKAB derslerinin uygulayıcıları olan öğretmenleri

³² MEB, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, (Ankara: MEB, 2018), 8.

³³ Kızılabdullah ve Yürük, “Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, 129.

tarafından nasıl konumlandıklarının tespitini amaçlayan bu çalışmada elde edilen sonuçlar ise şu şekildedir:

Araştırma sonucunda elde edilen verilere göre araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin büyük bir çoğunluğu yürüttükleri DKAB derslerini dini öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak konumlandırmaktadır ($X=4,54$). Yine öğretmenlerin önemli bir kısmı bu dersleri dinden öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algımlarken ($X=3,93$), öğretmenlerin en az katılım gösterdikleri yaklaşım ise din hakkında öğrenme modeli olduğu tespit edilmiştir ($X=2,84$).

Araştırmaya katılan öğretmenlerin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandırmalarına ilişkin puan ortalamalarına bazı değişkenler açısından bakıldığında, cinsiyet değişkeninin dini öğrenme ve dinden öğrenme yaklaşımlarında anlamlı bir farklılık oluşturmadığı, buna karşılık din hakkında öğrenme yaklaşımında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa yol açtığı sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre kadın DKAB öğretmenleri, erkek meslektaşlarına göre DKAB derslerini daha fazla oranda din hakkında öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algılamaktadır.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin DKAB derslerini din öğretimi modelleri çerçevesinde nasıl konumlandırmalarına ilişkin puan ortalamalarına öğrenim durumu değişkeni açısından bakıldığında, dini öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımlarında anlamlı bir farklılığın ortaya çıkmadığı, buna karşılık dinden öğrenme yaklaşımında ise lisansüstü mezunu DKAB öğretmenlerinin, lisans derecesine sahip meslektaşlarına göre DKAB derslerini daha fazla oranda dinden öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algıladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında lisansüstü derecesine sahip öğretmenlerin bu öğrenimleri esnasında aldıkları derslerin ve edindikleri bilgilerin onların bu konudaki bakış açılarına etki ettiği söylenebilir.

Yaş değişkeni açısından öğretmenlerin DKAB derslerini konumlandırmalarına bakıldığında, sadece dini öğrenme yaklaşımında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu ve 51 ve üzeri yaşa sahip DKAB öğretmenleri diğer yaş aralıklarındaki öğretmenlere göre DKAB derslerini daha fazla oranda dini öğrenme yaklaşımına uygun bir ders olarak algıladıkları tespit edilmiştir. Özellikle 51 ve üzeri yaşa sahip öğretmenlerin öğrenciliklerinden itibaren dini öğrenme modeline uygun bir din öğretimiyle meslektaşlarına göre daha uzun süre maruz kalmış olmaları, onların bu şekilde bir algıya sahip olmalarında etkili olduğu ileri sürülebilir. Araştırma sonucunda öğretmenlerin mezun oldukları lisans programı değişkeninin ise DKAB

derslerini konumlandırmaları açısından herhangi bir modelde anlamlı bir farklılığa yol açmadığı saptanmıştır.

Sonuç olarak araştırmada elde edilen verilere göre DKAB dersi öğretim programlarının ortaya koyduğu din öğretimi yaklaşımı ile uygulayıcıları olan öğretmenlerin bu dersleri konumlandığı yaklaşım birbiriyle örtüşmemektedir. Yani öğretim programı bu dersleri din hakkında öğrenme modeline yaklaştırmaya çalışırken, öğretmenleri bu modele en az düzeyde katılım göstermektedir. Öğretmenlerin dinden öğrenme yaklaşımına din hakkında öğrenme yaklaşımına göre daha yüksek katılım göstermesi ise muhtemelen derslerin öğretim programlarındaki öğrenci merkezlik vurgusundan kaynaklanmaktadır. Çıkan bu sonuç DKAB öğretmenlerinin hizmet öncesi yetiştirildikleri programların ve yetiştirilme sistemlerinin bu bağlamda yeniden gözden geçirilmelerini ve mevcut öğretmenlerin ise hizmetiçi eğitimlerinde DKAB derslerinin statüsü ve amaçlarına ilişkin daha fazla bilgilendirilmelerini gerekli kılmaktadır. Yine söz konusu değişkenler açısından ortaya çıkan farklılıkların altındaki nedenlerin detaylı olarak incelendiği nitel ve nitel araştırmalara ihtiyaç vardır.

Öğretmenlerin DKAB derslerini nasıl algıladıklarına ilişkin yeterince çalışma olmaması, Malatya ili merkez ilçelerinde görev yapan öğretmenler üzerine yapılan bu araştırmada elde edilen sonuçları genellemeyi güçleştirmektedir. Bu nedenle konu üzerine farklı örneklerle gerçekleştirilecek daha fazla nicel ve nitel araştırmanın yürütülmesi, bu derslerin öğretim sürecindeki öğretmen tutum ve davranışlarından kaynaklanan sorunların tespiti ve giderilmesine katkı sağlayıcı olacaktır. Bu çaba aynı zamanda teorik olarak bu derslerin öğretim programlarında belirlenen amaçlarına uygun bir şekilde pratikte de yürütülmesine imkân sunacak, bu derslerle ortaokul ve lise programlarında seçmeli olarak yer alan din eğitimi derslerinin doğru konumlandırılmalarına hizmet edecektir.

Kaynakça

- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi. *Hasan ve Eylem Zengin v. Türkiye*. 9 E k i m 2007. 1448/04.
- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi. *Mansur Yalçın ve diğerleri Türkiye*. 16 Eylül 2014. 21163/11.
- Bazarkulov, Seyfullah. *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2008.

COUNCIL of Europe, *Religious Diversity and Intercultural Education: A Reference Book For Schools*

Doğan, Recai. "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: Almanya Modeli". *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum*, (İstanbul 17-19 Kasım 2006), İstanbul, Dem Yayınları, 2007: 255-299.

Ferrari, Alessandro. "Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi: İtalya Modeli". *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum*, (İstanbul 17-19 Kasım 2006), İstanbul, Dem Yayınları, 2007: 461-480.

Grimmit, Michael. "Contemporary Pedagogies of Religious Education: What are they?", *Pedagogies of Religious Education*, UK, McCrimmons, 2000: 24-52.

Hull, John M. "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar (İstanbul, 28-30 Mart 2001). Ankara, MEB Yayınları, 2003. 33-51.

İşıkdoğan, Davut ve Korukcu, Adem. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 11/32 (Eylül-Aralık 2008): 237-258.

Jackson, Robert. "Avrupa'da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal alandaki Genel Eğitime Katkısı". *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi Uluslararası Sempozyum*. (İstanbul 17-19 Kasım 2006). İstanbul, Dem Yayınları, 2007:119-158.

Jackson, Robert. "Devlet Okullarında Din Eğitimi ve Değerler Eğitimine Yorumcu Yaklaşımın Katkısı", *Değerler ve Eğitimi*. İstanbul, 26-28-Kasım 2004. ed. Recep Kaymakcan vd. 467-488. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.

Jackson, Robert. *Rethinking Religious Education and Plurality*. London and Newyork: Routledge Falmer, 2004.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 1999.

Kaymakcan, Recep. *Gençlerin Dine Bakışı: Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması*. İstanbul: Dem Yayınları, 2007.

Kaymakcan, Recep. "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

- Programı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*. 7:1, 2007:177-210.
- Kaymakcan, Recep. *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Yeni Eğilimler: Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Kızılabdullah, Yıldız "Dini Öğrenme Modelinin" Çok Dinli /Çokkültürlü Topumlardaki Tezahürleri. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 5(5): 721-732.
- Kızılabdullah, Yıldız ve Yürük, Tuğrul. "Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar*, 11/32, (Eylül-Aralık 2008): 107-129.
- Milli Eğitim Bakanlığı, Tebliğler Dergisi, 1990/2317.
- Milli Eğitim Bakanlığı. Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı. Ankara: MEB, 2018.
- Moulin, Daniel. "Religious Education in England After 9/11". *Religious Education*. 107:2, 2012: 158-173.
- Okumuşlar, Muhittin. "Çokkültürlü Topumlarda Din Hakkında ve Dinden Öğrenme Modeli". *Marife*, 7/2, (Güz 2007): 251-264.
- OSCE, Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools, Warsaw, 2007. OSCE (2007) <http://www.osce.org/odihr/29154?download=true>
- Tabachnick, Barbara. G. and Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics (sixth ed.)*. Boston: Pearson, 2013.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara, Pegem A Yayıncılık, 2001.
- Yürük, Tuğrul. "Öğretmenlere Göre İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programının Eğitim Anlayışı (Adana Örneği)", *Dini Araştırmalar*, 17/45, (Temmuz-Aralık 2014): 171-207.
- Yürük, Tuğrul. "Öğretmenlerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programının Din Anlayışına Yönelik Düşünceleri (Adana Örneği)", *Dini Araştırmalar*, 18/46, (Ocak-Haziran 2015): 148- 170.

Zengin, Mahmut. "Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/22, 2010:121-160.

Position of Religious Culture and Ethics Knowledge Course within the Framework of Religious Education Models According to Religious Course Teachers

Citation / ©- Aşlamacı, İ. (2018). Position of Religious Culture and Ethics Knowledge Course within the Framework of Religious Education Models According to Religious Course Teachers, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 18 (2), 718-744.

Abstract- *In this study it is aimed to examine how religious course teachers position religious culture and ethics knowledge course in the context of religious education models. The study was designed by descriptive survey and comparative associative models. The sample of the study composed of 187 religious teachers working in the 2017-2018 school year, in the central districts of Malatya, Turkey. The data were collected using "Teacher Religious Culture and Ethics Knowledge Course Perception Scale" originally developed by the researcher. As a result of the research, it was determined that the majority of the teachers appropriately position the religious culture and ethics knowledge course to the learning religion approach.*

Keywords: *Religious culture and ethics knowledge course, religious course teacher, models of religious education, learning religion, learning about religion learning from religion.*

Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk Akademisyenlerin Arap Dili Alanındaki Çalışmaları-Kur'an Nahvi Örneği - جهود الباحثين الأكاديميين الأتراك في اللغة العربية - في الجمهورية التركية النحو القرآني نموذجاً الملخص

Prof. Dr. Talal Wisam Ahmed AL-BAKRI*

Atıf / ©- Al-Bakri, T. W. A. (2018). Türkiye Cumhuriyeti'nde Türk Akademisyenlerin Arap Dili Alanındaki Çalışmaları-Kur'an Nahvi Örneği, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 745-763.

Öz- Bu araştırmada, Türk akademisyenlerinin Arap diliyle ilintili olarak Kur'an nahvi ile ilgili çalışmaları ele alınmıştır. Bu bağlamda alandaki önemi haiz bilimsel akademik tezler ile bunların yapıldığı üniversitelere, danışmanların isimlerine ve savunma tarihlerine işaret edilmiştir. Akademisyenlerin hakemli dergilerde yayınlanan Kuran nahvi konusunda önemli makaleleri ile yazarlarının biyografilerinden özet bilgiler sunulmuştur.

Türk akademisyenlerin, Kur'an nahvi konusundaki çalışmalarda Arap olmayan diğer milletlerden önde oldukları ortaya konulmuştur. Türkler dilbilimin, nahiv, sarf, fonetik ve delâlet gibi dalları açısından Arap dilini farklı seviyelerde araştırarak Kur'an nahvinin hizmetine sokmuşlardır.

Kuran nahvinde uzman Türk akademisyenlerinin çoğu, İlahiyat fakültelerinin Arapça, Kıraat, Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Kelam, Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf alanlarında çalışmaktadırlar.

Anahtar sözcükler- Türk Akademisyenler, Arap Dili, Kur'an, Nahiv.

المقدمة

مستويات اللغة العربية نحواً وصرفاً وصوتاً ودلالة وخصّ منهم بما دونوه بحثاً ودراسة ورسائل جامعية في مجال النحو القرآني وهو كيفية استعمال الآلة اللغوية في فهم النص القرآني عن طريق صقل ملكة الذوق وصولاً إلى تفقد مواطن الجمال.

اختصّ البحث بالباحثين الأكاديميين الأتراك، وتم اختيار قسم منهم ممن أستطيعت مقابلتهم شخصياً وتم التلقي منهم المادة العلمية والذين لم أقابلهم لظرف الاتصال بهم هاتفياً وبعثوا إلى طرفنا أبحاثهم مترجمة إلى العربية إذا كانت بالتركية، ولو هي باللغة العربية نقلوها كما هي عن طريق البريد الإلكتروني. وأشيرت إلى ما هو مكتوب بالعربية في أثناء كتابة الملخص والذي لم تُشر إليه فهو كُتب بالتركية وترجم إلى العربية.

وقد تم ترتيب أسماء الباحثين حسب الحروف الهجائية في أثناء تعداد رسائلهم الجامعية ومن تمّ كُتبت الملخصات عنواناً؛ ثم أسماء مؤلفيها وألقابهم العلمية؛ وأماكن عملهم؛ مشيراً إلى مختصرات الألقاب العلمية؛ أ. د. للأستاذ الدكتور؛ و أ. م. د. للأستاذ المشارك الدكتور.

* Samarra Üniversitesi Arkeoloji Fakültesi, Irak. e-posta: dr.albakri1965@gmail.com

والافتراض أن الباحثين الأتراك قد يدرسون اللغة العربية في رسائل جامعية ومقالات ومؤلفات كثيرة تصبّ في نحو القرآن الكريم، مما يثبت للأكاديميين العرب. وأن الأتراك أهل لحفظ كتاب الله عن طريق معرفتهم باللغة العربية التي هي مادة القرآن الكريم. ويزيدون على ذلك لأنهم يوظفون ذلك في خدمة القرآن الكريم تحت عنوان النحو القرآني. وبذلك يثبت أن اللغة العربية الشريفة قد أهتم بها من غير أبنائها أيضا من الأعاجم وأخصّ بهم الأتراك. وإن الله قد هيأ لها علماء عاملين مخلصين موفقين للقرآن الكريم والدين الإسلامي الحنيف.

وقد تم تقسيم البحث على مقدّمة ومبحثين وخاتمة. المبحث الأول يحتوي الرسائل العلمية في النحو القرآني. والثاني يتضمن ملخصات المقالات في النحو القرآني والمعلومات عن معدّيها. أما المبحث الأخير ففيه الرسائل العلمية مع ذكر معدّيها ومُشرفيها.

§§§

- A- الرسائل العلمية**
- a- رسائل الماجستير**
- 1- محمد قليج أرسلان/Mehmet Kılıçarslan، آيات الدعاء من حيث الوجه الأدبي/ الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. م. د. حسن كسكين.
 - 2- ، فاروق بوزكوزا /Faruk Bözğöz، الدراسة التاريخية والدلالية المتعلقة بتفسير ثلاث آيات في أهل الكتاب/ *Kitap Ehli Hakkındaki Üç Ayetin Tefsirleri İle İlgili Tarihi ve Semantik Çalışma*، 256، 1994، جامعة أنقرة قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع التفسير، المشرف: أستاذ دكتور إسماعيل جراح اوغلو.
 - 3- عبد الجليل بلكين/ Abdülcelil Bilgin، التعبيرات واستخدامها في القرآن/ *Kur'an'daki Deyimler ve Kullanımı*، 131، 1999، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع التفسير، المشرف: أ. م. د. محمد باجاجي.
 - 4- زين العابدين ألبتكين/ Zeynelabidin Aytekin، التحليل الدلالي لمفهوم الإيمان في القرآن الكريم/ *Kur'an'da İman Kavramının Semantik Analizi*، 183، 2009، جامعة يوزونجي بيل، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع التفسير، المشرف: أ. د. عبد الباقي كوتش.
 - 5- رحمي سانجار/ Rahmi Sancar، الحياة الدنيا من زاوية الأدب في القرآن الكريم/ *Kur'ânı Kerîm'de Edebi Yönden Dünya Hayatı*، 117، 2008، جامعة أتاتورك، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ.د.أحمد جيليك.
 - 6- حسين يلدرم/ Hüseyin Yıldırım، صور الجنة وجهنم في القرآن/ *Kur'an'da Cennet ve Cehennem Tasvirleri*، 85، 1999، جامعة يوزونجي بيل، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع التفسير، المشرف: أ. د. حسين عوني جليك.
 - 7- حلیم أوزنورخان/ Halim Öznurhan، الكتاب في القرآن/ *Kur'an'da Kitap*، جامعة أرجيبس، معهد العلوم الاجتماعية 1998، 130، المشرف: أ.د. كمال عتيق.

- 8- موسى آللب / Musa Alp، الاتجاهات اللغوية للأرائ المعتزلية في كشف الزمخشري/
جامعة أريجيبس، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، المشرف: أ.د. جلال قيرجا، 104، 1998، *Zemahşeri'nin Keşşaf'ında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar*
- 9- وسيل كنيكل / Yevsel Gengil، تعبيرات مقارنة قدمها القرآن لإقناع مخاطبيه/
جامعة إسطنبول، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير المشرف: أ.د. مولود كونكور، 2012، *Kur'an'ın Muhataplarını İkna Açısından Sunduğu Mukayeseli Anlatımlar*
- 10- يحيى سوزان / Yahya Suzan، أسلوب الاستفهام في القرآن / *Kur'an'da İstifhâm*
جامعة دجلة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع التفسير، المشرف: أ.م. د. محمد جليك، 133، 2001، *Üslûbu*
- 11- ، يحيى أطاق / Yahya Atak، المجازات المرسله في القرآن الكريم / *Kur'an-ı*
جامعة سليمان ديميرال، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع اللغة العربية وبلاغتها، المشرف: أ.د. إسماعيل ياقيت، 1997، *Kerim'de Mecaz-ı Mürseller*
- b- أطروحات الدكتوراه**
- 1- إسماعيل قوداز / İsmail Kodaz، أمثال القرآن كصورة تصوير أدبي / *Bir edebi*
جامعة سلجوق، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع التفسير، المشرف: أ.د. يوسف إشيحيق، 249، 1999، *tasvir biçimi olarak Kur'an meselleri*
- 2- شكري شيرين / Şükrü Şirin، علاقة الفقه والنحو في مجال آيات الأحكام (في كتاب،
أحكام القرآن لابن العربي) / *Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi (İbnü'l- Arabî'nin Ahkamu'l- Kur'an Örneği)*
أستاذ مساعد، قسم الفقه، كلية الإلهيات، جامعة ساقاريا.
- بُحث في هذه الرسالة أثر النحو في استنباط الأحكام الفقهية. وهل القواعد النحوية لها أثر في استدلال الحكم؟ وهل تعتبر هذه القواعد قرينة مستقلة؟ فإذا كانت قرينة مستقلة فما هي منزلتها بين الفرائن الأخرى؟ من الملحوظ في هذا البحث أن الاختلافات الإعرابية في الألفاظ لها أثر مباشر في الحكم والنحو لم يهمل في الاستنباط. ولكن نرى أن العلماء أخذوا النحو دليلاً في أماكن الاتفاق. أما في أماكن الخلاف أعرّبوا العبارة غالباً وفق الحكم المطلوب. إن القوانين النحوية فإن اعتُبرت قرينة في استنباط الأحكام لم تكن لها أولوية بين الأدلة المعتمدة. وسبب ذلك وجود إعرابه توصل إلى الحكم المطلوب من النص أيضاً. استدلت الفقهاء بالنحو مع الأدلة الأخرى عند الاختلاف ولكن وجود المذاهب النحوية المختلفة لا يسع أن تحل المسألة حلاً نهائياً بمعرفة القوانين اللغوية..¹
- 3- عبد الجليل بلكين / Abdülcélil Bilgin، التعبيرات في القرآن والكشاف للزمخشري/
جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية فرع التفسير، المشرف: أ.م. د. محمد باجاجي، 449، 2007، *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşaf'ı*
- 4- آيدن تميزر / Aydın Temizer، خطاب "قل" كسمة الأسلوب في القرآن / *Bir Üslûb*
جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ.د. محسن ديمرجي، 302، 2001، *Özelliği Olarak Kur'an'da "de ki" Hitabı*
- 5- جلال الدين ديولكجي / Celalettin Divlekci، تحليل أسلوب القرآن من خلال العلاقة
بين المعنى والأسلوب (سورة الفاتحة نموذجاً) / *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın*

¹ Şirin, Şükrü, "Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi (İbnü'l- Arabî'nin Ahkamu'l- Kur'an Örneği)", Doktora Tezi, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

- الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. د. صالح أقدمير.
- 6- سليمان قوجاق / Süleyman Koçak، التعابير في القرآن / Kur'ân'da Deyimler، 2004، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعي، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. د. أحمد نديم سرينصو.
- 7- على آقاي / Ali Akay، التعبير التمثيلي في القرآن / Kur'ân'da Temsîlî Anlatım، 2003، 281، جامعة حران، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. د. بدر الدين جتینر.
- 8- علي قزِيلَرماق / Ali Kızılırmak، الحقيقة والمجاز في القرآن / Kur'an'da hakikat ve mecaz، 1996، 146، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. م. د. شوقي ساقا.
- 9- عمر فاروق ياووز / Ömer Faruk Yavuz، اللغة الرمزية في القرآن / Kur'an'a Göre Kıyâmet ve Sosyal Hayatımıza Etkileri، 2002، 276، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. م. د. أحمد نديم سرينصو.
- 10- فاروق بوزكوز / Faruk Bozgöz، مفهوم المجاز في القرآن الكريم / Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı، 2000، 203، جامعة سلجوق، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. م. د. تاج الدين أوزون.
- 11- محمد تاسا / Muhammet Tasa، بناء الجمل في القرآن / Kur'ân'da Cümle Yapısı، 2002، 325، جامعة أنقرة، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. د. صالح أقدمير.
- 12- يوسف جليك / Yusuf Çelik، موضع اللغة وأهميته في تفسير القرآن الكريم / Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Dilin Yeri ve Önemi، 2000، 181، جامعة مرمره، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع التفسير، المشرف: أ. د. يعقوب جيجك.
- B- ملخصات آثار الأكاديميين الأتراك في النحو القرآني**
- a- المقالات**
- 1- محمد وهبي ذرلي، تأثير الاستخدام الصحيح للغة العربية في فهم القرآن، أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة نجم الدين أربكان.

لقد استخدم القرآن هذه اللغة في أشمل طريقة. ولا يمكن أن تتحقق الوظيفة الفعلية للقرآن الكريم الذي يهدف إلى إرشاد الناس إلى الفهم الصحيح وهو يتعلّق بتصحيح استعمال اللغة العربية قبل كل شيء. وهذه المقالة تهدف إلى أن الاستخدام الصحيح للغة العربية يؤدي إلى فهم القرآن بشكل صحيح وللتدليل على ذلك قامت هذه المقالة بتقديم أمثلة من تراجم وتفسير لا تتوافق مع اللغة العربية. وركزت على أمثلة الترجمة أو الشروح التي تتعارض مع منطق اللغة العربية وقواعدها من حيث النحو والصرف واللغة، والتي لا تأخذ بعين الاعتبار أسلوب

اللغة العربية وإمكانية المجاز فيها أيضا. علاوة على ذلك، فقد حاولت المقالة أن تلفت الانتباه إلى التعليقات الناشئة عن عدم امتثال المعنى الأصلي للنصوص عن عدم التزام مستوى اللغة العربية في الفترة التي نزل القرآن فيها.²

2- رمضان دمير / Ramazan Demir، توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني، أستاذ مشارك. قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار.

يستعرض هذا البحث الوظيفة الدلالية للغة الصامتة بوصفها من أهم وسائل الاتصال والتفاهم بين بني البشر إذ أن الكلام ليس الوسيلة الوحيدة التي تعبر عن أنفسنا، فهناك ما يعرف باللغة الصامتة، فكثيرا ما نتحرك ونعبر عما نقول بحركات وإيماءات معينة في أثناء الحديث مع الآخرين، وتلك الحركات سواء بالوجه أم باليدين أم بالجسم كله وفي طريقة الجلوس أو المشي تعد علما قائما يوازن المنطوق بل يسبقه في سياقات اتصالية مختلفة فحينها تتصل بالآخرين فإنك تتصرف بطريقتين للتعبير وهما الكلام والحركة فمن الصعب أن يظل جسدك أو جسد مخاطبك ساكنا يشمل حركات الجسد وأعضائه كالوجه والعين والأطراف وكلها تمثل أدوات مساعدة توصل المعاني للآخرين وتؤثر فيهم بشكل كبير. وهذا البحث محاولة لتلمس الدلالة القرآنية بأبعادها العرفية العامة، وأبعادها الدوقية القرآنية، وما يفرزه السياق من فائض في المعنى من خلال تشييد البناء التحليلي للاستعمال القرآني، ومن ثم لوج الاستعمال القرآني للتعرف على قرآنية الدلالة لهذه اللغة من خلال استقراء الألفاظ وبيان بعدها الأسلوبية الدلالية. إن هذا النوع من البحوث التي تدرس النص القرآني الدال على فلسفة الاتصال الصامت لجدير بالدرس لما له من ارتباط بواقع صالح الناس في كيفية التعامل في شتى شؤون الحياة. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: "فاشارت إليه" أشارت إليه أو وأومات إليه، أي إلى عيسى فتكلم، وقيل: أشارت إليه أن كلموه.³

3- محمد أديب تشاغمار / M. Edip Çağmar، نظرة في آراء العلماء حول حتى الجازة وترجمتها في التفاسير التركية للقرآن / Ger Harfi olan "Hatta" Hakkındaki Görüşlere ve Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercümelerine Bir Bakış، أستاذ دكتور، قسم اللغة العربية وبلاغتها، جامعة دجلة.

هنا نقول إن حتى الجازة التي تدخل على الفعل المضارع ثلاثة معان هي الغاية والتعليل والاستثناء. في كتب النحو يتحدث عن الغاية والتعليل وحتى المذكورة ولا يتحدث عن معنى الاستثناء لها ولا يقبل مع أن بعضا محدودا من النحويين يتحدثون عن هذا المعنى ولكن رد عليهم ردا شديدا. ولكننا نأتي برأي خلاف الرأي المقبول بين النحويين. ونقول إن حتى أحيانا استعملت للاستثناء ونذكر لها آيات من القرآن الكريم وأبياتا من الشعر العربي ونوضحها وفي النهاية ننبه المترجمين الآيات إلى اللغة التركية للأخطاء المسببة من عدم الاهتمام بالمعنى المذكور وحتى.

إن النقطة المهمة في كون حتى بمعنى إلا قول النحويين إن حتى التي للغاية لا يجوز أن يكون ما بعدها وما قبلها في زمن واحد والتناقض بمبادئ الإسلامية مثلا عندما تفكرنا معاني الآيات التالية نرى أن ما بعدها وما قبلها يتفقان زمانا إن قلنا حتى فيها للغاية ولو كان تداخل زمنهما مدة قليلة لأن انتهاء ما قبل حتى لا يكون إلا بعد بداية ما بعدها. يلزم من هذا أن يكون اليهود غير راضين مع أن المسلمين تابعون ملتهم وعدم تعليم الملكين السحر مع قولهما إنما نحن فتنة وعدم أهل الكتاب على شيء مع إقامتهم كتب الله. وكل هذه تتناقض بالعقائد الإسلامية ورأي النحاة في حتى التي للغاية. إن في هذه الآيات لا يجوز أيضا أن نقول حتى للتعليل لأنه هنا غير صحيح

² Dereli, M. Vehbi, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, 2012, sayı 34.

³ Demir, Ramazan, توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني، 18 Mart Çanakkale İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 2, sayı 2, 2013.

معنى. بقي لنا في هذه الحال كون حتى للاستثناء وحده. والحال في الأبيات التالية كذلك باعتبار رأي النحاة لا باعتبار المبادئ الإسلامية.

"وَأَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ" (البقرة -120)

"وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ" (البقرة - 102)

"قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنَ رُبُّكُمْ" المائدة 68.

4- أحمد يوكسل / Ahmet Yüksel، بالحروف الزائدة في القرآن الكريم / *Dilbilim*

Açısından Kurân'da Zaid Harfler، أستاذ دكتور، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة أوندوقوز ماييس (التاسع عشر من مايو).

إن استخدام الحروف الزائدة التي توجد في القرآن الكريم أو في نصوص أخرى ليست لغواً بغير فائدة لا فرق بين وجودها وعدمها، بل استخدامها يعتمد على تحقيق بعض الأغراض أدبياً وبلاغياً فضلاً عن معناها الأصلي. ومن هذه الأغراض الأدبية والبلاغية: تأكيد معنى الجملة وتقوية العامل الضعيف وتجميل اللفظ وتنظيم القافية. قال اللغويون إن الزيادة في اللفظ تفيد الزيادة في المعنى، وإن استخدام حرف «ما» الزائدة يفيد التأكيد كتكرار الجملة مرتين. وفضلاً عن ذلك هناك بعض أغراض أخرى خاصة لكل الحروف الزوائد على حدة.

الحروف الزائدة من هذه الجهة ظاهرة في اللغة العربية وأمثلتها موجودة في القرآن الكريم. مثلاً حرف إن وأن واللام ولا وما ومن وباء تستعمل زائدة قياسياً وحرف الواو وإلى وفي تستعمل شأداً كحروف الزوائد.

5- محمد وجيه أوزون أو غلو / M. Vecih Uzunoğlu، أتى في اللغة العربية وتوظيفها

في القرآن الكريم / *Arap Dili Açısından Ennâ ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanımı*، أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات في جامعة التاسع من أيلول.

لقد حمل علماء اللغة كلمة "أتى" معنى "من أين" ثم "كيف"، ومع ذلك حملوها معنى "متى" و"من حيث" و"من أي وجه" نادراً. وهذا يفيد أن المعنى الأول والأقوى عند اللغويين هو "من أين". ومن يتتبع كتب اللغة ير ذلك واضحاً. وقد استشهد علماء اللغة لهذه المعاني من القرآن الكريم والشعر العربي. لقد استشهد الخليل والأزهرى وابن فارس بآيات مختلفة لمعنى "من أين"، وهذا يدل على أن معنى "من أين" هو أقرب معنى لـ"أتى".

وحين نتبعنا آراء النحاة رأينا أن معظمهم حملوها معنى "من أين" و"كيف" كما فعل اللغويون. لقد رأينا أن سيبويه وابن السراج وابن جنّي والزمخشري وابن يعيش وابن مالك وكثير من النحويين حملوها هذين المعنيين. وأضاف أبو البقاء العكبري والرضي وأبو حيان والسيوطي والصبان معنى "متى" لهذين المعنيين. وقد استشهد النحاة غالباً لمعنى "من أين" بقوله تعالى: (قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا)، ولمعنى "كيف" و"متى" بقوله: (فَأَتَوْا حَزَنَتَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ). ونرى هنا علاقة وثيقة بين المعاني التي حملت "أتى" والسياق الذي وجدت فيه.

لقد اتفق النحاة على "أتى" من الظروف التي تفيد الشرط. وهي تعمل عمل "إن" الشرطية، وتجزم الشرط والجواب. ويرى أبو حيان أنها اسم شرط وفي حال كونها شرطية تكون ظرف مكان فقط. وحكم ظرف المكان أن يكون منصوباً لفظاً أو محلاً. وعامل النصب فيها هو المتعلق الذي يتعلق به الظرف، وهو الفعل أو ما هو في حكمه من المشتقات العاملة عمل الفعل.

يمكن إعراب "أتى" على وجهين. الأول هو أن يكون اسم شرط جازم مبني على السكون، في محل نصب على الظرفية المكانية، ويتضمن معنى "إن" الشرطية. والثاني هو أن يكون اسم استفهام مبني على السكون، في محل نصب على الظرفية المكانية، ويتضمن معنى همزة الاستفهام.

⁴ Çağmar, M. Edip, "Cer Harfi olan 'Hatta' Hakkındaki Görüşlere ve Türkçe Kur'ân Meâllerindeki Tercümelerine Bir Bakış", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 3, 2003.

⁵ Yüksel, Ahmet, "Dilbilim Açısından Kurân'da Zaid Harfler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 17, sayı 3, 2004.

لقد ذُكر لفظ "أتى" في القرآن الكريم 28 مرة، وسرد المفسرون آراءهم في هذا اللفظ في أول مكان ورد فيه، وهو قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حُرَّتْكُمْ أَتَىٰ شَيْئًا﴾. لقد حمل المفسرون المعاني التي حملها اللغويون والنحاة، وأضافوا عليها معاني أخرى. ولا بد من الإشارة على أن المفسرين يتفقون في المعنى الأساسي لـ "أتى" مع اللغويين والنحاة. ويحملون هذا اللفظ معنى "من أين" ثم "كيف" كما فعل الآخرون. وهذا كله يشير إلى أن اللغويين والنحاة والمفسرين اتفقوا على "أتى" بمعنى "من أين" و"كيف". وهذا، كما قال الطبري، بسبب أن المعنيين متقاربان ومتداخلان.

لقد أفاد المفسرون القدامى من أمثال قتادة والربيع والإمام الشافعي ومجاهد وابن قتيبة والسمرقندي أن "أتى" بمعنى "من أين" و"كيف". وقال الضحاك أنها بمعنى "متى"، في حين ذهب الطبري إلى أنها بمعنى "من أي وجه" غالباً في كل الأماكن التي مرت بها. وقد أيده ابن عطية في هذا الرأي مشيراً إلى أن الصحابة والتابعين وكثيراً من الأئمة حملوها هذا المعنى. وتحمل بعض المفسرين هذا اللفظ معاني متقاربة مثل "من أي جهة" و"من أي المذاهب" و"من أي طريق" يؤيد رأي الطبري.

أشار الضحاك إلى "أتى" بمعنى "متى" وتبعه في هذا الرأي الرازي والنسفي والبيضاوي والشوكاني وابن عاشور. وحين تتبعنا هذه الآيات التي حملوها معنى "متى" رأينا أنهم اختاروا هذا المعنى منطلقين من السياق. ومن المعاني التي حملها المفسرون هو "حيث" و"من حيث"، وهذا المعنى قد استعمل نادراً من قبل بعض المفسرين⁶.

6- الفروق الدلالية بين الألفاظ المفسرة والمفسرة كلمة الحمد في سورة الفاتحة نموذجاً، (منشورة بالعربية)، غالب ياوز، أستاذ دكتور، كلية الإلهيات، بجامعة مرمرة.

تناول البحث معنى الدلالة وما يتصل بها من تفاصيل، كذلك ظاهرة الترادف وأقوال اللغويين فيها لتسلط الضوء عليه عسى أن يساعدنا لما نقصده من الفوارق في كشف المعاني الدلالية لكلمة (الحمد) والكلمات المترادفة التي يلجأ إليها اللغويون من مفسري القرآن الكريم ظناً منهم أنها مرادفة لكلمات الشكر والثناء والمدح. وانطلاقاً من مبدأ إن كل لفظ له دلالاته الخاصة به ولا يمكن أن تنطبق الألفاظ التي يسميها بعض اللغويين مترادفة في كل ما يحتوي عليه الآخر من دلالات.

وكل ما فعلناه التأكيد على حقيقة التباين بين كل ما هو مختلف في اللفظ مختلف في المعنى، والانتباه إلى خطورة هذه النقطة كي لا نلتبس كل هذه الألفاظ على القارئ أو السامع⁷.

7- نجلاء يادسمان / Necla Yadsıman، بلاغة التشبيه في التعبير عن مقاصد القرآن الكريم (منشورة بالعربية)، أستاذة مساعدة، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية العلوم الإسلامية، جامعة إزمير كاتب تشلبي.

التشبيه أحد أركان علم البيان يشترك مع الكناية والمجاز في رسم الصور البيانية في لسان العرب والقرآن الكريم الذي نزل بلغة العرب كان غنياً بالتشبيهات المتنوعة وخاصة التشبيه التمثيلي. وهذا البحث درس تشبيهات القرآن الكريم في مقامات متنوعة كالتشبيه والترغيب والترهيب والدعوة إلى التفكير في الحياة الدنيا ووصف أعمال الكافرين ووصف مشاهد الحشر من حيث جمالها الأدبي وقدرتها على التعبير عن مقاصد القرآن الكريم ومدى موافقة هذه التشبيهات للمقام والسياق الذي ترد فيه من حيث القيمة المعنوية التي زادها التشبيه في النص القرآني⁸.

8- سامي قلنجلي / Sami Kılınçlı، كلمة اللغة واستعمالاتها في القرآن الكريم / Kur'âni Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı، أستاذ مشارك، قسم الفقه الإسلامي واصلوه، كلية الإلهيات، جامعة تشوقورأوا.

⁶ M. Vecih Uzunoğlu, "Arap Dili Açısından Ennâ ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanımı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 28, 2008.

⁷ Yavuz, Galip, "el-Furûkû'd-Delâliyye Beyne'l-Elfâzil'l-Müfessera ve'l-Müfessira (Nemûzecu Kelimeti'l-Hamd min Sûreti'l-Fâtihâ)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10, cilt 2, 2006.

⁸ Yadsıman Demirdöven, Necla, Suliman Husain Alomirat "الكريم بلاغة التشبيه في التعبير عن مقاصد القرآن (Belagatü't-Teşbih fi't-Ta'bir an Makasidi'l-Kur'ani'l-Kerim)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2015, cilt 19, sayı 64.

في الفترة المتأخرة ظهرت أبحاث كثيرة بخصوص التأويل وفهم المسلمين للقرآن، ولكن لم يتم الاستفادة كثيراً في هذه الأبحاث من مصادر التفسير والمعجم التقليدية، ولهذا السبب فإن آيات القرآن الكريم والمصطلحات الأخرى أولت وفهم في غير معانيها الأصلية الأولى، ومن هذه المصطلحات يمين اللغو. فعندما كان اللغو عند المفسرين الأوائل كمقاتل بن سليمان وابن جرير الطبري كما ورد في سورة المؤمنون والقصاص والفرقان بمعنى كإفعال المشركين وتصرفاتهم السيئة للمؤمنين نجد في التفاسير المتأخرة والمعاصرة أنها مغايرة تماماً لما وردت في التفاسير السابقة ولا علاقة لها بمجريات الأحداث في مكة ولا في أسباب النزول فأصبحت تدل على معنى "أشياء عديم الفائدة، الكلام الفارغ وغير اللازم وغيرها.

وقد وردت آيات في سور النبا والغاشية والواقعة ومريم تحث الصحابة على الثبات في إيمانهم والصبر إزاء إيذاء وتعذيب المشركين لهم، وهذه الآيات تعد المؤمنين جنات تجري من تحتها الأنهار ومن هذه الآيات "جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا، لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا" مريم 61-62، "لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِغَيْةً" الغاشية 11، "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِدَابًا" النبا 35، " لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيًّا" الواقعة 25. وقد تحوّلت هذه المعاني بأسلوب حيوي وعملي خارجاً عن معناه الأصلي "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِدَابًا".

ترد كلمة "اللغو" أيضاً في بعض التفاسير بأسلوب الكناية كمعنى أنهم لا يتكلمون بالألفاظ القبيحة وغيرها ولكن هذه المعاني لم تتفق مع معاني الآيات الكريمة.

فهناك فارق وتغير في المعنى بين التفاسير التقليدية والمعاصرة، لذلك في هذه الحالة يجب الأخذ بالتفاسير بالمأثور أساساً في ذلك وإلا سيفهم معظم آيات القرآن بغير معناه الحقيقي.⁹

9- علي بولوت / Ali Bulut، الإطناب في القرآن الكريم / *Kuran'ı Kerim'de İtnâb*، أستاذ، كلية العلوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية.

هدف البحث إلى دراسة أسلوب الإطناب في القرآن الكريم وتكون من فصلين: في الفصل الأول درسنا اصطلاح الإطناب. ذكرنا أولاً المعنى اللغوي للإطناب مستفيداً من الشعر الجاهلي والأحاديث النبوية ثم درسنا المعنى الاصطلاحي له، كيف نشأ؟ وكيف طوّر البلاغيون هذا الاصطلاح؟ وفي الفصل الثاني أعطينا أمثلة من الآيات الكريمة للإطناب. وذكرنا هنا 22 نوعاً للإطناب من القرآن الكريم.

إن أول من استخدم الإطناب في المعنى الاصطلاحي هما الرُّمَّانِي وأبو هلال العسكري في كتبهما. بعض البلاغيين قسموا الإطناب نظراً إلى بناء الجملة التي فيها الإطناب وبعضهم قسموا نظراً إلى الغرض من الإطناب. وبعضهم جمع بين تقسيمين.

ابن الأثير في كتابه المثل الثائر قسم الإطناب حسب وجوده في جملة واحدة أو أكثر من جملة إلى قسمين، ثم قسم كل قسم إلى أقسام. ولكن هذا التقسيم الذي فعله ابن الأثير بالنظر إلى بناء الجملة لم ينتشر بين البلاغيين. وقسم القزويني الإطناب بالنظر إلى غرضه إلى ثمانية أقسام. وهذا التقسيم لاقى قبولاً بين البلاغيين وانتشر. وكل من جاء بعد القزويني اكتفى بإضافة قسم أو أكثر إلى تقسيم القزويني. فوصل عدد أنواع الإطناب إلى أكثر من عشرين¹⁰.

10- فاتح أورهان / Fatih Orhan، حروف المعاني وتأثيرها في الاختلاف الفقهي / *Hurûfu'l-Meânî ve Fikhî İhtilaflar Etkisi*، أستاذ مساعد، كلية الإلهيات، الفقه الإسلامي وأصوله، جامعة تشوقورأوا.

⁹ Kılınçlı Sami, "Kur'an-ı Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 14, ss.127-148, 2014.

¹⁰ Bulut, Ali, "Kuran'ı Kerim'de İtnâb", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 3, sayı 11, ss. 183-205, 2010.

حروف المعاني من المواضيع التي حصل فيها خلاف بين علماء الأصول في الفقه الإسلامي، وعلاقة هذا الخلاف ومدى استعمالها تكمن في مجال الحقيقة والمجاز. وفي تثبيت المعاني الحقيقية لهذه الأحرف وقع الفقهاء والأصوليون في اختلافين رئيسيين: الأول هو أن هذه الحروف استعملت للحقيقة أم للمجاز؟ ادعى فريق بأنها استعملت للحقيقة بينما ذهب فريق آخر إلى المجاز. مثلا حرف "من" ذهب فريق إلى الحقيقة ومعناه ابتداء الحقيقة بينما ذهب فريق آخر إلى المجاز ومعناه للتبيين.

حرف "الواو" ذهب فريق إلى الحقيقة ومعناه الجمع ولكن اختلفوا في معنى الجمع فقد ذهب الحنفية إلى مطلق الجمع دون أن يكون هناك معنى للترتيب أو المعية، بينما ذهب الشافعية إلى أن الواو تفيد مطلق الجمع مع الترتيب والملكية ذهبوا إلى مطلق الجمع مع المعية.

حرف "او" فقد ذهبت بعض المدارس إلى أن حرف "او" في بعض الآيات استعملت للمجاز بينما المدارس الأخرى قالت بالحقيقة وهذا ما أدى إلى الاختلاف في الأحكام الفقهية كالمهر مثلا- استعمال حرف يتضمن معنى التخيير في جملة تتضمن المهر أو الوكالة واستعمال كهذا غير مناسب لأن التخيير هنا يتسبب في عدم معرفة الشخص المعطى إليه المهر أو الوكالة وهذا يؤدي إلى عدم تعيين الوكيل أو من سيدفع إليه المهر.

وبالنتيجة فإن المعاني المختلفة لحروف المعاني أدى إلى الاختلاف في الأحكام الفقهية المختلفة.¹¹

11- فاطمة قواق / Fatma Kavak، التصوير الفني في القرآن الكريم / Kur'an'da Edebi Tasvir، أستاذة مساعدة، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة أولوداغ.

تستخدم كلمة تصوير في القرآن بمعانٍ مثل تخليق وتشكيل وتقدير وتمثيل وتخييل وتقويم وتشبيه وتسوية وتعديل وتصنيع. يُحوّل هذا الغنى للمعاني المشاهد التي تقطر من أسلوب القرآن إلى الصور المرئية والجدابة التي صوّرها المصوّر الماهر أو رسمها الرسّام الموهوب.

التصوير الفني الذي نواجهه في القرآن له أسباب معينة ومثيرة للإعجاب.

هذه هي:

- التناسق الفني الذي لوحظ بين أجزاء من مشهد مصوّر أو بين نغمة الصوت في الألفاظ والمعاني.
- الإبداع والحيوية البانورامية فيعرض العديد من المشاهد عن الدنيا والآخرة.
- مقارنات بين البشرية (المؤمن والكافر والمنافق) و بين الخالق والمخلوقات.
- الإيجاز الذي هو من أهم سمات اللغة العربية.
- ظاهرة التكرار الذي غالبا ما يُذكر ليكون للرسالة تأثير عميق على المخاطبين. في هذه التكرارات انسجامٌ للتأثير النفسي واكتساب السلوك الإيجابي.

- إيقاع خاص وموسيقي موجود في كل آية تقريبا من الناحية الصوتية.
فمثلا سورة الإخلاص مشتملة على توحيد الأسماء والصفات ومصورة الله في أربع آيات. لذلك في هذه السورة إيجاز يكون من سمات التصوير الفني.

"قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" (الإخلاص)

"إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَ اللَّهُ فَالِقُ تُوفِّكُونَ فَالِقُ الإصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ" (في سورة الأنعام 95-96)

- تصوير مشاهد القيامة: صور القرآن في مشاهد القيامة البعث بعد الموت والعذاب والنعم والآخرة وجسمها مثل الصورة المرئية والمخلوق الحي. لذلك تأثر المسلمون بهذه المشاهد وارتجفوا ودخلت خشية جهنم في قلوبهم حيناً وأحسّت أرواحهم بثقة وسلام، ولأمس نسيم يهب من الجنة أنفسهم حيناً آخر.

¹¹ Orhan, Fatih, "Hurûfu'l-Meânî ve Fikhî İhtilaflar Etkisi", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri/ İslam Hukuku Mart, 2003.

- التصوير الفني في قصص القرآن الكريم: في القصص تصور الشخصيات والأحداث وهذه التصاویر تنتقل الأحداث وتجسم الأحاسيس. هكذا تكون القصة قصة حياة بالأشخاص والأحداث. على سبيل المثال يقدم نموذج زعيم بشخصية موسى.

في النتيجة يمكننا الذكر أنّ المفاهيم الأساسية التي تكون موضوع التصوير في القرآن تمثل الله (ذاته وصفاته) والإنسان (المؤمن والكافر) ومشاهد الطبيعة (الجبال، النجوم، القمر، الشمس إلخ) والجنة جهنم والقيامة والأخرة حكيت بتصوير وأسلوب فريد خاص بالقرآن. ويبدو أن التعبير الأدبي في القرآن الكريم تصوير فني إلهي فوق التصوير الإنساني.¹²

12- محمد علي شيمشك / Mehmet Ali Şimşek، القيمة التواصلية للأدوات الزائدة في اللغة العربية نموذج القرآن الكريم / Kur'an-ı Kerim Örneği، أستاذ دكتور، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة جمهوريت. بحثت هذه المقالة الأدوات الزائدة في النحو العربي وفي القرآن الكريم الذي نزل باللغة العربية والآراء فيها، ووصلت إلى النتائج أدناه:

- إن دراسة جملة القرآن الكريم النحوية هي دراسة جملة اللغة العربية ذاتها.
- إن زيادة الأدوات في الجملة زيادة من حيث صناعة الإعراب فقط التي تنظر إلى كل شيء في الجملة عاملاً ومعمولاً وعملاً وتطلب متعلقاً لكل حرف جزاً.

قد رأى بعض العلماء أن في القرآن الكريم زيادة لفظية نحوية وأهم ميزة لهذه الزيادة هي تأكيد المعنى الذي تدل عليه الجملة. والتأكيد عندهم ليس معنى جديداً.

قد اجتنب بعض العلماء من أن يستعمل لفظ "الزيادة" في الدراسات القرآنية لأن الأدوات هذه، تدل على التأكيد واستعملوا لهذه الظاهرة اصطلاحات أخرى. والتأكيد عندهم معنى جديد.

في اللغة لكل شيء لفظي أو غير لفظي أو سياقي قيمة تواصلية وليس من الممكن أن يكون شيء من الجملة أو الكلمة مجرداً من معنى أو وظيفة. بل لكل واحد منها له وظيفة معينة ومعنى يفيد.

ليس في اللغة شيء مجرد من المعنى. الوضع والدلالة والتواصل مصطلحات لا تقبل بعدم إفادة الأدوات معنى. فكل دال وعلامة ورمز لفظي معنى قائم بوجودها وزائل بحذفها. لأن الأدوات الزائدة إما تؤكد معنى

الجملة - وهذا جانبها المعنوي - وإما يؤدي وظيفة إثبات الوزن أو تزيين اللفظ - وهو جانبها اللفظي -.

الأدوات الزائدة تزيد في معنى الجملة معنى زائداً وهو التأكيد. وإذا حذفنا هذه الأدوات من الجملة فلن يتأثر معنى الجملة العام من هذا الحذف ولكن مع هذا الحذف يزول المعنى الزائد الحاصل بزيادتها. زيادة الأدوات ليست من جهة المعنى بل من جهة الإعراب. لأن التأكيد معنى من معاني الجملة يلعب دوراً مهماً في الأداء

التواصلية.¹³

¹² Kavak, Fatma, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, Emin Yayınları, Bursa 2016.

¹³ Şimşek, Mehmet Ali, "Arap Dilinde Zâid Edâtlerin İletişim Değeri - Kur'an-ı Kerim Örneği-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 5, sayı 2, 2001.

13- موسى آللب/ Musa Alp، وضع واستخدامات حروف "هل والهزمة" في اللغة العربية/ *Arap Dilinde Hel ve / Hel ve / Hemze Soru Harflerinin Vaz'ı ve Kullanımı*، أستاذ دكتور، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة تشوقورأوا.

في هذا البحث تمت دراسة وضعية دلالية واستخدامات حروف "هل والهزمة" في اللغة العربية. تستخدم الحروف في اللغة العربية كعناصر متممة وزائدة للجملة. فالأسماء والأفعال من ناحية الوضع نادراً ما تحذف بينما تحذف الحروف بكثرة. "هل والهزمة" من حروف الاستفهام التي تحذف في الأسئلة المتضمنة لـ "نعم أو لا"، ولهذا فإن هاتين الأداة من ناحية علم الوضع تستخدمان لغاية أخرى في خارج معنى الاستفهام، ومن هذه الغايات التأكيد، التعجب، السخرية أو الأمر والحصر والتي ليست سوى تصديق مضمون الجملة أو رفضه، وحتى إن أكدت "هل والهزمة" أحياناً مع هل لـ هل من، أفلم، أو لا فإنها تزيد من قوة الجملة مثل الحروف الأخرى. فإن هذين الحرفين يأتيان في بداية الجملة التي تتضمن جواب "نعم" للتعبير عن القبول و"لا" عن الرفض فإنه يفهم من سياق الجملة دون الحاجة إلى ذكر "نعم" و"لا". فالقرآن الكريم نزل وفقاً لثقافة العامة ولكننا نجد في آيات القرآن أمثلة كثيرة على حروف الاستفهام "ألست بربكم"، "يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد" فهذه الحروف علاوة على معنى الاستفهام فإنها تفيد التأكيد. ولهذا يتوقع ممن له إلمام بثقافة العامة بتصديق فحوى الخطاب بشكل إيجابي.¹⁴

14- مصطفى قايا/ Mustafa Kaya، المنهج التأثيلي إلى مفهوم "النبى الأمي" - النبي العالمي/ *en-Nebiyu'u-Ummi' Kavramına Etimolojik Bir Yaklaşım*، أستاذ دكتور، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة أتاتورك.

الأمي صفة بارزة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من إحدى الصفات التي توجد في القرآن الكريم. إن لفظ "الأمي" يستخدم مع لفظ النبي كمفهوم في الأيتين المتواليين. هذا المفهوم أعني النبي الأمي له معان مختلفة. نحن في هذا المقال خلصنا كل هذه المعاني والتفاسير وأعطينا الأولوية لمعنى النبي العالمي مستعينا من المنهج التأثيلي.¹⁵

15- نجدت كورقان/ Necdet Gürkan، مصطلح البيان ومكانته في فهم القرآن من وجهة نظر الإسلام/ *Kur'ân'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslâm Geleneğinde Dil Olgusu ve 'Beyân' Kavramı*، أستاذ دكتور، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة سليمان دميرال.

إن هدف القرآن العربي هو إدراك الوحي وفهم كلام الله معنى ومحتوى ومعزى. إن وصف القرآن بالبيان نصاً يختلف عن النصوص الأخرى. هو يماثل النص العلمي في بعض آياته من وجهة البيان والوضوح بيد أنه ليس كتاباً علمياً. من جانب آخر هو يمثل البيان العربي الأدبي الذي يستند إلى التشبيه والتمثيل والمجاز إلخ، من أجل أن خاطب المجتمع العربي. كأنهم يتحدثون حديثاً شعرياً ويفكرون بلغة الشعر ويخطبون خطاباً بليغاً. يمكن أن يقال إن اللغة العربية التي تحتوي على تعبيرات شعرية مغلقة ومبهمة قبل الإسلام قد كانت تحولت إلى لغة بيان وفصاحة لإقناع المخاطب مع نزول الوحي القرآني والأحاديث النبوية. في الحقيقة كما أن القرآن نفسه يشمل على آيات كثيرة تهدف إلى البيان محمد صلى الله عليه وسلم أيضاً يوصى في أقواله أن يتحدث المرء بأجل صورة وأوضح كلام. وعلى هذا هو خير مثل في إجراء كلام مبين في حياته.

¹⁴ Alp, Musa, "Arap Dilinde Hel ve / Hel ve / Hemze Soru Harflerinin Vaz'ı ve Kullanımı", Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 17, sayı 1, 2017.

¹⁵ Kaya, Mustafa, "en-Nebiyu'u-Ummi' Kavramına Etimolojik Bir Yaklaşım", EKEV Akademi Dergisi, cilt 13, sayı 39, 2009.

من المعلوم أن قضية مصدر اللغات قد أثرت في أعمال اللغة العربية والنظريات اللغوية الإسلامية. ناقش العلماء المسلمون مصطلحات التوقيف والاصطلاح والمواضع في نشوء اللغة اعتماداً على آية (وعلم آدم الاسماء). في إطار أصل اللغات أو سؤال ما هي أول لغة؟ كل فرقة دينية بذلت جهداً فيما يتعلق بتقديس لغة الكتاب الذي نزل الوحي بها.

وعلى هذا تولدت آراء تتبنى قدسية اللغة العربية في العالم الإسلامي، لا يمكنه أن يبعد نفسه عن هذا الاتجاه والنزعة، وأيضاً ابن قتيبة والإمام الشافعي قد أكدا هذا الفكر لصالح العربية المقدسة على أساس أن اللغة والدين مرتبطان بحجة مصطلح البيان في القرآن. أما هذه المصطلحات (البيان – قرآناً عربياً – لسان مبین) فقد أدت إلى تفسيرات أو تأويلات مختلفة، تعدّ هذه التفسيرات المتطرفة بعيدة عن غرض أن يكون هذا الارتباط بين اللغة والدين ووسيلةً ووسيلةً لفهم الكتاب.

هذا الجذر (ب ي ن) يحمل المعاني المختلفة مثل: الوضوح، الإبعاد، الظهور، العرف، الإيضاح والكشف، الحجة، الدليل، التأني، التثبت، التزوج، الطلاق علي حسب السياق الكلامي إلا أنه تركز حول معاني انفصال- فصل- ظهور -إظهار.

خلاصة القول إن كلمة بيان تعبير واسع الإطار ومصطلح كثير المعنى في حوزته معنى حجة وإثبات بدليل وكلام فصيح وعلم البيان. فوق هذا يشمل على المعاني القاموسية مثل فصل وظهور وكشف. لا تستعمل هذه المادة (بين) الصرفية على صيغة الماضي والمضارع والثلاثي والمزيد استعمالاً كثيراً فحسب بل تنتشر الصيغ الاسمية كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والمصدر إلخ... لكن بعض المفردات المشتقة لفتت أنظار الباحثين أكثر من مرة من وجهة التأويل والتفسير عليها، من بينها: بيئته، مبيّن، مبيّن، بيان. من المفروض علينا أن نضيف بأنّ هذا المصطلح ليس مخصوصاً بمعنى معين ومحدود.¹⁶

16- صبري تركمان / Sabri Türkmen، *المشترك في اللغة العربية والقرآن الكريم/ Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim*، أستاذ مشارك، كلية الإلهيات، جامعة إينونو.

إن هذا البحث يتطرق إلى المعاني المتعددة الوجه للكلمة وتأثيرها في القرآن الكريم. فمعنى متعددة الوجه هي دلالة الكلمة الواحدة على معنيين مختلفين أو أكثر، فاللفظ عند وضعه لأول مرة تدل على المعنى الذي وضع له ثم بعد ذلك تدل على معانٍ أخرى. لا تظهر هذا التطور في المعنى فجأة بل على العكس تظهر بشكل بطيء وبصورة تدريجية وهكذا تولد منها معانٍ أخرى قريبة من المعنى الأصلي، ومنها معنى ثالثاً ورابع وهكذا شيئاً فشيئاً يتعد الكلمة عن معناها الأصلي ابتعاداً شاسعاً.

إن تطور المعنى والدلالة الزمنية للفظ في اللغة العربية له علاقة بمعنى تعدد الوجه، فالكلمة تدلّ على معنى عام إلا أنها مع مرور الزمن يتعرض المعنى الأولي للنسيان فتدل على معنى خاص. فالمصطلحات المستخدمة في الدين الإسلامي والمتعلقة بالعقائد والعبادات كالمؤمن والكافر والمنافق، الصلاة والصوم والركوع والسجود وغيرها قد مرّت من تلك المراحل، ومثالاً على ذلك الصلاة التي كانت تستعمل لمعنى الدعاء فأصبحت فيما بعد تستعمل لمعنى الصلاة الحقيقية، وكذلك الحجّ التي كانت تستعمل لمعنى القصد والاتجاه لمكان معين فأصبحت فيما بعد تستعمل لمعنى عبادة مخصوصة والتوجّه إلى الكعبة، ومع مرور الزمن تقدّم المعنى الثاني على المعنى الأول.

فكما أن المعاني متعددة الوجه في القرآن الكريم واللغة العربية محلّ نقاش عند بعض اللغويين والأصوليين إلا أنها عند معظمهم حقيقة لا يمكن تجاهلها، فالمعنى المتعدد الوجه للكلمة ليس دليلاً على قصور اللغة بل على العكس دليل على قوة التعبير اللفظي في تلك اللغة.

¹⁶ Gürkan, Nejdət, "Kur'an'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslâm Geleneğinde Dil Olgusu ve 'Beyân Kavramı", *Marîfe*, yıl 10, sayı 2, Güz 2010.

وإذا أطلقنا على اللفظ المشترك أو المطلق بأنه اللفظ الذي يدلُّ على أكثر من معنى فإنه من الممكن أن ندرج المعنى المرادف والمضاد وما سواها من المجاز والاستعارة واختلاف اللهجات وغيرها تحت عنوان اللفظ المشترك، أي إذا كان بين اللفظين علاقة مشتركة سواء كانت من ناحية الحقيقة أو المجاز أو التضاد والمرادف أو عدم وجود أية علاقة بينهما فإنه من الممكن البحث فيها عن مصطلح تعدد الوجوه.

وحول وجود لفظ يتضمن أكثر من معنى أو لا يتضمن، هناك رأيان مختلفان في ذلك: غالبية الآراء تقول بوجود الألفاظ متعددة الوجوه، ولكن فخر الدين الرازي لا يرى بوجود الألفاظ متعددة الوجوه في القرآن الكريم، أما الشوكاني فذهب إلى عدم الاعتبار لمن يقول بعدم وجود الألفاظ متعددة الوجوه في القرآن الكريم واللغة العربية وأن ذلك حقيقة لا يمكن انكارها. ومستند الذين يقولون بوجود الألفاظ متعددة الوجوه هو القرآن نفسه، فالقرآن نزل بلغة أولئك القوم من العرب، وهناك آيات تدل على ذلك، وهي في نفس الوقت من خصائص اللغة العربية¹⁷.

b- الكتب

1- إسماعيل كولر/ İsmail Güler، قواعد النحو والقرآن/ *Nahiv Kuralları ve Kur'an*، أستاذ دكتور، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة أولوداغ. هذا الكتاب الصغير (85 صفحة) في الأصل كان المدخل النظري والتاريخي مع البحث أعلاه لرسالة الماجستير. وقد درس الباحث في القسم الأول الجهود الأولية قبل التدوين في إعراب القرآن والكتب المؤلفة في عصر التدوين. وفي القسم الثاني عالج مناهج معربي القرآن.

2- حسن تاشدالن/ Hasan Taşdelen، النواذر المتعلقة بالقرآن الكريم/ *Kuran'la Ağlamak, Kuran'la Gülmek*، أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة أولوداغ. محاولة لجمع ما تشنت في الكتب القديمة من النواذر المتعلقة بالآيات القرآنية مع تجنب ما يؤول إلى تحريف معاني القرآن بشكل يناقض العقيدة الإسلامية. إن المعيار في أخذ النادرة في الكتاب هو وجود نص قرآني فيها. والكتاب مقسوم إلى قسمين أساسيين. القسم الأول يتناول النواذر التي كثيرا ما تبعث على الضحك إما بسبب الفهم الخاطيء للنص القرآني أو تأويل النص القرآني بشكل خارج عن السياق القرآني من قبل أشخاص النادرة. وهذا النوع من النواذر مبنوثة في ثنايا الكتب القديمة على الرغم من عدم تجويز بعض العلماء له بحجة أن هذا النوع يعد استهانة بالدين.

والقسم الثاني يتناول النواذر التي تبعث أصحابها على اليكاء عندما سمعوا النص القرآني. والباحث في مقدمة الكتاب تحدث عن جواز اقتباس النص القرآني في مثل هذه النواذر معتمدا في ذلك على الكتب الفقهية. ومن العناوين الداخلية في الكتاب: نواذر الأعراب، نواذر المجانين، نواذر الطفيليين، نواذر الحمقى والمغفلين، نواذر الخلفاء، تأويل الرؤى حسب بعض الآيات¹⁸.

3- محمد تاسا/ Muhammet Tasa، بناء الجملة في القرآن الكريم/ *Kur'an'da Cümle Yapısı*، أستاذ دكتور قسم اللغة العربية وبلاغتها، كلية الإلهيات، جامعة نجم الدين اربكان. في هذه الدراسة، تم بحث أنواع الجمل في القرآن الكريم. وقد سلك الباحث في بحثه المنهج الوصفي اللغوي.

وقد اشتمل البحث على مقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة. أما المقدمة فقد اشتملت على أهمية الموضوع والمفاهيم الأساسية المتعلقة بالبحث ومنهج الباحث في دراسته.

¹⁷ Türkmen, Sabri, "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim", *Marife*, yıl 10, sayı 2, Güz 2010.

¹⁸ Taşdelen, Hasan, *Kuran'la Ağlamak, Kuran'la Gülmek*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.

القسم الأول تم فيه بحث الجمل الإخبارية في الأساليب النحوية، ودرس بالتفصيل والشرح الجمل الاسمية البسيطة، والجمل التي تبدأ بإحدى أخوات كان وإن، كما تم بحث الجمل الفعلية التي فعلها ماض ومضارع. أما الموضوعات الأخرى المتعلقة بالجملة فقد تمت دراستها تحت عنوان آخر بالإضافة إلى دراسة الجمل المكتملة للمعنى في الجمل الإخبارية.

القسم الثاني، خُصص لدراسة الجمل الإنشائية وقُسم إلى قسمين:
الأول، دُرِس فيه الجمل الإنشائية الطلبية كالاستفهام، والإغراء، والتحذير، والعرض، والتهديد، والنداء والنفى.

والثاني: دُرِس فيه الجمل الإنشائية غير الطلبية كالتعجب والمدح والذم والقسم.
والثالث، خُصص لدراسة الجملة الشرطية وجوابها.
الخاتمة، اشتملت على أهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال بحثه.
وبعد، فقد تم الكشف عن استخدام مميزات اللغة العربية وشتى خصائصها وصيغها في القرآن الكريم وأساليبه، وتم الكشف عن اشتمال القرآن الكريم على ما يقرب من أربعين ألف جملة، وعن ثراء لغة القرآن الكريم بأكثر من ألف نوع من الجمل.¹⁹

4- نجدت تشاغيل/ Necdet Çağıl، بلاغة القرآن وبنائه الصوتي من جهة القراءات/
Kur'an'ın Belagat ve Fonetik Yapısı، أستاذ مساعد، قسم التفسير، كلية الإلهيات، جامعة اتاتورك.

اهتم البحث بالقراءات العشرة من جهة البلاغة والعلم الصوتي {فونولوجي}. وموضوعات البلاغة ثلاث: المعاني والبيان والبديع؛ فتعرض أولاً للقراءات التي تتعلق بالمعاني منظمة على ترتيب المسائل، أعنى الإسناد الخبري والمسند إليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر والإنشاء والفصل والوصل والإيجاز والإطناب. وهكذا مسائل البيان والبديع. ثم تعرض للقراءات التي تتعلق بالعلم الصوتي آتياً على الأوجه اللهجية؛ أعنى الإمالة والإدغام الكبير والحذف والإثبات والإلحاق والسكت والتغليظ والترقيق والتحقيق والتسهيل والحكاية الصوتية [أونوماتوبيا]²⁰.

الخاتمة

أثبتت المقال أنّ للأكاديميين الأتراك جهوداً علمية في مستويات اللغة العربية كافة، وقد تم تحقّق هذا من خلال تدوين تلك الجهود في الرسائل الجامعية لباحثيهم في الماجستير والدكتوراه، وأيضاً في المقالات الكثيرة التي سطرّوها في المجالات المحكّمة المحلية والعالمية. ولم تخلّ رسائلهم الجامعية من رسائل اختصت بالنحو القرآني، وقد ذُكر جانب من الرسائل، وكذلك تناثرت مقالاتهم المختصّة في هذا الجانب في المجالات المحكّمة، وكان القسم الرئيس من البحث المتعلّق بهذا.

نستطيع القول إن الأكاديميين الأتراك خدموا اللغة العربية من خلال دراستهم، واستفادوا من تلك الدراسة في فهم القرآن الكريم. إنهم سبقوا غيرهم من الأجانب. - وجددير بالذكر أن الأتراك لا يرون أنفسهم "أجانب" البتة. - قد تجلّى ارتباطهم باللغة العربية لأنها لغة القرآن الكريم، ولتراثهم الإسلامي، فكان لهم فضل السبق واستحقوا التكريم والاحترام.

¹⁹ Tasa, Muhammet, *Kur'an'da Cümle Yapısı*, Adal Yayınları, Konya 2007.

²⁰ Çağıl, Necdet, *Kur'an'ın Belagat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Kaynakça

Alp, Musa, "Arap Dilinde هل / Hel ve ٱ / Hemze Soru Harflerinin Vaz'ı ve Kullanımı", *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 17, sayı 1, Adana, 2017.

Bulut, Ali, *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, Samsun.

Çağıl, Necdet, *Kur'an'ın Belagat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

Çağmar, M. Edip, "Cer Harfi olan "Hatta" Hakkındaki Görüşlere ve Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercümelerine Bir Bakış", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı 3, Ankara 2003.

Demir, Ramazan, *توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني*, 18 Mart Çanakkale İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 2, sayı 2, 2013.

Dereli, M. Vehbi, "Arapça'yı Doğru Kullanmanın Kur'an'ın Anlaşılmasına Olan Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sayı 34, 2012.

Güler, İsmail, *Nahiv Kuralları ve Kur'an*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 2005.

Gürkan, Nejdet, "Kur'an'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslâm Geleneğinde Dil Olgusu ve "Beyân" Kavramı", *Marife*, yıl 10, sayı 2, 2010.

Kavak, Fatma, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, Emin Yayınları, Bursa 2016.

Kaya, Mustafa, "en-Nebiyu'l-Ummî" Kavramına Etimolojik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt 13, sayı 39 Erzurum.

Kılınçlı Sami, "Kur'an-ı Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.14, 2014.

Orhan, Fatih, *Hurûfu'l-Meânî ve Fikhî İhtilaflara Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Şimşek, Mehmet Ali, "Arap Dilinde Zâid Edâtların İletişim Değeri - Kur'an-ı Kerim Örneği" -, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 5, sayı 2, 2001.

Şirin, Şükrü, *Ahkâm Ayetleri Bağlamında Fıkıh-Nahiv İlişkisi (İbnü'l-Arabî'nin Ahkamu'l- Kur'an Örneği)*, Doktora Tezi, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Tasa, Muhammet, *Kur'ân'da Cümle Yapısı*, Adal Yayınları, Konya 2007.

Taşdelen, Hasan, *Kuran'la Ağlamak, Kuran'la Gülmek*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.

Türkmen, Sabri, "Arapçada Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim", *Marife*, yıl 10, sayı 2, 2010.

Uzunoğlu, M. Vecih, "Arap Dili Açısından Ennâ ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanımı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 28, 2008.

Yasdıman Demirdöven, Necla, Suliman Husain Alomirat, "Belagatü't-Teşbih fi't-Ta'bir an Makasidü'l-Kur'ani'l-Kerim", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, cilt 19, sayı 64.

Yavuz, Galip, "el-Furûkü'd-Delâliyye Beyne'l-Elfâzil'l-Müfessera ve'l-Müfessira (Nemûzecü Kelimetü'l-Hamd min Sûreti'l-Fâti'hâ)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 2, sayı 10, 2006.

Yüksel, Ahmet, "Dilbilim Açısından Kurân Da Zaid Harfler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 17, sayı 3, 2004.

Studies of Turkish Academicians on Arabic Language in the Republic of Turkey: Example of Quran Grammar

Citation / ©- Al-Bakri, T. W. A. (2018). Studies of Turkish Academicians on Arabic Language in the Republic of Turkey: Example of Quran Grammar, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 745-763.

Abstract- *In this study, the studies of the Turkish academicians related to the Quranic studies especially nahw in relation to the Arabic language were discussed. In this context, scientific academic theses with importance in the field and the universities where the theses were made, the names of the consultants and their defense dates were pointed out. Summarized information is provided from the academicians' biographies and important articles about nahw of the Qur'an published in the peer-reviewed journals.*

It has been revealed that Turkish academics are ahead of other non-Arab nationalities in the studies on nahw of the Qur'an. The Turks searched the Arabic language at different levels in terms of linguistics, nahw, sarf, phonetics and delâlet and put them into the service of nahw of the Quran.

Most of the Turkish academicians who specialized in the nahw of the Quran are working in the fields of theology faculties like Arabic Language, Qirā'āt, Tafsir, Hadith, Islamic Law, Kalam, History of the Islamic Sects, and Sufism.

Keywords- *Turkish academicians, Arabic language, Quran, Grammer.*

جهود الباحثين الأكاديميين الأتراك في اللغة العربية في الجمهورية التركية النحو القرآني نموذجاً الملخص

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الضوء حول جهود الأكاديميين الأتراك في اللغة العربية فيما يخص النحو القرآني. وهو جمع أهم الرسائل العلمية الأكاديمية الخاصة بهذا المجال مشيراً إلى الجامعات التي نوقشت بها تلك الرسائل، وبأسماء المشرفين عليها من الأساتذة، وتاريخ مناقشتها، وتم عرض موجز لأهم مقالاتهم المنشورة في المجالات المحكمة. وأجزت السيرة الذاتية لكل منهم.

ثبت من خلال البحث أن الأكاديميين الأتراك قد سبقوا غيرهم من الأعاجم بالاعتناء بالنص القرآني. وإنهم بحثوا في مستويات اللغة العربية نحويًا وصرفيًا وصوتياً ودلاليًا وظفوا تلك العلوم اللغوية في خدمة النص القرآني.

إن معظم الأكاديميين الأتراك الذين اقتصروا بالنحو القرآني دكاترة في كليات الإلهيات في بأقسامها الثمانية: اللغة العربية، القراءات، التفسير، الحديث، حقوق الإسلام، الكلام، تاريخ المذاهب، التصوف

الكلمات الرئيسية: الأكاديميون الأتراك - اللغة العربية - القرآن - النحو

Hadis İstılahlarından Mühmel ve Sahîh-i Buhârî Ricâlinden Süfyân'ın Tayini Meselesi

Dr. Serkan ÇELİKAN*

Atıf / ©- Çelikan, S. (2018). Hadis İstılahlarından Mühmel ve Sahîh-i Buhârî Ricâlinden Süfyân'ın Tayini Meselesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 764-795.

Öz- Temel hadis kaynaklarında, isnâdı zikrederken bazı râvîlerin kimliğini açıkça tayin etmemek musannıfların sıkça görülen tasarruflarındandır. Bu durum hadislerin tasnif edilmeye başlandığı hicrî II. ve III. yüz yıl gibi ilk dönemlerde yaygın olan, isnâdlar ve râvîler hakkındaki yüksek bilgi düzeyi dikkate alındığında anlaşılabilir mahiyette olmakla beraber bu sahadaki bilginin azaldığı sonraki dönemler için “isnâdın sıhhat düzeyi” problemini gündeme getirmiştir. Farklı türleri olan bu uygulamanın örneklerinden biri de “ihmâl” veya “mühmel” dir. Bu araştırmada söz konusu ıstılahın anlamı üzerinde durulmuş ve özellikle Buhârî'nin (ö. 256/870) Sahîh'indeki isnâdlarda yer alan iki önemli râvî, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) hakkında ne ölçüde kullanıldığı ve bunları birbirinden temyiz etmenin imkânı, mezkûr eserin bazı önemli şerhleri esas alınarak belirlenmeye çalışılmıştır. Yine Süfyân'ın tayini hususundaki ihtilaflar ve farklı görüşlerin gerekçeleri, buldukları isnâdın sıhhatine doğrudan etki etmeleri nedeniyle bu râvîlerin biyografileri ve adâlet ve zabt durumları ve bu tür rivayetlerin genel olarak sıhhat açısından değeri de inceleme konusu yapılmıştır.

Anahtar sözcükler- Süfyân b. Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, İhmâl, Mühmel, İsnâd.



Giriş

Bu araştırmanın fikir olarak ortaya çıkmasının temelinde M. Fuat Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı eserindeki bir iddiası bulunmaktadır. Buna göre Sezgin Buhârî'nin, hangisi olduğunu belirlemeksizin mutlak olarak Süfyân demesi halinde bunun Süfyân b. Uyeyne mi yoksa Süfyân es-Sevrî mi olduğunu

* Millî Eğitim Bakanlığı Kadırlı Fen Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,
e-posta: ser-kancelikan@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6469-9533

tayin etmenin mümkün olmadığını, çünkü her iki muhaddisin muasır olup müşterek şeyhlerden rivayet ettiklerini ifade etmiştir.¹ Ancak görüldüğü kadarıyla durum bundan farklıdır. Bu vasıftaki isnâdlarda söz konusu iki muhaddisten hangisinin kastedildiğine işaret eden bazı kıstaslar bulunmaktadır ki kendilerinden çokça rivayet etmekle temayüz etmiş bulunan meşhur talebelerinin ve uzun süren birliktelikleri ve onlardan rivayetlerinin çokluğu malum olan hocalarının tespit edilmesi bunların en belirgin olanlarından.

Diğer taraftan hadis şârihleri de büyük oranda, isnâdlarda veya bazı lafızların açıklanması sırasında metinlerde isimleri kaydedilen bu iki muhaddisin kimliğini tayin etmiş bulunmaktadır. Yine âlimler, hadis istihlaları içerisinde “mühmel” kavramı ile ifade edilen bu tür râvîlerin kimliğini tayin hususunda genel olarak da bir takım ölçütler geliştirmişlerdir. Bahsi geçen iddia ile ilgili temel mesele ele alınmadan önce mezkûr ıstilahın ne anlama geldiğinin belirlenmesi konunun vuzuha kavuşması açısından önem taşımaktadır.

I. Mühmelin Tarifi

Mühmel, terk ve ihmal etmek, başıboş bırakmak gibi anlamlara gelen ٤-م (h-m-l) kök harfleriyle if'âl babından ism-i mefûl olup terk ve ihmal edilmiş anlamlarına gelir. Fiil olarak işini sağlam yapmama anlamı da bulunmaktadır.²

Hadis usûlü terimi olarak da bir râvî veya musannıfın sadece isimde veya baba, dede ismi, nisbet, künye ve benzerlerinde ortak olan iki farklı şahıstan, bu ortak isimlerini zikrederek hadis rivayet etmesi, ancak bu şahıslardan her birinin kendine has bir özelliğine veya ismine ve sıfatına yer vermemesi nedeniyle bunları birbirinden ayırt edilemeyecek durumda bırakmış olması “ihmâl”, bu şekilde kimlikleri tayin edilmeden zikredilen râvîler de “mühmel” olarak tanımlanır.³ Râvînin veya musannıfın isnâdı haber verirken işini tam ve sağlam yapmamış olması durumu, kelimenin yukarıda kaydedilen bu yöndeki

¹ Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto Yay., Ankara 2012, s. 294.

² İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, I-VI, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed, Dâru'l-Maârif, Kahire trs., “h-m-l”, VI, 4701-4702. Ayrıca bkz. Tahânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtî'l-funûni ve'l-ulûm*, I-II, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Lübnan 1996, II, 1664; Tahhân, Mahmûd, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Maârif, Riyâd 1432/2011, s. 258; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 264; Aydınlı, Abdullah, “Mühmel”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 524.

³ Bkz. İbn Hacer, Şihâbeddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr, Matbaatu's-Sabâh, Dimeşk 1421/2000, s. 120; Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1430/2009, s. 412; Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, s. 258; Türkî, Muhammed b. Türkî, *Temyîzü'l-mühmel mine's-Süfyâneyni ve meahû vesâilü temyîzi'l-mühmeleyn*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1431/2010, s. 11; Koçyiğit, Talat, *Hadîs Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013, s. 228; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 264; Aydınlı, “Mühmel”, *DİA*, XXXI, 524.

sözlük anlamıyla doğrudan ilişkili görünmektedir. Terim, hadis usûlü ilminde genel itibariyle “muttefik ve mufterik”⁴ başlığı altında incelenir.

Râvînin mechûl olmasının isnâdı zayıflattığı ilk anda akla gelebilirse de bu, mühmel râvîlerden birinin sika diğerinin zayıf olduğunun bilinmesi durumunda böyledir.⁵ Buna örnek olarak Yahya b. Maîn’in (ö. 233/848), yalancı olduğunu ve hadislerinin yazılmaması gerektiğini belirttiği İsmail b. Ebân el-Ganevî ile sika olduğunu söylediği İsmail b. Ebân el-Varrâk zikredilmiştir. Yaşadıkları asır itibariyle yakın olan bu her iki râvîden de hadis yazan Yakûb b. Şeybe isnâdlarda bu şahısların kimliğini, nisbet ve lakapları gibi mümeyyiz vasıflarını kullanarak açıklamadığı ve bunları şeyhleri ve rivayetleri hakkındaki bilgiler aracılığı ile de birbirlerinden ayırmak mümkün olmadığı zaman tevakkuf etmek ve bu hadis ile ameli terk etmek gerekir. Çünkü rivayetin, mecrûh olduğu sabit olan İsmail b. Ebân el-Ganevî’nin rivayeti olmadığından emin olunamaz. Âdil veya mecrûh olduğu bilinmeyen râvînin rivayeti ile amel etmenin caiz olmadığı ise malumdur.⁶

Râvîlerin her ikisinin de sika olduğunun bilinmesi durumunda ise bunun isnâdın sıhhatine zarar vermeyeceği belirtilmiştir.⁷ Buna örnek olarak da Buhârî’nin nisbet etmeden kaydettiği Ahmed yolu ile İbn Vehb’den rivayeti zikredilebilir. Bu râvî ya Ahmed b. Sâlih’dir ya da Ahmed b. İsa’dır. Bir başka örnek de yine Buhârî’nin nisbet etmeden zikrettiği Muhammed yolu ile Iraklılardan rivayetidir. Bu râvî de ya Muhammed b. Selâm’dır ya da Muhammed b. Yahya ez-Zühlfî’dir.⁸ Aynı isme sahip bu râvîlerin sika olmaları, mühmel olarak bırakılmaları nedeniyle isnâdın zayıf sayılmasına engel olarak görülmüştür.

Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye*’de, mühmel râvîlerden birinin âdil diğerinin fâsık olması ve bunların kimliğini tayin etmeye yarayacak bir karinenin bulunmaması durumunda rivayetin hükmünün ne olacağına dair⁹ bir başlık açmışken, her iki râvînin de âdil olması hakkında özel bir bölüme yer

⁴ Muttefik ve mufterik, kendileri farklı kişiler olmakla beraber isimleri, künyeleri ve nisbeleri yazılış ve okunuş yönünden aynı olan râvîleri ifade etmekte kullanılan hadis usûlü istilahıdır. Bkz. Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, s. 407; Tahhân, *Teysîru mustalahi’l-hadîs*, s. 252; Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992, s. 377; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 297.

⁵ Bu konuyla ilgili bilgi ve çeşitli örnekler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbu’l-kifâye fî ilmi’r-rivâye*, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1357, s. 371-372.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 371-372.

⁷ İbn Hacer, *Nüzhetu’n-nazar*, s. 120-121.

⁸ İbn Hacer, *Nüzhetu’n-nazar*, s. 121. Ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 228. İbn Hacer bu tür râvîlerle ilgili olarak Buhârî şerhi *Fethu’l-bârî*’nin mukaddimesinde oldukça kapsamlı bilgiler vermektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 276-297.

⁹ Metinde de kaydedildiği üzere böyle bir rivayetin hükmü tevakkuf ve kendisiyle amelin terk edilmesidir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 371-372.

vermemesi onun da böyle bir rivayetin sıhhatinden şüphe etmediği şeklinde yorumlanabilir. Diğer yandan birçok şârih de adalet ve zabt sıfatına sahip mühmel râvîlerin bulunduğu isnâdlar hakkındaki yorumlarında sıhhatin zarar görmediğini belirtmişlerdir.

Bu noktada araştırmanın konusu olan râvîler, Süfyân es-Sevrî'nin ve Süfyân b. Uyeyne'nin hadis ilminin en önemli temsilcilerinden olmaları ve hadis âlimlerinin tamamına göre en yüksek güvenilirlik vasıflarına sahip bulunmaları önem kazanmaktadır. Bu durum, Buhârî'nin *Sahih*'indeki bu türden rivayetlerin sıhhatine yönelik herhangi bir itiraza¹⁰ imkân vermemektedir.

Müelliflerin, eserlerinde böyle bir yöntem takip ederek bazı râvîlerin kimliğini açıkça bildirmemeleri de kendi dönemlerindeki âlimler arasında isnâdlar ve râvîler hakkında son derece geniş bir bilgi birikiminin olması nedeniyle bu yönde bir açıklamaya ihtiyaç duymamalarından kaynaklanmaktadır. Ne var ki bu durum eserlerin tasnif edilmeye başlandığı ilk dönemlerde sorun teşkil etmezken sonraki nesiller açısından, rivayetlerin sıhhatini tespit aşamasında bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere râvînin adalet ve zabt sıfatı hakkında kesin bir hüküm verilmesine engel olan bu durum isnâdın sıhhatini tartışmalı hale getirmiştir. Netice itibarıyla muhaddisler bu problemi aşma adına mühmel râvîlerin kimliğini tespit etmeye yarayacak bir takım ölçütler geliştirmişlerdir. Bunlar özetle:

1. Mühmel râvînin, talebelerini ve şeyhlerinin bilmek
2. Râvîlerin mühmel râvî ile olan ilgilerine bakmak
3. Râvîlerin vatanlarını, tabakalarını, doğum ve ölüm tarihlerini bilmek
4. Mühmel râvînin şeyhinden nasıl rivayet ettiğini, hangi eda sigalarını kullandığını bilmek
5. Nisbet edilerek zikredilmiş olması ihtimaline binaen mühmel râvî bulunan isnâda yakın isnâdlara bakmak
6. Mühmel râvînin rivayetin başka tariklerinde nisbesi ile zikredilmesinin çokça gerçekleşen bir durum olması nedeniyle hadisin bütün tariklerini çıkarmak
7. Mühmel râvî bulunan hadisi nakleden kitaplara bakmak

¹⁰ Bazı âlimler tarafından böyle bir itirazın vaki olduğu bilgisini İbn Hacer, Kutbüddin el-Halebî'den naklen haber vermektedir. Bkz. İbn Hacer, Şihâbeddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahih'i'l-Buhârî*, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005, I, 276.

8. Râvîleri mühmel olarak zikreden kitap musannıfının sıhhat şartlarını bilmek

9. Hadisin (muhteva ve nekâret durumu açısından) metnine bakmak

10. Bu yöntemlerden biri ile kimliği açığa kavuşmadığında iki râvîden en kıdemli ve meşhur olanı tercih etmek şeklindedir.¹¹

Yukarıda güvenilirliklerine kısaca değinilen araştırma konusu iki râvî hakkında özet bilgi vermek de faydalı olacaktır. Bu özellikle Buhârî'nin *Sahîh*'inde mevzu bahis olan râvîlerin mühmel olarak zikredilmesinin rivayetlerin sıhhati açısından bir problem teşkil etmediğini göstermesi açısından önemlidir.

II. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778):

İsmi Süfyân b. Saîd b. Mesrûk künyesi ise Ebû Abdullah olup Kûfelidir.¹² Süleyman b. Abdülmelik'in hilafeti zamanında hicrî 97 yılında doğmuştur.¹³ Doğduğu yılın hicrî 98 olduğu da söylenmiştir.¹⁴

Babasının teşviki ile genç yaşta ilim talebine başlamış¹⁵, Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/738), Süleyman el-A'meş (ö. 148/765), Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]), Fudayl b. İyâd (ö. 187/803), Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden rivayet edenler arasında da İsmail b. Uleyye (ö. 193/809), Bişr b. es-Seriy (ö. 227/841), Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14) ve aynı zamanda şeyhleri arasında da bulunan Süleyman el-A'meş vardır.¹⁶

¹¹ Kaydedilen bu ölçütler hakkındaki kapsamlı bilgiler ve örnekler için bkz. Türkî, *Temyüzü'l-mühmel*, s. 17-50. Ayrıca bkz. Aydınlı, "Mühmel", *DİA*, XXXI, 524. İbn Hacer'in özellikle ilk iki madde ile ilgili görülebilecek bir değerlendirmesi için bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 121. Ayrıca bkz. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 228.

¹² İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu't-tabakâtü'l-kebir*, I-XI, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1421/2001, VIII, 492; Mizzî, Cemalüddin Ebû'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983, XI, 154-155; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIX, thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Muhammed Nuaym el-Araksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982, VII, 229-230; İbn Hacer, Şihâbeddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995, II, 56; a.mlf. *Takrîbu't-Tehzîb*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, I, 371.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 492; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 169; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 230.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 242.

¹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 230.

¹⁶ Diğer hocalarının ve talebelerinin listesi için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 155-164; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 230-236; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 56-57.

Sika, memûn, sebt, hâfız, fakîh, âbid, imâm ve hüccet gibi ilminin yüksekliğine ve güvenilirliğine delalet eden sıfatlarla nitelendirilmiş¹⁷, muhaddisler arasında ondan daha üstününün olmadığı, kulları üzerinde Allah'ın bir hücceti olduğu yönünde övgülerde bulunulmuştur.¹⁸ Öyle ki Hatîb el-Bağdâdî güvenilirliği ve sağlamlığı hususunda görüş birliği olması nedeniyle tezkriyeye bile ihtiyaç duymadığını belirtmiştir.¹⁹

Şu'be (ö. 160/776), Süfyân b. Uyeyne, Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 212/828), Yahya b. Maîn ve daha birçok âlim Süfyân es-Sevrî'nin hadis ilminde "müminlerin emiri" olduğunu söylemişlerdir.²⁰ Yine bir kimse herhangi bir konuda Süfyân es-Sevrî'ye muhalefet ettiğinde râcih olanın Süfyân'ın görüşü olduğu da Yahya b. Maîn'in sözü olarak nakledilmektedir.²¹ Ayrıca onun sadece ilimde değil zühd ve takvada da insanlara öncülük ettiği²² dünya serveti ona yöneldiği halde kendisinin ondan yüz çevirdiği söylenmiştir.²³ Bu anlamda olmak üzere onun şu sözü önemlidir: "Bu ilmi öğrenin! Öğrendiğinizde onu koruyun! Koruyunca kendisiyle amel edin! Amel edince de bu ilmi yayın!"²⁴ Yine onun ifadesine göre Hz. Peygamber'den kendisine ulaşan her bir hadis ile bir kere de olsa mutlaka amel etmiştir.²⁵

Abbâsî halifelerinden Muhammed el-Mehdî zamanında hicrî 161 yılında Basra'da vefat ettiği hususunda görüş birliği olduğu nakledilmiştir.²⁶

III. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814):

İsmi Meymûn el-Hilâlî olup babasına nispetle İbn Ebû İmrân diye de anılır. Künyesi Ebû Muhammed'dir.²⁷ Kûfe'de doğup Mekke'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Bu nedenle her iki yere de nispet edilir.²⁸

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 492; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 246, 249, 270; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 57; a.mlf. *Takrîbu't-Tehzib*, I, 371.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 255.

¹⁹ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 168-169; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 57.

²⁰ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 164; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 236; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 57.

²¹ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 166; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 237, 240; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 57.

²² Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 167, 169; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 240, 241; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 57.

²³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 257.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 492.

²⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 242.

²⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 492; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 169; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VII, 279; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 57; a.mlf. *Takrîbu't-Tehzib*, I, 371.

²⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 59; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 177-178; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 454; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 59; a.mlf. *Takrîbu't-Tehzib*, I, 371.

²⁸ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 177-178; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 454; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 59; a.mlf. *Takrîbu't-Tehzib*, I, 371.

Bizzat kendisinden nakledilen bilgiye göre hicrî 107 senesinde Şaban ayının ortasında doğmuştur.²⁹ Hadis öğrenmeye çok genç yaşta hatta çocuk iken başladığı nakledilmektedir.³⁰ 142 senesinde henüz 35 yaşında iken de kendisinden hadis yazılmaya başlanmıştır.³¹

Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744), Ma'mer b. Râşid, Şu'be b. el-Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Yahya b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760), Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) gibi birçok önemli âlimden hadis rivayet ettiği gibi kendisinden de birçok muhaddis rivayette bulunmuştur. Bunlara da Abdurrahman b. Mehdî, Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826-27), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Yahya b. Maîn ve aynı zamanda şeyhi de olan Süfyân es-Sevrî örnek verilebilir.³²

Sika, sebt, hâfız, fakîh, imâm ve hüccet gibi ilminin büyüklüğüne ve güvenilirliğine delalet eden vasıflarla nitelendirilmiştir.³³ Bilhassa İbn Şihâb ez-Zührî'den ve Amr b. Dînâr'dan rivayet edenler arasında en sağlam ve güvenilir kimse olduğu nakledilmektedir.³⁴ İlmî konumu ile ilgili olarak İmâm Şâfî'den nakledilen bir söz oldukça önemlidir. Buna göre Hicâz ilminin kaybolup gitmesini engelleyen iki âlim vardır ki biri İmâm Mâlik diğeri de Süfyân b. Uyeyne'dir.³⁵ Yine İmâm Şâfî 6 hadis dışında ahkâm hadislerinin tamamını onda bulduğunu belirtmiştir.³⁶ Onun, hadis ilmindeki sağlamlığı nedeniyle tezkıyeye ihtiyacı olmadığı da söylenmiştir.³⁷

Bazı rivayetler Süfyân b. Uyeyne'nin ilmi ile amel eden zühd ve takva sahibi bir âlim olduğunu da göstermektedir.³⁸ Onun şu sözünün buna delalet ettiği söylenebilir: "*Âlim, hayrı ve şerri sadece bilen kimse değildir. Âlim ancak o kimsedir ki hayrı bilir ve ona tabi olur, şerri bilir ve ondan kaçınır.*" Bir başka sözünde de insana fayda vermeyen ilmin ona zarar vereceğini ifade etmiştir.³⁹

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 59; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 196; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 455, 474; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 59-60.

³⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 455.

³¹ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 188; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 60.

³² Diğer hocalarının ve talebelerinin listesi için bkz. Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 178-188; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 455-457; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 59.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 60; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 458, 464, 466; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 60, 61; a.mlf., *Takribu't-Tehzib*, I, 371.

³⁴ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 189; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 458; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 60, 61; a.mlf., *Takribu't-Tehzib*, I, 371.

³⁵ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 189; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 457; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 60. Abdurrahman b. Mehdî de Hicâz ehlinin hadislerini en iyi bilen kimsenin Süfyân b. Uyeyne olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 61.

³⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 457.

³⁷ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 61.

³⁸ Bu husus İbn Hibbân tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 61.

³⁹ Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XI, 191-192; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 462.

Tedlis yaptığı da söylenilmekle beraber bunun kendisine göre sika olan râvîlerden olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Yahya b. Maîn'den nakledildiğine göre Süfyân b. Uyeyne 197 senesinde ihtilâta uğramıştır ve bu ve bundan sonraki yıllarda her kimin ondan bir semâî varsa bunun hiçbir değeri yoktur.⁴¹ Ancak bu görüşün münker olduğu, sahîh ve doğru bulunmadığı da ifade edilmiştir.⁴²

Receb Ayının, Cumartesine denk gelen ilk gününde, hicrî 198 yılında vefat etmiştir.⁴³

IV. Buhârî'nin Sahîh'indeki İsnâdlarda Yer alan Süfyân'ın Tayini ve Konu İle İlgili İhtilaflar

Buhârî'nin, Sahîh'indeki isnâdlarda zikretmiş olduğu Süfyân'ın, es-Sevrî mi yoksa İbn Uyeyne mi olduğu meselesinin bazı şârihler tarafından büyük oranda inceleme konusu yapıldığına ve somut bir takım sonuçlara ulaşıldığına yukarıda işaret edilmişti. Bu noktada bilhassa Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) diğer şârihlere nispetle konuyla daha ciddi düzeyde ilgilendiği tespit edilmiştir. Bu onun genel olarak bütün râvîlerin kimliğini tayin etme çabası hususunda şerhinde takip ettiği metotla da ilgili görünmektedir. Neticede tamamına yakın sayılabilecek bir oranda, mühmel olarak bırakılan mezkûr râvînin kimliği herhangi bir şüphe ve tereddüt ifadesi gösterilmeden belirlenmiştir. Bununla beraber Aynî'nin bazı isnâdların tahlili esnasında konuyla ilgili bir açıklama yapmadığı da olmuştur. Yine sınırlı sayıda olduğu söylenebilecek bazı isnâdlarda râvîyi tayin hususunda ihtilafların vaki olduğu da görülmektedir.

Öncelikle Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inin metninde yaptığımız taramada toplam olarak 875 isnâdda Süfyân isminin Buhârî tarafından mühmel olarak bırakıldığı belirlenmiştir. Aynî'nin *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* isimli şerhi temel alınarak yaptığımız taramada ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî, Süfyân b. Uyeyne'nin ismini 524 yerde, Süfyân es-Sevrî'nin ismini ise 289 yerde mühmel bırakmıştır. Sahîh'in 5474 numaralı hadisinin⁴⁴

⁴⁰Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 465; İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 371.

⁴¹Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 196; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 465; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, s. 170; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 60; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 371; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 450.

⁴²Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 465.

⁴³İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 59-60; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 196; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 470; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 60, 61; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, I, 371.

⁴⁴Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Dâru's-Selâm, Riyad 1999, Akîka 4, no: 5474.

isnâdındaki, Aynî tarafından işaret edilen ihtilaf⁴⁵ Süfyân b. Uyeyne ile Süfyân b. Hüseyin arasında olduğu için yukarıdaki sayıya dâhil edilmemiştir. Ancak İbn Hacer'in (ö. 852/1449) herhangi bir ihtilaftan bahsetmediği ve bu râvîyi Süfyân b. Uyeyne olarak tayin ettiği de belirtilmelidir.⁴⁶

Mevzu bahis olan ihmâl, ekseriyetle isnâdda olmakla beraber metin içindeki bazı açıklamalarda veya farklı isnâdlara işaret ederken de geçmektedir. Bu tasnifte Aynî'nin görüşlerinin belirleyici olması yukarıda da temas edildiği üzere onun diğer şârihlere kıyasla râvîlerin kimliklerini açıklama konusundaki hassasiyeti ve çabası ile ilgilidir. Ancak Aynî'nin söz konusu râvî ile ilgili herhangi bir bilgi vermediği yerler de vardır ki bunların sayısı tespit edebildiğimiz kadarıyla 45'dir. Yine bazı yerlerde Aynî'nin konuyla ilgili ihtilaflardan bahsettiği görülmüştür ki bunların sayısı belirleyebildiğimiz kadarıyla toplam olarak 17'dir. Aynî'nin Süfyân'ın kimliği ile ilgili olarak tercih edilen hükmü temellendirmeye çalıştığı yerler de bulunmaktadır ki bunların sayısı da 13 olarak belirlenmiştir.

Ayrıca Buhârî'nin 8 yerde Süfyân b. Uyeyne'nin ismini, ismi ve künyesiyle beraber tasrih ettiği ve 99 yerde de sadece İbn Uyeyne künyesi ile birlikte kaydettiği görülmüştür. Yine Buhârî görüldüğü kadarıyla 3 yerde Süfyân es-Sevrî'yi ismi ve nisbesi ile beraber, 7 yerde de sadece es-Sevrî nisbesi ile kaydetmiştir. Ancak bunlar isimlerin tasrih edilmiş olması nedeniyle mühmel sayılamayacağı için yukarıda kaydedilen genel toplama dâhil edilmemiştir.

Takdir edilecektir ki belirlemiş olduğumuz ve yukarıda sayılarını zikrettiğimiz isnâdların ve rivayetlerin tek tek tahlil edilmesi ve kaydedilmesi, bir makalenin hacmini fazlasıyla aşması bakımından uygun değildir. Bu nedenle konuyla ilgili olarak varılan hükümlerin temellendirildiği veya bazı ihtilafların bulunduğu toplam 30 rivayet ve isnâdları *Sahîh*'deki sırasına göre incelenecektir. İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* ve Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* isimli şerhlerinden de istifade edilerek incelenecek olan bu rivayetleri şöyle sıralamak mümkündür:

1.

عن ابن مسعود قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولنا بالموعة في الأيام كراهة السامة علينا

⁴⁵ Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, XXI, 133.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 628.

İbn Mesûd'dan nakledildiğine göre o, "Hz. Peygamber (a.s.) bizlere bıkkınlık gelmesini istememesi nedeniyle vaaz ve ilim sohbetleri için bizim durumumuza uygun zamanlar gözetirdi." demiştir.⁴⁷

Rivayetin, "Muhammed b. Yusuf- Süfyân- el-A'meş- Ebû Vâil- İbn Mesûd." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın kimliği hakkında farklı ihtimaller olduğu görülmektedir ki Şârih Aynî bu râvînin Süfyân es-Sevrî olduğunu belirttiikten sonra muhtemel bir itiraza da yer vermektedir. Buna göre hadisi Süfyân es-Sevrî'den nakleden Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî (ö.212/827) aynı zamanda Süfyân b. Uyeyne'den de hadis rivayet etmiştir. Bu durumda isnâddaki muhaddisin Süfyân es-Sevrî olduğunu tercih ettiren gerekçe nedir? Aynî bu soruya, Firyâbî'nin her iki Süfyân'dan da nakletmiş olmasına rağmen mutlak olarak Süfyân dediğinde bununla Süfyân es-Sevrî'yi kastettiğini belirterek cevap vermiştir.⁴⁸ Bu bilgi ile beraber düşünülüğünde İbn Hacer'in verdiği bir başka bilgi de söz konusu râvînin Süfyân es-Sevrî olduğunu göstermektedir. Buna göre Buhârî mutlak olarak Muhammed b. Yusuf dediği zaman, her ne kadar Muhammed b. Yusuf el-Bîkendî'den de (ö. ?) rivayet etmiş olsa da, bununla sadece el-Firyâbî'yi kasteder. Dolayısıyla bu isnâddaki râvînin el-Bîkendî olduğunu zannedenler yanılmıştır.⁴⁹ Fakat Kirmânî'nin görüşü buna muhalif olup Buhârî'nin şeyhi olan râvînin Muhammed b. Yusuf el-Bîkendî ve bunun da şeyhinin Süfyân b. Uyeyne olduğu yönündedir.⁵⁰ Diğer yandan İbn Hacer'in kaydettiğine göre bu hadisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Müsned*'inde⁵¹ İbn Uyeyne'den rivayet etmiştir.⁵² Şuayb el-Arnaût'un düştüğü not da bu râvînin İbn Uyeyne olduğu yönündedir.⁵³ *Müsned*'deki isnâdın Süfyân'ın üst tarafındaki kısmının yukarıda kaydedilen Buhârî isnâdı ile aynı olduğu da dikkate alındığında râvînin kimliğini tayin zor görünmektedir. Fakat rivayeti her iki Süfyân'ın da naklettiği düşüncesi çözüm olarak görülebilir.

2.

عن أبي جحيفة قال قلت لعلي بن أبي طالب هل عندكم كتاب قال لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قال قلت فما في هذه الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر

⁴⁷ Buhârî, İlim 11, no: 68.

⁴⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 66. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 618.

⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 618. Aynî de bu râvînin el-Bîkendî olduğu görüşünü Kirmânî'ye isnâd ettikten sonra bunun bir yanlış olduğunu söylemiştir. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 66.

⁵⁰ Kirmânî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Saîd Şemsüddin, *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981, II, 32.

⁵¹ Ahmed, *Müsned*, VI, 57, no: 3581.

⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 618.

⁵³ Ahmed, *Müsned*, VI, 57, no: 3581.

Ebû Cuhayfe'den nakledildiğine göre o Ali b. Ebû Tâlib'e, "Sizin yanınızda (Rasûlullah'tan kalan) bir kitâb (yazılı bir vesika) var mıdır?" diye sordu. Ali de, "Hayır! Bizde Allah'ın Kitâbı, müslüman kişiye verilen anlayış ve bir de şu sahîfede olanların dışında hiçbir şey yoktur." cevabını verdi. Ebû Cuhayfe, "Bu sahîfede ne var?" diye sorunca da Ali, "Onda diyetin, esiri kurtarmanın ve kâfir karşılığında müslümanın öldürülemeyeceğinin hükmü vardır." dedi.⁵⁴

Rivayetin, "Muhammed b. Selâm- Vekî- Süfyân- Mutarrif- eş-Şa'bî- Ebû Cuhayfe." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân hakkında da ihtilaf söz konusudur ki Kirmânî isnâddaki râvîlerden Vekî'nin her iki Süfyân'dan da rivayet etmiş olması ve bunların da üst taraflarındaki râvî Mutarrif'den nakletmiş olmaları sebebiyle iki Süfyân'dan herhangi birinin kastedilmiş olmasını ihtimal dâhilinde görür. Ancak yine onun ifadesiyle bu belirsizlik isnâdı zayıflatmaz. Çünkü bu iki muhaddis de Buhârî'nin sıhhat şartlarına uygun olarak hadiste imam, hıfzı ve zabtı tam, adalet sıfatına sahip ve ilimde şöhretleri olan kimselerdir.⁵⁵ Mühmel râvîlerin sika olması durumunda isnâdın zarar görmeyeceği şeklindeki bu düşüncenin hadis usûlünde bir ilke olarak yerleştiğine yukarıda işaret edilmişti.

Aynî'nin belirttiğine göre bazı âlimler de söz konusu isnâddaki Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olduğunu söylemişlerdir ki⁵⁶ İbn Hacer onlardan biridir. Çünkü Vekî ondan rivayet etmekle meşhurdur ve şayet bu İbn Uyeyne olsaydı Vekî rivayeti ona açıkça nispet ederdi. Yine İbn Hacer'in belirttiğine göre aynı isimli râvîlerden rivayet edenler ile ilgili olarak kural kendisinden çokça rivayet etmek vb. bir özellik sebebiyle adı açıkça söylenmeyen râvîye hamletmektir. Vekî'nin ise Süfyân es-Sevrî'den değil Süfyân b. Uyeyne'den rivayeti azdır.⁵⁷ Kirmânî'nin kaydettiğine göre hadis Yezîd el-Adenî tarafından da Süfyân es-Sevrî'den rivayet edilmiştir.⁵⁸

Aynî ise bu zikredilenlerin, Vekî'nin her iki Süfyân'dan da rivayet ettiği ve bunların da Mutarrif'den rivayet ettiği sabit olduktan sonra mezkûr isnâddaki Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olmasını tercih için uygun olmadığını belirtmiştir.⁵⁹ Üstelik Ebû Mesûd ed-Dimeşkî de *el-Etrâf*'de⁶⁰ bu râvî'nin Süfyân b. Uyeyne

⁵⁴ Buhârî, İlim 39, no: 111.

⁵⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, II, 118. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 239.

⁵⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 239.

⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 654. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 239.

⁵⁸ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, II, 118

⁵⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 239.

⁶⁰ Yapılan araştırma sonucunda bu eserin şu an mevcut ve matbu olup olmadığı konusunda bir bilgiye ulaşılamamıştır.

olduğunu söylemiştir.⁶¹ Yine Kirmânî'nin de işaret ettiği üzere el-Gassânî de *Takyîdu'l-mühmel*'de bu hadisin İbn Uyeyne'den mahfûz olduğunu belirtmiş fakat Buhârî buna dikkat çekmemiştir.⁶² Konuyla ilgili bu farklı görüşlere bakılarak rivayetin her iki râvîden de nakledilmiş olmasının muhtemel olduğu söylenebilir.

3.

عن ابن عباس قال توضأ النبي صلى الله عليه وسلم مرة مرة

İbn Abbâs'dan nakledildiğine göre o, "Hz. Peygamber (a.s.) abdest alırken azalarını birer kere yıkadı." demiştir.⁶³

Rivayetin, "Muhammed b. Yusuf- Süfyân- Zeyd b. Eslem- Atâ b. Yesâr- İbn Abbâs." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın da hangisi olduğu malum değildir. Kirmânî'nin belirttiğine göre Buhârî'nin şeyhi Muhammed b. Yusuf ya el-Bîkendî'dir ki bu takdirde onun şeyhi de Süfyân b. Uyeyne olur. Ya da Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî'dir ki buna göre de şeyhi Süfyân es-Sevrî'dir. Çünkü ekseriyetle el-Bîkendî İbn Uyeyne'den, el-Firyâbî ise es-Sevrî'den rivayet etmektedir. Fakat bu isnâdda el-Firyâbî'nin İbn Uyeyne'den rivayetinin kastedilmiş olma ihtimali de vardır. Çünkü isnâddaki diğer râvî Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/754) iki Süfyân'ın şeyhi ve yine iki Muhammed b. Yusuf'un Buhârî'nin şeyhleri olması gibi her iki Süfyân da el-Firyâbî'nin şeyhleridir. Kirmânî, bu isnâdda râvînin mechûl kalması sonucuna götürülen bir şüphe nedeniyle tedlîs bulunduğu ve bunun da isnâdın zayıf sayılmasını gerektirdiği söylenirse buna cevap olarak böyle durumlarda hangisi olursa olsun her iki râvînin de Buhârî'nin şartlarına göre âdil ve zâbit olması nedeniyle bunlardaki farklılığın hükümde farklılığı gerektirmeyeceğini söyler ki⁶⁴ bunun bir kural olarak görüldüğüne daha önce değinilmişti. Aynî de râvî ile ilgili bu belirsizliğe işaret etmekle beraber râcih olanın, Ebû Nuaym'ın da (ö. 430/1038) kitabında tasrih etmiş olması nedeniyle Süfyân es-Sevrî olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Bu râvînin Süfyân es-Sevrî olduğu konusunda İbn Hacer'in ise hükmü kesindir. Çünkü rivayeti ondan nakleden el-Bîkendî değil el-Firyâbî'dir.⁶⁶ el-Firyâbî'nin mutlak olarak Süfyân dediğinde bununla es-Sevrî'yi kastettiğine ise yukarıda işaret edilmişti. Ne var ki Aynî ismini vermeden İbn Hacer'in râvîlerin kimliği ile ilgili kesin hüküm

⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 654. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 239.

⁶² Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, II, 118; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, II, 239.

⁶³ Buhârî, *Vudû* 22, no: 157.

⁶⁴ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, II, 206. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 3.

⁶⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 3.

⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 699.

vermesini eleştirir ve bunu delilsiz bir iddia olarak değerlendirir. Ona göre Kirmânî'nin zikrettiği ihtimaller henüz çürütülmüş değildir.⁶⁷

4. Kitâbu'l-Vudû'un 33. Babında Buhârî'nin muallak olarak zikrettiği bazı fikhî görüşlere dair bir bölüm de şöyledir:

قال الزهري إذا ولغ الكلب في إناء ليس له وضوء غيره يتوضأ به وقال سفيان هذا الفقه بعينه يقول الله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ وهذا ماء وفي النفس منه شيء يتوضأ به ويتيمم

Zührî, “Köpek, su kabını yaladığı ve abdest alacak olan kimse için bu kaptakinden başka su da bulunmadığı zaman bu su ile abdest alır.” dedi. Bu görüş hakkında Süfyân da şöyle demiştir: “Bu hüküm aynıyla Kur’ân’daki hükümdür ki buna göre Allah (c.c.) şöyle demiştir: ‘Su bulamazsanız tertemiz bir toprakla teyemmüm edin!’ (Nisâ, 4/43). İşte bu da bir su olmakla beraber gönülde onun hakkında bir tereddüt vardır. Bu nedenle kişi bu su ile abdest alır sonra da teyemmüm eder.”⁶⁸

Kaydedilen bu bölümde yorumu muallak olarak zikredilen Süfyân’ın da Süfyân es-Sevrî olduğu Kirmânî’ye göre açıktır.⁶⁹ İbn Hacer ve Aynî’nin ifadelerine göre de bu râvî Süfyân es-Sevrî’dir. Onlar bu görüşlerinin dayanağı olarak Velîd b. Müslim’in (ö. 195/810), *Musannef*’inde Zührî’nin bu görüşünü naklettikten sonra, “Bunu Süfyân es-Sevrî’ye söyledim.” diyerek ismini tasrih etmiş olmasını gösterirler. Yine İbn Hacer ve Aynî’nin belirttiklerine göre bu tasrih olmasa akla ilk gelen bu râvînin Süfyân es-Sevrî değil, Zührî’den rivayetle maruf olması nedeniyle Süfyân b. Uyeyne olduğudur.⁷⁰

5.

حدثني عمرو بن عمرو عن أنس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ عند كل صلاة قلت كيف كنتم تصنعون قال يجزئ أحدنا الوضوء ما لم يحدث

Amr b. Âmir’in Enes’den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (a.s.) her namaz için abdest almaktaydı. Amr’ın Enes’e, “Peki siz nasıl yapıyordunuz?” diye sorması üzerine Enes, “Abdestimizi bozmadığımız sürece bize bir abdest yetiyordu.” dedi.⁷¹

Aynî rivayetini, “Muhammed b. Yusuf- Süfyân- Amr b. Âmir- Enes.” ve “Müsedded- Yahya- Süfyân- Amr b. Âmir- Enes.” şeklindeki isnâdlarında bulunan Süfyân’ın Süfyân es-Sevrî olduğunu çünkü Süfyân b. Uyeyne’nin

⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 3.

⁶⁸ Buhârî, *Vudû* 33, Muallak.

⁶⁹ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, III, 6.

⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 711; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 54.

⁷¹ Buhârî, *Vudû* 54, no: 214.

üstteki râvî Amr b. Âmir'den rivayetini bulamadığını belirtmiştir.⁷² İbn Hacer de muhtemelen ilk isnâddaki, Buhârî'nin şeyhi olan râvînin Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî olduğu düşüncesinden hareketle Süfyân'ın da es-Sevrî olduğu söylemiştir.⁷³ Aynı şekilde Kirmânî de her iki isnâdda bulunan Süfyân'ın es-Sevrî olduğunu söylemiş ve ikinci isnâdın zikredilmesinde bazı faydalar bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan birine göre Buhârî, Süfyân'ın müdellis bir râvî olması ve müdellisin de semâî bir başka tarikden sabit olmadığı sürece kendisiyle ihticâc edilememesi nedeniyle semâın tasrih edildiği ikinci tarihi zikretmiştir (یحیی عن سفیان قال حدثني عمرو بن عامر).⁷⁴

6.

عن أنس قال برك النبي صلى الله عليه وسلم في ثوبه

Enes'den nakledildiğine göre o Hz. Peygamber'in (a.s.), (namaz esnasında tükürüğü kendisine galebe eden kimsenin ön ve sağ tarafına değil sol tarafına veya ayaklarının altına tükürmesi gerektiğini bildirdiğini veya bir başka seçeneği göstermek ve öğretmek üzere) elbisesinin içine tükürdüğünü söylemiştir.⁷⁵

Rivayetin, “*Muhammed b. Yusuf (el-Firyâbî)- Süfyân- Humeyd- Enes.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın da Süfyân es-Sevrî olduğu Mizzî (ö. 742/1342), Kirmânî ve Aynî tarafından belirtilmiştir.⁷⁶ Aynî ayrıca Dârekutnî'nin de (ö. 385/995) bunu tasrih ettiğini söylemiştir. Buna göre Dârekutnî bu hadisin râvîlerini zikrettiği zaman “*Bunu Süfyân b. Saîd (es-Sevrî) Humeyd'den rivayet etti.*” demiş ve Süfyân b. Uyeyne'yi zikretmemiştir. Ayrıca el-Firyâbî, Süfyân es-Sevrî ile birlikteliği çok olan bir râvîdir. Diğer taraftan el-Ceyyânî ve bazı âlimler Muhammed b. Yusuf el-Bikendî'nin Süfyân b. Uyeyne'den naklettiklerinden bahsederken söz konusu rivayeti onun nakli olarak zikretmemişlerdir. Yine İbn Uyeyne'nin Humeyd'den rivayeti azdır. Öyle ki Buhârî ondan rivayet ettiği sadece bir hadisi tahric etmiştir.⁷⁷ İbn Hacer'in kaydettiğine göre de mezkûr râvî

⁷² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 167.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 746.

⁷⁴ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, III, 62.

⁷⁵ Buhârî, *Vudû* 70, no: 241.

⁷⁶ Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-eşraf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, I-XIII, thk. Abdüssamed Şerefüddin, el-Mektebetü'l-İslâmî/ed-Dâru'l-Kayyime, byy. 1403/1983, I, 190, no: 674; Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, III, 100; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 263.

⁷⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 263.

Süfyân es-Sevrî'dir. Nitekim hadisi ondan nakleden râvî de Ebû Nuaym'ın *el-Müstahrec*'inde⁷⁸ rivayet ettiği üzere Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî'dir.⁷⁹

7.

عن البراء بن عازب قال قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن ثم قل اللهم أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة إليك لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك اللهم آمنت بكتابتك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت فإن مت من ليلتك فانت على الفطرة واجعلهن آخر ما تتكلم به قال فرددتها على النبي صلى الله عليه وسلم فلما بلغت اللهم آمنت بكتابتك الذي أنزلت قلت ورسولك قال لا ونبيك الذي أرسلت

Berâ b. Âzib'den nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'in (a.s.) kendisine şöyle dediğini söylemiştir: “*Yatacağın zaman namaz için abdest aldığın gibi abdest al! Sonra sağ tarafın üzerine yat! Sonra da, 'Allahım! Kendimi sana teslim ettim. İşimi sana bıraktım. Sırtımı sana dayadım. Ümit ederek ve korkarak sana yöneldim. Senden sığınılıp güvende olunacak yer sadece sensin. Allahım! İndirdiğin kitabına ve gönderdiğin peygamberine iman ettim.' de! Eğer bu gece ölecek olursan fitrat üzere ölürsün. Bunlar son sözlerin olsun!*” Berâ devamla şöyle dedi: “*Ben bu sözleri Hz. Peygamber'e (a.s.) tekrar ettim. 'Allahım! İndirdiğin kitabına iman ettim.' dedikten sonra 'Gönderdiğin rasûlüne.' dedim. Hz. Peygamber, 'Hayır! Gönderdiğin nebîne.' dedi.*”⁸⁰

Rivayetin, “*Muhammed b. Mukâtil- Abdullah- Süfyân- Mansûr- Sa'd b. Ubeyde- el-Berâ b. Âzib.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân da İbn Hacer ve Aynî'nin ifadelerine göre Süfyân es-Sevrî'dir.⁸¹ Ancak Kirmânî, Süfyân es-Sevrî gibi Süfyân b. Uyeyne olmasının da muhtemel olduğunu söylemiştir. Çünkü Abdullah b. el-Mübârek her ikisinden de rivayet etmiş olup bu ikisi de Mansûr'dan rivayet etmişlerdir. Fakat daha açık olan bunun Süfyân es-Sevrî olduğudur. Nitekim âlimler, Mansûr'dan rivayette en sağlam ve güvenilir olanın Süfyân es-Sevrî olduğunu söylemişlerdir.⁸²

8.

عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوءه للصلاة غير رجلية وغسل فرجه وما أصابه من الأذى ثم أفاض عليه الماء ثم نحى رجلية فغسلهما هذه غسله من الجنابة

⁷⁸ Şârihlerin ictibasta bulunduğu, Ebû Nuaym'ın Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine yazdığı müstahrec olduğu anlaşılan bu eser kayıp kitaplardan olup henüz ortaya çıkarılamamıştır.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 776. Kirmânî de bu râvîyi Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî olarak kaydetmiştir. Bkz. Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, III, 100.

⁸⁰ Buhârî, *Vudû* 75, no: 247.

⁸¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 780; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 278.

⁸² Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, III, 106. Aynî'nin, isim vermeden bu kısmı olduğu gibi Kirmânî'den naklettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 278.

Hız. Peygamber'in (a.s.) eşi Meymûne'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “*Rasûlullah (a.s.) ayaklarını yıkama dışında namaz için abdest aldığı gibi abdest aldı. Tenâsül uzvunu ve ona isabet eden necaseti yıkadı. Sonra kendi üzerine su döktü. Sonra da ayaklarını yerden çekip yıkadı. İşte onun cünüblük nedeniyle guslü böyledir.*”⁸³

Rivayetin, “*Muhammed b. Yusuf- Süfyân- el-A'meş- Sâlim b. Ebu'l-Ca'd-Küreyb- İbn Abbâs- Meymûne.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olduğu İbn Hacer ve Aynî tarafından belirtilmiştir.⁸⁴ Aynî bu görüşü isimlerini zikretmediği bir grup şârihe ve bazı âlimlere de nispet eder. Ancak bundan farklı olarak Kirmânî söz konusu râvînin Süfyân b. Uyeyne olduğu görüşündedir. Ona göre Buhârî'nin şeyhi de Muhammed b. Yusuf el-Bîkendî'dir.⁸⁵ Ne var ki Aynî'nin de işaret ettiği üzere Kirmânî bu sonuca iki farklı isnâdı ayırt edemeyip karıştırmaması sonucunda varmıştır.⁸⁶ Buna göre Buhârî bu hadisi yukarıda kaydedilen isnâddaki şeyhi olan Muhammed b. Yusuf'un dışındaki iki şeyhinden olmak üzere ve farklı lafızlarla ve ziyadelerle “*Abdân- Abdullah b. el-Mübârek- Süfyân.*”⁸⁷ ve “*el-Humeydî- Süfyân.*”⁸⁸ şeklindeki isnâdlarla da rivayet etmiştir. Bu isnâdlardan ilkinde de Süfyân, yukarıda kaydedilende olduğu gibi Süfyân es-Sevrî olup el-Humeydî'nin bulunduğu son isnâddaki Süfyân ise Süfyân b. Uyeyne'dir. Kirmânî'nin temyiz edemediği iki isnâd bu son kaydedilen isnâd ile Muhammed b. Yusuf'tan gelen isnâddır. İbn Hacer'in, Kirmânî'nin bu kanaate nasıl vardığını anlayamadığını belirtmesi de⁸⁹ Aynî'nin bu açıklaması ile uyumlu görünmektedir. Bu açıdan da mevzu bahis olan hadisin isnâdındaki râvînin Süfyân es-Sevrî olduğunun netlik kazandığı söylenebilir.

9.

حدثنا عبد الله بن شداد قال سمعت ميمونة تقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يباشر امرأة من نساءه أمرها فاتزرت وهي حائض

Abdullah b. Şeddâd, Meymûne'nin, “*Rasûlullah (a.s.) eşlerinden biri ile hayızlı iken mübâşeretle bulunmak istediğinde hanımına emreder, o da*

⁸³ Buhârî, Gusûl 1, no: 249.

⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 783; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 286.

⁸⁵ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, III, 112. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 783; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 286.

⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, III, 286.

⁸⁷ Buhârî, Gusûl 21, no: 281.

⁸⁸ Buhârî, Gusûl 8, no: 260.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 783.

peştemal/izar (ile göbekte diz kapağı arasını) örterdi.” dediğini işittiğini söylemiştir.⁹⁰

Buhârî mezkûr rivayeti, içerisinde Süfyân bulunmayan bir isnâd⁹¹ ile naklettikten sonra Süfyân'ın da isnâddaki râvîlerden (Ebû İshâk) eş-Şeybânî'den rivayet ettiğini belirtmiştir (ورواه سفيان عن الشيباني). Aynî, bazı âlimlerin bu Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olduğunu söylediklerini bildirmektedir ki⁹² İbn Hacer onlardan biridir.⁹³ Kirmânî ise konuyla ilgili temel ilkeye uygun olarak bunun es-Sevrî veya İbn Uyeyne olması arasında fark bulunmadığını, her ikisinin de Buhârî'nin sıhhat şartlarına uygun olduğunu ve mübhem bırakılmalarında bir sorun olmadığını ifade etmiştir.⁹⁴

10.

عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت تستحاض فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال ذلك عرق وليست بالحیضة فإذا أقبلت الحیضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي

Hz. Âişe'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Fâtıma binti Ebû Hubeyş istihâza olmaktadır. Bu durumu Hz. Peygamber'e (a.s.) sordu. Hz. Peygamber (a.s.), 'Bu bir damardır. Hayız değildir. Hayız zamanının geldiğinde namazı bırak. Hayzın müddeti geçtiği zaman da yıkan ve namaz kıl.' buyurdu.”⁹⁵

Rivayetin, “Abdullah b. Muhammed (el-Müsnedî)- Süfyân- Hişâm-Babası (Urve)- Âişe.” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın Süfyân b. Uyeyne olduğu Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî tarafından belirtilmiş ve son iki şârih bu tespitin gerekçesi olarak da isnâddaki diğer râvî Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî'nin Süfyân es-Sevrî'den hadis işitmemiş olmasına dikkat çekmişlerdir.⁹⁶

11.

عن سهل بن سعد قال كان رجال يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم عاقدي أزهرم على أعناقهم كهينة الصبيان ويقال للنساء لا ترفعن رعوسكن حتى يستوي الرجال جلوسا

Sehl b. Sa'd'dan nakledildiğine göre o, “Bazı erkekler, bellerindeki futaları (dar oldukları için) çocuklar gibi boyunlarına bağlamış olarak Hz.

⁹⁰ Buhârî, Hayz 5, no: 303.

⁹¹ Isnâd şöyledir: “Ebu'n-Nu'mân- Abdülvâhid- eş-Şeybânî- Abdullah b. Şeddâd- Meymûne.”

⁹² Aynî, Umdetü'l-kârî, III, 399.

⁹³ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, I, 819.

⁹⁴ Kirmânî, el-Kevâkibu'd-derârî, III, 168. Ayrıca bkz. Aynî, Umdetü'l-kârî, III, 399.

⁹⁵ Buhârî, Hayz 19, no: 320.

⁹⁶ Kirmânî, el-Kevâkibu'd-derârî, III, 191; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, I, 832; Aynî, Umdetü'l-kârî, III, 443-444.

Peygamberle (a.s.) birlikte namaz kılarlardı. Bu sırada kadınlara da 'Erkekler doğrulup oturmadıkça başlarınızı secdeden kaldırmayın!' denirdi." demiştir.⁹⁷

Rivayetin, "Müsedded- Yahya- Süfyân- Ebû Hâzim- Sehl." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân da İbn Hacer ve Aynî'nin belirttiklerine göre Süfyân es-Sevrî'dir.⁹⁸ Ayrıca Mizzî de *Tuhfetü'l-eşrâf*'da bu râvîyi Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî olarak tam ismiyle tayin etmiştir.⁹⁹ Ancak Kirmânî bu râvînin Süfyân es-Sevrî olduğunu ifade ettikten sonra Süfyân b. Uyeyne olmasının da muhtemel olduğunu, çünkü iki Süfyân'ın da Ebû Hâzim'den rivayette bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰

12.

عن مالك بن الحويرث قال أتى رجلا النبي صلى الله عليه وسلم يريدان السفر فقال النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنتما خرجتما فأذنا ثم أقيما ثم ليؤمكما أكبركما

Mâlik b. el-Huveyris'den nakledildiğine göre yolculuğa çıkmak isteyen iki kişi Hz. Peygamber'e (a.s.) geldiğinde Hz. Peygamber (a.s.) onlara, "Yola çıktığınızda namaz vakti geldiği zaman ezan okuyun sonra kâmet getirin, sonra da en büyüğünüz size imamlık yapsın!" dedi.¹⁰¹

Rivayetin, "Muhammed b. Yusuf- Süfyân- Hâlid el-Hazzâ- Ebû Kılâbe- Mâlik b. el-Huveyris." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olduğunu belirten Aynî, muhtemel bir soruya da yer vermektedir. Buna göre Buhârî'nin, "Muhammed b. Yusuf- Süfyân b. Uyeyne." isnâdı ile de rivayet etmesi nedeniyle buradaki râvînin Süfyân es-Sevrî olduğu nereden bilinecektir? Aynî bu soruya, İbn Uyeyne'den rivayet eden râvînin Muhammed b. Yusuf el-Bikendî olduğu ve bunun es-Sevrî'den rivayetinin bulunmadığını söyleyerek cevap verir. Aynî'nin ihtimal dâhilinde gördüğü bir soru da bu rivayetin isnâdındaki râvî Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî'nin İbn Uyeyne'den de rivayet etmiş olması nedeniyle bu ayırımın nasıl yapılacağı yönündedir. Aynî'nin buna cevabı ise el-Firyâbî'nin mutlak olarak Süfyân dediğinde bununla es-Sevrî'yi kastettiği, İbn Uyeyne'den rivayet ettiğinde ise onun ismini tasrih ettiği şeklindedir.¹⁰² Söz konusu râvîlerle ilgili olarak İbn Hacer'in verdiği bilgiler de aynı yönde olup ayrıca o, Buhârî'nin şeyhinin Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî olduğunu Ebû Nuaym'ın *el-Müstahrec*'inde tasrih ettiğine de işaret etmiştir.¹⁰³

⁹⁷ Buhârî, Salât 6, no: 362.

⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 39; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 102.

⁹⁹ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, IV, 105, no: 4681. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 102.

¹⁰⁰ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, IV, 21. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 102.

¹⁰¹ Buhârî, Ezân 18, no: 630.

¹⁰² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 212.

¹⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 228.

13.

عن أبي مسعود قال قال رجل يا رسول الله إني لأتأخر عن الصلاة في الفجر مما يطيل بنا فلان فيها فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رأيتَه غضب في موضع كان أشد غضبا منه يومئذ ثم قال يا أيها الناس إن منكم منفرين فمن أم الناس فليتجاوز فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة

Ebû Mesûd'dan nakledildiğine göre bir adam Hz. Peygamber'e (a.s.), "Yâ Rasûlallah! Falan kişinin uzun kıldırması nedeniyle sabah namazında cemaate katılmıyorum." dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (a.s.) öfkeleni. Öyle ki bir yerde o günküden daha çok öfkelenildiğini görmedim. Hz. Peygamber (a.s.) sonra, 'Ey insanlar! İçinizde nefret ettirenler var. Her kim cemaate imamlık yapacak olursa namazı hafif tutsun. Muhakkak ki onun arkasında zayıf, yaşlı ve ihtiyaç sahibi kimseler vardır.' buyurdu.¹⁰⁴

Rivayetin, "Muhammed b. Yusuf- Süfyân- İsmail b. Ebû Hâlid- Kays b. Ebû Hâzim- Ebû Mesûd." şeklindeki isnâdında Buhârî'nin şeyhi olarak bulunan râvî, Aynî'nin tespitine göre Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî, Süfyân ise Süfyân es-Sevrî'dir. Ancak burada Buhârî'nin şeyhinin Muhammed b. Yusuf el-Bikendî, Süfyân'ın ise Süfyân b. Uyeyne olduğu da söylenmiştir. Bununla beraber Aynî önceki görüşün daha sahîh olduğunu ve Ebû Nuaym'ın tespitinin de bu yönde olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵

14.

عن الأسود قال سمعت جندبا يقول اشتكى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقم ليلة أو ليلتين

Esved'den nakledildiğine göre o, Cündeb'in, "Hz. Peygamber'in (a.s.) ağırları şiddetlendi. Bir veya iki gece (teheccüd namazına) kalkmadı." dediğini işittiğini söylemiştir.¹⁰⁶

15.

عن جندب بن عبد الله رضي الله عنه قال احتبس جبريل صلى الله عليه وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقالت امرأة من قريش أبطأ عليه شيطانه فنزلت {والضحى والليل إذا سجى ما ودعك ربك وما قلى}

Cündeb b. Abdullah'dan rivayet edildiğine göre o, Cibrîl'in Hz. Peygamber'e (a.s.) gelişinin bir süre kesilmesi üzerine Kureyş'ten bir kadının, "Şeytanı ona gelmekte gecikti." dediğini bunun üzerine de, "Kuşluk vaktine ve karanlığı çöktüğü zaman geceye andolsun ki rabbin seni terk etmedi ve sana darılmadı da." (Duhâ, 93/1-3) âyetlerinin indiğini söyledi.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Buhârî, Ezân 63, no: 704.

¹⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, V, 354-355.

¹⁰⁶ Buhârî, Teheccüd 4, no: 1124.

¹⁰⁷ Buhârî, Teheccüd 4, no: 1125.

Kaydedilen bu iki rivayetin, “*Ebû Nuaym- Süfyân- el-Esved- Cündeb.*” ve “*Muhammed b. Kesîr- Süfyân- el-Esved b. Kays- Cündeb b. Abdullah.*” şeklindeki isnâdlarında yer alan Süfyân da İbn Hacer'in ve Aynî'nin belirttiklerine göre Süfyân es-Sevrî'dir.¹⁰⁸ Bu râvî *Tuhfetü'l-eşrâf*'da Mizzî tarafından da Süfyân es-Sevrî olarak tayin edilmiştir.¹⁰⁹ İbn Hacer ayrıca bunun Süfyân b. Uyeyne olduğunu zannedenlerin yanlışlıklarını da söylemiştir.¹¹⁰

16.

عبد الله بن شداد قال سمعت عليا رضي الله عنه يقول ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفدي رجلا بعد سعد سمعته يقول ارم فداك أبي وأمي

Abdullah b. Şeddâd'dan nakledildiğine göre o, Hz. Ali'nin şöyle dediğini haber vermiştir: “*Hz. Peygamber'in (a.s.) babasını ve annesini Sa'd'den (İbn Ebû Vakkâs) başka bir kimseye feda ederek seslendiğini görmedim. Rasûlullah (Uhud gününde ok atmasını isterken ona), 'At! Babam ve annem sana feda olsun!' diyordu.*”¹¹¹

Rivayetin, “*Müsedded- Yahya- Süfyân- Sa'd b. İbrahim- Abdullah b. Şeddâd- Ali.*” ve “*Kabîsa- Süfyân- Sa'd b. İbrahim- Abdullah b. Şeddâd- Ali.*” şeklindeki isnâdlarında yer alan Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olduğu İbn Hacer ve Aynî tarafından belirtilmiştir.¹¹² Bu iki müellif Ebû Nuaym'ın, *el-Müstahrec*'inde kaydettiği bir görüşünden de bahsetmişlerdir. Buna göre Ebû Nuaym “Kabîsa” lafzının Buhârî'nin dışındaki râvîler tarafından tashîf edilerek nakledildiğini, doğrusunun ise “Kuteybe” olduğunu iddia etmiştir. Kuteybe'nin Süfyân es-Sevrî'den hadis işitmemiş olması nedeniyle de ona göre bu râvînin Süfyân b. Uyeyne olması gerekir. Fakat onun bu itirazının anlamlı olmadığı belirtilmiştir. Çünkü rivayetin her iki Süfyân'dan da nakledilmiş olmasının önünde bir engel bulunmamaktadır.¹¹³

17.

عن سعيد بن زيد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين

Saîd b. Zeyd'den nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'in (a.s.), “*Beyaz yer mantarı, kudret helvası türündendir. Suyu da göz (hastalıkları) için şifâdır.*” dediğini söylemiştir.¹¹⁴

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 617. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 248, 251.

¹⁰⁹ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, II, 439, no: 3249. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VII, 248.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 617.

¹¹¹ Buhârî, *Cihâd* 80, no: 2905.

¹¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 300; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIV, 260.

¹¹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 300; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIV, 260.

¹¹⁴ Buhârî, *Tefsîr* 2, no: 4478.

Rivayetini, “*Ebû Nuaym- Süfyân- Abdülmelik- Amr b. Hureys- Saîd b. Zeyd.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân da Aynî'nin ifadesine göre, her ne kadar Abdülmelik b. Umeyr'den Süfyân b. Uyeyne de rivayet etmiş olsa da Süfyân es-Sevrî'dir. Çünkü isnâd mutlak olarak Süfyân'ın Abdülmelik'den nakli suretinde olursa bu râvî çoğunlukla Süfyân es-Sevrî olur. Ebû Mesûd da bu hadisi zikrettiği zaman böyle söylemiştir.¹¹⁵ Kirmânî'nin görüşü de bu yöndedir.¹¹⁶

18.

عن ابن المنكدر سمعت جابرا رضي الله عنه قال كانت اليهود تقول إذا جامعها من ورائها جاء الولد أحول فنزلت { نساوكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم }

İbnü'l-Münkedir'in Câbir'den naklettiğine göre o şöyle demiştir: “*Yahudiler, eşleri ile arkadan cinsî münasebette bulduklarında doğacak çocuğun şaşı olacağını söylemekteydiler. Bunun üzerine, ‘Kadınlarınız sizin tarlanızdır, tarlanıza istediğiniz gibi varın!’ (Bakara, 2/223) âyeti indi.*”¹¹⁷

Rivayetini, “*Ebû Nuaym- Süfyân- İbnü'l-Münkedir- Câbir.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olduğunu Aynî'nin belirttiğine göre bazı âlimler söylemişlerdir ki¹¹⁸ İbn Hacer onlardan biridir.¹¹⁹ Ancak buna muhalif olarak Mizzî *Tuhfetü'l-eşrâf* da bu râvînin ismini Süfyân b. Uyeyne b. Ebû İmrân el-Hilâlî şeklinde, künyesi ve nisbesi ile birlikte tespit etmiştir.¹²⁰

19.

عن عائشة رضي الله عنها { والذي تولى كبره } قالت عبد الله بن أبي سلول

Hz. Âişe'den nakledildiğine göre o, ifk olayı hakkındaki, “*Onun büyüğünü üzerine alan (ve iftirayı başlatan...)*” âyetinde bahsedilen kişinin Abdullah b. Ubey b. Selûl olduğunu söylemiştir.¹²¹

Rivayetini, “*Ebû Nuaym- Süfyân- Ma'mer- Zührî- Urve- Âişe.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân da, İbn Hacer ve Aynî'nin ifadesiyle Süfyân es-Sevrî'dir. Nitekim İbn Merdüye Buhârî'nin şeyhi Ebû Nuaym'dan bir başka isnâd ile bunu tasrih etmiştir.¹²²

¹¹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVIII, 115.

¹¹⁶ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, XVII, 7.

¹¹⁷ Buhârî, *Tefsîr* 2, no: 4528.

¹¹⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVIII, 156.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 498.

¹²⁰ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, II, 362, 363. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XVIII, 156.

¹²¹ Buhârî, *Tefsîr* 24, no: 4749.

¹²² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 718; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 114. Bu iktibas muhtemelen İbn Merdüye'nin, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh'i* üzerine yazdığı *el-Müstahrec alâ Sahîhi'l-Buhârî* isimli eserinden yapılmış olmakla beraber bu eserin zamanımıza ulaşır ulaşmadığı, matbu olup olmadığı belirlenememiştir.

20.

عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا

İbn Mesûd'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “*Rasûlullah zamanında ay iki parçaya ayrılmış, bir parçası dağın üstünde bir parçası da önünde kalmıştı. Bunun üzerine Rasûlullah, ‘Şâhid olun!’ buyurdu.*”¹²³

Rivayetin, “*Müsedded- Yahya- Şu'be ve Süfyân- el-A'meş- İbrahim- Ebû Ma'mer- İbn Mesûd.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân, Aynî'nin belirttiğine göre İbn Uyeyne de es-Sevrî de olabilir. Çünkü her ikisi de Süleyman el-A'meş'den rivayet etmiştir.¹²⁴

21.

عن زيد بن أسلم قال سمعت ابن عمر يقول جاء رجلان من المشرق فخطبا فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن من البيان لسحرا

Zeyd b. Eslem'den nakledildiğine göre o, İbn Ömer'in şöyle dediğini işittiğini söylemiştir: “*(Medine'nin) doğu tarafından iki adam gelip hitapta bulundular. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.), ‘Şüphesiz beyânın bir kısmı sihirdir (bazı sözler büyüleyicidir).’ dedi.*”¹²⁵

Rivayetin, “*Kabîsa- Süfyân- Zeyd b. Eslem- İbn Ömer.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân da Aynî'nin belirttiğine göre Süfyân es-Sevrî'dir.¹²⁶ Ancak Kirmânî Nevevî'den naklen rivayetin Süfyân b. Uyeyne'den de nakledildiğini belirtmiştir. Bununla beraber o, her iki râvînin Buhârî'nin sıhhat şartlarına uygun olmaları nedeniyle isnâdın sıhhatine zarar gelmediğini de söylemiştir.¹²⁷

22.

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل اتخذتم أنماطا قلت يا رسول الله وأنى لنا أنماط قال إنها ستكون

Câbir b. Abdullah'dan nakledildiğine göre (evlendiği sırada) Rasûlullah (a.s.) ona, “*Etrafı saçaklı döşek yüzleri edindiniz mi?*” diye sordu. O da, “*Yâ Rasûlallah! Bizim böyle döşek yüzlerimiz nereden olacak?*” dedi. Rasûlullah (a.s.) cevaben, “*Muhakkak ki gelecekte (bunlar) olacak.*” buyurdu.¹²⁸

¹²³ Buhârî, Tefsîr 54, no: 4864.

¹²⁴ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XIX, 297.

¹²⁵ Buhârî, Nikâh 48, no: 5146.

¹²⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 189.

¹²⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, XIX, 108. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 189.

¹²⁸ Buhârî, Nikâh 63, no: 5161.

Rivayetin, “*Kuteybe b. Saîd- Süfyân- Muhammed b. el-Münkedir- Câbir b. Abdullah.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân da Aynî'nin belirttiğine göre İbn Uyeyne'dir.¹²⁹ Aynı rivayetin yine Buhârî tarafından tahrir edilen kısmen farklı lafızlara ve ziyadelere sahip farklı bir metnin isnâdında da Süfyân'ın Muhammed b. el-Münkedir'den nakli söz konusudur.¹³⁰ Ancak buradaki Süfyân'ın es-Sevrî olduğunu Aynî özellikle belirtmiştir.¹³¹ Bu durum bilhassa Aynî'nin râvîlerin kimliğini belirleme konusundaki hassasiyetini ve mevzumuz olan râvîlerin kim olduğunun belirlenmesinin imkân dâhilinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan Buhârî'nin bu rivayeteki şeyhi de öncekinden farklı olup Amr b. Abbâs'dır. Bu râvî de rivayeti İbn Mehdî'den almakla Buhârî ile Süfyân es-Sevrî arasındaki râvî iki olmuş olur. Öncekinde ise yukarıda da kaydedildiği üzere Kuteybe b. Saîd'dir ki Buhârî ile Süfyân b. Uyeyne arasında mezkûr isnâda göre sadece bu râvî bulunmaktadır.

23.

عن أمه صفية بنت شيبه قالت أولم النبي صلى الله عليه وسلم على بعض نسانه بمدين من شعير

Safiyye binti Şeybe'den nakledildiğine göre o, “*Hz. Peygamber (a.s.), eşlerinden bazılarıyla evlenirken iki müdd arpa unuyla düğün yemeği verdi.*” demiştir.¹³²

Rivayetin, “*Muhammed b. Yusuf- Süfyân- Mansûr b. Safiyye- Annesi Safiyye binti Şeybe.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân, İbn Hacer ve Aynî'nin belirttiklerine göre Süfyân es-Sevrî'dir.¹³³ İbn Hacer mezkûr isnâdın, “*el-Firyâbî- es-Sevrî.*” şeklinde olduğunun kendisi açısından kesin olduğunu¹³⁴ belirtmekle beraber Kirmânî bir başka ihtimale daha işaret etmiştir. Buna göre Buhârî'nin şeyhi Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî değil Muhammed b. Yusuf el-Bikendî olup hadisi bunun aldığı kişi de Süfyân b. Uyeyne'dir.¹³⁵ Çünkü her iki Muhammed de her iki Süfyân'dan rivayette bulunmuştur. Ancak yine Kirmânî'nin kaydettiğine göre bu belirsizlik, her iki râvînin de Buhârî'nin şartlarına uygun olması nedeniyle isnâdı zayıflatmaz.¹³⁶

24.

¹²⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 210.

¹³⁰ Buhârî, *Menâkıb* 25, no: 3631.

¹³¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 210.

¹³² Buhârî, *Nikâh* 71, no: 5172.

¹³³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 341; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 220.

¹³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 341. Rivayetin yine Süfyân es-Sevrî'den nakledilen diğer bazı isnâdları için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 341.

¹³⁵ İsmâîlî ve Ebû Nuaym *Mustahrec*'lerinde bu râvînin Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî olduğunu kesin olarak belirtmişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 341; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 220.

¹³⁶ Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, XIX, 123; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 341; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 220.

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تباشر المرأة المرأة ففتعتها لزوجها كأنه ينظر إليها

Abdullah b. Mesûd'dan nakledildiğine göre o, Hz. Peygamber'in (a.s.), "Kadın kadına temas etmesin! Sonra onlardan biri kocasına diğer kadının vasıflarını öyle anlatır ki sanki kocası onu görüyormuş gibi olur." buyurduğunu söylemiştir.¹³⁷

Rivayetin, "Muhammed b. Yusuf- Süfyân- Mansûr- Ebû Vâil- Abdullah b. Mesûd." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân, Aynî'nin belirttiğine göre İbn Uyeyne, Buhârî'nin şeyhi olan Muhammed b. Yusuf da el-Bikendî'dir. Ancak bu isnâda dair farklı bir görüş daha bulunmaktadır ki Süfyân'ın es-Sevrî, Muhammed b. Yusuf'un da el-Firyâbî olduğu yönündedir. Ne var ki bu görüşün tashihe ihtiyacı olduğu belirtilmiştir.¹³⁸

25.

عن علي رضي الله عنه قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدباء والمزفت

Hz. Ali'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Hz. Peygamber dubbâ ve müzeffet olarak isimlendirilen kaplarda (şıra yapmayı) yasakladı."¹³⁹

Rivayetin, "Müsedded- Yahya- Süfyân- Süleyman- İbrahim et-Teymî- el-Hâris b. Süveyd- Ali." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın da es-Sevrî veya İbn Uyeyne olması Aynî'nin belirttiğine göre ihtimal dâhilindedir. Çünkü Yahya el-Kattân her iki Süfyân'dan da rivayet ettiği gibi bunların her ikisi de Süleyman el-A'meş'den rivayet etmişlerdir.¹⁴⁰

26.

عن ابن عباس قال شرب النبي صلى الله عليه وسلم قانما من زمزم

İbn Abbâs'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (a.s.) zezem suyundan ayakta iken içti."¹⁴¹

Rivayetin, "Ebû Nuaym- Süfyân- Âsım el-Ahvel- eş-Şa'bî- İbn Abbâs." şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın kimliği de ihtilâfıdır. Kirmânî bu konuda Kelâbâzî'nin bir görüşünü nakletmektedir. Buna göre Ebû Nuaym'ın, hem Süfyân es-Sevrî'den hem de Süfyân b. Uyeyne'den hadis işitmiş olması ve bu ikisinin de Âsım el-Ahvel'den semâlarının bulunması nedeniyle bu Süfyân'ın

¹³⁷ Buhârî, Nikâh 119, no: 5240.

¹³⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 311.

¹³⁹ Buhârî, Eşribe 8, no: 5594.

¹⁴⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 267.

¹⁴¹ Buhârî, Eşribe 16, no: 5617.

her ikisinden biri olma ihtimali vardır.¹⁴² Fakat İbn Hacer bu görüşe karşı çıkarak iki muhaddis arasındaki söz konusu ihtimalin eşit düzeyde olmadığını söylemiştir. Çünkü Ebû Nuaym Süfyân es-Sevrî'den rivayet etmekle meşhurdur ve ondan ayrılmaması ile bilinmektedir. İbn Uyeyne'den rivayeti ise azdır. Şeyhinin ismini mutlak olarak zikredip tayin etmediğinde bu şeyhinin, kendisiyle sohbet ve arkadaşlığı bilinen ve yine kendisinden çokça rivayet ettiği şeyhi olduğu kabul edilir. Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* da¹⁴³ bu râvînin Süfyân es-Sevrî olduğunu kesin olarak bildirmesinin temelinde de, bu gibi durumlarda muhaddislerin sürekli başvurduğu bu ilke vardır.¹⁴⁴ Aynî'nin ise bu son görüşe katılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, Ebû Nuaym'ın İbn Uyeyne'den rivayeti sabit olduktan sonra söz konusu ihtimalin her zaman mevcut olacağını ve yukarıda zikredilen gerekçelerle birini diğerine tercih etmenin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Buna ek olarak Aynî hadisin aynısını, Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'inde¹⁴⁵ ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde¹⁴⁶ tahrir edilmiş olmak üzere, Süfyân b. Uyeyne'nin de rivayet ettiğini söylemiştir.¹⁴⁷ Rivayetin farklı kaynaklarda İbn Uyeyne'den de nakledildiğini gösteren bu bilgi İbn Hacer tarafından da kaydedilmekle beraber o, mevzu bahis olan rivayetin Süfyân es-Sevrî'den nakledildiğini özellikle vurgulamıştır.¹⁴⁸ Ayrıca Ahmed b. Hanbel rivayeti Süfyân es-Sevrî'den de nakletmiştir ki¹⁴⁹ buna İbn Hacer tarafından da dikkat çekilmiştir.¹⁵⁰

27.

عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس الواصل بالمكافئ ولكن الواصل الذي إذا قطعت رحمه وصلها

Abdullah b. Amr'ın Hz. Peygamber'den (a.s.) naklettiğine göre o, "Karşılık vermek için yapan kişi gerçekten sıla-i rahim yapmış olmaz. Akrabaları kendisi ile bağlarını kestiği halde bu bağları koruyan kişi gerçekten sıla-i rahim yapmış olur." buyurmuştur.¹⁵¹

¹⁴² Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî*, XX, 162. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 757; Aynî, *Umdetü'l-kâfî*, XXI, 288.

¹⁴³ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, V, 33, no: 5767.

¹⁴⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 757. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-kâfî*, XXI, 288.

¹⁴⁵ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, I-III, Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992, Eşribe 118, no: 2027.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995, III, 387-388, no: 1903.

¹⁴⁷ Aynî, *Umdetü'l-kâfî*, XXI, 288.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 757.

¹⁴⁹ Ahmed, *Müsned*, V, 262, no: 3186. Bu isnâddaki râvînin Süfyân es-Sevrî olduğuna Şuayb el-Arnaût da işaret etmiştir.

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 757.

¹⁵¹ Buhârî, Edeb 15, no: 5991.

Rivayetın, “*Muhammed b. Kesîr- Süfyân- el-A'meş, el-Hasen b. Amr, Fıtr- Mücâhid- Abdullah b. Amr.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân, İbn Hacer ve Aynî'nin tespitlerine göre Süfyân es-Sevrî'dir ki¹⁵² Ebû Dâvûd da (ö. 275/889) aynı isnâd ile hadisi tahrir etmiştir.¹⁵³ Tirmizî (ö. 279/892) ise bu hadisi *el-Câmiu's-sahîh*'deki, “*Fıtr b. Halife- Mücâhid- Abdullah b. Amr.*” şeklindeki temel isnâd ve küçük bir lafız farkı ile Muhammed b. Yahya b. Ebû Ömer isimli şeyhi vasıtasıyla, ancak Süfyân b. Uyeyne'den rivayet etmiştir. Bu rivayette Süfyân'ın şeyhi de *el-Câmiu's-sahîh*'dekinden farklı olarak el-A'meş değil Beşîr Ebû İsmail'dir.¹⁵⁴ Bu bilgiler ışığında rivayetın her iki Süfyân'dan da nakledilmiş olduğunu söylemek mümkündür.

28.

عن ابن عمر قال كانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم لا ومقلب القلوب

İbn Ömer'den nakledildiğine göre o Hz. Peygamber'in (a.s.) yemininin, “*Hayır! Kalpleri evirip çeviren Allah'a yemin ederim!*” şeklinde olduğunu söylemiştir.¹⁵⁵

Rivayetın, “*Muhammed b. Yusuf- Süfyân- Musa b. Ukbe- Sâlim- İbn Ömer.*” şeklindeki isnâdında bulunan Süfyân'ın Süfyân es-Sevrî olduğu Aynî tarafından özellikle vurgulanmıştır. Buna göre Aynî hadisi Süfyân es-Sevrî'den nakleden râvînin Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî olduğunu belirtmiş ve bu isnâdda kastedilenin Muhammed b. Yusuf el-Bikendî'nin Süfyân b. Uyeyne'den nakli olmadığına dikkat çekerek bir yanlış anlaşılmaya mani olmak istemiştir.¹⁵⁶ Söz konusu râvînin Süfyân es-Sevrî olduğuna İbn Hacer de işaret etmiş ayrıca Buhârî'nin bu hadisi Muhammed b. Yusuf el-Bîkendî'nin Süfyân b. Uyeyne'den nakli suretinde de tahrir ettiğini fakat bu rivayette kastedilenlerin bunlar olmadığını da belirtmiştir.¹⁵⁷ Yine rivayeti Ebû Nuaym'ın, *el-Mustahrec*'inde, “*Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî- Süfyân es-Sevrî.*” isnâdı ile tahrir ettiği, İsmailî'nin (ö. 371/982) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/886)¹⁵⁸ Vekî, Nesâî'nin (ö.

¹⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 141; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXII, 149.

¹⁵³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Dâru İbni'l-Cevzî, Kahire 1432/2011, Zekât 46, no: 1697. Rivayetın Süfyân es-Sevrî'den nakledilen merfû ve mevkûf bazı isnâdları için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 141.

¹⁵⁴ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Câmiu't-Tirmizî*, Dâru's-Selâm, Riyad 1999, Bîr 10, no: 1908.

¹⁵⁵ Buhârî, Eymân 3, no: 6628.

¹⁵⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 261.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 710.

¹⁵⁸ Rivayet İbn Mâce'nin *Sünen*'inde, *عن ابن عمر قال كانت أكثر أيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ومصرف القلوب* şeklindeki farklı lafızlarla ve İbn Hacer'in işaret ettiği isnâddan farklı bir isnâd ile nakledilmektedir. Bkz. İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992, Keffârât 1, no: 2092.

303/915) ise Muhammed b. Bişr¹⁵⁹ vasıtasıyla yine Süfyân es-Sevrî'den tahrir ettikleri İbn Hacer tarafından kaydedilmiştir.¹⁶⁰

29.

عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقتل نفس إلا كان على ابن آدم الأول
كفل منها

Abdullah (b. Mesûd)'un Hz. Peygamber'den (a.s.) naklettiğine göre o, “*Bir insan öldürüldüğünde muhakkak ki bunun günâhı (bu suçu işleyen) ilk Âdemoğluna da yazılır.*” buyurmuştur.¹⁶¹

Rivayetin, “*Kabîsa- Süfyân- el-A'meş- Abdullah b. Mürre- Mesrûk- Abdullah.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân, İbn Hacer'e göre Süfyân es-Sevrî'dir. Ancak İbn Hacer bunun Süfyân b. Uyeyne olma ihtimalinden de bahsetmiştir.¹⁶² Aynî'nin tespitine göre ise bu râvî Süfyân b. Uyeyne'dir. Aynî bunun Süfyân es-Sevrî olduğunun da söylenildiğini ifade etmekle beraber önceki görüşün daha açık olduğunu belirtmiştir.¹⁶³

30.

عن عائشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله يستأمر النساء في أوضاعهن قال نعم قلت فإن البكر
تستأمر فتستحيي فتسكت قال سكاتها إذن

Hız. Âişe'den nakledildiğine göre o Rasûlullah'a (a.s.), kadınlarla nikâh akidleri hususunda istişare edilip edilmeyeceğini sordu. Rasûlullah (a.s) ona, “*Evet (istişare edilir).*” dedi. Hız. Âişe bunun üzerine, “*Fakat bâkire kızla evleneceği kimse hakkında istişare edilirse utanır ve susar.*” dedi. Rasûlullah da, “*Kızın susması onun iznidir.*” buyurdu.¹⁶⁴

Rivayetin, “*Muhammed b. Yusuf- Süfyân- İbn Cüreyc- İbn Ebû Müleyke- Ebû Amr (Zekvân)- Âişe.*” şeklindeki isnâdında yer alan Süfyân'ın kimliği, Aynî'nin kaydettiği üzere ihtilaflıdır. Buna göre Buhârî'nin şeyhi olan Muhammed b. Yusuf'un el-Firyâbî ve bunun şeyhinin de Süfyân es-Sevrî olması mümkün olduğu gibi Buhârî'nin şeyhi Muhammed b. Yusuf'un, Muhammed b. Yusuf el-Bîkendî ve onun şeyhinin Süfyân b. Uyeyne olması da mümkündür. Çünkü her iki Süfyân da Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc'den rivayet etmekle meşhurdur. Fakat Ebû Nuaym bu hadisin kesin olarak el-

¹⁵⁹ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî, *Sünenü'n-Nesâî*, tsh. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009, Eymân 1, no: 3766.

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 710-711. İbn Hacer'in iktibasta bulunduğu tahmin edilen İsmâilî'nin *el-Müstahrec* isimli eserinin günümüze ulaşır ulaşmadığı konusunda bir bilgi elde edilememiştir.

¹⁶¹ Buhârî, Diyât 2, no: 6867.

¹⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 10.

¹⁶³ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIV, 50.

¹⁶⁴ Buhârî, İkrâh 3, had. no: 6946.

Firyâbî'den nakledildiğini belirtmiştir. el-Firyâbî ise mutlak olarak Süfyân'ı zikredip kimliğini tayin etmediğinde bu râvî Süfyân es-Sevrî'dir. Şayet Süfyân b. Uyeyne'yi murad ederse onu, kimliğini tayin ederek zikreder.¹⁶⁵ İbn Hacer de yukarıda kaydedilen ihtimali zikretmekle beraber söz konusu râvînin Süfyân es-Sevrî olmasının açık olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁶ İbn Hacer'in bu kanaate ulaşmasında Ebû Nuaym'ın yukarıda kaydedilen görüşü ve el-Firyâbî'nin her iki Süfyân ile ilgili mezkûr yönteminin etkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁷

SONUÇ

Hadis musannefâtında, isnâdı oluşturan ricalin bazılarının, kendilerini tanımaya ve adaşlarından ayırt etmeye yarayacak lakap, nisbe ve künyeleri belirlenmeksizin zikredilmeleri anlamındaki "ihmâl" veya bu şekilde zikredilen râvî anlamındaki "mühmel" ile sıkça karşılaşmaktadır. Araştırmada tespit edilen rivayetlerin isnâdları musannıfların bu yöndeki eğilimlerini somut olarak ortaya koymuştur. Anlaşıldığı kadarıyla bu uygulamanın normal sayılmasının temelinde, söz konusu eserlerin ilk olarak tasnif edildiği erken dönemlerde hadis ilminin en parlak devrini yaşıyor olması ile de ilgili olarak, isnâd sisteminin ciddi bir şekilde uygulanmaya devam edilmesi ve râvîler hakkındaki yüksek bilgi düzeyi gibi nedenlerle isimlerin tasrih edilmesinin bir ihtiyaç olarak belirmemesi bulunmaktadır. Fakat bahsedilen alanlarda sonraki yüz yıllarda meydana gelen gerileme bu vasıftaki isnâdları tartışmalı hale getirmiştir. Netice itibariyle konu hadis usûlü ilminin temel meselelerinden biri olmuş, bazı muhaddisler bu alanda uzmanlaşmış ve râvîlerin temyizini mümkün kılan eserler telif etmiş, ölçütler geliştirmişlerdir.

Bu araştırma söz konusu uygulamanın *el-Câmiu's-sahih*'in metninde, Buhârî'nin şeyhinin şeyhi konumundaki iki muhaddis, Süfyân b. Uyeyne ve Süfyân es-Sevrî hakkında da önemli düzeyde mevcut olduğunu göstermiştir.

Mezkûr iki râvînin hocalarının ve talebelerinin büyük oranda aynı olması ilk anda bunları temyiz etmenin mümkün olmadığı fikrini doğuruyorsa da detaylı inceleme bunların bazı râvîlerle özel birlikteliği olduğu ve dolayısıyla böyle bir temyiz imkân dâhilinde olduğunu göstermiştir. Nitekim seçilen örneklerin ortaya koyduğu üzere Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî ile Süfyân es-Sevrî; Muhammed b. Yusuf el-Bîkendî ile de Süfyân b. Uyeyne arasında özel bir şeyh-talebe ilişkisi bulunduğu açıktır. Bu durum mühmel olarak zikredilen Süfyân'ın tayininin mümkün olmadığı tezinin en azından Buhârî'nin bu iki şeyhi

¹⁶⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIV, 153-154; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 112.

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 112.

¹⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 112.

vasıtasıyla büyük oranda geçersiz kaldığını ortaya koymuştur. Yine mevzu bahis olan iki muhaddisin özel birliktelikleri bulunan râvîler sadece zikredilenler olmayıp başka bazı râvîlerin de bu niteliğe sahip bulunduğu *el-Câmiu's-sahîh*'in metni taranırken gözlemlenmiştir.

Diğer taraftan hemen hemen bütün isnâdlarda şârihler tarafından bu tayinin yapıldığının belirlenmiş olması da söz konusu iddianın temelinin olmadığını göstermiştir. Bu noktada Aynî'nin, Süfyân'ın kimliği ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmadığı 45 isnâd dışında yüzlerce isnâd içerisinde sadece 17 tanesini ihtilafli olarak sunması ve tartışması da meselenin büyük oranda çözüldüğünü ve ciddi bir problem görünümünde olmadığını ortaya koymuştur.

Mevzu bahis olan uygulama râvîyi mechûl hale getirmesi ve neticede onun adalet ve zabt durumunu belirlemeye engel olması açısından genellikle isnâdı kusurlu hale getirirken, râvîler Süfyân b. Uyeyne ve Süfyân es-Sevrî gibi sika olduğu ittifakla kabul edilen kimseler olduğunda isnâdın sıhhati açısından herhangi bir sorun teşkil etmediği görülmüştür. Bununla beraber mutlaka bir tercih yapılması gerektiğinde daha kıdemli olması nedeniyle râvînin Süfyân es-Sevrî olarak tayin edilebileceği yönünde bir görüş de bulunmaktadır. Yine Süfyân b. Uyeyne hakkındaki, tedlis yaptığı veya ömrünün sonlarına doğru ihtilata uğradığı yönündeki bir takım zayıf iddialar da, şayet dikkate alınacak olursa bir tercih sebebi olarak görülebilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1416/1995.

Aydınli, Abdullah, "Mühmel", *DİA*, XXXI, s. 524, İstanbul 2006.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2001.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, Dâru's-Selâm, Riyad 1999.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünen*, Dâru İbni'l-Cevzî, Kahire 1432/2011.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *Kitâbu'l-kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1357.

İbn Hacer, Şihâbeddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrut 2005.

....., *Nüzhetü'n-nazar fi tavnîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin İtr, Matbaatu's-Sabâh, Dimeşk 1421/2000.

....., *Tehzibu't-Tehzib*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995.

....., *Takribu't-Tehzib*, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız İmâdüddîn İsmail b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisârî ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/886), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992.

İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arab*, I-VI, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed, Dâru'l-Maârif, Kahire trs.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, I-XI, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1421/2001.

Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Saîd Şemsüddin (ö. 786/1384), *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1401/1981.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1992.

....., *Hadîs Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2013.

Mizzî, Cemalüddin Ebu'l-Haccâc Yusuf (ö. 742/1342), *Tehzibu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1403/1983.

....., *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, I-XIII, thk. Abdüssamed Şerefüddin, el-Mektebetü'l-İslâmî/ed-Dâru'l-Kayyime, byy. 1403/1983.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, I-III, Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, İstanbul 1413/1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horâsânî (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, tsh. Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.

Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto Yay., Ankara 2012.

Süyûtî, Celeleddin Abdurrahman (ö. 911/1505), *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribî'n-Nevevî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1430/2009.

Tahhân, Mahmûd, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1432/2011.

Tahânevî, Muhammed Ali (ö. 1158/1745'ten sonra), *Mevsûatü keşşâfi istılâhâtî'l-funûni ve'l-ulûm*, I-II, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Lübnan 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *Câmiu't-Tirmizî*, Dâru's-Selâm, Riyad 1999.

Türkî, Muhammed b. Türkî, *Temyüzü'l-mühmel mine's-Süfyâneyni ve meahû vesâilü temyîzi'l-mühmeleyn*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1431/2010.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yayınları, Ankara 1992.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1374), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXIX, thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Muhammed Nuaym el-Araksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982.

The Term of “Muhmal” in the Science of Hadith and the Problem of Determination of Sufyan, One of the Narrators of Sahih al-Bukhari

Citation / ©- Çelikan, S. (2018). The Term of “Muhmal” in the Science of Hadith and the Problem of Determination of Sufyan, One of the Narrators of Sahih al-Bukhari, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 18 (2), 764-795.

Abstract- *In the basic sources of hadith, in connection with mention of chain of transmission (isnād), it is one of the frequent disposition of the authors (musannif) not to point out the identity of some of the narrators (rāwi) obviously. Upon consideration of the high level of knowledge about isnāds and rāwis, even though this is common and understandable in the first periods like 2nd and 3rd century AH, where the hadiths began to be classified, it raises the problem of the level of authenticity of isnād for the following periods when the information in this field is reduced. One of the examples of this application with different types is “Ihmal” or “muhmal”. In this research, the meaning of this term is emphasized and to what extent especially the two important narrators in Bukharis (d. 256/870) sahih, Sufyan ath-Thawri (d. 161/778) and Sufyan ibn Uyaynah (d. 198/814) were used, and the possibility of impression from each other is tried to be determined on the basis of some important annotations of the work. Again, because of the disputes about the determination of Sufyan and the reasons for the different opinions, the biographies of these narrators and the states of justice and Zabt (Methods of preserving Hadith), and the value of such narrations in general in terms of authenticity, have also been examined because of their direct influence on the authenticity of chain of transmission.*

Keywords- *Sufyan ibn Uyaynah, Sufyan ath-Thawri, Ihmal, muhmal, isnād.*

İmâm Mâlik'ten Nakledildikleri Halde Matbû' Muvatta' Nüshalarında Yer Almayan Sahîhayn Rivâyetleri Üzerine Bir Araştırma

Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir DURMUŞ*

Atıf / ©- Durmuş, Ü. (2018). İmâm Mâlik'ten Nakledildikleri Halde Matbû' Muvatta' Nüshalarında Yer Almayan Sahîhayn Rivâyetleri Üzerine Bir Araştırma, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 796-824.

Öz- İmâm Mâlik'in Muvatta'ı ve Muvatta' dışındaki rivâyetleri, Buhârî ve Müslim'in el-Câmi'u's-sahîh'lerinin önemli kaynaklarından. Buhârî Mâlik'ten tekrarsız 416, Müslim ise 352 rivâyet nakletmiştir. Buhârî'nin 29, Müslim'in 19 rivâyeti Muvatta'ın matbû' nüshalarında yer almamaktadır. Bu rivâyetlerin 8 tanesi müttefekun aleyhtir; 21 tanesi sadece Buhârî, 11 tanesi ise sadece Müslim tarafından rivâyet edilmiştir. Bu makâlede, belirtilen rivâyetlerin tespit ve tahrîci yapılarak günümüze ulaşamayan Muvatta' nüshalarında bulunup bulunmadıkları, Buhârî ve Müslim'den önceki muhaddislerce Mâlik'e istinâd eden senedlerle rivâyet edilip edilmedikleri gibi konular açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Yapılan araştırma neticesinde, ilgili rivâyetlerin Mâlik'in 16 ayrı talebesinden nakledildikleri, 38 tanesinin Muvatta'ın bilinen nüshalarında yer almadığı, 16 tanesinin Mâlik'ten önceki muhaddislerce de rivâyet edildiği, 32 tanesinin merfû' 8 tanesinin mevkûf olduğu ve çeşitli konulara ait hadislerden oluştukları tespit edilerek tablolarla gösterilmiş; böylece özelde Sahîhayn ve Muvatta' genelde ise Sahîhayn ve Mâlik'in rivâyetleri arasındaki ilişkinin bir boyutu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler- Hadis, Buhârî, Müslim, Mâlik, el-Câmi'u's-şahîh, el-Muvatta'.

§§§

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
uzeyirdurmus@comu.edu.tr ORCID ID 0000-0003-1776-6160

GİRİŞ

Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'lerinde İmâm Mâlik'ten nakledilen çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bunların tespit, tahrîc ve değerlendirmesine dair tarafımızdan iki makale kaleme alınmıştır.¹ Bu makalelerde Buhârî'nin 416 (tekrarlarla birlikte 696),² Müslim'in 352 (tekrarlarla birlikte 397) rivâyeti Mâlik'e dayanan senedlerle *el-Câmi'u's-sahîh*'lerinde aktardığı; Buhârî'nin 29 (tekrarlarıyla 35), Müslim'in ise 19 (tekrarıyla 20) rivâyetinin –bir kısmı tam bir kısmı ise eksik olarak günümüze ulaşan– *Muvatta'* nüshalarının matbû' versiyonlarında yer almadığı ortaya konulmuştur. Bu çalışmada ise, Buhârî ve Müslim tarafından nakledildikleri halde matbû' *Muvatta'* nüshalarında yer almadığı tespit edilen rivâyetler ele alınacak; ilgili rivâyetlerin *Muvatta'*ın hangi râvîlerinden nakledildiği, *Muvatta'*ın matbû' olmayan nüshalarında yer alıp almadıkları, *Muvatta'* dışında İmâm Mâlik'in naklettiği rivâyetlerden olma ihtimalleri konularında araştırma sonuçları dermeyeran edilecektir. Böylece özelde *Sahîhayn* ve *Muvatta'*, genelde ise *Sahîhayn* ve Mâlik'in rivâyetleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla üç makâle olarak tasarlanan bu seri tamamlanacaktır.

Makâleye konu olan rivâyetleri tespit etmede esas alınan matbû' *Muvatta'* nüshaları şunlardır:

1. Ali b. Ziyâd el-Absî (ö. 183/799) nüshası. Muhammed el-Şâzelî en-Nüfeyr'in tahkikiyle Beyrût'ta Dârü'l-garbi'l-İslâmî tarafından 1980 yılında neşredilen bu nüsha; dahâyâ, akîka, sayd ve zebâih konularını içeren Mâlik'in fetvaları dâhil 159 rivâyetten oluşan eksik bir nüshadır.

2. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) nüshası. Abdülvehhâb Abdüllatîf'in tahkikiyle Kâhire'de Lecnetü İhyâit-türâs tarafından 1994 yılında neşredilen bu nüshâ tam olup 1008 rivâyet ihtivâ etmektedir.

3. Abdurrahmân b. Kâsım el-Utakî (ö. 191/806) nüshası. Bu rivâyetin tam metni olmasa da onu ihtisâr ederek sadece merfû' rivâyetlerini Mâlik'in

¹ Bk. Üzeyir Durmuş, "İmâm Müslim'in Sahîh'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in Muvatta'sı (Tahrîc, Mukâyese ve Tahlîl)", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 58-90. "İmâm Buhârî'nin Sahîh'ine Kaynaklık Bakımından İmâm Mâlik'in Muvatta'sı (Tahrîc, Mukâyese ve Tahlîl)" adlı ikinci makâle ise yayınlanma aşamasındadır.

² Fuad Sezgin bu sayıyı, yaklaşık 300 hadisin 600 kadar yerde tekrar edildiği şeklinde vermektedir. Bk. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 305.

hocalarına göre mu'cem tarzında biraraya toplayan Kâbisî'nin *el-Mulahhas li müsnedi'l-Muvatta'* adlı eseri günümüze tam olarak ulaşmıştır. Bu eser Ali İbrâhîm Mustafâ'nın tahkikiyle Beyrût'ta Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye tarafından 2008 yılında neşredilmiş olup 529 rivâyet içermektedir. Başka baskıları da bulunmaktadır.

4. Abdullâh b. Vehb el-Mısrî (ö. 197/813) nüshası. Mikloş Muranyi'nin tahkikiyle Beyrût'ta Dârü'l-garbi'l-İslâmî tarafından 2002 yılında bu nüshânın 199 rivâyet içeren bir bölümü *Kitâbü'l-muhârebe mine'l-Muvatta'* adıyla neşredilmiştir.

5. Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/836) nüshası. Abdülmecîd Türkî'nin tahkikiyle Beyrût'ta Dârü'l-garbi'l-İslâmî tarafından 1999 yılında neşredilen bu nüshada 696 rivâyet bulunmaktadır.

6. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) nüshası. Muhammed Fuâd Abdülbaki'nin tahkikiyle Kâhire'de Dârü'l-hadîs tarafından 2005 yılında neşredilen versiyonunu kullandığımız bu tam nüshanın farklı sayım metotlarına göre rivâyet sayısı değişmektedir. Bir sayıma göre Mâlik'in görüşleriyle birlikte 1823 rivâyet içermektedir.

7. Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (ö. 240/854) nüshası. Abdülmecîd Türkî'nin tahkikiyle Beyrût'ta Dârü'l-garbi'l-İslâmî tarafından 1994 yılında neşredilen bu nüsha 820 rivâyet ihtivâ etmektedir.

8. Ebû Mus'ab Ahmed b. Ebû Bekr ez-Zührî (ö. 242/857) nüshası. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl'in tahkikiyle Beyrût'ta Müessesetü'r-risâle tarafından 1998 yılında neşredilen bu nüsha Mâlik'in görüşleriyle birlikte 3069 rivâyetten oluşmaktadır.³

Burada, gerek bir kısmı eksik olan bu nüshalarda yer alan diğer bazı rivâyetleri gerekse başka nüshalardaki farklı rivâyetleri tespit açısından önemli olan şu üç çalışma da zikredilmelidir:⁴

³ Yahyâ b. Abdullâh b. Bükeyr nüshasının İbn Tûmert tarafından tarafından ilk râvîsine kadar senedleri çıkarılmış şeklinin de geçen yüzyılın başında bir baskısı yapılmıştır. Ancak modern bir baskısına ulaşamadığı için bu eserden faydalanılamadı. Bk. Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 427.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Ebubekir Sifil, *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2017), 162-180.

1. Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cevherî'nin (ö. 381/991) *Müsnedü'l-Muvatta'*. Cevherî, bu çalışmasında 12 *Muvatta'* nüshasından faydalandığını ve bu nüshalardaki rivâyetlerin çoğunu eserine aldığını belirtmektedir. Faydalandığını belirttiği nüshaların sahipleri şunlardır: İbn Vehb, İbnü'l-Kâsım, Ka'nebî, Tinnîsî, Ma'n b. İsa, Saîd b. Ufeyr, İbn Bukeyr, Ebû Mus'ab, Mus'ab b. Abdullâh, İbnü'l-Mübârek, Süleymân b. Bürd ve Yahyâ b. Yahyâ el-Endelüsî.⁵ Görüldüğü üzere bu 12 nüshadan 7 tanesi yukarıdakilerden farklıdır.

2. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Ehâdîsü'l-Muvatta'*. Dârekutnî bu eserinde farklı *Muvatta'* nüshalarındaki rivâyetleri Mâlik'in hocalarına göre sıralamaktadır. Hadisleri, sadece hatırlanmalarını sağlayacak birkaç kelimeyle zikreden Dârekutnî bu eserinde 636 rivâyete yer verdiğini ifade etmektedir.⁶

3. İbn Abdilber'in (ö. 463/1073) Yahyâ b. Yahyâ el-Endelüsî nüshasındaki merfû' rivâyetleri tecrîd ettiği *et-Tekassî*'si. Bu eserin sonunda Yahyâ nüshasında bulunmayan fakat başka nüshalarda yer alan 67 rivâyet sıralanmaktadır.⁷ Böylece, günümüze ulaşamayan bazı *Muvatta'* nüshaları hakkında fikir edinilmesine katkı sağlamaktadır.

Bu makâlede yukarıdaki 8 matbû' *Muvatta'* nüsha esas alınacak fakat yeri geldikçe bütününü gözden geçirilmiş olan bu 3 esere de atıfta bulunulacaktır.

1. MUVATTA' NÜSHALARINDA BULUNMAYAN RİVÂYETLER

Matbû' *Muvatta'* nüshalarında yer almayan 48 *Sahîhayn* rivâyetinin 8 tanesi Buhârî ve Müslim, 21 tanesi sadece Buhârî, 11 tanesi de sadece Müslim tarafından nakledilmektedir. Dolayısıyla 40 rivâyet sözkonusudur.

1.1. MÜTTEFEKUN ALEYH RİVÂYETLER

Şeyhayn'ın Mâlik'ten rivâyetleri kapsamında müttefekun aleyh olarak nakledilen fakat mevcûd ve bilinen *Muvatta'* nüshalarında bulunmayan 8 hadis olup şunlardır:

⁵ Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta'* (Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1997), 633.

⁶ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Ehâdîsü'l-Muvatta'* (Şârika: Mektebetü ehli'l-hadîs, ts.), 226.

⁷ Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî, *et-Tekassî* (Kuveyt: el-Va'yü'l-İslâmî, 2012), 523-562. Ebû Bekir Sifil, çalışmasında daha eski bir nüshayı kullandığını ve onda 68 rivâyet bulunduğunu kaydetmektedir. Bk. Sifil, *Muvatta' Nüshaları Muhteva Analizi*, 165.

1.1.1. Birinci Rivâyet

رواية البخاري: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ. ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَخْرَجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ. فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَدْ اسْتَوَدُوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، أَوْ الْحَيَاةِ حَتَّى مَالِكٌ- فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْجَبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً."

قَالَ وَهَيْبٌ: حَدَّثَنَا عَمْرُو: الْحَيَاةِ، وَقَالَ: خَرْدَلٍ مِنْ خَيْرٍ⁸.

رواية مسلم: وَحَدَّثَنِي هَارُونَ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى بْنِ عُمَارَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "يَدْخُلُ اللَّهُ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، يُدْجَلُ مَنْ يَشَاءُ بِرَحْمَتِهِ، وَيُدْجَلُ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ يَقُولُ: انظُرُوا مَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَأَخْرَجُوهُ، فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا حُمْمًا قَدْ امْتَحَسُوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، أَوْ الْحَيَاةِ، فَيَنْبُتُونَ فِيهِ كَمَا تَنْبُتُ الْجَبَّةُ إِلَى جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَوْهَا كَيْفَ تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً؟"⁹

Mâlik'in talebeleri İbn Vehb ve İsmâîl'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen¹⁰ hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.1.2. İkinci Rivâyet

رواية البخاري: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: "إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَكْثَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ، وَلَوْلَا آيَاتُنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا حَدَّثْتُمْ حَدِيثًا. ثُمَّ يَقُولُ: [إِنَّ] الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ النَّبِيَّاتِ وَالْهُدَى [البقرة: 1٥٩/٢] إِلَى قَوْلِهِ [الرَّجِيمِ] [البقرة: ١٦٠/٢]. [إِنَّ] إِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَانُوا يَسْتَعْلِمُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ، وَإِنَّ إِخْوَانَنَا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانُوا يَسْتَعْلِمُهُمُ الْعَمَلُ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَلْزُمُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَيْعِ بَطْنِهِ، وَيَحْضُرُ مَا لَا يَحْضُرُونَ، وَيَحْفَظُ مَا لَا يَحْفَظُونَ."¹¹

رواية مسلم: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيعًا عَنْ سُفْيَانَ، قَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ الْأَعْرَجِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: إِنَّكُمْ تَرُغْمُونَ أَنَّ أَبَا

⁸ Buhârî, "İmân", 15 (22).

⁹ Müslim, "İmân", 304 (184).

¹⁰ Bu kapsamda, yaşadığı zaman itibariyle Mâlik'ten rivâyette bulunma ihtimali bulunan ve Şeyhayn'dan önce vefât eden Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'*, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Âsâr*, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) ve Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned*, Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *el-Emâlî* ve *el-Musannef*, Humeydî'nin (ö. 219/834) *el-Müsned*, Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) *es-Sünen*, İbnü'l-Ca'dî'nin (ö. 228/843) *el-Müsned*, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Edeb*, *el-Müsned* ve *el-Musannef*, İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) *el-Müsned*, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*, İbn Zenceveyh'in (ö. 251/865) *el-Emvâl* ve Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'inde ve bir kısım tâlî eserlerde araştırma yapılmıştır. "*Sahîhayn'dan önce te'lif edilen*" ifâdesi, ilerleyen bölümlerde de aynı kapsamda kullanılacaktır.

¹¹ Buhârî, "İlim", 42 (118).

هُرَيْرَةَ، يُكْرِزُ الْحَدِيثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللَّهُ الْمُوْعِدُ، كُنْتُ رَجُلًا مَسْكِينًا، أَخَذْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مِلءِ بَطْنِي، وَكَانَ الْمُهَاجِرُونَ يَسْتَعْلِمُهُمُ الصَّفْقُ بِالْأَسْوَاقِ وَكَانَتْ الْأَنْصَارُ يَسْتَعْلِمُهُمُ الْقِيَامَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ يَبْسُطُ ثَوْبَهُ فَلَنْ يَنْسِيَ شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّي." فَبَسَطْتُ ثَوْبِي حَتَّى قَصَى حَدِيثَهُ، ثُمَّ صَمَمْتُهُ إِلَيَّ، فَمَا نَسِيتُ شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْهُ.

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ يَحْيَى بْنِ خَالِدٍ، أَخْبَرَنَا مَعْنُ، أَخْبَرَنَا مَالِكُ، ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرُ، كِلَاهُمَا عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ بِهَذَا الْحَدِيثِ، غَيْرَ أَنْ مَالِكًا، انْتَهَى حَدِيثُهُ عِنْدَ انْقِضَاءِ قَوْلِ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَلَمْ يَذْكَرْ فِي حَدِيثِهِ الرَّوَايَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ يَبْسُطُ ثَوْبَهُ" إِلَى آخِرِهِ.¹²

Mâlik'in talebeleri Abdülazîz b. Abdullâh ve Ma'n'dan nakledilen bu rivâyetin varlığına Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Mâlik'in talebesi İshâk b. İsa' tarikinden bir rivâyetle işâret olunmaktadır.¹³

1.1.3. Üçüncü Rivâyet

رواية البخاري: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَتَرَاءَوْنَ أَهْلَ الْغُرَفِ مِنْ فَوْقِهِمْ، كَمَا يَتَرَاءَوْنَ الْكُوكَبَ الدَّرِّيَّ الْغَابِرَ فِي الْأَفْقِ، مِنَ الْمَشْرِقِ أَوْ الْمَغْرِبِ، لِتَفَاضُلِ مَا بَيْنَهُمْ." قَالُوا: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! تِلْكَ مَنَازِلُ الْأَنْبِيَاءِ لَا يَبْلُغُهَا غَيْرُهُمْ." قَالَ: "بَلَى، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ! رَجَالَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَصَدَّقُوا الْمُرْسَلِينَ."¹⁴

رواية مسلم: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ يَحْيَى بْنِ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا مَعْنُ، حَدَّثَنَا مَالِكُ، ح وَحَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدِ الْأَيْلِيِّ -وَاللَّفْظُ لَهُ- حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَيَتَرَاءَوْنَ أَهْلَ الْغُرَفِ مِنْ فَوْقِهِمْ، كَمَا تَتَرَاءَوْنَ الْكُوكَبَ الدَّرِّيَّ الْغَابِرَ مِنَ الْأَفْقِ مِنَ الْمَشْرِقِ أَوْ الْمَغْرِبِ، لِتَفَاضُلِ مَا بَيْنَهُمْ." قَالُوا: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! تِلْكَ مَنَازِلُ الْأَنْبِيَاءِ لَا يَبْلُغُهَا غَيْرُهُمْ." قَالَ: "بَلَى، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ! رَجَالَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَصَدَّقُوا الْمُرْسَلِينَ."¹⁵

Mâlik'in talebeleri Abdülazîz b. Abdullâh, Ma'n ve İbn Vehb'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.1.4. Dördüncü Rivâyet

رواية البخاري الأولى: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ هُوَ ابْنُ أَحِي جُوَيْرِيَّةَ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَّةُ بْنُ أَسْمَاءَ، عَنْ مَالِكِ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسْتَيْبِ، وَأَبَا عُبَيْدٍ، أَخْبَرَاهُ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ:

¹² Müslim, "İmân", 159 (2492).

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 221 (7276).

¹⁴ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 8 (3256).

¹⁵ Müslim, "Cennet", 11 (2831).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "يَرْحَمُ اللَّهُ لوطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ مَا لَبِثْتُ يَوْسُفَ، ثُمَّ أَتَانِي الدَّاعِي لِأَجْبِئُهُ."¹⁶

رواية البخاري الثانية: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ، وَأَبَا عُبَيْدٍ، أَخْبَرَاهُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ مَا لَبِثْتُ يَوْسُفَ، ثُمَّ أَتَانِي الدَّاعِي لِأَجْبِئُهُ.»¹⁷

رواية مسلم الأولى: وَحَدَّثَنِي حَزْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "نَحْنُ أَحَقُّ بِالسَّلْكِ مِنْ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠/٢]." قَالَ: "وَيَرْحَمُ اللَّهُ لوطًا لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ طَوْلَ لَبِثِ يَوْسُفَ لِأَجْبِئْتُ الدَّاعِي." "

وَحَدَّثَنِي بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَسْمَاءَ الصُّبُعِيِّ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ، وَأَبَا عُبَيْدٍ، أَخْبَرَاهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ حَدِيثِ يُونُسَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، وَفِي حَدِيثِ مَالِكٍ: "﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠/٢]." قَالَ: ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ حَتَّى جَارَهَا.

18

رواية مسلم الثانية: وَحَدَّثَنِي حَزْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "نَحْنُ أَحَقُّ بِالسَّلْكِ مِنْ إِبْرَاهِيمَ، إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى، قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠/٢]." وَيَرْحَمُ اللَّهُ لوطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ طَوْلَ لَبِثِ يَوْسُفَ لِأَجْبِئْتُ الدَّاعِي." "

وَحَدَّثَنَا، إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَسْمَاءَ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيْبِ، وَأَبَا عُبَيْدٍ، أَخْبَرَاهُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِمَعْنَى حَدِيثِ يُونُسَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ.¹⁹

Mâlik'in talebesi Cüveyriye'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.1.5. Beşinci Rivâyet

رواية البخاري: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ، قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكًا يَحِدِّثُ عَنِ أَبِي النَّضْرِ -مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ-، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: "مَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ لِأَحَدٍ

¹⁶ Buhârî, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 19 (3387).

¹⁷ Buhârî, "Ta'bîr", 9 (6992).

¹⁸ Müslim, "İmân", 238 (151).

¹⁹ Müslim, "Fedâil", 152 (151).

يَمْسِي عَلَى الْأَرْضِ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، إِلَّا لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ. قَالَ: "وَفِيهِ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿وَشَهِدْ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ﴾ [الأحqاف: ١٠/٤٦] الآية." قَالَ: "لَا أُدْرِي قَالَ مَالِكُ الْآيَةَ أَوْ فِي الْحَدِيثِ."²⁰

رواية مسلم: حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَيْسَى، حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ، عَنْ غَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: "مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لِحَيِّ يَمْسِي إِنَّهُ فِي الْجَنَّةِ، إِلَّا لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ."²¹

Mâlik'in talebeleri Abdülazîz b. Yûsuf ve İshâk b. İsâ'dan nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Mûsne'd*inde de Mâlik'in talebesi İshâk b. İsâ' tarikinden aynı senedle rivâyet edilmiştir.²²

1.1.6. Altıncı Rivâyet

رواية البخاري: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، حَدَّثَنَا مَعْنٌ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: ٦/٨٣] "حَتَّى يَغِيبَ أَحَدُهُمْ فِي رَسْجِهِ إِلَى أَنْصَافِ أذُنَيْهِ."²³

رواية مسلم: حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، وَعَبِيدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ، قَالُوا: حَدَّثَنَا يَحْيَى يَعْنُونَ ابْنَ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنْ ابْنِ عَمْرٍو، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: ٦/٨٣]، قَالَ: "يَقُومُ أَحَدُهُمْ فِي رَسْجِهِ إِلَى أَنْصَافِ أذُنَيْهِ." وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ الْمُثَنَّى قَالَ: "يَقُومُ النَّاسُ." لَمْ يَذْكَرْ يَوْمَ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْمُسَبِّحِيُّ، حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ يَحْيَى ابْنِ عِيَاضٍ، ح وَحَدَّثَنِي سُؤَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ مَيْسَرَةَ، كِلَاهُمَا عَنْ مُوسَى بْنِ عَقْبَةَ، ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ، وَعَيْسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ ابْنِ عَوْنٍ، ح وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ يَحْيَى، حَدَّثَنَا مَعْنٌ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، ح وَحَدَّثَنِي أَبُو نَضْرٍ النَّمَارُ، حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ابْنِ أَبِي بَرْزَةَ، ح وَحَدَّثَنَا الْحُلْوَانِيُّ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ صَالِحٍ، كُلُّ هَؤُلَاءِ عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عَمْرٍو، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِمَعْنَى حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، غَيْرَ أَنَّ فِي حَدِيثِ مُوسَى بْنِ عَقْبَةَ وَصَالِحٍ: "حَتَّى يَغِيبَ أَحَدُهُمْ فِي رَسْجِهِ إِلَى أَنْصَافِ أذُنَيْهِ."²⁴

Mâlik'in talebesi Ma'n'dan nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.1.7. Yedinci Rivâyet

رواية البخاري: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ." قِيلَ: "وَمَا بَرَكَاتُ الْأَرْضِ؟" قَالَ: "زُهْرَةُ الدُّنْيَا." فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: "هَلْ يَأْتِي الْخُبْرُ بِالشَّرِّ؟" فَصَمَتَ الْأَرْضُ.

²⁰ Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 19 (3812).

²¹ Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 147 (2483).

²² Ahmed b. Hanbel, *Mûsne'd*, 3: 59 (1453).

²³ Buhârî, "Tefsîr"/"Muttaffifin", 1 (4938).

²⁴ Müslim, "Cennet", 60 (2862).

النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى طَنَنَّا أَنَّهُ يُنَزَّلُ عَلَيْهِ، ثُمَّ جَعَلَ يَمْسُخُ عَنْ جَبِينِهِ، فَقَالَ: "أَيُّ السَّائِلِ؟" قَالَ: "أَنَا." - قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: لَقَدْ حَمَدْنَاهُ حِينَ طَلَعَ ذَلِكَ. - قَالَ: "لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ، إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَصْرَةٌ خُلُوءٌ، وَإِنَّ كُلَّ مَا أُتِبْتَ الرَّبِيعَ يَقْتُلُ حَبِطًا أَوْ يَلْمُ، إِلَّا أَكَلَةَ الْخَصْرَةَ، أَكَلْتُ حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا، اسْتَقْبَلْتُ الشَّمْسَ، فَاجْتَرَّتْ وَتَلَطَّتْ وَبَالَتْ، ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ. وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ خُلُوءٌ، مَن أَخَذَهُ بِحَقِّهِ، وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ، فَيَعْمُ الْمَعُونَةُ هُوَ، وَمَن أَخَذَهُ بَعِيرٍ حَقِّهِ كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ."²⁵

رواية مسلم: حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَخُوفٌ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا." قَالُوا: "وَمَا زَهْرَةُ الدُّنْيَا؟ يَا رَسُولَ اللهِ!" قَالَ: "بَرَكَاتُ الْأَرْضِ." قَالُوا: "يَا رَسُولَ اللهِ، وَهَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ؟" قَالَ: "لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ، لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ، لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ. إِنَّ كُلَّ مَا أُتِبْتَ الرَّبِيعَ يَقْتُلُ أَوْ يَلْمُ، إِلَّا أَكَلَةَ الْخَصْرِ، فَإِذَا تَأَكَّلَ، حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا اسْتَقْبَلْتُ الشَّمْسَ، ثُمَّ اجْتَرَّتْ وَبَالَتْ وَتَلَطَّتْ، ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ، إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَصْرَةٌ خُلُوءٌ، فَمَن أَخَذَهُ بِحَقِّهِ، وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ، فَيَعْمُ الْمَعُونَةُ هُوَ، وَمَن أَخَذَهُ بَعِيرٍ حَقِّهِ، كَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ."²⁶

Mâlik'in talebesi İsmâil ve İbn Vehb'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.1.8. Sekizinci Rivâyet

رواية البخاري الأولى: حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أُسَيْدٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ؟ فَيَقُولُونَ: لَنَبِيِّكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ. فَيَقُولُ: هَلْ رَضِيْتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى وَقَدْ أُعْطِينَنَا مَا لَمْ نَعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ. فَيَقُولُ: أَنَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ. قَالُوا: يَا رَبِّ! وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ: أَجَلُ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي، فَلَا أَسْحَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا"²⁷

رواية البخاري الثانية: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنِي ابْنُ وَهَبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! فَيَقُولُونَ: لَنَبِيِّكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ. فَيَقُولُ: هَلْ رَضِيْتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى يَا رَبِّ وَقَدْ أُعْطِينَنَا مَا لَمْ نَعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ. فَيَقُولُ: أَلَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُونَ: يَا رَبِّ! وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ: أَجَلُ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْحَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا."²⁸

رواية مسلم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْمٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، ح وَحَدَّثَنِي هَارُونَ بْنُ سَعِيدِ الْأَيْلِيِّ -الَلَّفْتُ لَهُ- حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! فَيَقُولُونَ: لَنَبِيِّكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ. فَيَقُولُ: هَلْ رَضِيْتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى؟ يَا

²⁵ Buhârî, "Rikâk", 7 (6427).

²⁶ Müslim, "Zekât", 122 (1052).

²⁷ Buhârî, "Rikâk", 51 (6549).

²⁸ Buhârî, "Tevhîd", 38 (7518).

رَبِّ وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ. فَيَقُولُ: أَلَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُونَ: يَا رَبِّ! وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ: أَجَلُ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي، فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا.²⁹

Mâlik'in talebeleri İbn Vehb ve İbnü'l-Mübârek'ten nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de Mâlik'in talebesi İbn Vehb tarikinden aynı senedle rivâyet edilmiştir.³⁰

1.2. SADECE BUHÂRÎ'NİN NAKLETTİĞİ RİVÂYETLER

Şeyhayn'ın Mâlik'ten rivâyetleri kapsamında sadece Sahîh-i Buhârî'de yer alan fakat mevcût ve bilinen *Muvatta'* nüshalarında bulunmayan 21 hadis vardır. Bu hadisler şunlardır:

1.2.1. Birinci Rivâyet

قَالَ مَالِكٌ: أَخْبَرَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ، أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ يُكَفِّرُ اللَّهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلَفَهَا، وَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ الْقِصَاصُ. الْحَسَنَةُ بَعِشْرٌ أَمْثَالِهَا إِلَى سِتِّعِ مِائَةِ ضِعْفٍ، وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهَا."³¹

Mâlik'ten muallak olarak nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.2. İkinci Rivâyet

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَعْنُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ مِنَ النَّبِيَّةِ الْعُلْيَا، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّبِيَّةِ السُّفْلَى."³²

Mâlik'in talebesi Ma'n'dan nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.3. Üçüncü Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِلْوَرَعِ: "فُؤَيْسِقُ." وَلَمْ أَسْمَعْهُ أَمَرَ بِقَتْلِهِ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: "إِنَّمَا أَرَدْنَا بِهَذَا أَنَّ مَنَى مِنَ الْحَرَمِ وَأَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا بِقَتْلِ الْحَيَّةِ بَأْسًا."³³

Mâlik'in talebesi İsmâîl'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

²⁹ Müslim, "Cennet", 9 (2829).

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18: 348-349 (11835).

³¹ Buhârî, "İmân", 31 (41).

³² Buhârî, "Hac", 40 (1575).

³³ Buhârî, "Cezâü's-sayd", 7 (1831).

1.2.4. Dördüncü Rivâyet

حَدَّثَنَا صَدَقَةُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "لَوْلَا أَجْرُ الْمُسْلِمِينَ، مَا فَتَحْتُ قَرْيَةَ إِلَّا قَسَمْتُهَا بَيْنَ أَهْلِهَا، كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ."³⁴

روايته الثانية مثلها.³⁵

وَأما روايته الثالثة فهي مثلها أيضا سوى شيئين: "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ." و "مَا فَتَحْتُ عَلَيْهِمْ قَرْيَةَ."³⁶

Mâlik'in talebesi İbn Mehdî'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve metinle rivâyet edilmiştir.³⁷

1.2.5. Beşinci Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "عَذِيبَتْ امْرَأَةٌ فِي هَرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جُرْعًا، فَدَخَلْتُ فِيهَا النَّارَ." قَالَ: فَقَالَ -وَاللَّهِ أَعْلَمُ-: «لَا أَنْتِ أَطْعَمْتَهَا وَلَا سَقَيْتَهَا حِينَ حَبَسْتَهَا، وَلَا أَنْتِ أَرْسَلْتَهَا، فَأَكَلَتْ مِنْ خَشَائِشِ الْأَرْضِ.»³⁸

Mâlik'in talebesi İsmâ'il'den nakledilen bu rivâyet, Abd b. Humeyd'in *Müntehab*'ında da aynı sened ve benzer metinle Mâlik'in diğer bir talebesi el-Hakem b. el-Mübârek tarikiyle rivâyet edilmiştir.³⁹ İbn Abdilber ve (açıkça belirtmeseler de) ondan naklen Cevherî ve Dârekutnî, bu rivâyetin bu senedle sadece Ma'n'nin *Muvatta*' nüshasında yer aldığını kaydetmektedirler. İbn Abdilber'in metni yukarıdaki metne oldukça yakındır.⁴⁰

1.2.6. Altıncı Rivâyet

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، وَأَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ، أَخْبَرَهُ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم؛ قَالَ جِئْتُ تَوْفَى اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ الْأَنْصَارَ اجْتَمَعُوا فِي سَفِيْفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَقُلْتُ لِأَبِي بَكْرٍ: انْطَلِقْ بِنَا فِجْنَاهُمْ فِي سَفِيْفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ."⁴¹

³⁴ Buhârî, "Müzâraa", 14 (2334).

³⁵ Buhârî, "Fardu'l-humus", 9 (3125).

³⁶ Buhârî, "Megâzî", 38 (4236).

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 381-382 (284).

³⁸ Buhârî, "Müsâkât", 9 (2365).

³⁹ Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, 2: 33 (787).

⁴⁰ İbn Abdilber, *et-Tekassî*, 539-540; Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta*, 539-540; Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta*, 154.

⁴¹ Buhârî, "Mezâlim", 19 (2462).

Mâlik'in talebesi İbn Vehb'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve çok uzun bir metinle İshâk b. İshâ tarîkiyle rivâyet edilmiştir.⁴² Bu uzun metnin bir bölümü 19. hadiste gelecektir.

1.2.7. Yedinci Rivâyet

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، قَالَ: وَأَخْبَرَنِي ابْنُ فَلَانٍ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيُجْتَنِبِ الْوُجْهَ."⁴³

Mâlik'in talebesi İbn Vehb'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.8. Sekizinci Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُرَوِيُّ، حَدَّثَنَا مَالِكُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "تَقَاتِلُوا الْيَهُودَ، حَتَّى يَخْتَبِيَ أَحَدُهُمْ وَرَاءَ الْحَجَرِ، فَيَقُولُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ! هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي، فَاقْتُلْهُ."⁴⁴

Mâlik'in talebesi İshâk b. Muhammed'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.9. Dokuzuncu Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُرَوِيُّ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسِ بْنِ الْحَدَثَانَ، وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرٍ، ذَكَرَ لِي ذِكْرًا مِنْ حَدِيثِهِ ذَلِكَ، فَانْطَلَقْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى مَالِكِ بْنِ أَوْسٍ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ الْحَدِيثِ، فَقَالَ مَالِكُ: بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ فِي أَهْلِي جِئْتُ مَتَعَ النَّهَارِ، إِذَا رَسُولُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ يَأْتِينِي، فَقَالَ: "أَجِبْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ!" فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى عُمَرَ، فَإِذَا هُوَ جَالِسٌ عَلَى رِمَالِ سَرِيرٍ، لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ فِرَاشٌ، مُكَيِّ عَلَى وَسَادَةٍ مِنْ أَدَمٍ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ جَلَسْتُ، فَقَالَ: "يَا مَالِكُ! إِنَّهُ قَدِمَ عَلَيْنَا مِنْ قَوْمِكَ أَهْلُ أَتِيَابٍ، وَقَدْ أَمَرْتُ فِيهِمْ بِرَضَخٍ، فَاقْبِضْهُ فَاقْبِضْهُ بَيْنَهُمْ." فَقُلْتُ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! لَوْ أَمَرْتُ بِهِ غَيْرِي." قَالَ: "اقْبِضْهُ أَيُّهَا الْمَرْءُ." فَبَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَهُ أَتَاهُ حَاجِبُهُ يَرْفَأُ، فَقَالَ: "هَلْ لَكَ فِي عُثْمَانَ، وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَالزُّبَيْرِ، وَسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ يَسْتَأْذِنُونَ؟" قَالَ: "نَعَمْ." فَأَذِنَ لَهُمْ، فَدَخَلُوا، فَسَلَّمُوا وَجَلَسُوا، ثُمَّ جَلَسَ يَرْفَأُ يَسِيرًا، ثُمَّ قَالَ: "هَلْ لَكَ فِي عَلِيٍّ، وَعَبَّاسٍ؟" قَالَ: "نَعَمْ." فَأَذِنَ لَهُمَا، فَدَخَلَا، فَسَلَّمَا فَجَلَسَا، فَقَالَ عَبَّاسٌ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! أَفْضُ بِنْتِي وَبَيْنَ هَذَا." وَهُمَا يَخْتَصِمَانِ فِيمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَالِ بَنِي النَّضِيرِ، فَقَالَ الرَّهْطِيُّ عُثْمَانُ وَأَصْحَابُهُ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! أَفْضُ بَيْنَهُمَا، وَأَرَأَيْتَ أَحَدَهُمَا مِنَ الْآخِرِ." قَالَ عُمَرُ: "تَيِّدُكُمْ أَنْتُمْ بِاللَّهِ الَّذِي بِيَدِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ! هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُورَثُ مَا تَرَكَنَا

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 449-454 (391).

⁴³ Buhârî, "Itk", 20 (2559).

⁴⁴ Buhârî, "Cihâd", 94 (2925).

صَدَقَهُ؟ يُرِيدُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفْسَهُ. " قَالَ الرَّهْطُ: " قَدْ قَالَ ذَلِكَ. " فَأَقْبَلَ عُمَرُ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ، فَقَالَ: " أَنْشَدُكُمْ اللَّهَ! اتَّعْلَمَانِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ قَالَ ذَلِكَ؟ " قَالَ: " قَدْ قَالَ ذَلِكَ. " قَالَ عُمَرُ: " فَإِنِّي أُحَدِّثُكُمْ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَصَّنَ رَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْفِيءِ بِشَيْءٍ لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا غَيْرُهُ. " ثُمَّ قَرَأَ: ﴿وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ﴾ [الحشر: 6/59] - إِلَى قَوْلِهِ - ﴿فَقِيرٌ﴾ [الحشر: 6/59]، فَكَانَتْ هَذِهِ خَالِصَةً لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللَّهُ مَا اخْتَارَهَا دُونَكُمْ، وَلَا اسْتَأْذَنَ بِهَا عَلَيْكُمْ، قَدْ أَعْطَاكُمْوهَا وَتَبَّهَا فِيكُمْ، حَتَّى بَقِيَ مِنْهَا هَذَا الْمَالُ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةً سَنَّتِهِمْ مِنْ هَذَا الْمَالِ، ثُمَّ يَأْخُذُ مَا بَقِيَ، فَيَجْعَلُهُ مَجْعَلَ مَالِ اللَّهِ، فَعَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَلِكَ حَيَاتَهُ. أَنْشَدُكُمْ بِاللَّهِ، هَلْ تَعْلَمُونَ ذَلِكَ؟ " قَالُوا: " نَعَمْ. " ثُمَّ قَالَ لِعَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ: " أَنْشَدُكُمْ بِاللَّهِ، هَلْ تَعْلَمَانِ ذَلِكَ؟ " قَالَ عُمَرُ: " ثُمَّ تَوَقَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَضَيْتُهَا أَبُو بَكْرٍ، فَعَمِلَ فِيهَا بِمَا عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ: إِنَّهُ فِيهَا لَصَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ، ثُمَّ تَوَقَّى اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ، فَكُنْتُ أَنَا وَلِيُّ أَبِي بَكْرٍ، فَقَضَيْتُهَا سَنَّتَيْنِ مِنْ إِمَارَتِي، أَعْمَلُ فِيهَا بِمَا عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَا عَمِلَ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ: إِنِّي فِيهَا لَصَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ، ثُمَّ جِئْتُمَانِي تَكْلِمَانِي، وَكَلِمَتُكُمْ وَاجِدَةٌ، وَأَمْرُكُمْ وَاجِدٌ، جِئْتَنِي يَا عَبَّاسُ، تَسْأَلْنِي نَصِيْبَكَ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ، وَجَاءَنِي هَذَا -يُرِيدُ عَلِيًّا- يُرِيدُ نَصِيْبَ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا، فَقُلْتُ لَكُمْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا نُورُثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً. فَلَمَّا بَدَأَ لِي أَنْ أَدْفَعَهُ إِلَيْكُمْ، قُلْتُ: إِنَّ شَيْئًا دَفَعْتُمَا إِلَيْكُمْ، عَلَى أَنَّ عَلِيًّا عَهْدَ اللَّهِ وَمِيثَاقَهُ: لَتَعْمَلَنَّ فِيهَا بِمَا عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِمَا عَمِلَ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ، وَبِمَا عَمِلْتُ فِيهَا مِنْذُ وَلِيْتُهَا، فَقُلْتُمَا: ادْفَعْهَا إِلَيْنَا، فَبِذَلِكَ دَفَعْتُمَا إِلَيْكُمْ، فَأَنْشَدُكُمْ بِاللَّهِ، هَلْ دَفَعْتُمَا إِلَيْهِمَا بِذَلِكَ؟ " قَالَ الرَّهْطُ: " نَعَمْ. " ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ، فَقَالَ: " أَنْشَدُكُمْ بِاللَّهِ، هَلْ دَفَعْتُمَا إِلَيْكُمْ بِذَلِكَ؟ " قَالَا: " نَعَمْ. " قَالَ: " فَتَلْتَمَسَانِ مِنِّي قِضَاءَ غَيْرِ ذَلِكَ، فَوَاللَّهِ الَّذِي بِيَدَيْهِ تَقْوَمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ! لَا أَقْضِي فِيهَا قِضَاءَ غَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنْ عَجَزْتُمَا عَنْهَا فَادْفَعَاهَا إِلَيَّ، فَإِنِّي أَكْفِيكُمْهَا. " 45

Mâlik'in talebesi İshâk b. Muhammed'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında bu uzun hâliyle Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.10. Onuncu Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " نَزَلَ نَبِيُّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ تَحْتَ شَجَرَةٍ، فَلَدَغَتْهُ نَمْلَةٌ، فَأَمَرَ بِجَهَارِهِ فَأَخْرَجَ مِنْ تَحْتِهَا، ثُمَّ أَمَرَ بِبَيْتِهَا فَأَحْرَقَ بِالنَّارِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: فَهَلَّا نَمْلَةٌ وَاجِدَةٌ. " 46

Mâlik'in talebesi İsmâil b. Ebî Üveys'ten nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.11. Onbirinci Rivâyet

حَدَّثَنَا بِحْيِيُّ بْنُ سَلِيمَانَ، حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، وَأَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُيَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ، أَخْبَرَهُ؛ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ وَهُوَ بِمِنَى

45 Buhârî, "Fardu'l-humus", 1 (3094).

46 Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 16 (3319).

في آخر حجّة حجّها عمرٌ فوجدني، فقال عبد الرحمن: فقلت: "يا أمير المؤمنين! إن الموسم يجمع رعاي الناس وغوغاهم، وإني أرى أن ثمهل حتى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة والسلامة، وتخلص لأهل الفقه وأشرف الناس ودوي رأيهم." قال عمر: "لأقومن في أول مقام أقومهُ بالمدينة".⁴⁷

Mâlik'in talebesi İbn Vehb'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve çok uzun bir metinle İshâk b. İsa tarîkiyle rivâyet edilmiştir.⁴⁸ Bu uzun metnin bir bölümü 14. hadiste geçmişti.

1.2.12. Onikinci Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى السُّوقِ، فَلَحِقْتُ عُمَرَ امْرَأَةً شَابَّةً، فَقَالَتْ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! هَلْكَ زَوْجِي وَتَرَكَ صَبِيَّةً صَغَارًا. وَاللَّهِ مَا يُنْضِجُونَ كُرَاعًا، وَلَا لَهُمْ زَرْعٌ وَلَا ضَرْعٌ، وَخَشِيبٌ أَنْ تَأْكُلَهُمُ الضَّبْعُ، وَأَنَا بِنْتُ خُفَّابِ بْنِ إِيمَاءِ الْعِفَّارِيِّ. وَقَدْ شَهِدَ أَبِي الْخُدَيْبِيَّةَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." فَوَقَفْتُ مَعَهَا عُمَرَ وَلَمْ يَمُضْ، ثُمَّ قَالَ: "مَرْحَبًا بِنَسَبٍ قَرِيبٍ." ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى بَعِيرٍ ظَهِيرٍ كَانَ مَرْبُوطًا فِي الدَّارِ، فَحَمَلَ عَلَيْهِ عِرَارَتَيْنِ مَلَاهُمَا طَعَامًا، وَحَمَلَ بَيْنَهُمَا نَفَقَةً وَثِيَابًا، ثُمَّ تَوَلَّاهَا بِخَطَامِهِ، ثُمَّ قَالَ: "اقتاديه، فلن يفتني حتى يأتيكُم الله بخير." فقال رجل: "يا أمير المؤمنين! أكنزرت لها؟" قال عمر: "تكلتكم أمك! والله إني لأرى أبا هذه وأحأها قد حاصرنا حصنًا زمانًا فافتحاه، ثم أصبنا نسفتي سهمانها فيه".⁴⁹

Mâlik'in talebesi İsmâîl b. Abdullâh (Ebî Üveys)'den nakledilen bu rivâyet, İbn Zenceveyh'in *Evmâl*'inde de aynı sened ve çok benzer bir metinle yine onun tarîkiyle rivâyet edilmiştir.⁵⁰

1.2.13. Onüçüncü Rivâyet

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزَّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "المرأة كالصلع، إن أقمتها كسرتنها، وإن استممتت بها استممتت بها وفيها عوج."⁵¹

Mâlik'in talebesi Abdülazîz b. Abdullâh'dan nakledilen bu rivâyet, Dârimî'nin *Sünen*'inde de aynı sened ve çok benzer bir metinle Mâlik'in talebesi Hâlid b. Mahled tarîkiyle rivâyet edilmiştir.⁵²

⁴⁷ Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 46 (3928).

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 449-454 (391).

⁴⁹ Buhârî, "Megâzî", 35 (4160-4161).

⁵⁰ İbn Zenceveyh, *Evmâl*, 2: 566 (938).

⁵¹ Buhârî, "Nikâh", 80 (5184).

⁵² Dârimî, "Nikâh", 35 (2268).

1.2.14. Ondördüncü Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "فَاللَّهِ: أَتُفِقُ يَا ابْنَ آدَمَ أَتُفِقُ عَلَيْكَ."⁵³

Mâlik'in talebesi İsmâîl'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.15. Onbeşinci Rivâyet

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبَرِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْيَنْفُضْ فِرَاشَهُ بِدَاحِلَةِ إِزَارِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي مَا خَلْفَهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ: بِاسْمِكَ رَبِّ، وَصَعْتُ جَنِّي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أُمِسْتُ نَفْسِي فَارْحَمْهَا، وَإِنْ أُرْسَلَتْهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ." تَابِعَهُ أَبُو صَمْرَةَ، وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَاءَ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ. وَقَالَ يَحْيَى، وَبِشْرٌ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ سَعِيدِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَرَوَاهُ مَالِكٌ، وَابْنُ عَجَلَانَ، عَنْ سَعِيدِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁵⁴

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ فِرَاشُهُ فَلْيَنْفُضْهُ بِصَنْفِيَّةٍ تُوْبَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَلْيَقُلْ: بِاسْمِكَ رَبِّ، وَصَعْتُ جَنِّي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أُمِسْتُ نَفْسِي فَاعْفُورْ لَهَا، وَإِنْ أُرْسَلَتْهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ." تَابِعَهُ يَحْيَى، وَبِشْرٌ بْنُ الْمُفَضَّلِ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ سَعِيدِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَرَوَاهُ زُهَيْرٌ، وَأَبُو صَمْرَةَ، وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَاءَ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ سَعِيدِ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَرَوَاهُ ابْنُ عَجَلَانَ، عَنْ سَعِيدِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.⁵⁵

Mâlik'in talebesi Abdülazîz b. Abdullâh'tan nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.16. Onaltıncı Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، وَحُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ."⁵⁶

Mâlik'in talebesi İsmâîl'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

⁵³ Buhârî, "Nafakât", 1 (5352).

⁵⁴ Buhârî, "Deavât", 13 (6320).

⁵⁵ Buhârî, "Tevhîd", 13 (7393).

⁵⁶ Buhârî, "Rikâk", 28 (6487).

1.2.17. Onyedinci Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا نَظَرَ أَحَدُكُمْ إِلَى مَنْ فَضَّلَ عَلَيْهِ فِي الْمَالِ وَالْخَلْقِ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْهُ."⁵⁷

Mâlik'in talebesi İsmâîl'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.18. Onsekizinci Rivâyet

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَطْلَبَةٌ لِأَخِيهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ تَمَّ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤَخَّذَ لِأَخِيهِ مِنْ حَسَنَاتِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ أَخِيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ."⁵⁸

Mâlik'in talebesi İsmâîl'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve çok benzer bir metinle Mâlik'in talebesi Yahyâ tarîkiyle rivâyet edilmiştir.⁵⁹

1.2.19. Ondokuzuncu Rivâyet

حَدَّثَنَا مُنْذِرُ بْنُ الْوَلِيدِ الْجَارُودِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو قَتَيْبَةَ وَهُوَ سَلَّمَ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، قَالَ: "كَانَ ابْنُ عُمَرَ يُعْطِي زَكَاةَ رَمَضَانَ بِمُدِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُدِّ الْأَوَّلِ، وَفِي كِفَارَةِ الْبَيْمِينَ بِمُدِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." قَالَ أَبُو قَتَيْبَةَ: قَالَ لَنَا مَالِكٌ: "مُنْدُنَا أَعْظَمُ مِنْ مُدِّكُمْ، وَلَا نَرَى الْفَضْلَ إِلَّا فِي مُدِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." وَقَالَ لِي مَالِكٌ: "لَوْ جَاءَكُمْ أَمِيرٌ فَضَرَبَ مُدًّا أَصْغَرَ مِنْ مُدِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِأَيِّ شَيْءٍ كُنْتُمْ تُعْطُونَ؟ قُلْتُ: كُنَّا نُعْطِي بِمُدِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: أَفَلَا تَرَى أَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَعُودُ إِلَى مُدِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ."⁶⁰

Mâlik'in talebesi Ebû Kuteybe'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.20. Yirminci Rivâyet

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَنَّ حُمَيْدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَخْبَرَهُ أَنَّ الْمَسُورَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّ الرَّهْطَ الْأَدْبَانَ وَالْأَهْمَ عُمَرَ اجْتَمَعُوا فَتَشَاوَرُوا، فَقَالَ لَهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: "السُّنْتُ بِالَّذِي أَنَا فِيكُمْ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ، وَلَكِنَّكُمْ إِنْ شِئْتُمْ اخْتَرْتُمْ لَكُمْ مِنْكُمْ." فَجَعَلُوا ذَلِكَ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ، فَلَمَّا وَلَّوْا عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَمْرَهُمْ، فَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ، حَتَّى مَا أَرَى أَحَدًا مِنَ النَّاسِ يَتَّبِعُ أَوْلَئِكَ الرَّهْطَ وَلَا

⁵⁷ Buhârî, "Rikâk", 30 (6490).

⁵⁸ Buhârî, "Rikâk", 48 (6534).

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15: 377 (9615).

⁶⁰ Buhârî, "Keffârât", 5 (6713).

يَطَأُ عَقِيْبَهُ، وَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ يُشَاوِرُونَهُ تِلْكَ اللَّيَالِي، حَتَّى إِذَا كَانَتْ اللَّيْلَةُ الَّتِي أَصْبَحْنَا مِنْهَا فَبَايَعْنَا عُمَانَ، قَالَ الْمَسُورُ: طَرَقَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَعْدَ هَجْعِ مِنَ اللَّيْلِ، فَضَرَبَ الْبَابَ حَتَّى اسْتَبَقَطْتُ، فَقَالَ: "أَرَاكَ نَائِمًا فَوَاللَّهِ مَا اكْتَحَلْتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ بِكَبِيرِ نَوْمٍ، انْطَلِقْ فَادْعُ الرَّبِيْرَ وَسَعْدًا." فَدَعَوْتُهُمَا لَهُ، فَشَاوَرَهُمَا، ثُمَّ دَعَانِي، فَقَالَ: "ادْعُ لِي عَلِيًّا." فَدَعَوْتُهُ، فَجَاهَ حَتَّى ابْهَارَ اللَّيْلِ، ثُمَّ قَامَ عَلِيٌّ مِنْ عِنْدِهِ وَهُوَ عَلَى طَمَعٍ، وَقَدْ كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَخْتَسِي مِنْ عَلِيٍّ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ: "ادْعُ لِي عُثْمَانَ." فَدَعَوْتُهُ، فَجَاهَ حَتَّى فَرَّقَ بَيْنَهُمَا الْمُؤَدَّنُ بِالصُّبْحِ، فَلَمَّا صَلَّى لِلنَّاسِ الصُّبْحَ، وَاجْتَمَعَ أَوْلِيَاكَ الرَّهْطُ عِنْدَ الْمُنْبَرِ، فَأَرْسَلَ إِلَيَّ مَنْ كَانَ حَاضِرًا مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْأَنْصَارِ، وَأَرْسَلَ إِلَيَّ أَمْرَاءَ الْأَجْنَادِ، وَكَانُوا وَافُوا تِلْكَ الْحَجَّةَ مَعَ عُمَرَ، فَلَمَّا اجْتَمَعُوا تَسَهَّدَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، ثُمَّ قَالَ: "أَمَّا بَعْدُ. يَا عَلِيُّ! إِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فِي أَمْرِ النَّاسِ، فَلَمْ أَرَهُمْ يَهْدُلُونَ بِعُثْمَانَ، فَلَا تَجْعَلَنَّ عَلَى نَفْسِكَ سَبِيْلًا." فَقَالَ: "أَبَايَعُكَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ." فَبَايَعَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَبَايَعَهُ النَّاسُ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ، وَأَمْرَاءُ الْأَجْنَادِ وَالْمُسْلِمُونَ.⁶¹

Mâlik'in talebesi Cüveyriye'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.2.21. Yirmibirinci Rivâyet

حَدَّثَنَا مُقَدَّمُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ بَحْيٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَمِّي الْقَاسِمُ بْنُ بَحْيٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ يَفْبِضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْأَرْضَ، وَتَكُونُ السَّمَوَاتُ بِبَيْمِيْنِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: أَنَا الْمَلِكُ." رَوَاهُ سَعِيدٌ، عَنْ مَالِكٍ، وَقَالَ عُمَرُ بْنُ حَمْزَةَ: سَمِعْتُ سَالِمًا، سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا.⁶²

Mâlik'in de naklettiği belirtilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında ona dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.3. SADECE MÜSLİM'İN NAKLETTİĞİ RİVÂYETLER

Şeyhayn'ın Mâlik'ten rivâyetleri kapsamında sadece Sahîh-i Müslim'de yer alan fakat mevcût ve bilinen *Muvatta'* nüshalarında bulunmayan 11 hadis vardır. Bu hadisler şunlardır:

1.3.1. Birinci Rivâyet

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ حُفْصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا رَوَتْ رُوحَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَتْ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا شَأْنُ النَّاسِ حُلُوا وَلَمْ تَحْلِلْ أَنْتَ مِنْ عُمَرَةَ؟" قَالَ: "إِنِّي لَبَدْتُ رَأْسِي، وَقَلَدْتُ هَدْيِي، فَلَا أَجِلُّ حَتَّى أَنْحَرَ."

⁶¹ Buhârî, "Ahkâm", 43 (7207).

⁶² Buhârî, "Tevhîd", 19 (7412).

وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ حَفْصَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، قَالَتْ: قُلْتُ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا لَكَ لَمْ تَجَلَّ." بِنَحْوِهِ.⁶³

Mâlik'in talebesi Hâlid b. Mahled'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve çok benzer bir metinle Mâlik'in talebesi İbn Mehdî tarikiyle rivâyet edilmiştir.⁶⁴

1.3.2. İkinci Rivâyet

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، وَالْحَسَنِ، ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِمَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مُنْعَةِ النَّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ.

وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ الصُّبُعِيُّ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكٍ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَقَالَ: سَمِعَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، يَقُولُ لِفُلَانٍ: "إِنَّكَ رَجُلٌ تَائِهٌ، نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ." بِمِثْلِ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ.⁶⁵

Mâlik'in talebesi Cüveyriye'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.3.3. Üçüncü Rivâyet

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ، ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ الْمُنْتَنَى، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، عَنِ ابْنِ سَعِيدٍ، ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، كُلُّهُمُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تُتْلَى السَّلْعُ حَتَّى تَبْلُغَ الْأَسْوَاقَ. وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ نُمَيْرٍ، وَقَالَ الْأَخْرَانِ: "إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ التَّلْقَى."⁶⁶

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، جَمِيعًا عَنِ ابْنِ مَهْدِيٍّ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ حَدِيثِ ابْنِ نُمَيْرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ.⁶⁶

Mâlik'in talebesi İbn Mehdî'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle ve bu metinle bulunamamıştır. Ancak bu hadis "نَهَى عَنْ تَلْقَى السَّلْعِ" ibâresiyle Şeybânî'nin *Muvatta'* nüshasında yer almaktadır.⁶⁷ Muhtemelen Müslim'in kastettiği rivâyet de budur. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in belirtilen rivâyeti İbn Mehdî'den

⁶³ Müslim, "Hac", 176 (1229).

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44: 31 (26432).

⁶⁵ Müslim, "Nikâh", 29 (1407).

⁶⁶ Müslim, "Büyü", 14 (1517).

⁶⁷ Muvatta' (Şeybânî), "Buyû", 772.

nakletmesi de bu tezi kuvvetlendirmektedir.⁶⁸ Dârekutnî, bu rivâyetin Mâlik'in talebeleri İbn Ufeyr, Ma'n, Ka'nebî ve el-Velîd b. Müslim tarafından rivâyet edildiğini belirtmektedir.⁶⁹

1.3.4. Dördüncü Rivâyet

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ مَالِكٍ، ح وَحَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، وَاللَّفْظُ لَهُ، حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَبٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَبَارٍ الْأَسْلَمِيِّ، عَنْ غُرُورَةَ بِنِ الرُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَنَّهَا قَالَتْ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ بَدْرٍ، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَيْبَرَةِ أَدْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُدْكَرُ مِنْهُ جُرَاةٌ وَنَجْدَةٌ، فَفَرَحَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِيبَ رَأْوَةٍ، فَلَمَّا أَدْرَكَهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "جِئْتُ لِأَتْبِعَكَ، وَأَصِيبَ مَعَكَ." قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟" قَالَ: "لَا." قَالَ: "فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ." قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالسَّجْرَةِ أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ: "فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ." قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: "تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟" قَالَ: "نَعَمْ." فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "فَانْطَلِقْ."⁷⁰

Mâlik'in talebeleri İbn Vehb (lafız ona ait) ve İbn Mehdî'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve benzer bir metinle İbn Mehdî tarikiyle rivâyet edilmiştir.⁷¹ Ayrıca İbn Abdilber, bu rivâyetin *Muvatta*'nın sadece Ma'n b. İsa, Saîd b. Ufeyr ve Abdullâh b. Yûsuf nüshalarında yer aldığını belirtmiştir. Naklettiği metin yukarıdaki metinle hemen hemen aynıdır.⁷² Dârekutnî ise, bu rivâyetin İbn Ufeyr ve İbn Yûsuf nüshalarında yer aldığını, Ma'n, İbn Mehdî, Yahyâ el-Kattân ve İbn Ebî Üveys'in *Muvatta*' dışında bu rivâyeti naklettiğini ifade etmektedir.⁷³

1.3.5. Beşinci Rivâyet

وَحَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ، وَأَبُو الطَّاهِرِ، قَالَ أَبُو الطَّاهِرِ: أَخْبَرَنَا، وَقَالَ هَارُونُ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهَبٍ، حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ غُرُورَةَ، أَنَّ عَائِشَةَ، أَخْبَرَتْهُ، عَنْ بَيْعَةِ النِّسَاءِ، قَالَتْ: مَا مَسَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ امْرَأَةً قَطُّ، إِلَّا أَنْ يَأْخُذَ عَلَيْهَا، فَإِذَا أَخَذَ عَلَيْهَا، فَأَعْطَتْهُ. قَالَ: "أُذْهِبِي، فَقَدْ بَايَعْتُكَ."⁷⁴

Mâlik'in talebesi İbn Vehb'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 126 (4531).

⁶⁹ Dârekutnî, *Ehâdîsü'l-Muvatta*, 181.

⁷⁰ Müslim, "Cihâd", 150 (1817).

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42: 80 (25158).

⁷² İbn Abdilber, *et-Tekassî*, 551; Cevherî, *Müsnedü'l-Muvatta*, 494-495.

⁷³ Dârekutnî, *Ehâdîsü'l-Muvatta*, 168.

⁷⁴ Müslim, "İmâre", 89 (1866).

1.3.6. Altıncı Rivâyet

وَحَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عُمَرَ: ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، حَدَّثَنَا أَبِي، وَمَعْنُ بْنُ عِيسَى، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ الْحَمَارِ الْأَهْلِيِّ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَكَانَ النَّاسُ اخْتَلَجُوا إِلَيْهَا."⁷⁵

Mâlik'in talebeleri Ebû Ömer ve Ma'n'dan nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.3.7. Yedinci Rivâyet

وَحَدَّثَنِي حَجَّاجُ بْنُ السَّاعِرِ، حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ كَثِيرٍ الْعَنْبَرِيُّ أَبُو عَسَانَ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ عُمَرُو بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا رَأَيْتُمْ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ، وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَضْحَى، فَلْيُمْسِكْ عَنْ شَعْرِهِ وَأَطْفَارِهِ."⁷⁶

Mâlik'in talebesi Şu'be'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve benzer bir metinle yine Şu'be'den rivâyet edilmiştir.⁷⁷

1.3.8. Sekizinci Rivâyet

وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَكَمِ الْهَاشِمِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ عُمَرَ أَوْ عُمَرُو بْنِ مُسْلِمٍ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ نَحْوَهُ.⁷⁸

Mâlik'in talebesi Şu'be'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve belirtilen metinle yine Şu'be'den rivâyet edilmiştir.⁷⁹

1.3.9. Dokuzuncu Rivâyet

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءِ الضُّبَيْعِيُّ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكِ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَاهُ، أَخْبَرَهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يَدْخُلُ الْحَنَّةَ قَاطِعٌ رَجِمَ."⁸⁰

Mâlik'in talebesi Cüveyriye'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

⁷⁵ Müslim, "Sayd", 25 (561).

⁷⁶ Müslim, "Edâhî", 41 (1977).

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44: 258 (26654).

⁷⁸ Müslim, "Edâhî", 41 (1977).

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44: 258 (26654).

⁸⁰ Müslim, "Birr", 19 (2556).

1.3.10. Onuncu Rivâyet

حَدَّثَنِي هَارُونَ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ، مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، دُخْرًا، بَلْهَ مَا أَطَّلَعَكُمْ اللَّهُ عَلَيْهِ."⁸¹

Mâlik'in talebesi İbn Vehb'den nakledilen bu rivâyet, *Sahîhayn*'dan önce telif edilen hadis kitaplarında Mâlik'e dayanan senedlerle bulunamamıştır.

1.3.11. Onbirinci Rivâyet

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَإِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ إِسْحَاقُ: أَخْبَرَنَا وَقَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَهُوَ ابْنُ مَهْدِيٍّ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ قَرِيبٌ مِنْ ثَلَاثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ."⁸²

Mâlik'in talebesi İbn Mehdî'den nakledilen bu rivâyet, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de aynı sened ve metinle yine İbn Mehdî'den rivâyet edilmiştir.⁸³

2. RİVÂYETLERİN TAHLİLİ

Bir kısmı müttefekun aleyh olan bu 40 rivâyetin 32 tanesi (% 80) merfû', 8 tanesi (% 20) ise mevkûftur.

Merfû rivâyetler	1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40
Mevkûf rivâyetler	2, 12, 14, 17, 19, 20, 27, 28,

Bu rivâyetlerin 39 tanesi 57 tarikten nakledilmektedir. Rivâyetlerden biri ise muallaktır. Belirtilen 57 tarikin Mâlik'in talebelerine göre dağılımı şöyledir:

No	TALEBENİN İSMİ	RİVÂYET SAYISI
1	Abdullâh b. Vehb (ö. 197/813) ⁸⁴	12
2	İsmâîl [b. Ca'fer] (ö. 180/796) ⁸⁵	8

⁸¹ Müslim, "Cennet", 3 (2824).

⁸² Müslim, "Fiten", 84 (157).

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12: 165 (7228).

⁸⁴ Mâlik'in talebelerinden olup sikadır. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübela* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985) 9: 224-226. Ayrıca bk. Saffet Köse, "İbn Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 441-442.

⁸⁵ Muhaddis ve kıraat âlimi olan İsmâîl b. Ca'fer Mâlik'in talebesi olup sika bir râvidir. Yûsuf b. Abdurrahmân el- Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980) 3: 56-60. Ayrıca bk. Zekeriyâ Tüfekçioğlu, "İsmâîl b. Ca'fer el-Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*

3	Cüveyriye b. Esmâ (ö. 173/789) ⁸⁶	7
4	Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/814) ⁸⁷	6
5	Ma'n [b. İsa] (ö. 198/814) ⁸⁸	6
6	Abdülazîz b. Abdullâh [el-Üveysi] (ö. 220?/835?) ⁸⁹	4
7	Şu'be [b. Haccâc] (ö. 160/776) ⁹⁰	2
8	İshâk b. Muhammed el-Fervî (ö. 226/841) ⁹¹	2
9	İsmâîl b. Abdullâh [Ebû Üveys] (ö. 226/841) ⁹²	2
10	Abdullâh b. Yûsuf [et-Tennisî](ö. 218/833) ⁹³	1
11	İshâk b. İsa (ö. 224/839) ⁹⁴	1
12	Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797) ⁹⁵	1
13	Ebû Kuteybe Selm [b. Kuteybe] (ö. 200/815) ⁹⁶	1
14	[Yahyâ b.] Ebû Ömer (ö. ?) ⁹⁷	1
15	Hâlid b. Mahled (ö. 213/828) ⁹⁸	1

Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 90-91.

⁸⁶ Mâlik'ten rivâyette bulunan sika bir râvîdir. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 317-318.

⁸⁷ Mâlik'in talebelerinden olup sikadır. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17: 430-443.

⁸⁸ Mâlik'in talebelerinden olup sikadır. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 305, 10: 689. Ayrıca bk. Orhan Çeker, "Ma'n b. İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 555.

⁸⁹ Mâlik'in talebelerinden olup sikadır. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 389.

⁹⁰ Şu'be, Mâlik'in akranlarından olan bir hadis imâmıdır. Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 7: 202-205. Ayrıca bk. İbrahim Hatiboğlu, "Şu'be b. Haccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 224-226.

⁹¹ Mâlik'in talebelerindendir. Zehebî Fervî için, imâm, muhaddis ve âlim demektir. Ebû Hâtim, onun sadûk olduğunu fakat gözlerini kaybettiğini, bazen rivâyetleri konusunda yönlendirilebildiğini, bununla birlikte yazdıklarının sahîh olduğunu söylemektedir. İbn Hibbân onu sikalar arasında saymakta, Ebû Dâvûd ve Dârekutnî ise zayıf bir râvî olduğunu kaydetmektedir. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 649-650.

⁹² Mâlik'in talebelerinden olup biraz zayıf bir râvîdir. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1963), 1: 222. Ayrıca bk. İsmail Hakkı Ünal, "İsmâîl b. Ebû Üveys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 95.

⁹³ Mâlik'in önde gelen talebelerinden olup sikadır. Bk. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 10: 357-358.

⁹⁴ Mâlik'in talebelerindendir. Onun hakkında; Buhârî "meşhûrül-hadîs", Sâlih b. Muhammed "İa be'se bih, sadûk", Ebû Hâtim ise "sadûk" demiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2: 462-464.

⁹⁵ Mâlik'in talebelerinden sika bir râvîdir. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8: 379. Ayrıca bk. Raşit Küçük, "Abdullâh b. Mübârek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 122-124.

⁹⁶ Mâlik'in talebesi olan Ebû Kuteybe, Ebû Dâvûd ve Ebû Zür'a'ya göre sikadır. Ancak Yahyâ b. Ma'n ve Ebû Hâtim, onun için "İa be'se bih" hükmü vermiş, ayrıca Ebû Hâtim onun çok vehmettiğini ama hadislerinin yazılabileceğini söylemiştir. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11: 232-235.

⁹⁷ Mâlik'in talebelerindendir. Hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31: 476; İbn Hacer (Ahmed b. Ali el-Askalânî), *Tehzîbü'l-Tehzîb*, (Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326), 11: 260.

⁹⁸ Mâlik'in talebelerindendir. Ahmed b. Hanbel, münker hadisler naklettiğini belirtmiştir. Yahyâ b. Ma'n, onun hakkında "mâ bihî be's" demiştir. Ebû Hâtim ise hadislerinin yazılabileceği kanaatindedir. Ebû Dâvûd, sadûk fakat Şif olduğunu ifade etmiştir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8: 163-165.

16	Saïd [b. Dâvûd] (ö. 211-220/826-835) ⁹⁹	1
----	--	---

Bu 16 talebenin 12 tanesi güvenilir, 3 tanesi zayıftır. 1 talebenin durumu hakkında ise yeterli bilgi bulunamamıştır. Bu râvîlerin güvenilirlik açısından oranları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

GÜVENİLİRLİK DURUMU	SIRA NO	ORAN
Güvenilir talebeler	1, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 14, 15	% 80
Zayıf talebeler	8, 9, 16	% 20

Matbû' *Muvatta'* nüshalarında yer almayan bu 40 rivâyetin, *Sahîhayn* müelliflerinden önce vefât eden muhaddislerin eserlerinde Mâlik'ten rivâyetler şeklinde yer alan 16 tanesinin müelliflere göre dağılımı ve oranları şöyledir:

No	MUHADDİSİN İSMİ	RİVÂYET SAYISI	RİVÂYETLER	ORAN
1	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	13	2, 5, 8, 12, 14, 19, 26, 30, 32, 33, 36, 37, 40	% 33
2	Abd b. Humeyd (ö. 249/863)	1	13	% 2,5
3	İbn Zenceveyh (ö. 251/865)	1	20	% 2,5
4	Dârimî (ö. 255/869)	1	21	% 2,5

Matbû' *Muvatta'* nüshalarında bulunmayan 40 rivâyetin konularına göre dağılımı anahatlarıyla şöyledir:

KONU	SAYI	RİVÂYET NO	ORAN
İlim	1	2	% 2,5
Kıyâmet	10	1, 3, 6, 8, 16, 24, 26, 29, 39, 40	% 25
İbâdet	5	10, 27, 30, 36, 37	% 12,5
Fedâil	5	4, 5, 9, 22, 23	% 12,5
Hukûk	12	12, 14, 15, 17, 19, 20, 28, 31, 32, 33, 34, 35	% 30
Ahlâk	7	7, 11, 14, 18, 21, 25, 38	% 17,5

⁹⁹ Saïd zayıf bir râvîdir. Hakkında Ebû Hâtim, "Muvatta'yı rivâyet eder, kavî değildir", Yahyâ b. Maïn "Bana göre sika değildir", Ebû Zur'a ise "zayıftır" demektedir. Zehebî, Saïd'i 211-220 hicrî yılları arasında vefât edenler arasında zikretmektedir. Bk. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm* (Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1991), 15: 168.

SONUÇ

Buhârî ve Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*'lerinde İmâm Mâlik'ten yüzlerce hadis rivâyet etmektedir. Bu rivâyetlerin çok büyük bir kısmı *Muvatta'*ın en meşhûr nüshası olan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyetinde yer almaktadır. Geriye kalan az sayıdaki rivâyetin çoğunluğu da diğer nüshalarda bulunabilmektedir. Toplam 768 (416+352) rivâyetin sadece 48 (29+19) tanesi matbû' *Muvatta'* nüshalarında bulunmamaktadır. Bu sayı toplam rivâyetin yaklaşık % 6'sını oluşturmaktadır.

Muvatta' gibi 1000'den fazla râvîsi olan¹⁰⁰ bir eserin farklı nüshalarına ve bu nüshalardan rivâyette bulunan talabelere Mâlik'ten çok da geç bir zamanda yaşamayan Buhârî ve Müslim döneminde ulaşılabilirdi.¹⁰¹ Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in, bu nüshalardan rivâyette bulunan muhaddislerden istifâde etmesi ve Mâlik'in *Muvatta'* dışındaki rivâyetlerine kitaplarında yer vermesi gayet doğal bir durumdur.

*Muvatta'*ın tüm nüshaları günümüze ulaşamadığı için burada zikredilen 40 rivâyetten ne kadarının o nüshalarda yer aldığını kaç tanesinin diğer rivâyetlerden oluştuğunu tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Ancak İbn Abdilber, Cevherî ve Dârekutnî gibi çok sayıda *Muvatta'* nüshasını inceleme imkânı bulmuş muhaddislerin nüsha karşılaştırmaları esas alındığında bu 40 rivâyetten sadece 2 tanesinin (13 ve 33. rivâyetler) diğer nüshalarda yer aldığı, kalan 38 rivâyetin ise muhtemelen Mâlik'in *Muvatta'*ı dışındaki rivâyetlerinden alındığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Buhârî ve Müslim gibi büyük muhaddislerin Mâlik'in sadece *Muvatta'*ından faydalanmadığını göstermektedir. Dolayısıyla buradaki rivâyetler, Mâlik'in *Muvatta'* dışındaki rivâyetlerinin en azından bir kısmını öğrenme açısından da kaynak teşkil etmektedir.

Son söz olarak; bütün bunlardan hareketle İmâm Mâlik'in günümüze ulaşan rivâyetlerini sadece *Muvatta'* nüshalarında araştırmanın yeterli olmadığı, kendisinden rivâyette bulunan muhaddislerin eserlerindeki rivâyetlerin de derlenmesi gerektiği, daha sonra *Muvatta'* nüshalarındaki

¹⁰⁰ Kandemir, M. Yaşar, "Muvatta", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 416.

¹⁰¹ Zehebî, Mâlik'i 5, Buhârî'yi 9 ve Müslim'i 10. tabaka muhaddisler arasında saymaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Muîn fî tabakâtî'l-muhaddisîn* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), 60, 95, 105.

rivâyetlerle bu rivâyetlerin birleştirilmesiyle oluşturulacak çalışmanın Mâlik'in merviyâtı hakkında daha çok bilgi vereceği belirtilmelidir.

KAYNAKÇA

Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 425-427.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şaḥîḥü'l-Buḥârî*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2011.

Cevherî, Abdurrahmân b. Abdullâh. *Müsnedü'l-Muvatta'*. Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1997.

Çeker, Orhan. "Ma'n b. İsa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 555.

Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Ehâdîsü'l-Muvatta'*. Şârika: Mektebetü ehli'l-hadîs, ts.

Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân. *Müsnedü'd-Dârimî (Sünenü'd-Dârimî)*. Suûdî Arabistan: Dârü'l-muḡnî, 2000.

Durmuş, Üzeyir. "İmam Müslim'in Sahîh'ine Kaynaklık Bakımından İmam Mâlik'in Muvatta'sı (Tahrîc, Mukâyese ve Tahfîl)". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2018), 58-90.

Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Hatiboḡlu, İbrahim. "Şu'be b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 224-226.

Humeyd, Abdülhamîd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. (Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1988).

İbn Abdilberr, Yûsuf b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Tekassî*. Kuveyt: el-Va'yü'l-İslâmî, 2012.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatü dâireti'l-meârif, 1326.

Kandemir, M. Yaşar, “Muvatta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 416-418.

Köse, Saffet. “İbn Vehb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 441-442.

Küçük, Raşit. “Abdullâh b. Mübârek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 122-124.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Abdullâh b. Mesleme el-Ka’nebî rivâyeti), Thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Abdullâh b. Vehb rivâyeti), Thk. Mikloş Muranyi, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2002.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Abdurrahmân b. Kâsım rivâyeti/Kâbisî, el-Mulahhas li Müsnedi'l-Muvatta), Ali İbrâhîm Mustafâ, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Ali b. Ziyâd el-Absî rivâyeti), Thk. Muhammed el-Şâzelî en-Nüfeyr, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1980.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Ebû Mus'âb ez-Zührî rivâyeti), Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve Mahmûd Muhammed Halîl, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyeti), Thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kâhire: Lecnetü ihyâi't-türâs, 1994.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Süveyd b. Saîd el-Hadesânî rivâyeti), Thk. Abdülmecîd Türkî, Beyrût: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivâyeti), Thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Kâhire: Dârü'l-hadîs, 2005.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1980.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhü Müslim*. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011.

Özel, Ahmet, "Mâlik b. Enes", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, 506-513.

Sezgin, Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.

Sifil, Ebubekir, *Muvatta Nüshaları Muhteva Analizi*, İstanbul: Rihle Kitap, 2017.

Tüfekçioğlu, Zekerîya. "İsmâîl b. Ca'fer el-Ensârî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 90-91.

Ünal, İsmail Hakkı. "İsmâîl b. Ebû Üveys Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 95.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muîn fî tabakâti'l-muhaddisîn*. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhü'l-İslâm*, Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1991.

Zenceveyh, Humeyd b. Mahled. *el-Emvâl*. Suûdî Arabistan: Merkezü Melik Faysal, 1986.

A Research on The Narrations of Sahīhain That Narrated From Imām Mālik Which is Not Included in The Printed Copies of Muwaṭṭa

Citation / ©- Durmuş, Ü. (2018). A Research on the Narrations of Sahīhain that Narrated from Imām Mālik which is not Included in the Printed Copies of Muwaṭṭa, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 18 (2), 796-824.

Abstract- *Muwaṭṭa of Imām Mālik and his other narrations not included in Muwaṭṭa are the important sources of the al-Jāmi' as-ṣaḥīḥ's Bukhārī and Muslim. Bukhārī narrated 416 narrations from Mālik without repetition, yet Muslim narrated 352. And 29 narrations of Bukhārī and 19 narrations of Muslim are not included in the printed copies of Muwaṭṭa. Eight of these narrations are muttāfakun alayh; 21 of them are only narrated by Bukhārī, and 11 of them are only narrated by Muslim. In this article, it is attempted to determine whether these narrations were found in the copies of Muwaṭṭa which is unavailable today and whether these narrations were narrated by the muhaddiths who lived before Bukhārī and Muslim. As a result of the research, it is determined that these narrations were narrated from 16 different students of Mālik, 38 of them are not included in the known copies of Muwaṭṭa, 16 of them were narrated by the muhaddiths before Mālik, 32 of them are marfū'; 8 of them are mawkūf, and that they were composed of hadiths related to various subjects. In addition all these, findings are indicated in tables. Thus, this research tries to reveal a dimension of the relationship between Sahīhain and Muwaṭṭa in particular and the relationship between Sahīhain and Mālik's other narrations in general.*

Keywords- *Hadith, Bukhārī, Muslim, Mālik, al-Jāmi' as-ṣaḥīḥ, al-Muwaṭṭa.*

Kübreviyye Tarikatı Şeyhi Seyfeddin el-Bâharzî'nin (ö. 659/1261) Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn Adlı Kırk Hadisi ve Hadislerde Muvaşşah (Akrostiş) Uygulaması*

Dr. Öğr. Üyesi Mahmud Esad ERKAYA**

Atıf / ©- Erkaya. M. E. (2018). Kübreviyye Tarikatı Şeyhi Seyfeddin el-Bâharzî'nin (ö. 659/1261) Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn Adlı Kırk Hadisi ve Hadislerde Muvaşşah (Akrostiş) Uygulaması, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 825-871.

Öz- İslam Tarihi boyunca pek çok sûfi tasavvuf alanında telif ettiği kıymetli çalışmalarının yanında tefsirden hadise, İslam hukukundan kelama varıncaya kadar derinleşmiş oldukları ilim alanları ile ilgili sağlam kaynaklara dayanan, zengin içerikli ve ses getiren eserler ortaya koymuşlardır. Kübreviyye tarikatının önemli simalarından Seyfeddin el-Bâharzî de tasavvuf literatüründeki önemli eserlerinin yanında uzmanlaşmış olduğu hadis ilminin bir mahsulü olarak kırk hadisten oluşan bir eser meydana getirmiş ve buna Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn adını vermiştir.

Esrârü'l-erbaîn, 16 varaktan oluşmaktadır. Henüz yayınlanmamış bu eserin istinsah yılı 840/1436 olarak gözükmektedir. Bâharzî kırk hadisin her birinin başına hadisi rivayet ettiği şeyhi, hadisi işittiği mekân, belde veya bulunduğu şehri ve hadisi aldığı tarihi mümkün olduğunca zikretmeye gayret etmiştir. Onun bu kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla eser, 607/1210 ile 628/1231 yılları arasında sema yoluyla aldığı hadisleri ihtiva etmektedir. Eserde bizzat hadis dinlediği on yedi ayrı şeyhinin ismi geçmektedir.

Müellif eseri müridleri için bir hatırlatma olması ve sâlih kimselerin duasını almak için yazdığını belirtmektedir. Eser, tergîb ve terhîb konularındaki hadislerden derlenmiş olup müellife göre bunların tamamına yakını sahih rivayetlerden oluşmakta olup bazı rivayetlerin sıhhatinin ise problemli, en azından sahih derecesine ulaşamama ihtimali olduğu görülmektedir.

Eserin en orijinal yönü hadislerin seçimi ve sıralanmasında gizlidir. Nitekim eserine alacağı hadisleri muhtelif zaman ve mekânlarda birebir görüştüğü

* Bu makale 9-11 Şubat 2018 tarihinde Şanlıurfa'da düzenlenen "2. Uluslararası er-Ruha Sosyal Bilimler Kongresi"nde "Seyfeddin Bâharzî ve Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn Adlı Eseri" adıyla sunulmuş tebliğin düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: esaderkaya@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3981-4688

şeyhlerden rivayet ettiği hadisler arasından seçmiştir. Hadislerin seçiminde rivayetlerin sıhhati ve konusu etkili olduğu kadar hadiste muvaşşah (akrostiş) sanatını uygulama gayretinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim kırk hadisin her birinin ilk harfi bir araya getirildiğinde yukarıdan aşağıya müellifin ismi, künyesi ve nisbesi ortaya çıkmaktadır. Böyle bir uygulama yapmış olması, müellifin hadis birikimini göstermesi açısından ayrıca önemli addedilebilir.

Öte yandan eser tek bir konu çerçevesinde derlenmiş kırk hadisten oluşmamaktadır. Neredeyse her bir hadis farklı bir mevzuyu işlemektedir. Eserde kısa, ezberlenmesi kolay rivayetler olduğu gibi çok uzun hadisler de bulunmaktadır. Bâharzî, eserde hadislerin metinlerinin yanında senedine de yer vermiştir. Senette hadisi aldığı şeyhini, ad, baba adı, künye ve nisbeyi ayrıntısıyla zikrederek vermektedir.

Anahtar sözcükler- Seyfeddin Bâharzî, Tasavvuf, Hadis, Kırk Hadis.

§§§

Giriş

Sûfî müelliflerin pek çoğu, İslâm Tarihi boyunca yalnızca tasavvuf kapsamında mütalaa edilen eserler telif etmekle kalmamış, bunun yanında tefsirden hadise, İslam hukukundan kelama varıncaya kadar derinleşmiş oldukları ilim dalları ile ilgili sağlam kaynaklara dayanan, zengin içerikli ve ses getiren eserler ortaya koymuşlardır. Bu sûfî müelliflerin sayıları azımsanacak miktarda değildir. Bunda tasavvufî terbiye almalarının yanında aynı zamanda uzun yıllar medrese tahsili görmelerinin büyük etkisi vardır. Böyle çok yönlü âlimler arasında aynı zamanda eş'arî kelâmcısı, şâfiî fakihî ve müderris olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), uzun yıllar müderrislik yapan Abdülkadir el-Geylânî (ö. 561/1165), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430) gibi hemen herkesin ismini duyup yakından tanıdığı meşhur sûfî ilim adamları bulunduğu gibi bir de ismini yalnızca alanın uzmanlarının bildiği kimseler vardır. Bunlar, telif ettikleri kıymetli eserleri kütüphanelerde yazma nüshalar halinde kalan, sınırlı bir alanın dışında yayılma imkânı bulamamış ve yaşadıkları coğrafyalarda tanınmış olsalar da dünyanın farklı diyarlarına şöhretleri ulaşmaması dolayısıyla ilimlerinden

yeterince istifade edilemeyen sûfî âlimlerdir. İşte bu çalışmanın temerküz edeceği eserin müellifi Seyfeddin el-Bâharzî de uzun yıllar medrese tahsili görmüş, aynı zamanda sûfî ve muhaddis olan âlimler arasındadır.

Hadis ilminde derinleşmiş olması hasebiyle gerek muhaddisler gerekse tasavvuf ehli arasında yaygın olan kırk hadis derleme geleneğine uyarak bir kırk hadis risalesi oluşturan Seyfeddin el-Bâharzî, böylece Hz. Peygamber'in tavsiyesini yerine getirip şefaatine nail olmayı arzulamıştır. Zira kırk hadis derleme geleneği İslam coğrafyasında çok yaygın ve tasvip gören bir uygulamadır. Kişinin ilgi alanı, önem verdiği konular veya hedef kitesinin durumu gözetilerek seçilen kırk hadis ile bir taraftan tekke ve dergâhlarda müridlere okutma ve ezberletmeye yönelik önemli bir eğitim materyali ortaya çıkmakta, diğer taraftan da Hz. Peygamber'in isteği yerine getirilmektedir. Bu alanda yapılan çalışmaların önemli bir kısmı da sûfilere aittir.¹ Bâharzî'nin *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn* adlı kitabı da bu kapsamda telif edilmiş eserlerden biridir.

Makalede öncelikle Bâharzî'nin bu eseri, yazılış sebebi, muhtevası, içerisindeki hadisler ve hadislerin sıhhat durumu bakımından değerlendirilecek ardından Bâharzî'nin hadis aldığı şeyhleri ve seyahatleri üzerinde durulacaktır. Bunların yanında esere orijinal bir nitelik kazandıran Bâharzî'nin uygulamış olduğu, Divan edebiyatında muvaşşah yahut istihraç olarak anılan ve günümüzde akrostiş olarak bilinen edebî sanatı nasıl uyguladığı tablo halinde gösterilecektir.

1. Kübreviyye Tarikatı

Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nisbetle Kübreviyye olarak anılan bu tarikat Orta Asya merkezli olarak teşekkül etmiş ardından öncelikle Hindistan ve Irak'a daha sonra da dünyanın muhtelif yerlerine yayılmıştır.² Hârizm'de

¹ Sûfilere ait bazı hadis çalışmaları için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1990).

² Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 500.

dünyaya gelen Necmeddîn-i Kübrâ, tasavvufa yönelmeden önce ilme önem veren bir çevrede yetişmesi hasebiyle uzun yıllar ilim tahsili ile meşgul olmuştur. İlmi ve münazara kabiliyeti o kadar gelişmiştir ki girdiği tartışmalarda herkese galip gelmesi dolayısıyla Kur'ân'da geçen et-tâmmetü'l-kübrâ³ (büyük darbe) ifadesi onun için lakap olarak kullanılır olmuş,⁴ zamanla kısaltılarak sadece Necmeddîn-i Kübrâ şeklini almıştır. Muhtelif şeyhlerden tasavvufî terbiye aldıktan sonra Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) halifesi Şeyh Ammâr Yâsir el-Bitlisî'ye (ö. 590/1194) intisap etmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ, hilafet almasının ardından 580/1184 yılında Hârizm'e dönerek irşad faaliyetine başlamış, tasavvufî eğitimin yanında ilmî birikimi ile de müridlerini yetiştirmiştir. 618/1221 yılında Moğol istilasında şehid olan Necmeddîn-i Kübrâ'nın *el-Usûlü'l-aşere*, *Fevâihü'l-cemâl*, *Minhâcû's-sâlikîn* ve *mî'râcût-tâlibîn*, *Risâle fi'l-halve*, *Risâletü's-sâri'l-hâiri'l-vâcid ile's-sâtiri'l-vâhidi'l-mâcid* ve *Risâle ile'l-hâim* gibi Arapça ve Farsça eserleri günümüze ulaşmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ'dan sonra onun uyguladığı adap ve usûl çerçevesinde tarikat teşekkül etmiş ve yetiştirdiği halifeleri kanalıyla yaygınlık kazanmıştır.⁵

2. Seyfeddin el-Bâharzî'nin Kısa Hayatı

Kübreviyye tarikatının Bâharziyye kolunun kedisine nisbet edildiği Seyfeddin Ebü'l-Meâlî Saîd b. el-Mutahhar b. Saîd b. Ali el-Bâharzî 586/1190 yılında, günümüzde İran sınırları içerisinde bulunan Bâharz'da dünyaya gelmiş olması hasebiyle daha çok Bâharzî nisbesiyle tanınmış bir sûfî ve tarikat şeyhidir.⁶

Bâharzî, zâhiri ilimlerdeki tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufa meyletmiş, öncelikle Herat'ta Tâceddin Mahmûd el-Üşnühî'den (ö. ?) hırka giymiş, daha sonra ise Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ el-Hârizmî'ye

³ en-Nâziât 79/34.

⁴ Abdurrahman Câmî, *Evlîya Menkıbeleri*, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi, (İstanbul: Pinhan, 2011), s. 563.

⁵ Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-* (İstanbul: İnsan Yay., 2010), s. 77 vd; Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, XXXII, 500.

⁶ Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, haz. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988), XXIII, 364.

(ö. 618/1221) intisap etmiştir.⁷ Necmeddîn-i Kübrâ, girdiği halvetlerle seyrü sülûkunu tamamlayan Bâharzî'yi irşad için Buhara'ya göndermiştir.⁸ Bâharzî, Buhara'da bir taraftan uzun yıllar tebliğ ve irşad faaliyetlerini sürdürmüş, diğer taraftan toplumun her kesiminden gayrimüslimlere İslâm'ı anlatarak özellikle Moğol hükümdar ve idarecilerinin müslüman olmasında etkin bir rol üstlenmiştir. Buhara'da tarikat faaliyetlerinin yanı sıra başta *Sahih-i Buhârî* olmak üzere çeşitli hadis kitapları üzerinde dersler okutmuştur.⁹ 20 Zilkade 659/1261'da Fethâbâd'daki hankahında (tekkesinde) vefat eden Bâharzî'nin, *Şerhu esmâi'l-hüsnâ*, *Risâle der Işk*, *Rubâiyyât*, *Vekâiyu'l-halvet*, *Vesâyâ*, *Esrârü'l-erbaîn li-ahyârî's-sâirîn* ve *Rûznâme* adlı eserleri bulunmaktadır.¹⁰ Bâharzî'nin bu eserlerinin yanısıra daha küçük hacimli olduğu ifade edilen başka kırk hadis derlemeleri de bulunmaktadır.¹¹

3. Kırk Hadis Edebiyatı

II./VIII. Asrın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başlayan kırk hadis edebiyatı, Hz. Peygamber'in kırk hadisini derleyen eserlerden oluşmaktadır. Türkçe'de *kırk hadis* olarak adlandırılan bu eserler Arapça'da *erbain hadis* Farsça'da ise *çihil hadis* olarak geçmektedir.¹²

Hadis edebiyatında kırk hadis yazma geleneği kaynağını müteahhir hadis kaynaklarında yaygın bir şekilde Hz. Peygamber'e atfedilen "*Ümmetimden din ile ilgili kırk hadis ezberleyen kimse, kıyamet gününde Allah'a fakih ve âlim olarak kavuşur.*"¹³ gibi kırk hadis ezberleme ve nakletmeyi teşvik eden

⁷ Süleyman Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, IV, 474.

⁸ Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, s. 575.

⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXIII, 366.

¹⁰ Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin", *DİA*, IV, 475; Mahmud Esad Erkaya, "Seyfeddin el-Bâharzî'nin Şeyhi Necmeddîn-i Kübrâ'ya Arz Ettiği Vâkıalar: Vekâiyu'l-Halvet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1 (2018): 25.

¹¹ Örneğin bkz. Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi 43 Va 189.

¹² Yaşar Kandemir, "Kırk Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 467.

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, haz. Muhtar Ahmed en-Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), III, 240, no. 1597; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Mu'cemü's-şüüh*, haz. Vefâ Takıyyüddîn (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000), II, 958, no. 1222; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr fi ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), II, 524, 8636 vd. Rivayetin farklı varyantları için bkz.

rivayetlerden almaktadır. Bu rivayet, her ne kadar muhaddislerce sıhhati konusunda çok tenkit edilmiş olsa da¹⁴ pek çok âlim tarafından *fezâil-i a'mâl* (amellerin faziletleri) kapsamında mütalaa edilmiştir.¹⁵ Buna binâen oluşturulan kırk hadis eserleri ve bunların büyük bir bölümü üzerine yazılan şerhler günümüze kadar yaygın bir şekilde telif edilegelmiştir.

Öte yandan Hz. Peygamber'in bu müjdesinin yanında kırk hadis derlemelerinin oluşmasında Hz. Peygamber'in şefaatine nail olma, cehennemden korunma, hayır dua alma, rahmetle anılma, vakti değerlendirme, ümmet-i Muhammed'e faydalı bir hizmette bulunma, hadis ilmi ile olan irtibatı gösterme, geleneğe uyma, çevreden gelen talepleri yerine getirme, hadis derslerinde kullanma, bir anlayış, mezhep yahut tarikatı müdafaa etme gibi maddî ve mânevî gayeler de etkili olmuştur.¹⁶ Bu bağlamda ilk kırk hadis Abdullah b. Mübârek tarafından derlenmiş ardından eserlerin sayısı artmış ve kırk hadis derlemek bir gelenek haline gelmiştir. Bâharzî'nin *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn* adlı eseri de bu kırk hadis telif geleneğine uygun olarak derlenmiş eserlerden biridir.

4. *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn* Adlı Eserin Şekilsel Özellikleri

4.1. Elyazması Nüsha

Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn, Seyfeddin el-Bâharzî'ye ait Arapça kırk hadis çalışması olup 16 varaktan oluşmaktadır. Henüz yayınlanmamış bu eser Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi'nde 43 Va 188 nolu bölümde yer almaktadır. Bu eserin istinsah yılı 840/1436 olarak gözükmektedir. İçerisinde kırk hadis bulunmakla birlikte müstensih hadislerin sıralamasında kaydırma

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir Süyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, haz. Abbas Ahmed Sakr – Ahmed Abdülcevâd (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1994), XX, 254-279.

¹⁴ İsmail Hakkı Ünal, "İslâm Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hadîs-i Erbaîn Şerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX/1 (1999): 138.

¹⁵ Enbiya Yıldırım, "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2 (2006): s. 138.

¹⁶ Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1954), s. 18, 330.

yapmış ve otuz dokuza kadar numaralandırmıştır. Fakat incelendiğinde arada yirmi üçüncü hadisin atlanmış olduğu tespit edilmektedir.

Bâharzî kırk hadisin her birinin başına hadisi rivayet ettiği şeyhi, hadisi işittiği mekân, belde veya bulunduğu şehri ve hadisi aldığı tarihi mümkün olduğunca zikretmeye gayret etmiştir. Onun bu kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla eser, 607/1210 ile 628/1231 yılları arasında işittiği hadisleri ihtiva etmektedir. Eserde toplamda bizzat hadis dinlediği on yedi ayrı şeyhinin ismi geçmektedir.

4.2. Yazılış Sebebi

Eserin telif amacı müellifin kendi ifadeleriyle şöyledir:

“Allah’a hamd, kulu ve rasûlü Muhammed’e (sas) salât ettikten sonra her türlü hayırlı işte başarı nasip eden Allah’tan mürid olan talebelere bir hatırlatma olması ve vefatımdan sonra salih kimselerin duasını almak için umûr-ı dîniyye konusunda çoğu adil râviler kanalıyla nakledilmiş kırk sahih hadis toplama işinde bana hayırlısını göstermesini istiyorum. Tevfik ancak Allah’tandır. Ona tevekkül eder ve ona yönelirim.”¹⁷

Bâharzî'nin bu sözlerinden eseri öncelikle müridlere rehberlik etmesi gayesiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Zira Bâharzî muhaddis olmasının yanında bir tarikat şeyhidir. Dolayısıyla müridlerini de hadislerin rehberliğinde yetiştirmeyi gaye edinmiş olmalıdır. Böyle bir eser hazırlaması, müridleri için işlevsel bir araç olacaktır.

İkinci olarak Bâharzî, eseri telif ederken salih kimselerin duasını almayı hedeflemektedir. Hadis aldığı hocalarını eserinde zikretmesi ve özellikle hadis dinlediği tasavvuf büyüklerinden de bazı hadisleri rivayet etmesi bu amaca matuf olmalıdır.

4.3. Hadislerin Seçimi ve Muhtevâsı

¹⁷ Seyfeddin Bâharzî, *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, 43 Va 188, 840/1436, 1b.

Müellif, eserine alacağı hadisleri muhtelif zaman ve mekânlarda görüştüğü hadis şeyhlerinden dinlediği hadisler arasından seçmiştir. Bu seçimde Bâharzî, eserinin başında da ifade ettiği gibi sahih hadisleri derlemeyi amaçlamıştır. Ne var ki eserde naklettiği bazı rivayetlerin sıhhatinin problemlî, en azından sahih derecesine ulaşamama ihtimali olduğu görülmektedir. Örneğin 12. hadis, hadis kaynaklarında değil tefsir kaynaklarında yer almakta ve dokuzuncu hadis İbnü'l-Mukri'in *el-Mu'cem*'inde geçmektedir. Bu durum söz konusu hadisleri şeyhlerinden teberrüken almış olabileceğini düşündürmektedir.

Öte yandan eser tek bir konu çerçevesinde derlenmiş kırk hadisten oluşmamaktadır. Nitekim müellif zaten giriş bölümünde “umûr-ı dîniyye” konusundaki hadisleri derleyeceğini belirtmektedir. Bu ifade eserin tek bir konu ile sınırlanmayacağını ve din ile ilgili her hadisin bu kapsamda değerlendirilebileceğini göstermektedir. Hadisler incelendiğinde neredeyse her bir hadisin “umûr-ı dîniyye” kapsamındaki farklı bir konuyu ihtiva ettiği görülmektedir. Hadislerin tespitinde müellifin sahih hadisleri derleme ve her ne kadar kendi ifade etmemiş olsa da akrostiş oluşturma gayeleri de etkili olmuş olabilir. Nitekim eserde yer verilen kırk hadisin her birinin ilk harfi bir araya getirildiğinde yukarıdan aşağıya Ebû'l-Meâlî Saîd b. el-Mutahhar b. Saîd b. Ali el-Kaidî ismi çıkmaktadır. Dolayısıyla bu isim, künye ve nisbeyi oluşturma gayesinin hadislerin seçimine doğrudan etkisi olduğunu söyleyebiliriz.

Burada dikkat çeken bir husus da genelde kırk hadis derlemelerinde görülen ezberlenmesi kolay, kısa hadisleri seçme endişesinin burada bulunmadığıdır. Nitekim kimi hadisler gayet kısa iken kimisi bir iki sayfa uzunluğunda metinlerden oluşmaktadır. Bu durum da eserin derlenmesinde hadislerin sıhhatinin ve akrostiş oluşturma amacının daha etkili olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir.

Hadislerin konularına bakıldığında, Bâharzî'nin bir sûfî olmakla birlikte sırf tasavvufun öğretilerini destekleyecek belirli rivayetlerle yetinmediği, tıpkı

Nevevî'nin *Erbaûn*'u gibi çok farklı konulardaki hadisleri derlemiş olduğu fark edilmektedir.¹⁸ Bunlar arasında istikamet üzere olmak, cennet ve cennetlikler, kevser, şefaât, Allah'ın zâlîme mühlet vermesi, Allah'a kavuşmayı arzulamak, peygamberlerin koyun gütmesi, cuma namazı öncesi gusûl, oruçluya iftar ettirmek, yedi sınıf insan, bazı hayvanların konuşması, Necaşi için kılınan cenaze namazı, Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesi, namaz, visal orucu, kanaatkâr olmak, borçlunun cenazesi, merhamet, Hz. Peygamber'e biat, Hz. Peygamber'in kabristandakilere selamı, amelsiz ilim, Ramazan'ın son on günü, dinin samimiyetten ibaret olduğu, İslam'ın beş esası, nikâhın sünnet olduğu, cihad, Allah'a yakınlaşma, amelin tek başına yeterli olmadığı, cemaatle birlikte olmak ve Hz. Peygamber'in bir rüyası gibi konular bulunmaktadır. Bununla birlikte konuların büyük bir bölümünün *tergîb* ve *terhîb*¹⁹ kabilinden rivayetler olduğu anlaşılmaktadır.

4.4. Usûlü

Bâharzî, hadisleri eserine alırken öncelikle senedlerine yer verir. Senette hadisi aldığı şeyhini, ad, baba adı, künye ve nisbe zikrederek verir. Daha sonra hadisi şeyhinden dinlediği şehri ve mekânı "Harem-i Şerîf'te Kâbe'nin karşısında" gibi ifadelerle ayrıntılı bir şekilde veren müellif, sonrasında "612 yılı Zilhicce ayında" gibi ay, yıl ve varsa gününü belirtir.²⁰ Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar senedi zikredildikten sonra metne geçen müellif, hadisin sıhhati ve açıklamasına dair yorum yapmadan diğer hadise geçer. Burada örnek olması açısından kısa bir rivayet olan 25. hadisi verebiliriz:

¹⁸ Ayrıca bkz. Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, s. 43.

¹⁹ Tergîb, iyiliğe ve iyi şeyleri yapmaya özendirme, tehîb ise kötülükten ve kötü şeyleri yapmaktan sakındırma ile ilgili hadisleri ifade etmektedir. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2009), s. 317.

²⁰ Bâharzî, *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn*, v. 1b.

ما تُوعدون **الحدث الخامس والعشرون** اخبرني الشيخ الإمام العالم الرباني
 في شيخ الشيوخ قدوة الشريعة والطريقة تاج الدين ابو محمد محمود بن خذاداد بن ابي بكر بن يونس
 العراقي الأشنهي نزيل هراة قدس الله روحه بقراني عليه بئخر دهستان يوم السبت السابع و
 العشرين من صفر الواقع في شهر سنة تسع وستمئة في منزله في الخانقاه الصدديّة قال
 اخبرنا الشيخ الإمام الزاهد سعيد الدين ابو عبد الله احمد بن ابي منصور الجويني رحمه الله
 قراءة عليه قال اخبرنا الإمام ابو المحاسن مسعود بن محمد بن غانم بن محمد الهروي بها بقراني عليه
 في رجب سنة تسع واربعين وخمسائة قلت له اخبركم الإمام ابو الفتح الموفق بن عبد
 الهروي اخبرنا ابو عبد الله البورجاني حدثنا ابو القاسم يونس بن طاهر النضري قال اخبرنا
 السيد الشريف ابو الخير زيد بن عبد الله بن مسعود الهاشمي قال حدثنا سليمان بن احمد
 الطبراني هو الملقب باصيهان قال حدثنا ابو مسلم ابراهيم بن عبد الله الكشي قال اخبرنا ابو عاصم
 النبيل عن ابن عجلان عن المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
العلم الذي لا يعمل كالنار الذي لا ينفق منه **الحدث السادس والعشرون**

اخبرني الشيخ الإمام العالم الرباني شيخ الشيوخ قدوة علماء الشريعة والطريقة تاج الدين أبو محمد محمود بن
 خذاداد بن أبي بكر بن يونس العراقي الأشنهي نزيل هراة قدس الله روحه بقراءتي عليه بئخر دهستان يوم
 السبت السابع والعشرين من صفر الواقع في شهر سنة تسع وستمئة في منزله في الخانقاه الصدديّة قال اخبرنا
 الشيخ الإمام الزاهد سعيد الدين أبو عبد الله أحمد بن ابي منصور الجويني رحمه الله عليه قال اخبرنا
 الإمام أبو المحاسن مسعود بن محمد بن غانم بن محمد الهروي بها بقراني عليه في رجب سنة تسع
 واربعين وخمسائة قلت له اخبركم الإمام أبو الفتح الموفق بن عبد الكريم الهروي اخبرنا أبو عبد الله البوثجاني
 حدثنا أبو القاسم يونس بن طاهر النضري قال اخبرنا السيد الشريف أبو الخير زيد بن عبد الله بن مسعود

الهاتمي قال حدثنا سلمى بن أحمد الطبراني هو اللحمي باصبهان قال حدثنا أبو مسلم ابراهيم بن عبد الله الكجي قال اخبرنا أبو عاصم النبيل عن ابن عجلان عن المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: العلم الذي لا يعمل به كالكنز الذي لا ينفق منه.

Herat'ta ikamet eden eş-Şeyh el-Îmâm el-Âlimü'r-Rabbânî –şeyhlerin şeyhi, şeriat ve tarikat âlimlerinin önderi– Tâceddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Huzâdâd b. Ebû Bekir b. Yunus el-Irakî el-Üşnühî'den (ks) 29 Safer 609 Cumartesi günü Dehistan ribatında Sadediyye hânkâhındaki evinde ona okuyarak hadisi aldım ki o şöyle dedi: eş-Şeyh el-Îmâm ez-Zâhid Sedîdüddin Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Mansûr el-Cüveynî'den –Allah ona rahmet eylesin– hadisi okuyarak aldım ki o şöyle söyledi: el-Îmâm Ebü'l-Mehâsin Mesud b. Muhammed b. Ğâim b. Muhammed el-Herevî'den Dât'ta (?) Receb 549'da hadisi okuyarak aldım. Ona dedim ki: Size el-Îmam Ebü'l-Feth el-Muvaffak b. Abdülkerim el-Herevî size haber verdi. Bize Ebû Abdullah el-Büscânî ona Ebû Kasım Yunus b. Tâhir en-Nadrî ona da es-Seyyid eş-Şerîf Ebü'l-Hayr Zeyd b. Abdullah b. Mesud el-Hâşimî, ona da Sülemî b. Ahmed et-Taberânî –ki o İsfahan'daki el-Lahmî'dir– ona da Ebû Müslim İbrahim b. Abdullah el-Keccî, ona da Ebû Âsım en-Nebîl haber verdi, o da İbn Aclân'dan, o da el-Makbirî'den, o da Ebû Hüreyre'den rivâyet etti ki Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu: “*Gereğince amel edilmeyen ilim, harcanmayan hazine gibidir.*”²¹

Bu hadis Bâharzî'nin ilk intisap ettiği şeyhi Üşnühî'den rivâyet ettiği hadistir. Metinden anlaşıldığı kadarıyla Bâharzî bu hadisi 29 Safer 609 Cumartesi günü Dehistan ribatında Sadediyye hânkâhındaki evinde şeyhine okumak suretiyle rivâyet etmiştir. Zira eserdeki hadislerin tamamı Bâharzî'nin yapmış olduğu seyahatlerde hadis şeyhlerinden dinlediği rivayetlerdir. Bu açıdan değerlendirildiğinde eserin önemli bir kaynak mahiyetinde olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan hadisleri aldığı şeyhinden yazılı olarak mı yoksa şifahen mi aldığı konusunda herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Bununla birlikte 14. Hadise açıklama mahiyetinde düştüğü notta “Müslim, *Sahih*'inde

²¹ Bâharzî, *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn*, vr. 10a.

de şöyle diyor” şeklinde bir ifade kullanması, en azından bu rivayetleri yazılı kaynaklarla da teyit ettiğini göstermektedir.

5. Bâharzî'nin Hadis Aldığı Şeyhleri ve Rihle Yaptığı Şehirler

Bâharzî söz konusu esere aldığı hadislerin her birini hangi şeyhten hangi tarihte ve nerede işittiğini kaydetmiştir. Ne var ki kaynaklarda Bâharzî'nin şeyhleri hakkında ulaşabildiğimiz kadarıyla yeterli bilgi yer alamamaktadır. Bundan dolayı vefat tarihlerini tam olarak tespit etmemiz mümkün olmamıştır. Bu bilgilerden onun eserine aldığı hadislerin en erken tarihlisinin 607/1210 yılına ait olduğu görülmektedir. Yine kaydettiği bilgilerden onun bu tarihte Nîşâbur'da olduğu anlaşılmaktadır. Burada, Safer ayında Ebü'l-Hasan el-Müeyyed b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Hasan el-Mukrî et-Tûsî'den (ö. 617/1220) iki hadis (8. ve 23. hadis) dinlemiştir.

Bâharzî'nin 607/1210 yılında hadis dinlediği şeyhleri arasında Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Selâd el-Hivârî de bulunmaktadır. Bu zâtle Receb ayında aynı şekilde Nîşâbur'da görüşen Bâharzî, ondan bir hadis (19. hadisi) rivayet etmiştir. Bâharzî'nin 608/1211 yılında dinlediği hadislerden yalnızca birini (21. hadisi) eserine aldığı görülmektedir. 17 Muharrem'de Nîşâbur'da hadis aldığı şeyhi Safiyyüddin Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed es-Serahsî et-Taberânî'dir. Eserde, Bâharzî'nin 609/1212 yılında dinlediği bir hadis (25. hadisi) bulunmaktadır. Bâharzî, bu hadisi 27 Safer'de aynı zamanda bir sûfi olan şeyhi Ebû Muhammed Mahmud b. Huzâdâd b. Ebû Bekir b. Yunus el-İrâkî el-Üşnühhî'den işitmiştir. 611/1214 yılına gelindiğinde ise Bâharzî'nin bir şeyhten hadis aldığı görülmektedir. Bâharzî'nin 7 ve 9 Rebûlâhir'de Dehistan'da hadis dinlediği şeyhi Alaaddin Ebû Ali el-Hüseyn b. el-Murteza b. Ali el-Hüseynî ed-Dehistânî el-Herevî'dir. Ondaki iki hadis (6. ve 36. hadisi) almıştır.

Bâharzî 612/1215 yılında üç ayrı şeyhten hadis almıştır. Bunlardan ilki Zilhicce ayında hac için gittiği Mekke'de üç hadis (1, 18 ve 35. hadisi) işittiği şeyhi Burhâneddin Ebü'l-Fütûh Nasr b. Ebü'l-Ferec b. Ali el-Husrî'dir (ö. 652/1254). 612 yılında hadis dinlediği ikinci şeyhi *el-Hidâye* adlı eseri ile

meşhur olan Merginânî'nin (ö. 593/1196) oğlu Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelîl b. el-Halîl el-Ferğânî'dir. Bâharzî, ondan Semerkand'da bir hadis (13. hadisi) almıştır. Bâharzî'nin aynı yıl hadis aldığı üçüncü şeyhi ise Şehâbeddin Ebü'l-Kasım Abdülhâlık b. Muhammed b. İbrâhim el-Hârizmî'dir. 14 Cemâziyelâhir'de Dehistan'da görüştüğü şeyhinden bir hadis (22. hadisi) almıştır.

Öte yandan Bâharzî'nin 613/1216 yılının Safer ayında Bağdat'ta hadis aldığı beş şeyh bulunmakta olup bunlardan ilki Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Ebû Sa'd el-Mevsilî'dir. Bâharzî ondan beş hadis (3, 12, 15, 31 ve 32. hadisleri) rivayet etmiştir. Bâharzî'nin Bağdat'ta hadis aldığı ikinci şeyhi Emînü'd-din Ebû Muhammed İsmâil b. Sadullah b. Muhammed b. Ali b. Hamdî'dir (ö. 614/1217). Bâharzî ondan üç hadis (2, 7 ve 26. hadisi) almıştır. Bâharzî'nin burada hadis aldığı üçüncü şeyhi Ebü'l-İz Müşrif b. Ali b. Ebû Cafer b. Kâmil el-Hâlîsî'dir (ö. 618/1221). Bâharzî'nin ondan rivayet ettiği beş hadis (10, 11, 14, 28 ve 33. hadis) bulunmaktadır. Dördüncü şeyhi Ömer b. Ebû Bekir b. Ahmed b. el-Hasan b. Câbir el-Bağdâdî'dir. Bâharzî ondan bir hadis (4. hadisi) dinlemiştir. Beşinci şeyhi ise aynı zamanda bir sûfî olan Şehâbeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî'dir (ö. 632/1234). Bâharzî ondan da dört hadis (9, 17, 29 ve 39. hadisi) rivayet etmiştir.

Bâharzî'nin eserinde belirttiğine göre 615/1218 yılında hadis aldığı şeyhi aynı zamanda kendisinden tasavvufta hilafet aldığı sûfî Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Abdullah el-Hîvekî el-Hârizmî'dir (ö. 618/1221). Kendisinden 9 Ramazan, 22 Şevval ve yine 29 Şevval'de Harezm'de üç hadis (5, 24 ve 34. hadisi) dinlemiştir. 617/1220 yılının Şevval ayında Buhara'da bulunan Bâharzî burada iki şeyhten hadis almıştır. Bunlardan ilki Ebû Reşîd Muhammed b. Ebû Bekir b. Ebü'l-Kasım b. el-İz el-İsfahânî'dir. Bâharzî, kendisinden iki hadis (16 ve 30. hadisi) rivayet etmiştir. Hadis aldığı diğer şeyhi ise Mühezzebüddin Ebû Câfer Muhammed b. Câfer b. Mesud b. Abdülmelik el-Buhârî olup kendisinden bir hadis (* hadisi) rivayet

etmiştir. 619/1222 yılında tekrar Bağdat'a gitmiş ve burada 6 Zilkade'de İbnü'l-Gazzâl Muhammed b. Ebû Bekir b. Ebü'l-Kâsım el-İsfahânî'den dinlediği bir hadisi (20. hadis) nakletmiştir. 627/1230 yılının Şaban ayında Buhara'da bulunan Bâharzi, burada Ebû Reşîd Muhammed b. Ebû Bekir b. Ebü'l-Kasım b. el-İz el-İsfahânî'den dinlediği iki hadisi (27 ve 37. hadisi) eserine almıştır. Eserde yer alan en son tarihli rivayet, 38. hadis olup bunu da 28 Rebûlâhîr 628/1231'de yine İbnü'l-Gazzâl Muhammed b. Ebû Bekir b. Ebü'l-Kâsım el-İsfahânî'den dinlemiştir.

Bâharzî'nin vermiş olduğu bilgilerden, onun eserine aldığı hadisleri 607/1210 ile 628/1231 tarihleri arasında yapmış olduğu seyahatlerde on yedi ayrı şeyhten dinlediği hadislerden derlediği anlaşılmaktadır. İfade edildiği üzere Baharzi'nin rihlesi incelendiğinde 607/1210 ve 608/1211 yıllarında Nişâbur'da, 609/1212 – 612/1215 yılları arasında Dehistan'da, yine 612/1215 yılında Mekke ve Semerkand'da, 613/1216 yılında Bağdat'ta, 615/1218 yılında Harezm'de, 617/1220 yılında Buhara'da, 619/1222 yılında Bağdat'ta, 627/1230 ve 628/1231 yılında Buhara'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgiler, kaynaklarda hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan Bâharzî'nin yaşadığı coğrafya ve seyahatleri ile ilgili detaylı bilgi vermesi bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir.

6. Tarikat Şeyhlerinden Aldığı Hadisler

Bâharzî, ilmî kişiliğinin yanında aynı zamanda bir sûfidir. Nitekim o, Fıkıh, Kelam ve Hadis gibi zâhirî ilimlerdeki tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufa meyletmiş, öncelikle Herat'ta Tâceddin Mahmûd el-Üşnühî'den (ö. ?) hırka giymiştir.²² Hakkında kaynaklarda bilgi bulamadığımız Üşnühî'den Bâharzî'nin hadis rivayet etmesinden, onun da hadis ilmiyle iştiğal ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Bâharzî, *Esrârü'l-erbaîn*'de naklettiği hadislerden 26.'sını Üşnühî'den dinlemiştir. Hadis şöyledir: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: "*Gereğince amel edilmeyen ilim, harcanmayan*

²² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXIII, 364.

hazine gibidir." Hadis, konusu itibariyle tasavvufî öğretiyeye uygun bir mâna içermektedir. Nitekim tasavvufun en önemli fonksiyonu ve müridleri teşvik ettiği husus da ilmi amele dönüştürmektir. Bu bakımdan söz konusu rivayet, bir tasavvuf şeyhinin kolaylıkla her konuşmasında atıfta bulunabileceği bir rivayettir. Öte yandan rivayet aynı lafızlarla bilebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarında yer almamakta fakat bazı lafız farklılıklarıyla birlikte *Kütüb-i Sitte* haricindeki İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannefi* ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i gibi kaynaklarda bulunmaktadır.²³

Hem sûfî hem de ilmî kişiliğiyle dikkat çeken Bâharzî'nin esas tanınma sebebi temsil ettiği tarikat olan Kübreviyye'dir. Üşnühî'den ilk tasavvufî eğitimini alan Bâharzî daha sonra Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'ya intisap etmiştir.²⁴ Necmeddîn-i Kübrâ'nın rehberliğinde girdiği halvetlerle seyrü sülûkunu (tasavvufî eğitimini) tamamlayan Bâharzî irşad için Buhara'ya gönderilmiş²⁵ daha sonraları Kübreviyye tarikatının Bâharziyye kolu kendisine nispet edilmiştir.

Necmeddîn-i Kübrâ'nın yanında yalnızca tasavvufî eğitim almayan Bâharzî aynı zamanda ondan hadis dinlemiş ve rivayetlerde bulunmuştur. Nitekim *Esrârü'l-erbaîn*'e aldığı hadislerden üçünü (5, 25 ve 35. hadisi) Necmeddîn-i Kübrâ'dan dinlemiştir. Bu hadislerden ilkinde Hz. Peygamber'e "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*"²⁶ âyeti sorulmuş, o da şöyle buyurmuştur: "*Dünyada güzel iş yapanlar için verilecek karşılık cennettir. Fazlası ise Allah'ın vech-i kerimine nazar etmeleridir.*"²⁷ İkincisinde Hz. Peygamber bir kabristana gelmiş ve "*Esselâmü aleyküm ey*

²³ Örn. bkz. Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannefi fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), XIX, 203, no. 35811; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, haz. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), XVI, 289; Ebû'l-Kasım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, haz. Târik b. Avdullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Daru'l-Harameyn, 1995), I, 213, no. 689.

²⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XXIII, 364; Uludağ, "Bâharzî, Seyfeddin", *DİA*, IV, 474.

²⁵ Câmî, *Evlîya Menkıbeleri*, s. 575.

²⁶ Yunus 10/26.

²⁷ Ya'kûb b. İshâk Ebû Avâne, *Müsned*, haz. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî (Beyrut Dâru'l-Ma'rife, 1998), I, 136, no. 411. İbn Râhûye, Hz. Ebû Bekir'den mevkuf olarak rivayet etmektedir. Bkz. İshâk b. İbrâhîm İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, haz. Abdülgafûr b. Abdülhak Huseyn el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1410), III, 793, no. 1424.

müminler diyarı(nın sakinleri)! Bize ve size vaad edilen şey verilmiştir.” buyurmuştur.²⁸ Üçüncüsünde ise Hz. Peygamber, “*Kimsenin ameli kendisini kurtaramaz.”* buyurmuş, bunun üzerine “*Senin de mi yâ Rasûlallah?*” diye sorulmuş o da, “*Evet benim de. Ancak Allah beni bir rahmetle bürümüştür. Yine de doğru yolda durunuz, mutedil olunuz, böylece menzile ulaşın.”* buyurmuştur.²⁹

Bâharzî'nin Necmeddîn-i Kübrâ'dan rivayet ettiği hadisler konuları itibariyle insanları iyiye yönlendirmekle birlikte bunun yalnız başına yeterli olmayacağını ve insanların Allah'ın rahmetine de muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Başka bir deyişle Necmeddîn-i Kübrâ'dan aldığı hadisler hem terğîb hem de terhîb içerikli olmuştur. Bu bakımdan söz konusu rivayetler sûfilerin halka yönelik vaaz ve nasihatlarında müracaat edebilecekleri rivayetlerdir. Sıhhat bakımından da sırasıyla Ebû Avâne'nin (ö. 316/929) *Müsned*'inde, Müslim'de ve Buhârî'de yer alan hadisler olmaları hasebiyle senedleri açısından problemleri hadisler olmadıklarını söylememiz uygun olacaktır. Bu durum Necmeddîn-i Kübrâ'nın sûfî kişiliği kadar hadis ilmine vukufiyetini de göstermektedir.

Bâharzî'nin hadis rivayet ettiği üçüncü sûfî Şehâbeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî'dir (ö. 632/1234). *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eseriyle tanınan bu zât, aynı zamanda Sühreverdîyye tarikatının da kurucusu kabul edilmektedir. Bâharzî, Bağdat'ta kendisiyle görüşmüş ve hadis dinlemiştir. Bâharzî'nin Sühreverdî'den aldığı hadislerden ilkinde (9. hadiste) cennetin anahtarının fakir ve miskinleri sevmek olduğu,³⁰ ikincisinde (17. hadiste) Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesi,³¹ üçüncüsünde (30. hadiste) nikâhın Hz. Peygamber'in sünneti olduğu, dördüncüsünde (40. hadiste) ise

²⁸ Müslim, Cenâiz, 102, no. 2255; Tahâret, 39, no. 584; Nesâî, Tahâret, 110, no. 150.

²⁹ Buhârî, Rikâk, 18, no. 6463.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Mukri, *el-Mu'cem*, haz. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sa'îd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd-Şirketü'r-Riyâd, 1998), s. 255, no. 838. Deylemî Hz. Ömer'den rivayet etmektedir. Bkz. Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye Deylemî, *el-Firdevs bime'sûri'l-hitâb*, haz. Saîd b. Besyuni Zaglul (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), III, 330, no. 4993.

³¹ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1, no. 3.

kulun Rabbi ile namazdaki münacatı³² konu edilmektedir. Konusu itibariyle Sühreverdî'den rivayet edilen bu hadislerin de tasavvufî öğretiyeye uygun halkın tebliğ ve irşadında sıklıkla bahis konusu edilen rivayetler olduğu görülmektedir. Sıhhatlerine bakıldığında ise ilk hadisin İbnü'l-Mukri'in *el-Mu'cem*'inde diğerlerinin ise Buhârî ve Müslim'in eserlerine aldığı sahih rivayetler olduğu görülmektedir. Buradan Sühreverdî'nin de hadisleri rivayet ederken sened açısından sıhhatine dikkat ettiği anlaşılmaktadır.

7. Hadislerin Tercümesi

Bu bölümde eserde yer alan hadislerin tercümesi verilip ilgili hadisleri tahrirci yapılacak. Her ne kadar Bâharzî eserinde hadisleri senedleri ile vermiş olsa da burada makale sınırları içerisinde yalnızca sahabi ravisi ile birlikte metnin tercümesine yer verilecektir. Ayrıca hadiserin tahrirci de tarafımızdan yapılmıştır. Bâharzî, kendisine ulaşan sened haricinde hadislerin tahrircine yer vermemiştir.

1. **Hadis:** Abdullah b. Amr'dan (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: *"Daima istikamet üzere olun! Fakat bunu gerçekleştirmeye güç yetiremeyeceksiniz. O halde biliniz ki sizin en faziletli ameliniz namazdır. Abdeste ise ancak mümin bir kimse müdavim olur."*³³
2. **Hadis:** Enes b. Mâlik'den (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: *"Ben Cennet'te yürürken iki kenarında içi boş inci kubbeler bulunan bir nehir gördüm. 'Ey Cebrâil, bu da nedir?' dedim.*

³² Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 97, no. 6312.

³³ Ebû Abdullah el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, haz. Mahmud b. el-Cemîl (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2001), Tahâret, 6, no. 66; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, "es-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadisi'ş-Şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), Tahâret, 4, no. 278.

Şöyle söyledi: 'Bu, Rabbin Teâlâ'nın sana verdiği Kevser'dir.' Sonra meleğ elini nehrin toprağına vurup ondan kokulu misk çıkardı."³⁴

3. **Hadis:** Üsâme b. Zeyd'den (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Cennetin kapısında durdum. Oraya girenlerin çoğı fakirdi. Zenginler ise (hesap vermek için) alıkonulmuşlardı. Cehennem kapısında da durdum. Oraya girenlerin çoğı ise kadındı."³⁵
4. **Hadis:** Ebû Musa'dan (ra) rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) "Allahu Teâlâ zâlime mühlet verir. (Fakat verdiği mühlet bitince) onu yakalar ve cezasını çekinceye kadar bırakmaz." buyurur ve şu âyeti okur: "Rabbin, haksızlık eden memleketleri (onların halkını) yakaladığında, onun yakalayışı işte böyle (şiddetlidir). Şüphesiz onun yakalaması pek elem vericidir, pek çetindir!"³⁶
5. **Hadis:** Enes b. Mâlik'den (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlullah'a (sas) "Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır."³⁷ âyeti soruldu, oda şöyle buyurdu: "Dünyada güzel iş yapanlar için verilecek karşılık cennettir. Fazlası ise Allah'ın vech-i kerimine nazar etmeleridir."³⁸
6. **Hadis:** Ebû Musa'dan (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse, Allah da o kimseye kavuşmayı arzu eder. Kim de Allah'a kavuşmaktan hoşlanmazsa Allah da o kimseye kavuşmaktan hoşlanmaz."³⁹

³⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim Buhârî, "el-Câmiu's-sahîh", *el-Kütübü's-sitte (Mevsûatü'l-hadisî's-şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), Rikâk, 53, no. 6576.

³⁵ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi (Abdurrezzak'ın Musannefi içerisinde)*, haz. Habiburrahman el-Azami (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), XI, 306, no. 20611.

³⁶ Hüd 11/102. Buhârî, Tefsîr, (Hüd) 5, no. 4686.

³⁷ Yûnus 10/26.

³⁸ Ebû Avâne, *Müsned*, I, 136, no. 411. İbn Râhûye, Hz. Ebû Bekir'den mevkuf olarak rivayet etmektedir. Bkz. İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, III, 793, no. 1424.

³⁹ Buhârî, Rikâk, 41, no. 6507.

7. **Hadis:** Câbir b. Abdullah (ra) şöyle anlatmaktadır: Rasûlüllah (sas) ile birlikte kebâsı (erâk ağacının olgunlaşmış meyvesini) topluyorduk. Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu: '*Siyah olanlarını toplayın. En güzelleri onlardır.*' Bunun üzerine biz: 'Siz koyun mu göttünüz?' dedik. Şöyle buyurdu: '*Koyun götmeyen peygamber mi var?*'⁴⁰
8. **Hadis:** Abdulah b. Ömer'den (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: "*Sizden biriniz cumaya geleceği zaman gusletsin.*"⁴¹
9. **Hadis:** Abdulah b. Ömer'den (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: "*Her şeyin bir anahtarı vardır. Cennetin anahtarı ise fakir ve miskinleri sevmektir. Zira onlar kıyamet günü sabırları sebebiyle Allah ile beraber oturacaklardır.*"⁴²
10. **Hadis:** Selman (ra) şöyle anlatmaktadır: "Rasûlüllah (sas) Şaban ayının son günü bize şöyle hitap etti: '*Ey insanlar! Yüce ve mübarek bir ayın gölgesi üzerinize geldi. O ayda bin aydan daha hayırlı bir gece vardır. Allah o ayı oruçlu geçirmeyi farz kıldı. Gecesinde namaz kılmayı (teravihi) nafile kıldı. Kim bu ayda hayırlı bir iş ile Allah'a yakınlaşmaya çalışırsa, diğer aylarda bir farz ibadet eda etmiş gibi olur. Kim de bu ayda bir farzı yerine getirirse diğer aylarda yetmiş farzı eda etmiş gibi olur. O, sabır ayıdır. Sabrın mükâfaatı ise cennettir. O, iyilik ayıdır. O, müminin rızkının arttığı aydır. Kim bir oruçluyu iftar ettirirse bu, günahları için mağfiret ve cehennemden azadı (için bir vesile) olur. Ayrıca ona oruçlununkinden bir eksilme olmaksızın oruçlu kimseninki kadar sevap verilir.*' buyurdu. Bunun üzerine şöyle söylediler: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Hepimiz oruçluyu iftar ettirecek bir şey bulamıyoruz.' Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu: '*Allahu*

⁴⁰ Buhârî, Enbiyâ, 29, no. 3406.

⁴¹ Buhârî, Cum'a, 2, no. 877.

⁴² İbnü'l-Mukri, *el-Mu'cem*, s. 255, no. 838. Deylemî Hz. Ömer'den rivayet etmektedir. Bkz. Deylemî, *el-Firdevs*, III, 330, no. 4993.

Teâlâ bu sevabı oruçluyu süt-su karışımı, hurma veya bir yudum su ile de olsa iftar ettirene de verir. Kim bir oruçluyu doyurursa Allah ona Kevser'imden cennete girinceye kadar bir daha susamayacak şekilde içirir. O öyle bir aydır ki; evveli rahmet, ortası mağfaret ve sonu da cehennemden kurtuluştur. Her kim kölesinin (işçisinin) yükünü (bu ayda) hafifletirse Allah onu affeder ve cehennemden azad eder. Bu ayda şu dört güzel amelî çokça yapın: Bunlardan ikisi ile Rabbiniz Azze ve Celle'yi razı eder, diğer ikisinden ise müstağni olamazsınız. Rabbinizi razı edeceğiniz iki amel, Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmek ve ona istiğfârda bulunmaktır. Sizin müstağni olamayacağınız iki davranış ise; Allah Azze ve Celle'den cenneti istemek ve cehennem konusunda Ona sığınmaktır.”⁴³

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre⁴⁴ Rasûlüllah (sas) Ramazan geldiğinde şöyle söylediler: “*Şu ayınız sizi gölgelendirdi. Ebû'l-Kasım üzerine yemin olsun ki müslümanlara bu aydan daha hayırlı bir ay uğramamıştır. Kendisiyle yemin edilene yemin olsun ki Allah Azze ve Celle bu ayın ecrini ve nafilisini, meşakkatini ve ağırlığını ay girmeden önce yazar. Mümin bu ayda ibadetleri için güç ve azık hazırlar; fâcir ise müminlerin gaflet ve kusurlu işleri için hazırlanır.”⁴⁵*

11. Hadis: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Hiçbir gölgenin olmadığı günde arşın gölgesinde gölgelenecek yedi sınıf insan vardır. Bunlar: Allah'ı zikrederken gözlerinden yaş boşanan kimse; Allah'tan başkasının sevmediği bir kulu sırf Allah rızası için seven kimse, mescitlere olan sevgisinin şiddetinden dolayı kalbi mescitlere bağlı olan kimse, sağ eliyle verdiği sol elinden gizleyen kimse; idaresi altındakilere adil*

⁴³ Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, haz. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), III, 191, no. 1887; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, V, 223, no. 3336.

⁴⁴ Müellif yakın anlamda olduğunu belirterek bu rivayeti de öncekinin peşi sıra vermektedir.

⁴⁵ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, II, 271, no. 8876; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 459, no. 8871, XVI, 8457, no. 10783.

davranan yönetici; güzel ve makam sahibi bir kadın kendisini sunduğu halde sîrf Allah korkusu sebebiyle onu reddeden kimse; kavminin askeri birliğı içerisinde bulunan kimsedir ki kavmi düşmanla karşılaştığında keşif yaparak onların arkalarını kollayıp kazandıklarında kazanan aksi takdirde şehit olan kimsedir.”⁴⁶

12. Hadis: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) “Gecenin bir kısmında uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd (namazı) kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırsın.”⁴⁷ âyeti ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “O, ümmetim için içerisinde şefaatta bulunulan makamdır.”⁴⁸

13. Hadis: Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “İnsanlar cehennemden yanmış olarak kaynar su gibi çıkarlar. Cennetin kapısına getirildiklerinde cennet ehli üzerlerine su serper. Ardından selin üzerindeki çerçöp gibi kalırlar.”⁴⁹

14. Hadis: İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “Bir kadın kedi yavrusu sebebiyle cehenneme girdi. Zira o, kediyi bağlamış, zayıflayıp ölünceye kadar ne bir şey yedirmiş ne de yeryüzündeki haşereleri yemesi için onu salıvermişti.”⁵⁰

15. Hadis: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “Bir çoban sürüsünün başındayken sürüye kurt

⁴⁶ Ebû Ahmed Humejd b. Mahled İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, haz. Şâkir Zib Feyyâz (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal İ'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986), I, 64, no. 10. Bazı lafız farklılıkları ile birlikte Buhârî'de de geçmektedir. bkz. Buhârî, Ezan, 35, no. 660.

⁴⁷ el-İsrâ 17/79.

⁴⁸ Bu rivayet tefsir kaynaklarında bulunmaktadır. Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, haz. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), XVII, 529; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, haz. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1997), VII, 2342, no. 13361.

⁴⁹ Farklı lafızlarla şu kaynaklarda geçmektedir: Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, “el-Câmi”, *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerif içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), Sifatü cehennem, 10, no. 2597; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 374, no. 15198.

⁵⁰ Ebû'l-Hüseyn en-Nisâbüri Müslim, “Sahîh”, *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerif içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), Birr, 135, no. 6679.

saldırdı ve koyunlardan birini kapıp kaçtı. Çoban onu kurtarmak için hemen peşine düştü. Kurt ona şöyle söyledi: ‘Koyun sürüsünün benden başka çobanı bulunmayacak o günde, koyunu kim kurtarır?’” Bunun üzerine orada bulunanlar “Sübhânallah!” dediler. Yine Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “Bir adam öküzün üzerine bir şeyler yüklemiş onu yürütüyordu. Derken öküz o kimseye yüzünü çevirerek şöyle söyledi: ‘Ben bunun için yaratılmadım, ben tarla sürmek için yaratıldım.’ İnsanlar bu hikâyeden hayret ederek: “Sübhânallah!” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Ben bunlara inanıyorum. Aynı şekilde Ebû Bekir ve Ömer de inanıyor.”⁵¹

16. Hadis: Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas), ashabına Necâşî’nin vefat haberini verdi. Onları musallaya çıkartıp dört tekbirle cenaze namazını kıldırdı.⁵²

17. Hadis: Hz. Âişe (ra) şöyle söylemiştir: “Allah Resûlü’nün (sas) ilk vahiy almaya başlaması uykuda doğru rüya (rüyâ-i sâdika) görmekte olmuştur. Onun istisnasız bütün rüyaları gün gibi gerçek çıkardı. Sonra ona yalnızlık sevdirdi. Artık Hirâ’da yalnızlığa çekilip, geceler boyu, ailesine dönmeden tek başına ibadet ediyordu. Bunun için yanında yiyecek de götürürdü. Sonra yine Hatice’nin yanına dönüp, bir o kadar zaman için tekrar yiyecek alırdı. Nihayet bir gün, Hirâ Mağarası’ndayken ona hak (vahiy) geldi. Melek geldi ve Rasûlüllah’a (sas): ‘Oku!’ dedi. Rasûlüllah (sas) hadiseyi şöyle anlattı: “‘Ben okuma bilmem.’ dedim. Beni tutup gücüm tükeninceye kadar sıktı. Sonra bırakıp tekrar ‘Oku!’ dedi. ‘Ben okuma bilmem.’ dedim. İkinci defa tutup gücüm tükeninceye kadar sıktı. Bırakıp tekrar ‘Oku!’ dedi. ‘Ben okuma bilmem.’ diye cevap verdim. Üçüncü defa tutup gücüm tükeninceye kadar sıktı ve bırakıp şöyle söyledi: ‘Yaratan Rabbinin

⁵¹ Buhârî, Enbiyâ, 52, no. 3284, Muzâraa, 4, 2199.

⁵² Müslim, Cenâiz, 62, no. 2205.

adıyla oku! O, insanı bir alâktan (embriyondan) yarattı. Oku! Senin Rabbin en kerîm olandır.⁵³ Bunun üzerine Rasûlullah (sas) (kendisine vahyolunan) bu âyetlerle (korkudan) yüreği titreyerek döndü ve Hatice'nin yanına girerek 'Üzerimi örtünüz, üzerimi örtünüz!' dedi. Onun üzerini örttüler. Nihayet korkusu geçti. Sonra Rasûlullah Hatice'ye şöyle söyledi: 'Kendimden endişe ettim.' Hatice 'Öyle deme; Allah'a yemin ederim ki, Allah hiçbir vakit seni utandırmaz. Çünkü sen akrabalarla ilgilenirsin, işini görmekten aciz olanların yükünü yüklenirsin, yoksula kazanç kapısı sağlarsın, misafiri ağırlarsın, başa gelen her türlü musibette yardım edersin.' dedi. Sonra Hatice, Hz. Peygamber'i yanına alıp amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürdü. Varaka, Câhiliye döneminde Hıristiyan dinine girmiş bir kimseydi. Arapça yazı bilir ve İncil'den Arapça âyetler yazardı. Varaka ihtiyarlamıştı, gözleri hiç görmüyordu. Hatice Varaka'ya, 'Amcamın oğlu! Dinle bak, kardeşinin oğlu ne söylüyor?' dedi. Varaka, 'Ne gördün, kardeşimin oğlu (anlat)' dedi. Rasûlullah (sas) gördüğü şeyi kendisine anlattı. Bunun üzerine Varaka Rasûlullah'a (sas) şöyle dedi: 'Bu gördüğün, Allah'ın Musa'ya gönderdiği Nâmûs (Cebrâil'dir). Ah keşke genç olsaydım. Kavmin seni (şehirden) çıkaracakları zaman keşke hayatta olsam!' Bunun üzerine Rasûlullah (sas), 'Onlar çıkaracaklar mı beni?' diye sordu. Varaka da 'Evet, senin getirdiğin gibi bir şey getirmiş herkes bu düşmanlığa uğramıştır.' dedi ve 'Eğer senin davet günlerine yetişirsem, sana elimden gelen yardımı yaparım.' diye ekledi.⁵⁴

Câbir b. Abdullah: "Rasûlullah'ı (sas), fetret-i vahyi anlatırken işittim. O şöyle söylüyordu: 'Yürüdüğüm bir esnada gökyüzü tarafından bir ses işittim. Başımı kaldırdım. Bir de baktım ki Hırâ'da bana gelen Melek gökyüzü ile yeryüzü arasında bir kürsî üzerinde oturmuş. Çok korktum. (Evime) dönüp: 'Üzerimi örtünüz, üzerimi örtünüz, beni sarınız!' dedim. Bunun üzerine Allahu Teâlâ 'Ey

⁵³ el-Alak 96/1-3.

⁵⁴ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1, no. 3.

örtünüp bürünen (Peygamber!) Kalk da uyar. Rabbini yücelt. Nefsini arındır. Şirkten uzak dur.⁵⁵ âyetini indirdi.⁵⁶

Rivayet edilmiştir ki Rasûlüllah (sas) defalarca yüksek dağlardan kendisini atmak için gitmişti. Fakat her ne zaman kendisini aşağı atmak için bir dağın zirvesine çıksa kendisine Cebrâil görünüp şöyle söylemişti: “Ey Muhammed! Sen Allah’ın gerçekten rasûlüsün!” Cebrâil’in bu sözleri ile gönlü tatmin olmaktadır. Vahiylere arasındaki süre uzadığında aynı durum tekrar ederek intiharın eşine geldiğinde Cebrâil aynı sözleri sarf ederek onu teskin ediyordu.⁵⁷

18. Hadis: Câbir b. Semure’den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Namazda gözlerini semaya kaldıranlar, ya bunu terk ederler ya da gözleri onlara geri dönmez.*”⁵⁸

19. Hadis: Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Allah Teâlâ’ya ve Rasûlü’ne iman eden, namazı dosdoğru kılan ve ramazan orucunu tutan kimsenin ister Allah yolunda cihat etsin isterse doğduğu memleketinde ikamet ediyor olarak vefat etsin Allah’ın onu cennete sokması bir haktır.*” Dediler ki: “Yâ Rasûlallah! Bunu insanlara müjdelemeyelim mi?” Şöyle buyurdu: “*Cennette Allah’ın mücâhidler (yahut ‘Allah yolunda cihat edenler’) için hazırladığı yüz mertebe vardır.*⁵⁹ Her bir derecenin arası yerle gök arası kadardır. Allahu Teâlâ’dan isteyeceğiniz zaman Firdevs cennetini dileyin. Zira o cennetlerin en üstünü ve en yükseğidir. Firdevsin üzerinde ise Rahmân’ın arşı bulunmakta, ondan da cennetin nehirleri çıkmaktadır.”⁶⁰

⁵⁵ el-Müzzemmil 73/1-5.

⁵⁶ Buhârî, Bed’ü’l-vahy, 1, no. 4.

⁵⁷ Buhârî, Ta’bîr, 1, no. 6581.

⁵⁸ Müslim, Salât, 117, no. 966.

⁵⁹ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, “el-Müctebâ mine’s-Sünen”, el-Kütübü’s-Sitte (Mevsûatü’l-Hadîsi’ş-Şerif içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), Cihâd, 18, no. 3132.

⁶⁰ Buhârî, İ’tisâm, 33, no. 2790; Tirmizî, Cennet 4, no. 2533.

20. Hadis: Fadâle b. Ubeyd'den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: *"Müslüman olup da kendisine yeteri kadar rızık verilen ve Allah'ın kendisine verdiği nimete kanaat eden kimseye ne mutlu!"*⁶¹

21. Hadis: Seleme b. Ekva' şöyle anlatmaktadır: "Biz Peygamber'in (sas) yanında oturuyorduk. Bir cenaze getirildi. (Cenaze sahipleri) 'Cenaze namazını kıldırınız.' dediler. Peygamber (sas) 'Arkasında borç bıraktı mı?' buyurdu. 'Hayır.' dediler. Peygamber (sas) 'Bir şeyler bıraktı mı?' buyurdu. 'Hayır.' dediler. Bunun üzerine Peygamber (sas) cenaze namazını kıldırdı. Daha sonra başka bir cenaze getirildi. (Cenaze sahipleri) 'Ey Allah'ın Rasûlü! Cenaze namazını kıldırınız.' dediler. Peygamber (sas) 'Arkasında borç bıraktı mı?' buyurdu. 'Evet.' denildi. Peygamber (sas) 'Bir şeyler bıraktı mı?' buyurdu. 'Üç dinar.' dediler. Bunun üzerine Peygamber (sas) cenaze namazını kıldırdı. Daha sonra üçüncü bir cenaze getirildi. (Cenaze sahipleri) 'Cenaze namazını kıldırınız.' dediler. Peygamber (sas) 'Bir şeyler bıraktı mı?' buyurdu. 'Hayır.' dediler. Peygamber (sas) 'Arkasında borç bıraktı mı?' buyurdu, 'Üç dinar.' dediler. Bunun üzerine Peygamber (sas) 'Öyleyse siz kılın arkadaşınızın cenaze namazını!' buyurdu. Ebû Katâde: 'Ey Allah'ın Rasûlü, cenaze namazını siz kıldırınız, onun borcunu ben üstleniyorum.' dedi. Bunun üzerine Peygamber (sas) cenaze namazını kıldırdı."⁶²

22. Hadis: Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: *"Merhametliler (var ya...) Rahmân işte onlara merhamet eder. Siz yeryüzündekilere merhamet edin ki gökyüzündekiler de size merhamet etsin!"*⁶³

⁶¹ Tirmizî, Zühd, 35, no. 2349

⁶² Buhârî, Havâlât, 3, no. 2289; Müslim, Ferâiz, 14, no. 4157.

⁶³ Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvud, "es-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadisî's-Şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), Edeb, 58, no. 4941; Tirmizî, Birr, 4916, no. 1924.

* **Hadis:**⁶⁴ Ubâde b. es-Sâmit anlatıyor: “Rasûlullah (sav) ile birlikte bulunduğumuz bir toplantıda o bize şöyle buyurdu: ‘Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayacağınıza, hırsızlık yapmayacağınıza, zina etmeyeceğinize, çocuklarınızı öldürmeyeceğinize, kendiliğinizden uyduracağınız bir yalanla hiç kimseye iftira etmeyeceğinize, iyi işlerde bana karşı gelmeyeceğinize söz vererek bana biat ediniz. Kim sözünde durursa ecrini Allah verecektir. Sizden biriniz yukarıda sayılanlardan herhangi birini işler de cezasını dünyada çekerse, o ceza, işlediği suçun kefaretidir. Kim de bu suçlardan birini işler de suçu gizli kalır, cezasını dünyada çekmezse onun işi Allah’a kalmıştır. Allah dilerse onu affeder, dilerse cezalandırır.’ Bu minval üzere onunla biat ettik.”⁶⁵

23. Hadis: İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) visâl orucunu (iki yada daha fazla günü iftar etmeksizin oruçlu geçirmeyi) yasakladı. “Yâ Rasûlallah! Ama sen visâl orucu tutuyorsun?” dediklerinde “*Ben sizin gibi değilim. Ben (Allah tarafından) yedirilir ve içirilirim.*” buyurdu.⁶⁶

24. Hadis: Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) bir kabristana geldi ve “*Esselâmü aleyküm ey müminler diyarı(nın sakinleri)! Bize ve size vaad edilen şey verilmiştir.*” buyurdu.⁶⁷

25. Hadis: Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Gereğince amel edilmeyen ilim, harcanmayan hazine gibidir.*”⁶⁸

26. Hadis: Hz. Aişe’nin anlattığına göre Rasûlullah (sas) Ramazan’ın son on gününde diğer aylarda olmadığı kadar (ibadet ve kulluk için) çaba gösterirdi.⁶⁹

⁶⁴ Elimizdeki nüshada bu hadis numaralandırılmamıştır. Dolayısıyla eserdeki numaralandırma 39. Hadise kadar devam etmektedir.

⁶⁵ Buhârî, Ahkâm, 49, no. 7213; Nesâî, Biat, 9, no. 4166.

⁶⁶ Muvatta, Sıyâm, 13, no. 672; Müslim, Sıyâm, 55, no. 2563.

⁶⁷ Müslim, Cenâiz, 102, no. 2255; Tahâret, 39, no. 584; Nesâî, Tahâret, 110, no. 150.

⁶⁸ Bazı lafız farklılıkları ile birlikte şu kaynaklarda bulunmaktadır: İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XIX, 203, no. 35811; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 289; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, I, 213, no. 689.

27. Hadis: Temîm ed-Dârî'den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “Hz. Peygamber (sas) üç kere ‘*Din samimi olmaktadır.*’ buyurdu. Biz ‘Kime karşı?’ diye sorduk. Bunun üzerine Peygamber (sas), ‘*Allah’a, kitabına, Resûlü’ne, Müslümanların idarecilerine ve bütün Müslümanlara (karşı samimi olmaktadır).*’ buyurdu.”⁷⁰

28. Hadis: İbn Ömer’den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “*İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Rasûlü olduğuna şehâdet etmek, namazı kılmak, zekâtı vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmak.*”⁷¹

29. Hadis: Hz. Aişe’den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Nikah benim sünnetimdir. Kim benim sünnetime uygun davranmazsa benden değildir. Evlenin. Çünkü ben (kıyamet günü diğer) ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim. Maddî imkânı olan hemen evlensin. Maddî imkân bulamayan ise oruç tutsun. Zira oruç onun için şehveti kırııcıdır.*”⁷²

30. Hadis: Ebû Ümâme el-Bâhilî’den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Gece namazını ihmal etmeyiniz. Çünkü o sizden önceki salih kişilerin ısrarla devam ettirdikleri bir gelenektir. Zira gece namazı, Allah’a yakınlık sağlar, günahlardan sakındırır, kötülükleri yok eder.*”⁷³

31. Hadis: Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre Rasûlüllah (sas) şöyle buyurmuştur: “*Ümmetime (veya mü’minlere) sıkıntı vermeyecek olsaydım, Allah Azze ve Celle yolunda cihada çıkan hiçbir askerî*

⁶⁹ Müslim, İtikâf, 8, no. 2788; Tirmizî, Savm, 73, no. 796.

⁷⁰ Müslim, İmân, 95, no. 196; Ebû Dâvûd, Edeb, 59, no. 4944.

⁷¹ Buhârî, İmân, 2, no. 8.

⁷² İbn Mâce, Nikâh, 1, no. 1846.

⁷³ Tirmizî, Deavât, 101, no. 3549.

birliğin arkasında oturup kalmazdım.⁷⁴ Fakat ben onları bindirmek için (binit gibi bir) imkân bulamıyorum. Onların da benim peşimden gelmeye imkânları yok. (Ben bir askerî birliğe katılsam) onların geri kalmaya gönülleri razı olmaz. Allah yolunda savaşmayı, ondan sonra öldürülüp diriltilmeyi, ondan sonra öldürülmeyi ne kadar isterdim!”⁷⁵

32. Hadis: Ebû Zer'den rivayet edildiğine göre Rasûlullah (sas) Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: *“Ey kullarım! Ben zulmü kendim ve sizin için haram kıldım. O halde birbirinize zulmetmeyin! Ey kullarım! Siz gece gündüz günah işliyorsunuz. Ben ise günahları bağışlarım. Hiç mühim değil, benden bağışlanma dileyin, sizi bağışlayayım. Ey kullarım! Benim yedirdiklerimin dışında hepiniz açsınız; o halde benden size yedirmemi isteyin ki size yedireyim. Ey kullarım! Benim giydirdiklerim dışında hepiniz çıplaksınız; o halde benden size giydirmemi isteyin ki size giydireyim. Ey kullarım! Eğer öncekileriniz, sonrakileriniz, insanların ve cinleriniz, sizden en takva sahibi bir kişinin kalbi üzere olsalar, benim mülkümde hiç bir şey arttırmaz. Ey kullarım! Eğer öncekileriniz, sonrakileriniz, cinleriniz ve insanların sizden en fasık bir kişinin kalbi üzere olsalar, (bu tutumları) benim mülkümde hiç bir şey eksiltmez. Ey kullarım! Eğer öncekileriniz, sonrakileriniz, cinleriniz ve insanların aynı yerde durup benden isteseler, herkese istediğini veririm ve bu benim mülkümde hiçbir şey eksiltmez. Bu ancak iğnenin denize bir kez daldırıldığı zaman denizden eksilttiği kadardır. Ey kullarım! Bunlar ancak sizin amellerinizdir, ben onları muhafaza ediyorum, sonra size tam karşılığını vereceğim, kim bir hayır bulursa Allah'a hamd etsin, kim bundan başka bir şey bulursa, nefsinden başkasını kınamasın.”⁷⁶*

33. Hadis: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: *“Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Her kim benim*

⁷⁴ Buhârî, İmân, 26, no. 36.

⁷⁵ Müslim, İmâre, 103, no. 4859; İbn Mâce, Cihad, 1, no. 2753.

⁷⁶ Müslim, Birr, 55, no. 6575.

velî bir kuluma düşmanlık ederse ona harp ilan ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha hoş olan bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nafîle ibadetlerle de yaklaştırmaya devam eder. Sonunda onu severim. İşte o zaman onun işiten kulağı, gören gözü, sımsıkı tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum. Benden bir şey isterse bunu ona mutlaka veririm. Bana sığınırsa onu mutlaka korurum. Hiçbir şeyde, müminin ölümünde olduğu gibi tereddüt etmedim. Zira kulum ölümden hoşlanmıyor, ben de kulumu üzen bir şeyi hoş görmüyorum.”⁷⁷

34. Hadis: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “*Kimsenin ameli kendisini kurtaramaz.*” buyurdu. Bunun üzerine “*Senin de mi yâ Rasûlallah?*” diye sordular. Peygamber (sas): “*Evet benim de. Ancak Allah beni bir rahmetle bürümüştür. Yine de doğru yolda durunuz, mutedil olunuz, böylece menzile ulaşın.*” buyurdu.⁷⁸

35. Hadis: Câbir b. Semure'den rivayet edildiğine göre Hz. Ömer Câbiye'de insanlara şöyle hitap etti: “*Rasûlullah (sas) benim gibi kalktı ve şöyle buyurdu: 'Ashabıma ihsân edin, sonra ardından gelenlere... Sonra yalan yaygınlaşır öyle ki bir adam görmediği bir şeye şahitlik eder ve istenmediği halde yemin eder. Kim cennetin ortasına nail olmak isterse cemaate sarılsın. Zira şeytan tek kişinin yanında olur, iki kişi olduğunda ise uzaklaşır. Dikkat edin bir erkek bir kadınla yalnız kalmasın zira onların üçüncüsü şeytan olacaktır. Kim sizden birisinin güzel bir şeye ulaşmasıyla sevinir ve kötü durumunda olmasından dolayı da üzülürse o mümindir.*”⁷⁹

36. Hadis: Ebû Mûsâ'dan rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “*Rüyamda Mekke'den hurmalıkları bulunan bir yere*

⁷⁷ Buhârî, Rikâk, 38, no. 6502.

⁷⁸ Buhârî, Rikâk, 18, no. 6463.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 310, no. 176.; İbn Mâce, *Ahkâm*, 27, no. 2363.

hicret ettiğimi gördüm. Buranın el-Yemâme veya Hecer olduğunu düşünüyordum. Bir de gördüm ki burası Medine, Yesrib imiş. Bu rüyada bir de kılıç salladığımı ve kılıcın ağzının kırıldığını gördüm. Sonra bunun Uhud (savaşı) günü şehîd edilen müminler olduğunu anladım. Sonra kılıcımı tekrar salladım ve kılıcın en güzel hâle dönüştüğünü gördüm. Bunun da Allah'ın lütfettiği fetih ve müminlerin bir araya gelmesi olduğunu anladım.”⁸⁰

37. Hadis: Abdullah b. Amr'dan rivayet edildiğine göre, Rasûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: “Kıyamet günü ümmetimden bir adam mahlûkatın duyacağı biçimde çağırılır ve ona doksan dokuz defter açılır. Her defter gözün görebildiği saha kadar uzundur. Sonra ona ‘Bu defterlerde yazan herhangi bir şeyi inkâr ediyor musun?’ buyrulur. ‘Hayır, yâ Rabbi!’ der. ‘(Günahlarına mukabil) bir mazeret veya bir iyiliğin var mı?’ denilir. Adam korkarak ‘Hayır yâ Rabbi!’ der. ‘Bilakis, katımızda senin bir takım iyi amellerin bulunuyor. Emin ol ki sana zulmedilmeyecek.’ buyrulur. Sonra bu adam için üzerinde ‘Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve enne Muhammeden abdühü ve rasûlühü.’ yazan bir kart çıkartılır. Adam, ‘Yâ Rabbi! Bu defterlerin yanındaki kart da nedir?’ Allahu Teâlâ şöyle buyurur: ‘Sana zulmedilmeyecek.’ Sonra defterler terazinin bir kefesine konulur. Kart da terazinin diğer kefesine konulur. Neticede kart ağır basar.”⁸¹

38. Hadis: Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre Peygamber (sas) kızı Fâtıma'yı çağırır ve ona bir şeyler fısıldadı. Bunun üzerine Fâtıma ağladı. Sonra başka bir şey daha fısıldadı. Bu sefer Fâtıma güldü. Bunun üzerine Aişe: “Fâtıma'ya ‘Rasûlullah'ın (sas) fısıldadığı, bunun üzerine senin ağladığın, sonra tekrar fısıldadığı ve senin güldüğün şey nedir?’ diye sordum, şöyle söyledi: ‘Fısıldadı, bana vefat edeceğini haber verdi, ben de ağladım. Sonra tekrar fısıldadı, bana

⁸⁰ Buhârî, Ta'bîr, 39, no. 7035; İbn Mâce, Ta'bîrû'r-riyâ, 10, no. 3921.

⁸¹ İbn Mâce, Zühd, 35, no. 4300.

ailesinden ilk defa (vefat ederek) onu takip edecek olan kişinin benim olduğumu haber verdi ben de güldüm.”⁸²

39. Hadis: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “*Allahu Teâlâ buyuruyor ki: 'Namazı kulum ile aramda ikiye ayırdım.' Kul 'Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm' dediğinde Allahu Azze ve Celle 'Kulum beni yüceltti.' der. Kul, 'el-Hamdü lillâhi Rabbi'l-âlemîn' (Hamd (övgü), âlemlerin Rabbine mahsustur.) dediğinde Allah Teâlâ, 'Kulum bana hamd etti.' buyurur. Kul, 'er-Rahmâni'r-Rahîm' (O, Rahman ve Rahîmdir.) dediğinde, Allah, 'Kulum bana senâ eyledi (beni övdü, yüceltti, methetti).' buyurur. Kul, 'Mâliki yevmi'd-dîn' (Hesap ve ceza gününün (âhiret gününün) sahibidir.) dediğinde, 'Kulum beni vekil edindi.' buyurur. Kul, 'İyyâke na'büdü ve iyyâke nestâin' (Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.) dediğinde, Allah, 'Bu, kulum ile benim aramdadır.' buyurur. Kul, 'İhdina's-sırâta'l-müstakîm, sırâta'llezine en'amte aleyhim ğayri'l-mağdûbi aleyhim ve la'd-dâllin' (Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapmışlarınkine değil.) dediğinde, Allah Teâlâ 'İşte bu kuluma aittir. Kulum ne istiyorsa onundur.' buyurur.”⁸³*

8. Hadislerin Sıhhat Durumu

Seyfeddin el-Bâharzî, *Esrârü'l-erbaîn*'in hemen girişinde “umûr-ı dîniyye konusunda çoğu adil râviler kanalıyla nakledilmiş kırk sahih hadis” toplayacağını belirtmektedir. Eserdeki hadisler incelendiğinde hakikaten büyük oranda bu amacına uygun bir derleme yaptığı görülmektedir. Nitekim topladığı hadislerin 26 tanesi Buhârî (ö. 256/870) ve/veya Müslim'in (ö. 261/875) eserlerinde yer alan rivayetlerdir. Geriye kalan hadislerden, 7 tanesi *Sünen-i Erbaa'da*, 2 tanesi Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde

⁸² Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 97, no. 6312.

⁸³ Müslim, Salât, 38, no. 878; Ebû Dâvûd, Salât, 135, no. 821.

bulunmaktadır. Diğer 4 hadis ise Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmî*'i, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'i, Ebû Avâne'nin (ö. 316/929) *Müsned*'i ve İbnü'l-Mukri'in (ö. 381/991) *el-Mu'cem*'inde yer almaktadır. Rivayetlerden 12.'si hadis kaynakları değil daha çok tefsir kaynaklarından Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı ve İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i gibi eserlerde bulunmaktadır. Bu durum Bâharzî'nin büyük oranda başta belirttiği amaca hadislerin senedi itibarıyla riayet ettiğini göstermektedir.

Öte yandan Bâharzî'nin "çoğu adil râviler kanalıyla nakledilmiş kırk sahîh hadis" ifadesi, onun hadislere ulaştığı rivayet zincirinin kendi zaviyesinden sahîh olma ihtimalini doğurmaktadır. Nitekim Bâharzî'nin rivayet ettiği hadis senedleri yukarıdaki kaynaklardaki rivayet zincirleriyle her zaman için birebir aynı değildir. En azından belirli bir raviden sonra Bâharzî'ye ulaşan kısmı değişmektedir. Dolayısıyla her bir senedin müstakil olarak cerh ve ta'dîle tabi tutulmadan kesin sonuçlara varmak mümkün değildir. Öte yandan kaynaklarda Bâharzî'nin kendi rivayet zincirindeki her bir ravi hakkında tahminimizce yeterli bilgi bulunamayacak olması da yine kesin sonuçlara varmayı güçleştirmektedir. Ne var ki senedleri detaylı bir tetkike tabi tutmaksızın metinler baz alınarak mevcut hadis kaynakları tarandığında Bâharzî'nin derlediği hadislerin tamamına yakınının İslam alimlerince/muhaddislerce sahîh kabul edilen kaynaklarda yer aldığı görülmektedir.

9. Hadislerle Muvaşşah (Akrostiş) Uygulaması

Bâharzî'nin *Esrârü'l-erbaîn*'i, hadislerin seçimi ve sıralaması bakımından özel bir yöntemin kullanılmış olması bakımından orijinallik arz etmektedir. Nitekim bu eserdeki hadislerin her birinin (قال رسول الله ﷺ) "Rasûlüllah (sas) şöyle buyurdu" kısmından sonra hadis metninin başladığı kelimenin ilk harfi birinci hadisten kırkıncı hadise kadar bir araya getirildiğinde yukarıdan aşağıya müellifin (ابو المعالي سعيد بن المطهر بن سعيد بن علي القاندي) "Ebû'l-Meâlî Saîd b. el-

Mutahhar b. Saîd b. Ali el-Kaidî" ismi ortaya çıkmaktadır. Hadislerin baş harflerini şöylece göstermek mümkündür:

ت	"استقيموا ولن تحصوا..."	ا	1. قال رسول الله ﷺ:
	"بينما أنا أسير في الجنة إذا أنا بنهر..."	ب	2. ان رسول الله ﷺ قال:
	"وقفت على باب الجنة..."	و	3. عن رسول الله ﷺ أنه قال:
المعالي	"ان الله عز و جل ليملي للظالم إذا أخذه لم يفلته	ا	4. عن النبي ﷺ قال:
	"للذين احسنوا العمل في الدنيا الحسنى وهي الجنة ..."	ل	5. سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية (الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) (يونس: 26) فقال:
	"من احب لقاء الله احب لقاءه ..."	م	6. عن النبي ﷺ قال:
	"عليكم بالأسود منه فإنه أطيبه"	ع	7. كنا مع رسول الله ﷺ نجني الكباث فقال:
	"إذا جاء أحدكم إلى الجمعة فليغتسل."	ا	8. ان رسول الله ﷺ قال:
	"لكل شيء مفتاح مفتاح الجنة حب المساكين ..."	ل	9. قال رسول الله ﷺ :
	"يا أيها الناس..."	ي	10. خطبنا رسول الله ﷺ في آخر يوم من شعبان فقال:

سید	س	"سبعة في ظل العرش يوم لا ظل إلا ظله..."	11. قال رسول الله ﷺ:
	ع	"عسى أن يبعتك ربك مقاماً محمّوداً" (الإسراء: 79) قال هو المقام..."	12. عن النبي ﷺ:
	ي	"يخرج اناس من النار..."	13. قال رسول الله ﷺ:
	د	"دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها..."	14. عن النبي ﷺ قال:
3	ب	"بينما راعي غنم في غنمه اذ عدا عليه الذئب..."	15. ان النبي ﷺ قال:
	ن	"نعى للناس النجاشي في اليوم الذي مات فيه..."	16. أن رسول الله ﷺ:
المطهر	ا	"أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي..."	17. عن عائشة رضي الله عنها قالت:
	ل	"لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة، أو لا ترجع إليهم..."	18. قال رسول الله ﷺ:
	م	"من آمن بالله تعالى وبرسوله وأقام الصلاة وصام رمضان..."	19. قال رسول الله ﷺ:
	ط	"طوبى لمن هدى للإسلام وكان عيشة كفافاً وقنع..."	20. انه سمع رسول الله ﷺ يقول:
	ه	"هل عليه دين؟" قالوا لا قال فهل ترك شيئاً..."	21. كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ أتى بجنائزة فقالوا صل عليه قال:

	ر	"الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء."	22. أن رسول الله ﷺ قال:
3	ب	"بايعوني على ان لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا..."	23. أن رسول الله ﷺ قال وحوله عصابة من اصحابه:
	ن	نهى عن الوصال قالوا فأنتك يا رسول الله تواصل قال اني لست كهيتكم...	24. ان رسول الله ﷺ
س	س	"السلام عليكم دار قوم مؤمنين انا واياكم ما توعدون."	25. ان النبي ﷺ اتى المقبرة فقال:
	ع	"العلم الذي لايعمل به كالكنز الذي لاينفق منه."	26. قال رسول الله ﷺ
	ي	يجتهد في العشر الأواخر ما لا يجتهد في غيره.	27. قالت عائشة رضي الله عنها كان رسول الله ﷺ
	د	"الدين النصيحة"	28. ان النبي ﷺ قال:
3	ب	"بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله..."	29. قال رسول الله ﷺ:
	ن	"النكاح سنتي ، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني ..."	30. قال رسول الله ﷺ:
د	ع	"عليكم بقيام الليل فإنه دأب الصالحين قبلكم..."	31. عن رسول الله ﷺ قال:
	ل	"لولا أن أشق على أمتي او على المؤمنين لأحببت أن لا أتخلف سرية"	32. قال رسول الله ﷺ:

	يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي،	ي	33. عن رسول الله ﷺ عن الله تبارك وتعالى قال:
القائدي	ان الله قال: من عادى لي وليا فقد آذاني بالحرب...	ا	34. قال رسول الله ﷺ:
	"لن ينجي أحدا منكم عمله"	ل	35. عن النبي ﷺ قال:
	قام في مثل مقامي هذا فقال: "أحسنوا إلى أصحابي، ثم الذين يلونهم،	ق	36. إن رسول الله ﷺ
	"اريت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب	ا	37. عن النبي ﷺ قال:
	"يصاح برجل من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة،	ئ	38. قال رسول الله ﷺ:
	دعا فاطمة ابنته فسارها فيكت، ثم سارها فضحكت...	د	39. ان رسول الله ﷺ
	يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين...	ي	40. ان النبي ﷺ قال:

Bâharzî'nin eserini derlerken hadisleri neden böyle sıraladığı yahut hadislerde akrostiş yapma gibi bir gayesinin olduğundan bahsetmemektedir. Bununla birlikte müstensih, eserin başına yazdığı kısa girişte eserde böyle bir metot kullanıldığını şöylece vurgulamaktadır:

Bu, *Esrârü'l-erbaîn li-ahyârî's-sâirîn* adlı kitaptır. Onu tarikat ehlinin örnek şahsiyeti hakikat sırlarının kâşifi sünneti yaşatan bidatları söken şeyh âlim İslâm'ın ve Müslümanların güneşi rasûl ve nebîlerin ilimlerinin vârisi -Allah

onun iki dünyada sa'yini meşkûr eylesin sırr-ı azîzini mukaddes kılсын-
Seyfeddin Ebü'l-Meâlî Saîd b. el-Mutahhar b. Saîd b. Ali el-Bâharzî el-Kâidî
derlemiştir. Bu eserdeki hadislerin ilk harfleri seni müellifin künyesi, ismi,
babasının ismi, dedesinin ismi ve nisbesine ulaştıracaktır. Elhamdü lillahi
Rabbî'l-âlemin.

Bâharzî'nin hadislerin seçiminde ve sıralamasında kullanmış olduğu bu
yöntem edebiyatta daha çok şiirlerde kullanılan ve muvaşşah, tevşih, istihrac
ve akrostiş olarak adlandırılan bir sanatı hatıra getirmektedir.⁸⁴ Muvaşşah
(الموشح) Arapça'da "çift süslemeli gerdanlık; omuzdan koltuk altına kadar
uzanan ve iki parçadan oluşan süslü kemer" anlamındaki vişâh kelimesinden
türetilmiştir.⁸⁵ Edebiyat terimi olarak ise "Bir manzumeyi oluşturan mısraların
(veya beyitlerin) baş tarafına, ortasına veya sonuna yerleştirilen harf veya
heceler marifetiyle gizli bir isim veya ifade oluşturmaktır."⁸⁶ Diğer bir deyişle
şiirin her dize veya mısranın ilk harflerinin yukarıdan aşağıya doğru okununca
bir ad çıkmasıdır. Bu ad bazen şairin kendi adı, yahut bir dostu, bazen bir
padişah veya bir büyüğün yalnızca adı değil aynı zamanda bir sıfatı veya
lakabı olabilir. Bazen de bu yöntemle ismin ötesinde şairin dua ve temennileri
sunulabilmektedir.⁸⁷

Günümüzde yaygın bir şekilde muvaşşah ile aynı manada kullanılan akrostiş
kelimesi ise batı edebiyatına ait bir terim olup batıda acrostiche, akrostichon
ve akrostic şeklinde kullanılmaktadır. Artık batı tesiriyle Türk edebiyatında da
kullanılır hale gelmiştir. Ne var ki mısraların yalnızca ilk harfleri ile oluşturulan
isimler için akrostiş kelimesi kullanılırken bu uygulama mısranın ortasında

⁸⁴ Cem Dilçin, *Örnekle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1983), s. 493; Orhan Kemal Tavukçu, "Muvaşşah (Akrostiş)", *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*, ed. Emine Gürsoy Naskali – Erdal Şahin, (İstanbul: Picus Yay., 2008), s. 220; Hakan Yekbaş, "Divan Şairinin Sessiz ve Gizli Anlatımı: Muvaşşah", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, VII/3 (2012): s. 2653.

⁸⁵ Müveşşah, aynı zamanda Endülüs'te ortaya çıkan bir şiir türü için de kullanılmaktadır. Bkz. Mustafa Aydın, "Müveşşah", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 229.

⁸⁶ Tavukçu, "Muvaşşah (Akrostiş)", s. 221.

⁸⁷ Âmil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1998), s. 604.

olduğunda mezoştış, sonunda ise teleştış adını almaktadır. Muvaşşah bunların her üçünü de kapsadığı için daha genel bir anlama sahiptir.⁸⁸

Muvaşşah (akrostiş) sūfîler arasında da kullanılan bir yöntemdir. Örneğin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312) Mevlânâ'nın hekimi ve yakın dostu Ekmeleddin en-Nahcuvânî'yi (ö. 701/1302'den sonra) yazdığı kırk bir beyitlik bir kasideyle övmüştür. Bu kasidenin baştan yirmi iki beyti muvaşşah (akrostiş) olup ilk harflerinden "Ekmelüddîn Müeyyed en-Nahcuvânî" adı çıkmaktadır.⁸⁹ Öte yandan muvaşşahlarıyla meşhur bazı sūfîler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Moritanyalı Mâlikî fakihî ve Kadiriyye tarikatı mensubu Şeyh Muhammed Mâmî (ö. 1282/1865) aynı zamanda bir şair olup şiirlerinde muhtelif sanatlara yer vermiş ve çeşitli âyetlerdeki harflere göre akrostişler yazmıştır. Yine *el-Hadâ'îku'l-verdiyye* adlı eseriyle tanınan Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî (ö. 1318/1900) tarih düşürme ve muvaşşah alanında üstat olarak tanınmaktadır.⁹⁰

Muvaşşah (akrostiş) sanatının edebiyatta şiirlerde kullanılması yaygın bir şekilde görülse de münferid bazı örneklerinin⁹¹ dışında nesirlerde yaygın değildir. Bu yönüyle Bâharzî'nin eseri orijinallik arz etmektedir. Zira kırk hadis derlemeleri arasında, yalnız hadis-i kudsîlerden seçilenler, Hz. Peygamber'in hutbelerinden seçilenler, senedleri sahih hadislerden seçilenler, çok isnadlı hadislerden seçilenler, 40 rakamına dayanarak tertip edilenler (40 şeyhten alınanlar, 40 şehirde rivâyet edilenler, 40 ayrı konudaki hadisler ve aynı isimdeki 40 kişinin rivâyetlerinden oluşanlar gibi), kolay ezberlenebilen hadislerden seçilenler, veciz hadislerden seçilenler, noktasız harflerden müteşekkil hadislerden seçilenler görülebilmekle⁹² birlikte Bâharzî'nin uyguladığı bu yöntem çok bilinmemektedir.

⁸⁸ Yekbaş, "Divan Şairinin Sessiz ve Gizli Anlatımı: Muvaşşah", s. 2653.

⁸⁹ Cevat İzgi, "Ekmeleddin en-Nahcuvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, X, 548.

⁹⁰ Osman Türer, "Hânî, Abdülmecîd b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 29.

⁹¹ Tavukçu, "Muvaşşah (Akrostiş)", s. 232.

⁹² Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, s. 30-36.

Sonuç

Seyfeddin el-Bâharzî'nin *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn* adlı eseri, müellifin hem sûfî hem de muhaddis kişiliğini yansıtanın yanı sıra hadislerin derlenmesi ve dizilimi yönüyle orijinallik arz eden önemli bir çalışmadır. Derlenen hadislerin büyük oranda muhaddislerce sahih kabul edilen kaynaklardaki rivayetlerden oluşması, müellifin hadis alanındaki yetkinliğine dair ipuçları vermektedir. Yine Bâharzî'nin aynı zamanda muhaddis oldukları anlaşılan şeyhleri Necmeddîn-i Kübrâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'den aldığı rivayetlerin de sahih kabul edilen kaynaklarda bulunan hadisler olması, hadis birikimi olan bu sûfilerin tebliğ ve irşad faaliyetlerinde sahih kaynakları kullanmaya önem verdiklerini göstermektedir.

Eserde yalnızca hadislerin metinlerine değil, rivayetlerin senedlerine yer verilmesi, yine Bâharzî'nin hadisi dinlediği hadis şeyhini ve bulunulan mekân ve zamanı belirtmiş olması müellifin hadis rivayetindeki titizliğini göstermektedir. Aynı şekilde rivayetlerin başında düştüğü kayıtlar, Bâharzî'nin hayatı, hocaları ve yolculukları konusunda başka kaynaklarda bulunmayan bilgileri vermesi açısından ayrı bir önemi haizdir.

Bâharzî'nin eserini orijinal kılan hususlardan birisi de "hadislerle muvaşşah (akrostiş)" yöntemini kullanmış olmasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu metodun kullanıldığı başka bir kırk hadis bulunmamaktadır. Nitekim günümüzde kırk hadis üzerine yapılan çalışmalarda böyle bir yöntemden hiç söz edilmemiş olması Bâharzî'nin bu alanın öncülerinden olabileceğini söylemeye imkân vermektedir. Ne var ki bu metodun kendisinden önce kullanılıp kullanılmadığını yahut o dönemde yaygın bir adet olup olmadığını tespit etmek elimize ulaşan eserler itibariyle bugün için pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim o dönemde kaleme alınan pek çok eser halen kütüphanelerde elyazması olarak keşfedilmeyi beklemektedir. Dolayısıyla kütüphanelerdeki elyazması eserlerin gün yüzüne çıkartılması bu konunun da aydınlığa kavuşması için önemli bir adım olacaktır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, haz. Şu'ayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.

Algar, Hamid, "Necmeddîn-i Kübrâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 2006, XXXII, 498-506.

Aydın, Mustafa, "Müveşşah", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 2006, XXXII, 229-231.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: İFAV, 2009.

Bâharzî, Seyfeddin, *Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn*, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, 43 Va 188, 840/1436.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *el-Câmiu li-şuabi'l-îmân*, haz. Muhtar Ahmed en-Nedvî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim, "el-Câmiu's-sahîh", *el-Kütübü's-sitte (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, ss. 1-631.

Câmî, Abdurrahman, *Evlîya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara, İstanbul: Pinhan, 2011.

Çelebioğlu, Âmil, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1998.

Deylemî, Ebû Şucâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye, *el-Firdevs bime'sûri'l-hitâb*, haz. Saîd b. Besyuni Zaglul, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.

Dilçin, Cem, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1983.

Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk, *Müsned*, haz. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî, Beyrut Dâru'l-Ma'rife, 1998.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi es-Sicistânî, "es-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, ss. 1223-1608.

Erkaya, Mahmud Esad "Seyfeddin el-Bâharzî'nin Şeyhi Necmeddîn-i Kübrâ'ya Arz Ettiği Vâkıalar: Vekâiyü'l-Halvet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1 (2018), ss. 23-46.

Gökbulut, Süleyman, *Necmeddîn-i Kübrâ -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*, İstanbul: İnsan Yay., 2010.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Mu'cemü's-şüyüh*, haz. Vefâ Takıyyüddîn, Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000.

İbn Ebû Hâtım, Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, haz. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyad Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1997.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VIII, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, haz. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, "es-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, ss. 2477-2741.

İbn Râhûye, İshâk b. İbrâhîm, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, haz. Abdülgafûr b. Abdülhak Huseyn el-Belûşî, I-V, Medine: Mektebetü'l-İmân, 1410.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled, *Kitâbü'l-Emvâl*, haz. Şâkir Zîb Feyyâz, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.

İbnü'l-Mukri, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-Mu'cem*, haz. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sa'd, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd-Şirketü'r-Riyâd, 1998.

İzgi, Cevat, "Ekmeleddin en-Nahcuvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1994, X, 548-549.

Kandemir, Yaşar, "Kırk Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 2002, XXV, 467-470.

Karahan, Abdülkadir, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 1954.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve, *el-Câmi (Abdurrezzak'ın Musannefi içerisinde)*, haz. Habiburrahman el-Azami, X-XI, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, haz. Mahmud b. el-Cemîl, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 2001.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin en-Nisâbü'rî, "Sahîh", *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi'sh-Şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, ss. 673-1202.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, "el-Müctebâ mine's-Sünen", *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi'sh-Şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, ss. 2087-2453.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir, *Câmi'u'l-ehâdîs*, haz. Abbas Ahmed Sakr – Ahmed Abdülcevâd, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

———, *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Taberânî, Ebû'l-Kasım, *el-Mu'cemü'l-evsat*, haz. Târik b. Avdullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, I-X, Kahire: Daru'l-Harameyn, 1995.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, haz. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tavukçu, Orhan Kemal, "Muvaşşah (Akrostiş)", *Kültür Tarihimizde Gizli Diller ve Şifreler*, ed. Emine Gürsoy Naskali – Erdal Şahin, İstanbul: Picus Yay., 2008, ss. 220-235.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, "el-Câmi", *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadîsi'sh-Şerîf içerisinde)*, haz. Sâlih b. Abdülazîz, Riyad: Dâru's-Selâm, 2000, ss. 1629-2061.

Türer, Osman, "Hânî, Abdülmecîd b. Muhammed", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1997, XVI, 29-30.

Uludağ, Süleyman, "Bâharzî, Seyfeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay., 1991, IV, 474, 475.

Ünal, İsmail Hakkı, "İslâm Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hâmid-i Velî'nin Hadîs-i Erbaîn Şerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX/1 (1999), ss. 137-146.

Yekbaş, Hakan, "Divan Şairinin Sessiz ve Gizli Anlatımı: Muvaşşah", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, VII/3 (2012).

Yıldırım, Enbiya, "Hâmid-i Velî'nin Kırk Hadis Şerhi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2 (2006), ss. 137-166.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1990.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, haz. Şu'ayb el-Arnaût, I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1988.

Kubrevi Sheikh, Seyfeddin el-Baharzi's Forty Hadith Work Esrâru'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirin and Acrostic Application in Hadiths

Citation / ©- Erkaya. M. E. (2018). Kubrevi Sheikh, Seyfeddin el-Baharzi's Forty Hadith Work Esrâru'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirin and Acrostic Application in Hadiths, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 18 (2), 825-871.

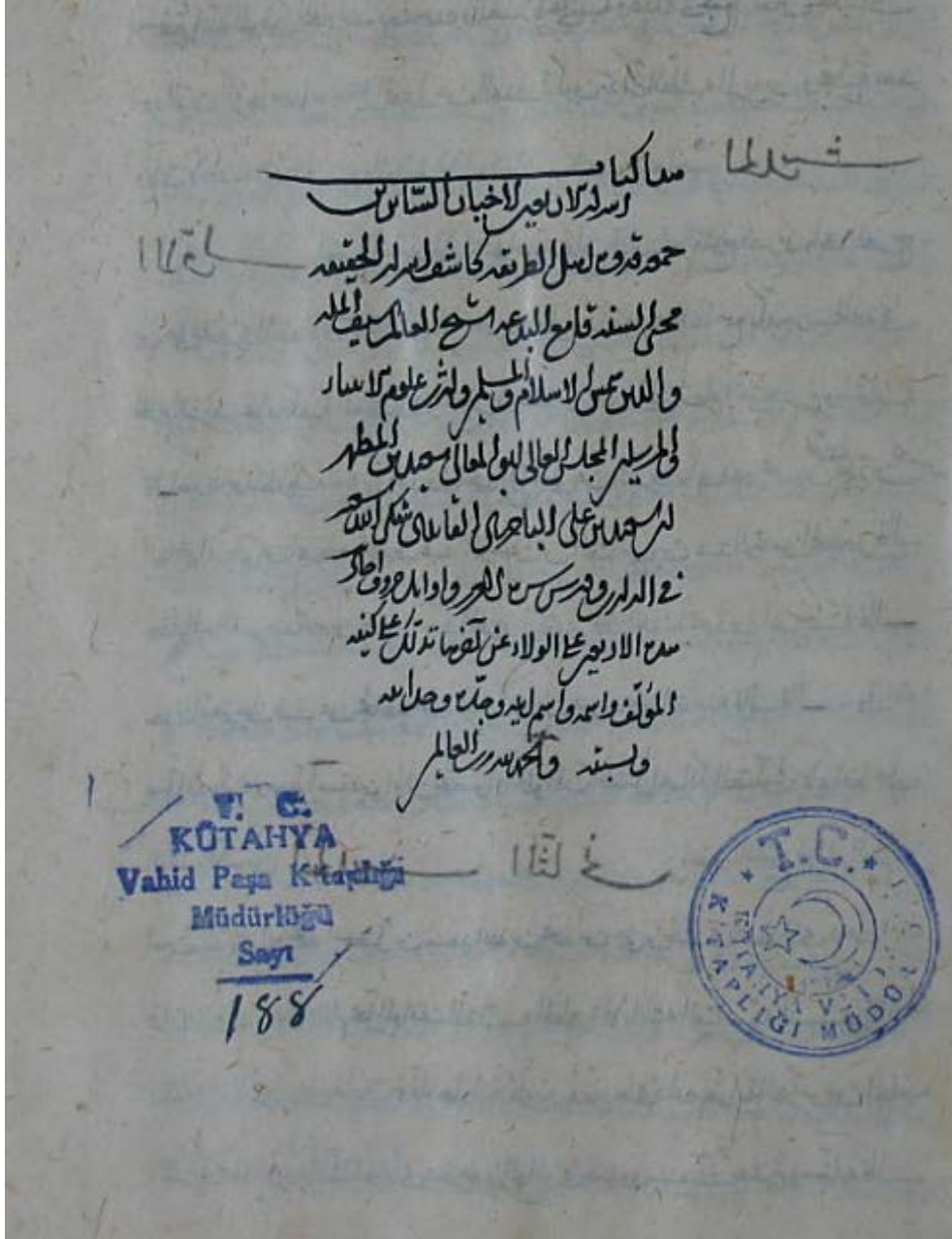
Abstract- Throughout the history of Islam, sufis have produced rich and evocative works based on solid resources in the fields they specialize in as well as their precious works in the field of sufism. Seyfeddin al-Bâharzî (d. 659/1261), one of the important figures of the Kubreviyya sect and with many important works in the sufi literature, has compiled the works of forty hadiths as a result of the hadith science that he specialized in and named as *Esraru'l-erbain li-ahyari's-sairin*. *Esraru'l-erbain*, Seyfeddin al-Bâharzî's Arabic forty hadith study is composed of 16 leaves. This manuscript hasn't been published yet and it appears to be written in 840/1436. In his book, *Bâharzî*, he wrote the sheikh he narrated from, the space he narrated and the date he narrated. From his records it is understood that the work contains hadith he had heard between 607/1210 and 628/1231. In total, seventeen shaykhs are mentioned in this book.

The author states that he wrote the work to be a reminder for his followers and to take the prayer of the righteous. The works have been compiled from the hadiths about *tergîb* and *terhîb* and almost all of these are considered authentic hadiths. It is seen that some narratives' validity is problematic, at least not likely not to reach the degree of authenticity.

The most original aspect of the work is hidden in the selection and order of hadiths. In fact, he selected the hadiths to be included in his work from the hadiths that he narrated directly from the sheikhs he met in various times and locations. In the selection of hadiths, the health and subject of the narrations were effective. In addition to this, it is possible to say that the effort to apply the art of acrostics in the hadiths were also effective. Actually, the name of the author is revealed when the first letter of each of the forty hadiths is put together. It is important for showing the hadith accumulation of the author.

On the other hand, the work does not consist of forty hadiths compiled within a single subject. Nearly every hadith has a different subject. In the work there are short, memorable narrations as well as very long hadiths. In his work, *Bâharzî* included the sanad as well as the texts of the hadiths. He mentions the time and place of hearing the hadith and the name of sheikh at the beginning of the sanad. The records of each of his narrations have made it possible to identify information about his life and travel which are not included in the references.

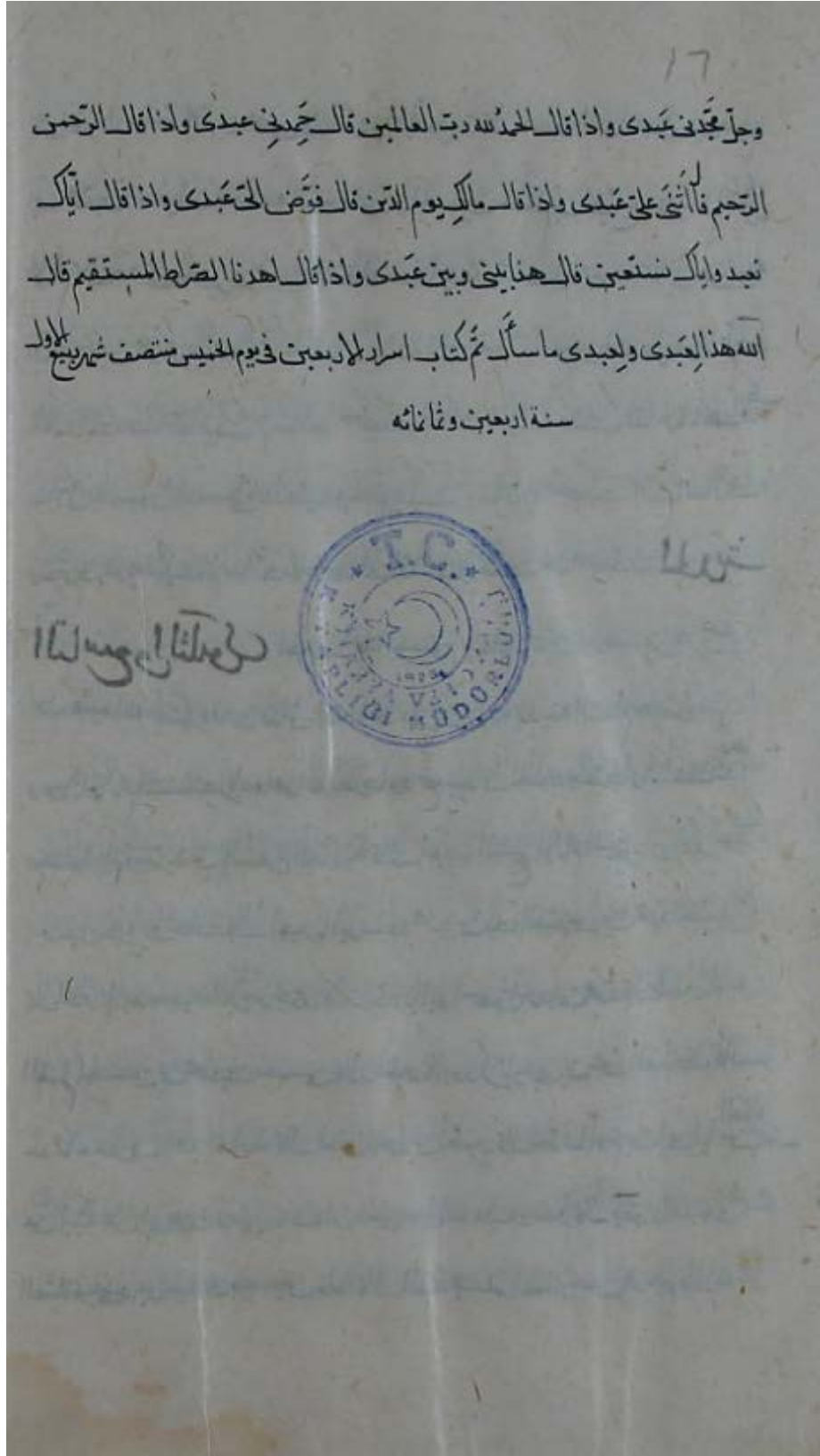
Keywords- Seyfeddin Baharzi, Sufism, Hadith, forty hadith, Kubreviyye



Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn'in ilk sayfası

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ اجْتَمِعْ بِالْخَيْرِ
 اسْتَجِرَ اللَّهُ الْمَوْفِقَ لِلْخَيْرَاتِ بَعْدَ حَمْدِهِ وَالصَّلَاةِ عَلَيْهِ وَعَبْدِهِ فِي جَمْعِ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا فِي
 أُمُورِ الدِّينِ أَكْرَاهَا صِحَاحُ بِنْتِ الْعَدْلِ عَنِ الْعَدْلِ لِيَكُونَ تَذَكُّرًا لِلطَّلَبِ الْمُرِيدِينَ وَتَجَلُّبَةً بَعْدَ
 وَفَاقٍ لِأَدْعِيَةِ الصَّالِحِينَ وَمَا تَوَفَّقِي لِإِلَابَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَالِيهِ **الحديث**
الأول أخبرنا الشيخ الإمام الحافظ برهان الدين أبو الفتح نصر بن أبي الفرج
 بن علي الحضرمي البغدادي إمام الأئمة الأئمة رحمه الله قراءة عليه وأنا أسمع بكنه جرعه الله في
 الحرم الشريف تجاه الكعبة العظيمة في العشر الأوسط من ذي الحجة عام اثنتي عشرة وستمائة
 قال أخبرنا أبو المظفر هبة الله بن محمد بن أحمد بن الشبلي عن الشريف أبي نصر محمد بن علي بن الحسين
 الهاشمي الزينبي عن أبي طاهر محمد بن عبد الرحمن بن العباس بن عبد الرحمن المحاصر قال
 حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي قال حدثنا محمد بن أبي سميئة قال
 حدثنا نعيم بن ليث عن مجاهد بن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم استقيموا ولن تحصوا واعلموا أن أفضل أعمالكم الصلوة ولا يحافظ على
 الوضوء والأمين **الحديث الثاني** أخبرنا الشيخ الإمام العالم للعمر
 ابن الدين أبو محمد اسمعيل بن سعد الله بن محمد بن علي بن حنبل بن البغدادي رحمه الله
 قراءة عليه بمدينة السلام محل المواضع المقدسة المطهرة الإمامية العباسية المستنصرية أذاع
 الله دواب الشرف على مفارق وقادها وأراد كل خير فجأدها في ذات بخراية الرأس من الجانب
 الشرقي غداة يوم الثلاثاء احدى عشر صفر الواثق في شهر ربيع سنة ثمان وستمائة قال
 أخبرنا

Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn 'in ikinci sayfası



Esrârü'l-erbaîn li-ahyâri's-sâirîn'in son sayfası

Osmanlı Kıbrısı'nda Para Vakfı Uygulamaları (1750-1800)*

Dr. Öğr. Üyesi Ümit GÜLER**

Atıf / ©- Güler, Ü. (2018). Osmanlı Kıbrısı'nda Para Vakfı Uygulamaları (1750-1800), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 872-891.

Öz- Gelişmiş bir vakıf sistemine sahip olan Osmanlı toplumu, kendisinden önceki İslâm toplumlarında bulunmayan bir vakıf çeşidi olan para vakıflarını (vakf-ı nükûd) ortaya çıkarmıştır. 15. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uygulama örnekleri bulunan para vakıfları, 16. yüzyılın ortalarında bir meşruiyet tartışmasına konu olsa da Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi tarafından 1548 yılında para vakfının cevazına dair fetva ve emir çıkartılmasıyla birlikte, tekrar meşru ve resmî bir statüye kavuşmuş ve Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar oldukça yaygın bir uygulama olarak mevcudiyetini devam ettirmiştir. Para vakıflarının Osmanlı toplumunun ekonomik kalkınmasında önemli bir rol oynadığı birçok araştırmacı tarafından ifade edilmiştir. Söz konusu vakıfların hayatiyet bulduğu yerlerden biri de 307 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kıbrıs adasıdır. Adanın muhtelif dönemleri üzerine bazı araştırmalar vaki olsa da bu makalede ele alınacak olan 1750-1800 yılları arasında kurulan para vakıflarının nitelik ve niceliği henüz herhangi bir araştırmaya konu olmamıştır. Çalışmamız 1750 ile 1800 yılları arasını kapsayan 5 adet Kıbrıs kadı sicilinin taranması neticesinde ortaya çıkmıştır. Sözü edilen bu 5 defter, ilgili yılları kapsayan mevcut kadı sicillerinin tamamını oluşturmaktadır. Yapılan incelemede bu döneme ait 12 para vakfı kaydı tespit edilmiştir. İlgili belgeler ışığında bu dönemde para vakıflarını kimlerin ne amaçla kurduğu, bunların hangi meblağlara tekabül ettiği, vakıfların işletilmesinde herhangi bir yolsuzluğun meydana gelip gelmediği veya para vakıflarıyla ilgili hangi meselelerin mahkeme sicillerine yansdığı gibi soruların cevabı aranmıştır.

Anahtar sözcükler- Kıbrıs, Osmanlı Kıbrısı, Vakıf, Para Vakıfları, Kalkınma.

§§§

* Bu makale, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nin düzenlemiş olduğu 1. Uluslararası Vakıf Kurumu Sempozyumu'nda (14-15 Temmuz 2018) sunulan "Osmanlı Kıbrısı'nda Para Vakıflarının Eğitim Faaliyetleriyle İlişkisi (1750-1800)" adlı tebliğin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üni. İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
e-posta: umit.guler@batman.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0828-4197

Giriş

Para vakfı, kuruluş sermayesinin bir kısmı veya tamamı nakit paradan oluşan vakıftır.¹ Gelişmiş bir vakıf sistemine sahip Osmanlı Devleti, kendisinden önceki İslâm toplumlarında bulunmayan bir vakıf çeşidi olan para vakıflarını (vakf-ı nükûd) ortaya çıkarmıştır.² Zira paranın vakfa konu olup olamayacağı çok daha önceleri teorik açıdan tartışılmış olsa da, Osmanlı'dan önce pratik olarak para vakıflarının varlığına dair herhangi bir örnek tespit edilebilmiş değildir.³ Osmanlı'da bu uygulamanın ne zaman başladığı konusu net olmamakla birlikte 15. yüzyılın ilk çeyreğine işaret edilmektedir.⁴ 15. yüzyıldan 16. yüzyıl başlarına kadar zayıf bir varlık gösteren para vakıfları, bu yüzyılda ve özellikle Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) döneminde oldukça büyük bir gelişim göstermiştir.⁵ Bunun yanı sıra 16. yüzyılın ortalarında fikhî açıdan derin bir meşruiyet tartışmasına konu olan para vakıfları, tartışmanın taraflarından biri olan Rumeli Kazaskeri Çivizâde Şeyh Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 954/1547) teşebbüsüyle⁶ Kanûnî tarafından 1545'te yasaklanmıştır.⁷ Fakat para vakıflarının cevazını savunan cenah baskın gelmiş ve içerisinde dönemin Şeyhulislâmı Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) de olmak üzere üst düzey altı âliminin imzasının da yer aldığı Kânunî'nin 1548 yılındaki emr-i şerifi ile birlikte,⁸ yasaklamadan kısa bir süre sonra para vakıfları tekrar meşru ve resmî bir statüye kavuşmuş; Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar da oldukça yaygın bir uygulama olarak mevcudiyetini devam ettirmiştir.⁹

¹ Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2003, s. 10.

² Tahsin Özcan, "The Legitimization Process of Cash Foundations: An Analysis of the Application of Islamic Law of Waqf in the Ottoman Society" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sy. 18, s. 236-237.

³ Özcan, "Kanûnî Dönemi Üsküdar Para Vakıfları", *Üsküdar Sempozyumu I, 23-25 Mayıs 2003, Bildiriler I*, ed. Zekeriya Kurşun ve dğr., İstanbul 2004, s. 58.

⁴ Özcan, "The Legitimization Process", s. 238.

⁵ Özcan, "The Legitimization Process", s. 238.

⁶ Emrullah Dumlu, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)", *İLTED*, 2015, sy. 44, s. 312.

⁷ Mehmet Gel, "Kanûnî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli "Hükm-i Şerif"inin Yeni Bir Nüshası", *Gazi Akademik Bakış*, IV, sy. 7, 2010, s. 190; Para vakıflarının yasaklanması sürecindeki tartışmalar için bkz. Dumlu, "Tartışmalar", s. 310 vd.; Jon E. Mandaville, "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", *Türkiye Günlüğü*, çev. Fethi Gedikli, 1998, sy. 51, s. 129-144; Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları*, s. 28-50.

⁸ Gel, "Hükm-i Şerif", s. 186-190; Resmîyetteki bu durumun yanı sıra konuya ilişkin ilmî tartışmaları hâvi risaleler yazılmaya devam etmiştir. bk. Dumlu, "Tartışmalar", s. 312.

⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Mehmet Şimşek, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, XXVII, sy. 1, s. 210 vd.; Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, IV, sy. 7-8, s. 42-43; Dumlu, "Tartışmalar", s. 312 vd.; Konuya dair karşıt görüşlerin fikhî analizi için bkz. İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve*

Para vakıflarının Osmanlı toplumunun ekonomik kalkınmasında önemli bir rol oynadığı birçok araştırmacı tarafından ifade edilir.¹⁰ Bunun yanı sıra İslam vakıf düşüncesi temelinde geliştirilen bir vakıf türü olarak para vakıflarının Osmanlı'ya özgü¹¹ olduğu ve toplumca benimsenerek örf halini aldığı belirtilir.¹² Söz konusu vakıfların çokça hayatiyet bulduğu yerlerden biri de 1571 ile 1878 yılları arasında, 307 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kıbrıs adasıdır. Muhtelif dönemlere ait örneklerden Osmanlı Kıbrısı için de para vakıflarının Müslüman toplumca benimsenmiş bir uygulama olduğu söylenebilir. Spesifik olarak Kıbrıs'taki para vakıflarını konu edinen ilk çalışma Mehmet Demiryürek'e ait olan "Kıbrıs Şer'îye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)"¹³ adlı makaledir. Yine aynı yazarın "Kıbrıs Şer'îye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)" adlı bir başka çalışması da bulunmaktadır.¹⁴ Günümüze kadar müstakil olarak Kıbrıs para vakıfları üzerine yapılan çalışmalar bu iki makaleden ibarettir. Bunların dışında Kıbrıs'ın sosyal ve iktisadî tarihi üzerine yapılan kimi araştırmalarda yüzeysel de olsa konuya dair bazı bilgilerin paylaşıldığı ifade edilebilir.¹⁵ Bunların yanı sıra, Demiryürek'in de işaret ettiği gibi "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs"¹⁶ adlı eserdeki Kıbrıs vakıflarına dair listede para vakıflarına dair bazı bilgiler paylaşılmış olsa da bunlar sınırlı ve eksiktir.¹⁷

Tatbikat, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996, s. 22-34; Dumlu, "Tartışmalar", s. 326-333; Süleyman Kaya, "Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri", *Vakıf, Hukuk ve Toplum Seminer Bildirileri*, Haz. Merve Akkuş Güvendi, Nisan 2013, Üsküdar, s. 31-35. Para Vakfı uygulamaları içerisinde fikhî açıdan sıkıntı arz eden hususlara dair yapılan analizler, Osmanlı ulemasının ekseriyetinin dönemin şartları sebebiyle ve ribâya düşülmesini engellemek amacıyla bu uygulamayı tecviz etmiş olduklarına işaret etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Dumlu, "Tartışmalar", s. 326-333; Kaya, "Nakit İşletme Yöntemleri", s. 31-35; bkz. Pehlül Düzenli, *Şeyhülislâm Ebussûûd Efendi ve Fetvaları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012, s. 130; Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 45.

¹⁰ Ahmed Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996, s. 229; Özcan, "The Legitimization Process", s. 238; Dumlu, "Tartışmalar", s. 332.

¹¹ Dumlu, "Tartışmalar", s. 304.

¹² Nasi Aslan, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler", *Dini Araştırmalar*, 1998, I, sy. 2, s. 100.

¹³ Mehmet Demiryürek, "Kıbrıs Şer'îye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)", *Turkish Studies*, 2009, IV, sy. 8, s. 1015-1043.

¹⁴ Demiryürek, "Kıbrıs Şer'îye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)", *Turkish Studies*, 2011, VI, sy. 1, s. 965-984.

¹⁵ Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York University Press, New York, 1993, s. 44 vd.; Ali Efdal Özkul, *Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi (1726-1750)*, Dipnot Yay., Ankara 2010, s. 266. Para vakıflarına dair Özkul'un eserinde bulunan hatalı yorum ve değerlendirmeler için bkz. Demiryürek, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 966.

¹⁶ TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, Ankara 2000, s. 201 vd.

¹⁷ Demiryürek, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 966.

Ayrı bir tasnife tabi tutulmaksızın diğer vakıfların içerisinde dağınık vaziyette belirtilen Kıbrıs para vakıflarına dair bu bilgilerin, ilgili vakıfların kuruluş amaçları, yıllık gelirleri vb. hususiyetleriyle daha kapsamlı ve düzenli olacak biçimde listelenmesinde fayda mülhaza edilmektedir.

Adada vaki olan para vakfı uygulamaları, yukarıda zikrolunan çalışmaların da ortaya koyduğu gibi Kıbrıs toplumunun Osmanlı idaresindeki üç asrı aşkın tecrübesi göz önünde tutulduğunda henüz tüm yönleriyle aydınlatılmış değildir. Dolayısıyla bu makalede şimdiye kadar özel bir çalışmaya konu edilmemiş olan 1750-1800 yılları arasındaki para vakfı uygulamaları döneme ait Kıbrıs kadı sicilleri¹⁸ çerçevesinde incelenerek literatüre katkıda bulunmaya çalışılacaktır. Çalışmada bu döneme ait para vakıflarının kimler tarafından ne amaçla kurulduğu, sermayelerinin niceliği, işletilmelerinde herhangi bir yolsuzluğun vuku bulup bulmadığı veya para vakıflarına dair hangi meselelerin sicillere yansıdığı gibi soruların cevabı aranmıştır.

Şer'iyye sicillerine atıf yapılırken "KŞS-Defter Numarası-Sayfa Numarası/Hüküm Numarası" kombinasyonu kullanılmıştır. Örneğin KŞS-5-5/10 şeklindeki bir kısaltma: Kıbrıs şer'iyye sicilleri, defter no: 5, sayfa no: 5, hüküm no: 10 anlamına gelmektedir. İlgili belgelere bu şekilde yapılan atıflar sicillerin asıllarına muvafık olarak verildiği gibi incelenen vakıf kayıtlarının transkripsiyonları da asıllarıyla karşılaştırılarak kullanılmıştır. Araştırmada tespit edilen para vakıfları, yukarıda temas edilen eserde¹⁹ verilen döneme ait para vakfı listelerinden daha kapsamlı, düzenli ve açık olacak şekilde vakfın kurucusu, mütevellisi, bulunduğu yer, sermayesi, geliri ve amacı gibi hususlara yer verilerek tasarlanmıştır ve makalenin sonuna "Tablo" olarak eklenmiştir.

Osmanlı Kıbrıs'ında Para Vakıfları

¹⁸ İncelenen kadı sicilleri KKTC Milli Arşiv ve Araştırma Dairesinde bulunmakta ve araştırmacıların hizmetine sunulmaktadır.

¹⁹ TC Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Osmanlı İdaresinde Kıbrıs*, Ankara 2000, s. 201 vd.

Bu çalışma 1750 - 1800 yılları arasını kapsayan 5 adet Kıbrıs kadı sicilinin tamamının taranması neticesinde ortaya çıkmıştır.²⁰ İncelenen bu siciller, Osmanlı Kıbrıs'ının ilgili dönemini kapsayan mevcut kadı defterlerinin tamamını oluşturmaktadır. Döneme ait sicil defteri sayısının bu rakamın çok daha üzerinde olması gerekirdi; fakat bunların çoğu zaman içerisinde kayıp veya tahrip olma gibi sebeplerle günümüze ulaşmamıştır. Hal böyleyken araştırmada tespit edilen para vakıfları, Osmanlı Kıbrıs'ının ilgili dönemine ait para vakıflarının sadece bir kısmına işaret edecektir. Dolayısıyla bu dönemde tam olarak ne kadar para vakfının kurulduğunu tespit etmek olanaksızdır. Ancak elimizdeki mevcut belgeler, adanın bu dönemine ait para vakıfları hakkında oldukça değerli bilgiler sunmakta, mevzunun muhtelif cihetlerine ışık tutarak verimli bir örneklem grubu oluşturmaktadır.²¹

İlgili kadı sicillerinde döneme ait on iki para vakfı kaydı tespit edilmiştir.²² Bunun yanı sıra söz konusu kayıtlarda vakıf kurucusu (vâkıf) olarak bulunan kişi sayısı yetmiş altıdır. Dolayısıyla bu dönemde bazı para vakıflarının birden fazla kişi tarafından müşterek olarak kurulduğu söylenebilir.²³ Bu tür üç vakıf tespit edilmiş olup bunlar kurucu sayısı itibarıyla iki,²⁴ yirmi dokuz,²⁵ ve otuz altı kişiden oluşmuştur.²⁶ İki kişi tarafından kurulan para vakfının, altı yüz kuruşu müteveffa tarafından vasiyet yoluyla, yüz kuruşu da müteveffanın oğlunun kendi hissesinden bağışlamasıyla toplamda yedi yüz kuruşla kurulmuştur.²⁷ Diğer iki kayıttan ise para vakıflarının birinin otuz altı,²⁸ diğerinin yirmi dokuz²⁹ kişi tarafından muhtelif meblağlardaki paraların birleştirilmesi yoluyla kurulduğu anlaşılmaktadır.

²⁰18, 19, 20, 21 ve 22 no'lu defterler.

²¹ İncelenen dönemin öncesi ve sonrasına dair Demiryürek'in çalışmaları olduğundan önemli görülen hususlarda bu çalışmalardan da bilgiler yeri geldikçe paylaşılacaktır. Bu dönemlere dair geniş bilgi için bkz. Demiryürek, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 1015-1043; Demiryürek, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 965-984.

²² İstatistiksel verilerin hesaplanmasında kesin olarak oluşmuş para vakıfları dikkate alınmıştır. Vakfedildiği kaydolunan bir miktar paranın yer aldığı tereke kaydı bu sayıya dâhil değildir. bkz. KŞS (Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri)-21-210/491.

²³ Demiryürek 18. yüzyılın ilk yarısında müşterek olarak kurulmuş herhangi bir para vakfının vaki olmadığını belirtmektedir. bkz. Demiryürek, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 969; Fakat 19. yüzyılın ilk yarısında 35 ve 15 kişiden oluşmak üzere 2 para vakfının kurulduğundan bahsedilir. bkz. Demiryürek, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 1027-1028.

²⁴ KŞS-21-364/756.

²⁵ KŞS-22-13/50.

²⁶ KŞS-21-297/633.

²⁷ KŞS-21-364/756; Detaylı bilgi için bkz. Tablo.

²⁸ KŞS-21-297/633.

²⁹ KŞS-22-13/50.

Toplamda yetmiş altı kişi olan para vakfı kurucusunun altmış dokuzu erkek, yedisi kadındır. Bu da oran olarak %90.7'ye tekabül ettiğinden bu dönemde para vakfı kurucularının kahir ekseriyetinin erkeklerden oluştuğu, buna mukabil kadınların da zaman zaman para vakfı kurdukları söylenebilir.³⁰ Vakıf kurucularının sosyal statüsüne bakıldığında ekseriyetinin reayadan olduğu görülür. Bunlar arasında ev hanımlarına veya esnaftan bazı kimselere rastlanmakla beraber genelde “efendi” veya “ağa” sıfatını taşıyan kişilerdir. Vakıflara mütevellî³¹ tayin edilen kişilerin isimlerinde de benzer şekilde genellikle efendi veya ağa ibareleri bulunur. Bu da ilgili dönem Kıbrıs'ında para vakıflarının genellikle Müslüman halkın ileri gelenlerince kurulduğuna ve yönetildiğine işaret etmektedir.

Söz konusu vakıfları kuran şahısların ikamet yerlerine bakıldığında tamamına yakınının adanın merkez kazası Lefkoşa'dan oldukları görülür. Bu sonuçta ilgili kadı sicillerinin Lefkoşa şer'î mahkemesine ait olmasının tabii bir rolü vardır.

Vakıf için bağışlanan meblağlara gelince tutarların oldukça değişken olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde “tek kişi” tarafından otuz³² veya elli³³ kuruşla kurulan para vakıfları olduğu gibi beş yüz elli³⁴ kuruşa kurulan vakıflar da vardır. Yukarıda da değinildiği gibi kimi zaman da birçok kişi müşterek olarak para vakıfları kurmuşlardır. Bunlardan 15 Şevval 1209 (5 Mayıs 1795) tarihli olanında ikisi kadın olmak üzere otuz altı kişi toplamda bin sekiz yüz yirmi kuruş ile para vakfı kurmuşlardır.³⁵ 17 Receb 1213 (25 Aralık 1798) tarihli diğer belgede ise biri kadın yirmi dokuz kişi toplam dokuz yüz elli kuruş ile bunu gerçekleştirmişlerdir.³⁶ Sözü edilen bu vakıflara dair detaylı bilgilere ayrıca temas edilecektir.

³⁰ Kanûnî dönemi Üsküdar para vakıfları üzerine yapılan çalışmada %5'i karma olmak üzere erkeklerin oranı %70, kadınlarınki ise %25'tir. bkz. Özcan, “Üsküdar Para Vakıfları”, s. 64.; Demiryürek, 1709 ile 1750 yılları arasında kurulan 14 para vakfının 9'unun (%64) kadınlar, 5'inin (%36) erkekler tarafından kurulduğunu ifade eder. bkz. Demiryürek, “XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı”, s. 975; 19. yüzyılın ilk yarısında ise toplamda 21 para vakfının kurulduğu ve bunların 8'inin kurucusunun kadın olduğu belirtilmiştir. Verilen rakamlar hesaplandığında bu dönemde toplamda 69 kişinin para vakfı kurduğu veya kuruluşuna iştirak ettiği anlaşılır. Bunların 59'u (%85.5) erkek iken 10'u (%15) kadındır. Demiryürek, “XIX. Yüzyılın İlk Yarısı”, s. 1024, 1027-1028.

³¹ Mütevellî, vakfiye şartları gereğince vakıf ile ilgili işleri idare etmek ve denetlemek amacıyla görevlendirilmiş kişidir. bkz. Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-Evkâf*, Kıbrıs Vakıflar İdaresi, 2003 Lefkoşa, s. 23-24.

³² KŞS-18-127/283.

³³ KŞS-18-45/105; KŞS-21-330/704.

³⁴ KŞS-18-39/90.

³⁵ KŞS-21-297/633.

³⁶ KŞS-22-13/50.

Hepsinde olmasa da vakıf kayıtlarının bir kısmında paranın hangi oranlarda işletileceğine değinilmiştir. Bu bilginin zikredildiği belgelerden bu oranların ona on buçuk veya ona on bir olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar da oran olarak yıllık %10 ile %15'e tekabül etmektedir.³⁷ Bu süreçte rehin ve kefil istenip istenmeme şartı da belgeden belgeye değişkenlik arz etmiştir.

Bu dönemde kurulan para vakıfları, amaçları açısından tasnife tabi tutulduğunda genel olarak üç başlığın ön plana çıktığı görülür. Bunlar eğitim, cami hizmetleri ve Kuran-ı Kerim hatmidir.³⁸ Bu üç başlığın öncelik sıralaması ise para vakfına dair belge sayısı veya para vakıflarının kuruluş sermayesi dikkate alındığında değişkenlik arz etmektedir. Şöyle ki para vakfına dair belge sayısı dikkate alındığında on iki vakıf kaydının yedisinin, yani ilgili kayıtların %58.3'ünün Kuran-ı Kerim hatmi için oluşturulduğu görülür. Fakat para vakıflarının kuruluş sermayesi açısından bakılırsa ilk sırada eğitim faaliyetlerinin finansmanı gelmektedir.³⁹ Zira tüm para vakıflarının oluşturduğu meblağ dört bin beş yüz doksan beş kuruş olup bunun iki bin yedi yüz yetmiş kuruşu eğitim faaliyetlerinin finansmanı, bin sekiz yüz yirmi beş kuruşu ise diğer hayır hizmetleri içindir. Dolayısıyla eğitim faaliyetlerini desteklemek amacıyla oluşturulan para vakıfları, toplam para vakıflarının %60.28'ini meydana getirmektedir ki bu dikkate değer bir orandır ve bu dönemde kuruluş sermayesi bakımından para vakıflarının büyük çoğunluğunun eğitim faaliyetlerinin desteklenmesi amacıyla gerçekleştiğini göstermektedir.

Para vakıflarına dair söz konusu belgeler bu dönemde eğitimi desteklemek amacıyla oluşturulan para vakıflarının birçok insanın bir araya gelmesiyle kurulduğunu, kendisi veya yakınları için Kuran-ı Kerim hatminin yapılmasını talep eden kişilerin ise münferit olarak vakıf kurduklarını göstermektedir. Nitekim söz konusu belgelerde para vakıflarını kuran veya müşterek olarak buna başışta bulunanların toplamda yetmiş altı kişi olduğu

³⁷ İlgili vakıfların tayin edilen yıllık gelir oranları ve miktarları için bkz Tablo; Osmanlı genelinde istirbâh oranının yerine ve zamanına göre değişkenlik arz ettiği fakat genelde %10 oranında olduğu ifade edilir. bkz. İsmail Kurt, "Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı*, İstanbul, 08-09 Mayıs 2010, Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi, İstanbul 2011, s. 327. Adada 18. yüzyılın ilk yarısında bu oranların %15 ile %20 arasında olduğu ifade edilir. bkz. Demiryürek, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 980; 19. yüzyılın ilk yarısında ise bu oran %15'tir. bkz. Demiryürek, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 1030.

³⁸ Hatim, Kuran-ı Kerim'in baştan sona okunmasını ifade eden bir tabirdir. bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, I, 766.

³⁹ Özcan, Kanûnî dönemi Üsküdar para vakıflarında en çok Kuran-ı Kerim tilavetinin, daha sonra sırasıyla cami hizmetleri, eğitim ve bayındırlık faaliyetlerinin amaçlandığını ifade eder. bkz. Özcan, "Üsküdar Para Vakıfları", s. 65.

daha önce ifade edilmişti. Bu yetmiş altı kişinin altmış beşi müşterek olarak eğitim faaliyetlerini desteklemek amacıyla para vakfı kurmuşken, geriye kalan on bir kişi Kuran-ı Kerim tilaveti, hatmi veya cami hizmetleri için vakıf kurmuştur.⁴⁰ Dolayısıyla tüm para vakıfları içerisinde eğitim faaliyetlerini desteklemek amacıyla vakıf kurulumlarına iştirak edenler %85.5 gibi oldukça yüksek bir orana tekabül etmektedir. Bu da söz konusu dönemde eğitim faaliyetlerine verilen öneme ve para vakıflarının eğitim alanında icra ettiği müspet fonksiyona açık bir şekilde işaret etmektedir.⁴¹

Eğitim faaliyetlerini desteklemek amacıyla kurulan para vakıfları adanın merkez kazası olan Lefkoşa'da tesis edilmiştir. 15 Şevval 1209 (5 Mayıs 1795) tarihli vakfiye kaydına göre ikisi kadın toplam otuz altı kişi, on beş ile yüz yirmi kuruluş arasında değişen meblağlarla vakfa iştirak etmişlerdir. Vakfın amacı Ayasofya Camii'nde haftanın her günü muhtelif ilimlerin eğitimini vermekte olan müderrisi finanse etmektir. Belgeye göre vakıftaki para onu on bir buçuk hesabıyla yani yıllık %15 oranında istirbâh⁴² edilecek ve elde edilen nema(gelir)dan müderrise maaş olarak altmış bir kuruluş on para verilecektir.⁴³ 17 Receb 1213 (25 Aralık 1798) tarihli bir diğer vakfiyeye ise biri kadın yirmi dokuz kişi iştirak etmiş ve vakfettikleri meblağın nemasından yüz bir buçuk kuruluşu Ömeriyye Camii'nde ders-i âmm olan müderrise maaş olarak tahsis etmişlerdir. Belgede vakfedilen paranın hangi oranda işletileceği açıkça belirtilmemiş olsa da söz konusu müderris ve vakıfla ilgili diğer kişilere yapılan tahsisattan paranın yıllık %15 oranı üzerinden işletileceği anlaşılmaktadır.⁴⁴

Daha önce de ifade edildiği gibi on iki vakıf kaydının yedisi, yani %58.3'ü Kuran-ı Kerim hatmi için oluşturulmuştur. Bunun dışında Kuran cüzü veya Ramazan ayında mukabele okuyanlara⁴⁵ tahsisatın yapıldığı da olmuştur. Genelde bu şekilde para vakfı kuran kişiler vefatlarından sonra kendi ve yakınlarının ruhları için hatim yapılmasını amaçlamışlardır.⁴⁶ Kimi kayıtlardan Hz. Peygamber ve Hulefa-yı Raşidin için hatim veya diğer bazı kimseler için

⁴⁰ bkz. Tablo.

⁴¹ Osmanlı'da vakıfların eğitim hizmetlerindeki rolüne dair geniş bilgi için bkz. Tahsin Özcan, *Vakıf Medeniyeti ve Para Vakıfları*, Türkiye Finans Katılım Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 79-93; 19. yüzyılın ilk yarısında da eğitim faaliyetlerini desteklemek amacıyla Kıbrıs'ta bu tarz vakıfların kurulmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Demiryürek, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısı", s. 1032-1033.

⁴² Parayı gelir getirmek üzere vermeye istirbâh denir. bkz. Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 224.

⁴³ KŞS 21-297/633.

⁴⁴ KŞS-22-13/50.

⁴⁵ KŞS-21-364/756.

⁴⁶ KŞS-18-39/90; KŞS-18-45/105; KŞS-20-3/8; KŞS-21-192/438; KŞS-21-323/686; KŞS-21-330/704; KŞS-22-101/225.

mevrit okunmasının da şart koşulduğu olmuştur.⁴⁷ Fakat bu tür şartlara sadece bir belgede rastlandığından yaygın bir uygulama olmadığı söylenebilir.

Döneme ait para vakfı kayıtları, cami imamının maaşı ve bazı cami ihtiyaçları için de vakıf kurulduğunu göstermektedir. 9 Zilkade 1197 (6 Ekim 1783) tarihli bir belgede Cami imamlığını finanse etmek için kurulan vakıf, bir dükkân ile otuz kuruştan meydana gelirken⁴⁸ 25 Şaban 1201 (12 Haziran 1787) tarihli belgede cami imamlığı ve caminin bazı giderlerinin karşılanması için vakfedilen miktarın yüz yirmi beş kuruş olduğu gözlenmiştir.⁴⁹ Söz konusu bu iki belgenin vakfiye amaçlı değil de tescil amaçlı düzenlendiği anlaşılmaktadır.

Kimi para vakfı kayıtlarında yukarıda zikredilen hayır işlerinin temel motivasyon kaynağının ne olduğuna işaret eden bazı ayet, hadis ve sözlere rastlanmıştır. Söz konusu atıflar kurulan vakıfların saiklerine işaret etmektedir. Bu atıflardan biri “Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz.” mealindeki Bakara Suresi’nin 110. ayetidir. Bir diğeri “Sizin yanınızdaki (dünya malı) tükenir, Allah katındakiler ise bâkidir.” mealindeki Nahl Suresi’nin 96. ayetidir.⁵⁰ Lafzen olmasa da mana itibarıyla hadis-i şerif olan “Kıyamet günü kişi verdiği sadakanın gölgesindedir.” mealine gelen “Yevme yestazillü'l mer’ü tahte zılâli sadakâtin” ifadesine yer verilmiştir.⁵¹ Yine bir başka vakıf kaydında “İşbu dünyâ-yı denînin ni’âmı zâil ve mukîmi râhil olduğun müşâhede eyleyüp ed-dünyâ mezra’atü'l âhire fehvasınca... hisbeten lillahil-azîm...”, günümüz Türkçesiyle “Bu fani dünyanın nimetlerinin geçici ve sakinlerinin de ölümlü birer yolcu olduğunu müşahede ettiğimden, dünya ahiretin tarlasıdır sözünün de ifade ettiği gibi, ...Yüce Allah’ın rızası için...”⁵² ifadeleriyle söz konusu vakıfların hangi motivasyonla kurulduğuna işaret edilmektedir.

Döneme ait belgelerden vasiyet yoluyla da paranın belli yerlere vakfedilebildiği anlaşılmaktadır.⁵³ 11 Cemaziyelevvel 1212 (1 Kasım 1797) tarihli vakıf kaydına göre Magosa sakinlerinden Hacı Dede Mustafa Ağa’nın

⁴⁷ KŞS-18-39/90.

⁴⁸ KŞS-18-127/283.

⁴⁹ KŞS-21-82/227.

⁵⁰ bkz. KŞS-18-39/90.

⁵¹ KŞS-18-45/105. Bu anlama yakın hadis-i şerifler için bkz. Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybanî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Murşid ve dğr., Müessesetü’r-Risale, 1. baskı, Beyrut 2001, XXVIII, 568.

⁵² KŞS-21-192/438.

⁵³ Kanûnî dönemi Üsküdar para vakıfları üzerine yapılan araştırmada da vasiyet yoluyla para vakıflarının kurulduğu ifade edilmektedir. bkz. Özcan, “Üsküdar Para Vakıfları”, s. 64.

oğlu Mehmed Ağa, mahkemenin verdiği vasfîlik⁵⁴ yetkisiyle mahkeme huzuruna çıkmış ve babasının maraz-ı mevtteyken⁵⁵ malının üçte birinden altı yüz kuruşunun gallesini⁵⁶ hayır işleri için⁵⁷ vakfettiğini beyan etmiştir. Kendisi de hissesindeki yüz kuruşu buna eklemiş ve vakıf için gereken diğer işlemleri yaparak kayıt altına aldırılmıştır.⁵⁸ 8 Şevval 1206 (30 Mayıs 1792) tarihli bir tereke kaydında ise muhallefât içerisinde, merhumun Ümmü Harâm hazretlerine (ö. 28/648) iki bin, Limasol Camii'ne ise altı yüz kuruş vakfettiği kayıt olarak düşülmüştür.⁵⁹ Ancak tereke kaydında geçen bu vakıfların gerçekleşip gerçekleşmediği veya ne şekilde gerçekleştiği net değildir.⁶⁰

Para vakıflarının kuruluş sermayesinin işletilerek şart koşulan hayır işlerinin finansmanını sağlaması, vakfın hayatîyetini devam ettirmesi için oldukça önemli bir husustur. İncelenen para vakfı kayıtlarında bu vakıfları kuran kişilerin genelde paranın nasıl işletileceğini de şart koştukları anlaşılmaktadır. Ancak bunun yanı sıra maalesef söz konusu para vakıflarına ait muhasebe kayıtları incelenen sicillerde bulunmadığı için bu paraları kimlerin ne şekilde aldıkları, vakfın gelir ve giderleri vb. süreçler takip edilememektedir.⁶¹ Mevzuya dair bilgiler sınırlı olsa da elde edilen bulgular, dönemin para vakıflarına birçok cihetten ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Osmanlı'da para vakıflarının çok sayıda para işletme yöntemi vardır.⁶² Ancak bunlar içerisinde daha avantajlı görülmesi sebebiyle genellikle muamele-i şer'iyyenin ve daha sonra da istiğlâlin kullanıldığı birçok araştırmacının ortak kanaatidir.⁶³ Muamele-i şer'iyye, "bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp, teslim-tesellümden sonra, aynı malı peşin parayla ve daha az bir bedelle geri satın

⁵⁴ Bir kimsenin mallarında veya çocuklarının işlerinde tasarruf etmek üzere naspedilen kimseye vasi denir. bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 598.

⁵⁵ Ölüm hastalığı. Geniş bilgi için bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, s. 344.

⁵⁶ Vakfedilmiş bir malın (mevkûf) menfaat ve ondan elde edilen semeresine "galle" denir. bkz. Ömer Hilmi Efendi, *Evkâf*, s. 8.

⁵⁷ bkz. Tablo.

⁵⁸ KŞS-21-364/756.

⁵⁹ KŞS-21-210/491.

⁶⁰ Hala Sultan (Ümmü Harâm) tekkesi vakıflarını konu edinen çalışmada böyle bir vakıftan bahsedilmemektedir. bkz. Mehmet Demiryürek, "Kıbrıs Hala Sultan Tekkesi Evkafı", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Yakın Doğu Üniversitesi, 2017 Lefkoşa, s. 39-68.

⁶¹ Osmanlı para vakıflarına dair muhtelif muhasebe örnekleri için bkz. Çiğdem Gürsoy, *Osmanlı'da Para Vakıflarının İşleyişi ve Muhasebe Uygulamaları*, Davut Paşa Mahkemesi Para Vakıfları, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 115 vd.

⁶² Geniş bilgi için bk. Kurt, "Para Vakıfları", s. 322-324.

⁶³ Süleyman Kaya ve dğr., "Muhasebe Kayıtları Işığında 18. Yüzyıl Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2017, III, sy. 3, s. 52; Kurt, "Para Vakıfları", s. 324; Özcan, "Üsküdar Para Vakıfları", s. 66.

arak aradaki fiyat farkıyla kar elde etme” olarak tanımlanmıştır.⁶⁴ İstiğlal ise, Mecelle’deki tanımı itibarıyla, bâyi’nin bir malı isti’car etmek üzere vefâen bey’ etmesi anlamına gelir,⁶⁵ daha açık bir ifadeyle satıcının, kendi malını tekrar kiralamak üzere geçici olarak satmasıdır.⁶⁶ İlgili dönem para vakfı kayıtları, Osmanlı Kıbrısı’nda, paranın daha kolay ve risksiz biçimde işletildiği muamele-i şeriyenin ve istiğlâl’in tercih edildiğini göstermiştir. Zira paranın nasıl işletileceğine dair malumatın elde edilebildiği vakıf kayıtlarının çoğunda muamele-i şeriyenin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar hiçbir belgede muamele-i şeriyeye ibaresi geçmese de kayıtlarda zikredilen “istirbâh” ve “ribh” ifadelerinden paranın muamele-i şeriyeye yoluyla kullandırılacağı anlaşılmaktadır.⁶⁷ Kimi kayıtlarda da “istirbâh ve istiğlâl” ibarelerinden her iki yöntemin de kullanılabilirliğine işaret edilmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla bu dönemde para vakıflarının genelde muamele-i şeriyeye yöntemiyle işletildiği bunun haricinde istiğlâl yönteminin de zaman zaman tercih edilebildiği ifade edilebilir.

İncelenen para vakfı kayıtlarında vakfı kuran kişiler müteveli olarak tayin ettikleri veya mevcut mütevellilerin vefatından sonra yerine gelecek kişilerin dürüst ve güvenilir olmalarına dikkat ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak zaman zaman bir vakıf üzerinde bu şartlara muhalif bazı durumlar söz konusu olabilmiş ve mahkemenin müdahalesiyle vakıf mütevellisi değiştirilerek vakıf korunmuştur. Nitekim döneme ait bir belge yolsuzluk yapmasından ötürü bir mütevellinin mahkemece azledilerek yerine “güvenilir ve dindar” bir kişinin tayin edildiğini göstermektedir. 3 Ramazan 1192 (25 Eylül 1778) tarihli belgeye göre Lefkoşa’nın Değirmenlik nahiyesine tabi Abohor Köyü Camii Para Vakfı’nın mütevellisi Hacı Mustafa bin Memiş’in, aynı köyden güvenilir birçok kişinin şikâyetiyle yolsuzluk yaptığı iddia edilmiştir. Şikâyet akabinde yapılan incelemeyle Hacı Mustafa bin Memiş’in yolsuzluk yaptığı ortaya çıkmış ve onun yerine aynı köyden güvenilir ve dindar bir kişi olan Sarı Mehmed bin Ahmed Halife tayin olunmuştur.⁶⁹

⁶⁴ Geniş bilgi için bk. Kurt, “Para Vakıfları”, s. 323.

⁶⁵ Mecelle md. 119. bkz. Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2013, s. 68.

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Kaya, “Nakit İşletme Yöntemleri”, s. 54.

⁶⁷ Akgündüz, s. 224; Kurt, “Para Vakıfları”, s. 324.

⁶⁸ KŞS-18-39/90; KŞS-20-3/8.

⁶⁹ KŞS-20-136/123.

Döneme ait bazı para vakfı kayıtlarının son kısmında, kurulan para vakfının sıhhat⁷⁰ ve lüzumuna⁷¹ değinilmekte⁷² ve hükme mesnet teşkil eden imamın görüşüyle beraber vakfın sıhhatine ve lüzumuna hükmolunmaktadır.⁷³ Vakfın sıhhat ve lüzumuna hükmolunması onun ileride geçerliliğinin tehlikeye girmesini bertaraf edeceği gibi bağlayıcı yani dönüşü olmayan bir hukukî işlem olmasını sağlamakta, dolayısıyla vakfı ebedi kılmaktadır.⁷⁴ Para vakfı kayıtlarında sıhhat ve lüzum konularında içtihadı/görüşü kabul edilen mezhep imamına değinilerek, işlemin sıhhat ve lüzumuna hükmolunması, para vakıfları üzerinde yaşanan hukukî tartışmalar sebebiyledir. İslam hukukçularının görüşleri arasındaki farklılıkların, Osmanlıların ilk devirlerinde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) içtihadına göre hareket eden birçok vârisin mahkemeye başvurarak babalarının vakıflarını iptal ettirmeye çalışmalarına sebep olduğu ifade edilir.⁷⁵ Dolayısıyla vâkîfın ölümünden sonra vakfın iptali yoluna gidilmesini önlemek için böyle bir uygulamaya başvurulmuştur.⁷⁶ Para vakıflarının cevazını savunan Şeyhülislam Ebussuûd Efendi de kadıların para

⁷⁰ Şartlarını rükünlerini, vasıflarını tam olarak içeren bir fiile "sahih", fiilin bunları barındırma haline de "sıhhat" denir. Şartlarını ve rükünlerini tam olarak içeren bir akid, sahih akitir. bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, s. 491.

⁷¹ Lüzum, günümüz hukukundaki "bağlayıcılık vasfı" olarak düşünülebilir. Bir hukukî muamele geçerli olarak kurulduktan sonra taraflardan birinin bunu feshedememesi, (vakıf gibi) tek taraflı bir işlem ise artık dönülememesi anlamını ifade eder. bkz. Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 151; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul ty., I, 35.

⁷² Vakfın sıhhat ve lüzum şartları hakkında geniş bilgi için bkz. Hacı Mehmet Günay, "Vakıf", *DİA*, XLII, s. 476 vd.

⁷³ Örnek bir kayıt için bk. "...vekil-i mezbûr i'âde-i kelâm edüp vakf nukûd e'imme-i selâse mezheplerinde câiz olmamağla rücû' edüp meblağ-ı mezbûru müvekkilem için istirdâd eyledim dedikde mütevellî-i mezbûr cevâb verüp vakf nukûd İmam Züfer aleyhî rahmedü'l-meliki'l-ekber hazretlerinden Ensârî rivâyeti üzre sahih olmağın meblağ-ı mezbûru teslimden imtinâ' ederim dedikde muvakkî'-ı sadr-ı kitâb tûbâ leh ve hüsnâ me'âb hazretleri huzûrunda murâfa'a olduklarında hâkim-i mûmâ ileyh imâm-ı müşârun ileyh mezhebi üzre vakf-ı mezbûrun sıhhatine hüküm edicek vekil-i mezbûru kıl ü kâli semt-i âhara sarf edüp imâm-ı a'zam ve hümâm-ı efham Ebû Hanîfe el-Kûfî mezhebinde sıhhat lüzümü müstelzim olmamağın vakf-ı mezbûrdan rücû' emr-i meşrû'dur deyü mütevellî-i mezbûrdan istirdâd eyledikde mütevellî-i mûmâ ileyh fi'l-vâki' İmâm-ı A'zam hazretleri mezhepleri üzre sıhhat lüzümü müstelzim değildir lâkin İmâmeyn-i Hümâmeyn Ebû Yusuf el-İmâm-ı Sâni ve el-İmâm-ı Sâlis Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî katlarında lâzım olduğu cihetden lüzumuna dahi hüküm talep edicek hâkim-i müşârun ileyh dahi vakf-ı mezbûra nazar ve muhtâl-i hayr olmakdan hazer edüp emr-i evkâfdan e'imme-i eslâf beyenlerinde olan ihtilâfa âlim olduğu hâlde İmâmeyn mezhepleri üzre vakf-ı mezbûrun lüzumuna dahi hüküm-i şer'î edicek vakf sahih ve lâzım ve habs-i sarîh-i mütehattim olup min ba'd nakz u nakîzına mecâh muhâl ve tebdil ü tağyîri adîmü'l-ihimâl oldu..." KŞS-20-3/8. Diğer örnekler için bkz. KŞS-18-39/90; KŞS-18-45/105; KŞS-21-297/633; KŞS-21-323/686; Ebussuûd Efendi para vakıflarının sıhhat ve lüzumuna dair bir fetvasında kadıların yukarıdaki prosedürü uygulayacaklarını belirtmiştir. bkz. Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 222.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Kurt, *Para Vakıfları*, s. 36-40.

⁷⁵ Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1994, s. 364.

⁷⁶ Kütükoğlu, *Osmanlı Belgeleri*, s. 364.

vakfı kayıtlarında hükme mesnet teşkil eden imamın görüşüyle birlikte sıhhatin ve lüzumun gerçekleştiğine hükmetmeleri gerektiğini belirtmiştir.⁷⁷ Dolayısıyla para vakfı kayıtlarında bu hususlara yer verilmesi mevzunun ihtilafı olmasından kaynaklanmıştır. Bunun yanı sıra, incelenen para vakfı kayıtlarında bu konuda standart bir uygulamanın olmadığı; kimi kayıtlarda imamların görüşlerine değinmeksizin kısaca vakfın sıhhat ve lüzumuna⁷⁸ kimilerinde ise sadece sıhhatine hükümlendiği⁷⁹ da olmuştur.

Sonuç

Döneme ait kadı sicilleri Osmanlı Kıbrısı'nda para vakıflarının sosyo-kültürel bağlamda oldukça işlevsel ve müspet bir fonksiyon icra ettiğini ortaya koymuştur. Zira tek başına önem arz etmeyecek meblağlardaki paralar bir araya getirilerek birçok önemli hayır işi yürütülmüştür. Bilhassa eğitim faaliyetlerinde bulunan müderrislere finansman sağlanması için çok sayıda kişinin katılım sağlayarak para vakıfları oluşturmuş olmaları dikkate değerdir. Bunun yanı sıra camilerin veya cami imamlarının finanse edilmesinde de para vakıflarının katkısı olduğu gözlenmiştir. Yine bu dönemde kişilerin kendileri ve yakınları için hatim okunması amacıyla para vakfı kurmaları özellikle hafızlar için bir gelir kaynağı sağladığından söz konusu vakıfların hafızlık kurumunun gelişmesine katkı sağladığı düşünülebilir. Birçok vakıf kaydında İslamî referanslara atıfta bulunulması toplumun manevî dinamiklerine ve kodlarına işaret etmesi bakımından ehemmiyet arz ettiği gibi bu vakıfların hangi niyetlerle kurulduğuna dair de önemli bir göstergedir.

Literatürde kurucuların para vakıfları ile zaman zaman kendileri veya yakınları için dünyevî menfaatler gözettiği ifade edilmiş olsa da araştırmamızda böyle bir emareye rastlanmamıştır. Zira bu dönemdeki vakıf kurucularının %85.5'i eğitim faaliyetlerini finanse etme amacıyla para vakıflarını kurdukları açıktır ve burada herhangi bir istismar bulgusu söz konusu değildir. Bunların dışındakilerde de öylesi bir durum tespit edilmemiş; vakıf kurucularının kendileri veya yakınları için herhangi bir dünyevî kazanç peşinde olduklarına rastlanmamıştır. Böylesi bir durum vuku bulmuş fakat belgelere yansımamışsa dahi bunun oldukça sınırlı düzeyde olduğu yukarıda zikredilen eğitim

⁷⁷ Derâhim ve denânire müte'allik olan vakıf-nâme ile amel olunmağa ve vakfın sıhhatine ve lüzumuna hüküm kimin mezhebi üzere idüğün beyân ve evvelâ sıhhatine ve sâniyen lüzumuna hüküm olunmak lâzım olur mu? el-Cevâb: Şimdi kudât bu vechile hükme me'mûrlardır, lâzımdır. bkz. Pehlül Düzenli, *Ma'rûzât Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 244.

⁷⁸ bkz. KŞS-21-364/756; KŞS-22-13/50.

⁷⁹ bkz. KŞS-21-192/438; KŞS-22-101/225.

faaliyetlerini destekleme amaçlı vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mevcut belgeler söz konusu para vakıflarının manevî saiklerle Allah rızası için kurulduklarını ve ilgili dönem Osmanlı Kıbrısı'nda bilhassa eğitim alanında faydalı rollerinin olduğunu göstermiştir.

Tablo
Kıbrıs Kadı Sicillerindeki Para Vakfı Kayıtları (1750-1800)

Vâkıf	Mütevellî	Yer	Miktar	Yıllık Gelir	Amaç	Belge Tarihi	Belge No
Seyyid Mustafa Ağa ibn-i Hacı Mehmed Ağa	Hüseyin Ağa ibn-i Hüseyin Ağa	Lefkoşa	550 Kuruş	(%15) 82.5 Kuruş	Hz. Peygamber ve dört halifeye; vâkıfın kendi ruhuna, anne ve babasına, müteveffa iki hanımına, dedelerine ve atalarına tayin edilen miktarlarda hatm-i şerif okunacak. Tebriz zâde Fatıma Kadın adlı kişiye de hatm-i şerif ve senede bir mevlid-i şerif okunacak.	29 Cemazi yelevvel 1173 (18 Ocak 1760)	18- 39/90
Ayşe bint-i Mehmed	Ayasofya- yı Ekber'de İmâm-ı Sânî olan Kara Efendi zâde Hacı Osman Efendi	Lefkoşa'nın Ayasofya Mh.	50 Kuruş	(%10) 5 Kuruş	Kendisine 2 hatm-i şerif okunup birinin sevabı kendi ruhuna, bir diğeri için sevabı hanımı ve çocuklarına bağışlanacak.	1 Zilhicce 1175 (23 Haziran 1762)	18- 45/10 5
Merhûm Karamanî Mehmed Ağa	1 Dükkan ve 30 Kuruş	?	Câmi-i Cedîd imamlığı için bir dükkan ve 30 kuruş vakfedildi.	9 Zilkade 1197 (6 Ekim 1783)	18- 127/2 83
Ayşe bint-i Mustafa	Fahru'l- huffâz es- Seyyid İbrahim Efendi bin Hasan Efendi	Lefkoşa'nın Câmi-i Cedîd Mh.	150 Kuruş	(%15) 22.5 Kuruş	Bazı yakınları, vakfi icra eden vekili ve kendi ruhuna hatm-i şerif okunacak.	Evâsıt-ı Zilkade 1183 (8- 17 Mart 1770)	20- 3/8
Rankalakzâde Hasan	...	Tahte'l- Kal'a Mh.	125 Kuruş	?	Geliri camiye ve onun imamına tahsis edilecek.	25 Şaban 1201 (12 Haziran 1787)	21- 82/22 7

Emine bint-i Abdullah	Ömeriye Câmî-i Şerifî'nin mütevellisi Seyyid Hacı Mehmed Efendi	Lefkoşa'nın Ömeriye Mh.	...	?	Kendi ruhu için hatm-i şerif okunacak.	14 Safer 1206 (13 Ekim 1791)	21-192/4 38
36 kişi (34 erkek 2 kadın)	Emirü'l hâc Mehmed Ağa	...	1820 kuruş	(%15) Kuruş	Ayasofya Câmisinde eğitimin faaliyetlerinde bulunan müderrise maaş verilecek.	15 Şevval 1209 (5 Mayıs 1795)	21-297/6 33
Emine Hâtün bint-i Zurnacı Hacı Mustafa	Seyyid Za'îm Hüseyin Ağa ibn-i Mustafa Ağa	Lefkoşa'nın Arab Ahmed Paşa Mh.	75 Kuruş	(%15) 11.25 Kuruş	Çocukları ve kendi ruhuna hatm-i şerif okunup, yıllık 20 paralık üd alınacak.	25 Şevval 1210 (3 Mayıs 1796)	21-323/6 86
Merhum Koca İsmail Ağa	Hacı Mustafa Efendi	...	50 Kuruş	?	Kendi ruhuna hatm-i şerif okunacak.	11 Rebiülevvel 1211 (14 Eylül 1796)	21-330/7 04
Merhum Hâcc Dede Mustafa Ağa	Seyyid Ali Efendi	Magosa	600+100 Kuruş	(%15) 105 Kuruş	Sekiz cüz'hâna ve Ramazân-ı Şerif'te Ayasofya Câmî-i Şerifî'nde beyne's salâteyn mukâbele okuyan hafızlara verilecek.	11 Cemaziyelevvel 1212 (1 Kasım 1797)	21-364/7 56
29 kişi (28 erkek 1 kadın)	Hacı Hüseyin Ağa bin Hacı Ali	...	950 Kuruş	(%15) 142.5 Kuruş	Ömeriyye Câmî-i Şerifî'nde eğitim faaliyetlerinde bulunun ders-i âm olan müderrise maaş verilecek.	17 Receb 1213 (25 Aralık 1798)	22-13/50
Basmacı Mehmed bin Hacı Abdurrahman	Hâfiz Ahmed Efendi bin Mehmed	Tahte'ikal'a Mh.	100 Kuruş	?	Babası ve kendi ruhu için hatm-i şerif okunacak.	26 Zilkade 1214 (11 Nisan 1800)	22-101/2 25

Kaynakça

Kıbrıs Kadı Sicilleri, 18, 19, 20, 21, 22 no'lu defterler.

Akgündüz, Ahmed, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996.

-----, *Karşılaştırmalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2013.

Aslan, Nasi, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler", *Dini Araştırmalar*, 1998, I, sy. 2, ss. 93-119.

Bilgin, Vejdi, *Fakih ve Toplum Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul ty.,

Demiryürek, Mehmet, "Kıbrıs Hala Sultan Tekkesi Evkafı", *Osmanlı Döneminde Kıbrıs Vakıfları*, (ed. Mehmet Mahfuz Söylemez), Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa 2017.

-----, "Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)" *Turkish Studies*, 2011, VI, sy. 1, ss. 965-984.

-----, "Kıbrıs Şer'iyeye Sicillerine Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Kıbrıs'ta Kurulan Para Vakıfları (Vakf-ı Nükûd)" *Turkish Studies*, 2009, IV, sy. 8, ss. 1015-1043.

Dumlu, Emrullah, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivi)", *İLTED*, Erzurum 2015, sy. 44, ss. 303-337.

Düzenli, Pehlül, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012.

-----, *Ma'rûzât Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

Gel, Mehmet, "Kanûnî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli "Hükm-i Şerîf"inin Yeni Bir Nüshası", *Gazi Akademik Bakış*, IV, sy. 7, 2010, ss. 185-192.

Günay, Hacı Mehmet, "Vakıf", *DİA*, ILII, ss. 475-479.

Gürsoy, Çiğdem, *Osmanlı'da Para Vakıflarının İşleyişi ve Muhasebe Uygulamaları, Davut Paşa Mahkemesi Para Vakıfları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015.

Jennings, Ronald C., *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York Universty Press, New York 1993.

Kaya Süleyman ve dğr., "Muhasebe Kayıtları Işığında 18. Yüzyıl Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2017, III, sy. 3, ss. 50-62.

Kaya, Süleyman, "Para Vakıflarının Nakit İşletme Yöntemleri", *Vakıf, Hukuk ve Toplum Seminer Bildirileri*, Haz. Merve Akkuş Güvendi, Nisan 2013, Üsküdar, ss. 26-37.

Kurt, İsmail, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1996.

-----, "Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları", *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı*, İstanbul, 08-09 Mayıs 2010, Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi, İstanbul 2011, ss. 315-339.

Kütükoğlu, Mübahat S., *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1994.

Mandaville, Jon E., "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması", Çev. Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü*, sy. 51, 1998, ss. 131-144.

Okur, Kaşif Hamdi, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, IV, ss. 33-58.

Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâmü'l-Evkâf*, Kıbrıs Vakıflar İdaresi, 2003 Lefkoşa.

Özcan, Tahsin, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, TTK Basımevi, Ankara 2003.

-----, "The Legitimization Process of Cash Foundations: An Analysis of the Application of Islamic Law of Waqf in the Ottoman Society" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sy. 18, ss. 235-248.

-----, "Kanûnî Dönemi Üsküdar Para Vakıfları", *Üsküdar Sempozyumu I, 23-25 Mayıs 2003, Bildiriler I*, ed. Zekeriya Kurşun ve Dğr., İstanbul 2004, ss. 57-67.

Özkul, Ali Efdal, *Kıbrıs'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi (1726-1750)*, Dipnot Yay., Ankara 2010.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.

eş-Şeybanî, Ebu Abdullah Ahmed b. Hanbel b.Hilal b. Esed, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut-Adil Murşid ve dğr., I-L, Müessesetü'r-Risale, 1. baskı, Beyrut 2001.

Şimşek, Mehmet, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münakaşalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, XXVII, sy. 1, ss. 207-220.

Applications of Monetary Foundation in the Ottoman Cyprus (1750-1800)

Citation / ©- Güler, Ü. (2018). Applications of Monetary Foundation in the Ottoman Cyprus (1750-1800), *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 872-891.

Abstract- *The Ottoman society, which had an advanced foundation system, established money foundations (vakf-ı nükûd), which is a kind of foundation and not found in the Islamic societies before. The money foundations that began to gain widespread popularity in the Ottoman society in the first quarter of the 15th century were brought to a legitimate and official status by Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi in 1548, with the fetwa and orders issued by the monetary foundation's authorization, existed until the end of Ottoman Empire as a very common application even though they were subject to a legitimacy in the middle of the 16th century.*

It has been expressed by many researchers that Money Foundations played an important role in the economic development of the Ottoman society. One of the places of the foundations mentioned is the island of Cyprus, which had been under Ottoman rule for 307 years. Although some researches on the various periods of the island have been carried out, the quality and quantity of money foundations established between 1750 and 1800, which is the focus of this paper, have not yet been subject to any research.

Our work has come to the light on the reviewing of 5 Cyprus qadi records covering between 1750 and 1800. These five registers constitute the whole of the existing books covering the relevant years. In the examination conducted, records of 12 money foundations belonging to this period were identified. In the light of the relevant documents, it has been focused on the questions such as who founded the money foundations and for what purpose in this period, how much they corresponded to, whether or not any corruption occurred in the operation of the foundations, what the role of women in such foundations was, and also on the relation of the foundations with the social and economic development in the related period.

Keywords- *Cyprus, Ottoman Cyprus, Foundation, Monetary Foundations, Development.*

Hoca Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Kabir Hayatı

Dr. Öğr. Üyesi Nail KARAGÖZ*

Atıf / ©- Karagöz, N. (2018). Hoca Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Kabir Hayatı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 892-922.

Öz- Hoca Ahmed Yesevî, 12. Yüzyılın en önemli Türk mutasavvıflarından birisidir. Ebu Yusuf'un atadığı Hanefî müftülerin dini düşünceyi şekillendirdiği bir havzada yetişen Yesevî, itikadî konularda Hanefî-Mâturîdî anlayışı benimsemiş, bu anlayışı söylediği hikmetlerle yeni Müslüman olmuş Türklere tasavvuf geleneğinin usulleri ile öğretmeye çalışmıştır.

Tarihi süreçte İslam inancının temel konuları ilahiyat, nübüvvet ve mead başlıkları altında incelenmiştir. Yesevî'nin hikmetlerinde ayrı bir yeri olan "kabir" kavramı bunlardan mead başlığının altında ele alınmaktadır. Ahiret anlamına da gelen mead kavramı ölümden sonraki hayat için kullanılmaktadır. Yesevî, ölüm sonrası hayatın ilk durağı olup, insanların müşahede tecrübesine açık olan ve genellikle ölü'nün gömüldüğü yer olarak bilinen "kabir" kavramına çok sık değinir. Kabirde sorgu, ceza ve nimetlendirme konularına çok fazla vurgu yapar. Bundan maksadı insanların henüz ölmeden, elde fırsat varken ahiret hayatında rahat etmeleri ve nimetlere kavuşmaları için hazırlık yapmalarını temin etmektir. Bunun için bazen kabir hayatıyla ilgili dikkat çekici tasvirler yapmış, kabir hayatı insanların hayal dünyasında canlansın diye aşırı anlatımlara girmiştir. Ancak samimiyeti ve içtenliği bırakmadığı için muhataplarını etkilemeyi başarmıştır. Bundan dolayı olsa gerek hem yaşadığı bölgede hem de Anadolu'da erken dönemlerden itibaren insanların din algısında önemli etkiler bırakabilmiştir.

Çalışmamız, Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'i ile sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte Yesevî ve eseri hakkında yapılmış çalışmaların konumuzu ilgilendiren kısımlarından da istifade edilmiştir. Çalışma literatür taraması, kavram tahlili, anlama ve açıklama metotlarıyla ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler- Yesevî, Divan-ı Hikmet, Ahiret, Kabir, İtikat.



* Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, nailkaragoz@ahievran.edu.tr, ORCID:0000-0001-6409-6513

1. Hoca Ahmed Yesevî'nin İtikadi Görüşleri

Hoca Ahmed Yesevî, 12. Yüzyılın çok önemli mutasavvıflarındandır. Gerek itikadî gerekse fikhî olarak Hanefî-Mâtürîdî anlayışın etkisinin açık olarak görüldüğü bir bölgede yaşayan Yesevî'nin bu anlayıştan etkilenmesi tabii bir durumdur. Mâtürîdî inanç sisteminin Yesevî sufililiğine etkisi üzerine bir çalışma yapan Korkmaz'ın da tespit ettiği gibi¹ itikadî konularda Mâtürîdî zahirle bâtın arasındaki dengeyi gözetmiştir. Aynı hassasiyet Yesevî'de de gözlenmektedir. Orta Asya âlimlerinin itikadî anlamda genel olarak Mâtürîdî çizgide oldukları bilinmektedir. Ebu Hanife'nin itikadî görüşleri etrafında şekillenen Mâtürîdîlik, bu bölgede bir hayli etkili olmuştur. Bu çerçevede kuvvetli bir medrese eğitimi gördüğü kabul edilen² Yesevî'nin dinin tasavvufî yorumunu yaparken aynı çizgiyi koruyup geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim Köprülü'nün bildirdiğine göre Ahmed Yesevî tıpkı mürşidi Yusuf Hemedânî gibi Hanefî mezhebine bağlı bir fakih ve şer'î esasları bilen, şeriatla tarikatı kaynaştıran bir mutasavvıftır.³

Yesevî'den nakledilen “Âhir zamanda bizden sonra öyle şeyhler zuhûr edecek ki, şeytan onlardan ders alacak ve onlar şeytanın işini yapacaklar... Ehl-i Sünnet ve'l-cemâati düşman görüp ehl-i bidat ve dalâleti sevecekler” şeklindeki sözleri onun, Mâtürîdîliğin de bir kolunu oluşturduğu Ehl-i Sünnet'e bağlılığını gösterir. Ayrıca;

“Mürşidlikni da'vâ kılur şartın bilmes

Helâl harâm, sünnet, bid'at farkın bilmes

¹ Sıddık Korkmaz, “Mâtürîdî Öğretisinin Yesevî Sufiliğindeki Yansımaları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış 2017 Sayı 84, s. 50.

² Kemal Eraslan, *Ahmed-i Yesevî Divan-ı Hikmet, Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara 1983, s. 21.

³ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, s. 75.

Bû-Hanîfe mezhebinde hergiz yürmes

Diger bid'at mezheplerdin yürürlere"⁴

dörtlüğünde Ebu Hanife mezhebinde yürümeyi hak, diğer mezhepleri ise bidat olarak görmesi, bu kanaati desteklemektedir. Bu bağlamda Yesevî'nin hikmetlerinde vermek istediği temel mesajlar arasında Ehl-i sünnet düşüncesini savunma ve Ehl-i Bid'at sayılan mezheplerin muhalif görüşlerine karşı uyarıda bulunmayı da saymak mümkündür.⁵

Yine sahabenin tamamına karşı takındığı hürmetkâr tavır, sahabe arasındaki efdaliyet sıralamasını Ehl-i Sünnet'in gibi kabul etmesi, bu kanaatin diğer bir delilidir. O, dört halifenin fazilet sıralamasını, Ehl-i Sünnet'in de benimsediği kronolojik sıralamayla⁶ şu şekilde kabul eder:

Gurbet değdi Mustafâ gibi erenlere,

Otuz üç bin Sahâbe ve arkadaşlara,

Ebû Bekir, Ömer, Osmân, Murtaza'ya

Gurbet değdi onlara hem, söyleyeyim ben işte.⁷

⁴ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Ed. Mustafa Tatçı, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2016, 16-422.

⁵ Mehmet Salih Gecit, "Hoca Ahmed Yesevî ile Şeyh Ahmed-i Hânî'nin Divân-ı Hikmet ve Mem u Zin Eserlerindeki İtikadî Esasların Mukayesesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, 2013, ss. 123 -156, s. 153.

⁶ İsmail Yürük-Hamdi Akbaş, "İmam Eş'arî ve Eş'arîlik", *Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, Gece Kitaplığı 2. Baskı, Ankara 2017, s. 186.

⁷ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 84. Ayrıca bkz. s. 117, 122, 126-129.

Şunu belirtmek gerekir ki hikmetler, henüz Müslüman olmuş bir topluluğa dini anlatmak üzere söylenmiş manzumelerdir. Dolayısıyla bunlarda itikadî konulara yeri geldikçe değinilmiş, her konu kapsamlı ve sistemli bir şekilde ele alınmamıştır. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet ve onun bir kolu olan Hanefî-Mâturîdî anlayışın görüşlerini hikmetlerde geniş bir şekilde bulmayı beklememek gerekir. Bununla birlikte *Dîvân-ı Hikmet*'in muhtevasında genel anlamda İslâm düşüncesinin ana konuları, Horasan sûfliğinin temel esasları ve Yesevî tarikatının prensipleri yanında⁸ itikadî konulara da yer verilmiştir. Tevhid, ilahî irade ve kudret, Hz. Peygamber'e hürmet ve peygamber sevgisi, kabir ve âhîret hayatı, kıyamet hâlleri, cennet-cehennem tasvirleri bunlar arasındadır. Köprülü onunla ilgili bir değerlendirmesinde şunları söylemektedir:

"Ahmed Yesevî vakarlı, uzak görüşlü ve muhakemeli bir Türk mutasavvıfıdır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin 'Tasavvuf terk-i deâvî ve kıtmân-i meâniden ibarettir.' sözünü tamamen yerine getirmekteydi. Eserlerinde itikat esaslarını tehlikeye düşürecek özel yaklaşımlara rastlanılmamaktadır. Geniş perspektife sahip kimi İran sûflerinin şeriata kısmen de olsa ters düşen dikkatsiz sözleri, aykırı fikir ve temayülleri Ahmet Yesevî'de görülmemektedir. Bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı kalmayacağını söyleyecek kadar şer'î hükümlere bağlılık göstermekteydi. Her manzumesinde günahı bahsedip istiğfar eylemekte, cennet-cehennem hâllerinden ve sûflî menkıbelerinden bahsederek tevazu ile mağfiret dilemektedir. Etrafında çok sayıda kişinin toplanmasında ana sebep, şeriat noktasında gösterdiği bu denli titizlik ve kullandığı sade dildir. Kısaca Ahmed Yesevî, çevresinin ihtiyaçlarını anlamış ve onun gerçekleşmesine gayret sarf etmiştir."⁹

⁸ Kadir Özkese, "Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 293-312, s. 307.

⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 75.

Dinin zahiri anlamında kullandığı şeriata sıkı sıkı bağlı olduğunu her fırsatta dile getiren Yesevî, Allah ve peygamber aşkıyla yanıp tutuşan bir imana sahiptir. Bu anlamda hikmetlerinde bütün iman esaslarına değinen Yesevî için¹⁰ ahiret inancının ayrı bir yeri vardır.

Kıyâmetin şiddetini bilmeyenler,

Şiddetli azâblı dar kabirden korkmayanlar,

Hakk kahrından korkup yaşını dökmeyenler,

Cehennem içinde yüz bin azâb çeker dostlar.¹¹

dizeleri onun ahiret ile ilgili itikadına dair bir özet niteliğindedir. Ahiretle ilgili kavramlara ve süreçlere Yesevî'nin hikmetlerinde sıklıkla değinilmektedir.

Bunların içinde “kabir” kavramına daha fazla vurgu yapıldığı ve kabrin ahirete açılan kapı olması nedeniyle ona daha fazla yer verildiği söylenebilir. Nitekim Yesevî, sıra dışı bir anlayışla Hz. Peygamber'in 63 yaşında vefat etmesini gerekçe göstererek o yaştan itibaren adeta kabir hayatı yaşamıştır. Bu bakımdan onun kabir kavramına yüklediği anlam da sıra dışıdır. Çalışmamızda Yesevî'nin kabir kavramına ve kabir hayatına nasıl anlamlar yüklediğini, onun hikmetleri üzerinden değerlendirmek istiyoruz. Ancak daha önce konunun daha iyi anlaşılması için kelimada kabir kavramıyla ilgili üretilen görüşlere kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

¹⁰ Yesevî'nin iman esasları ile ilgili şiirleri için bkz. Osman Oral, “Ahmed Yesevi'nin Şiirlerinde İmân Esasları”, *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /The Journal of Turk & Islam World Social Studies* Yıl: 4, Sayı: 13, Eylül 2017, ss. 194-221.

¹¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 187.

2. Kelam'da Kabir Hayatı

“Kabir”, insanın ölümünden sonra konulduğu yer; “kabir hayatı” ise, ölüm ile tekrar diriliş arasında insanların yaşayacağı bir nevi hayat anlamında kullanılmaktadır. Kabir kelimesi, ziyaret edilen yer anlamına gelen “mezar” kelimesiyle eş anlamlıdır.¹² Kabir hayatının, insanın dünyadan ayrıldığı ancak henüz ahiret hayatına geçmediği bir dönemi ifade ettiği kabul edildiğinde burasına “berzah hayatı/âlemi” de denilir. Berzah sözlükte; iki şey arasındaki perde, sınır, engel anlamlarına gelir. Terim olarak ise; dünya ile âhiret arasında, haşirden önce, ölüm vaktinden dirilişe kadar sürecek olan kabir hayatıdır.¹³ Bu durumda berzah kavramı kelime anlamı da dikkate alındığında, “ölüm ile dünyaya geri dönme arasındaki engel” olarak anlaşılmaktadır.¹⁴ Bu kabule göre kabir hayatı ya da berzah âlemi olarak adlandırılan dönem, insanın ölümünden ikinci sûrla birlikte yeniden dirilişine kadar geçecek olan ara dönemi ifade etmektedir.¹⁵

Ehl-i Sünnet, kabir hayatını âhiret hayatının bir parçası olarak görmüş, kabirde sualin, azap ya da nimetin olacağına nakil yoluyla bildirilen haberlerle sabit olduğunu iddia etmişler ve bu iddialarını delillendirme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda “kabir haktır, kabir suali haktır, kabir azabı ve nimeti haktır” gibi ifadelerle¹⁶ Münker ve Nekir adlı meleklerin kabirde soru soracağını, buna bağlı

¹² Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 172-173.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, I, 375; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998, s. 45.

¹⁴ Bununla birlikte yukarıdaki gibi dünya-kabir-ahiret olarak üçlü bir yapıda anlaşılan hayat serüveninin aslında kabir hayatını da içine alan ahiret ve dünya olarak ikili tasnife tabi tutup ayrıca bir kabir hayatı olmadığını savunanlar da vardır. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Okuyan, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı*, Düşün Yay., İstanbul 2014, s. 54-67.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 375; Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, s. 45.

¹⁶ Bu ifadelerle örnek olarak bkz. Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Beyrut 1990, s. 143-144; Neseî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul 2010, s. 121.

olarak azabı hak edene azap, nimeti hak edene nimet olacağını kabul etmişlerdir.¹⁷

İlk dönem Mu'tezile kelimcilerinden çoğunluğu kabirde sorgu, azap ve nimetin olacağını reddetmişler, daha sonrakiler ise kabir azabı ve nimetini kabul etmişlerdir. Mu'tezilî fikirlerin olgunlaşma döneminin temsilcilerinden Kadı Abdülcabbar, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmediğini savunmuş, kabir azabının nasıllığını, zamanını ve faydalarını da uzun uzadıya anlatmış ve kabir azabını inkâr edenlere cevap vermeye çalışmıştır.¹⁸

3. Ahmed Yesevî için Kabrin Anlamı

Ahmed Yesevî, Hz. Peygamber'e aşk derecesinde bağlıdır. Ona olan sevgi ve saygısını sıra dışı bir uygulamayla sergilemiştir. Yaygın olarak bilindiği gibi hicri takvim hesabına göre Hz. Peygamber'in vefat ettiği yaş olan 63'e geldiğinde ona olan saygısından dolayı daha dünyadayken kabir hayatı yaşamaya başlamıştır. Onun hayatında 63 yaşından sonrası bir nevi kabirde geçmiştir. Bu bakımdan kabir kavramı, *Divân-ı Hikmet*'te en fazla üzerinde durulan kavramlardandır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kavram *Divân-ı Hikmet*'te, "kabir" ve "kabri" şeklinde 65; "kabristan" şeklinde ise 5 defa kullanılmıştır.

Kendi ifadesiyle daha dünyadayken kabre girmesi, ilahî bir nida gereği "Kul yere gir!"¹⁹ emrinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla oraya kendi iradesiyle girmemiştir.²⁰ Yesevî için kabir mesabesindeki yerin altına girmek her türlü azaptan kurtulmak anlamına gelmektedir. Çünkü dünya üzerinde yaşadığı süre boyunca ölü gibi yaşamış, nihayet yer altına girince dirilmiştir.²¹ Bu, Yesevî için

¹⁷ Kabir hayatı ile ilgili Ehl-i Sünnet anlayışı üzere geniş bilgi için bkz. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat, Kabir Hayatı*, 10. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya, 2017.

¹⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 2001, II, 662-667. Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İbrahim Kaplan-Nail Karagöz, "Meâd", *Kelâm IV Sistematik Kelâm 2*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, ss. 127-144.

¹⁹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 63.

²⁰ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 66.

²¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 66.

ölmeden önce ölmenin bir provası niteliğindedir. Âşıklar da zaten öyle yapmaktadırlar.²²

Yesevî, tekkesinin avlusunda müritlerine bir çilehane kazdırır. Merdivenle inilebilen bu kuyu şeklindeki yapı ancak bir insanın sığabileceği genişliğe sahiptir. Yesevî'nin vefatına kadar bu hücrede kaldığı, vaktini ibadet ve riyazetle geçirdiği ve yine burada vefat ettiği kabul edilir. Bu hücrede ne kadar süre kaldığı kesin bilinmemekle birlikte 120, 125 veya 130 yıl yaşadığına dair rivayetler dikkate alınırsa ömrünün yaklaşık yarısını burada geçirdiği görülür.²³

Yesevî'nin 63 yaşına geldiğinde yerin altına niçin girdiği kendisi tarafından hikmetlerinde uzun uzun anlatılır. Bu hikmetlerin metinlerini buraya alıp onlar üzerinden değerlendirme yapmak makale sınırlarını zorlayacağından hikmetlerin muhtevasını özetleme yoluna gitmeyi uygun görüyoruz. Yesevî'nin Türkçeye çevrilen en kapsamlı divanlarından Dr. Mustafa Tatçı'nın editörlüğünü yaptığı nüsha üzerinden Yesevî'nin 63 yaşına geldiğinde niçin yerin altına girdiğini özetlemeye çalışalım:

Miraç sırasında Hz. Peygamber Yesevî'nin ruhunu görmüş ve Cebrail'e (as) daha bedene girmeden kemale eren Yesevî'nin nasıl güzel bir ruha sahip olduğunu övgüyle sormuştur. Cebrail (as) Yesevî'nin göğe çıkıp meleklerden ders aldığını, yedi göğün kendisine karşılık verdiğini anlatmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine "Evladım!" diye hitap etmiş, peşinden bütün ruhlar ona selam durmuştur. Daha annesinin rahmindeyken bir ses ona zikir söylemesini emretmiş, bunun üzerine organları canlanmış, kendisine ruh verilmiş, kemikleri "Allah" demeye başlamıştır. Bu olaydan dört yüz yıl sonra

²² Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 227:

Âşıklığın kolay işi, baş verme,
Mansûr gibi kendinden geçip Cân verme,
"Mûtû kalbe ente mûtû" toprak olma,
Âşıkları ölmeden önce ölür imiş.

Ayrıca bkz. Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 257, 270, 279, 357, 370, 388.

²³ Bkz. Eraslan, *Divan-ı Hikmet Seçmeler*, s. 13. Ayrıca bkz. Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 15, 24, 68.

dünyaya gelip Hz. Peygamber'e ümmet olup, insanlara yol göstereceği belli olmuştur. Dokuz ay dokuz gün sonra doğmuş ama dünyada dokuz saat duramamış, göğe uçup Arş ve Kürsü'ye yükselmiştir. Allah'a Fetih suresinin ilk ayetinin anlamını sormuş, kendinden geçip O'nun cemalini görmüştür.²⁴

Yesevî, "O nedenle altmış üçte girdim yere." mütekerrir/nakaratlı hikmetinde 63 yaşında niçin yerin altına girdiğini bu şekilde anlatırken, "Mustafâ'ya mâtem tutup girdim ben işte." nakaratlı hikmetinde ise yere bir Pazartesi günü erkenden girdiğini söyler. Çünkü o, Hz. Peygamber'in 63 yaşında vefat etmesini, bu yaşta yer altına girmenin sünnet olmasına gerekçe olarak görmüş,²⁵ Hakk'tan korkarak yerin altına girmiştir.²⁶ Zira o, âşıkların ölmeden önce ölmesi gerektiğine de inanır.²⁷ Bu yaştan sonra artık dünya üzerinde yaşamak haramdır. Yer altında yalnız kalıp zikretmek gerekir. O, yer altında Kur'an okumuş, gece namazla gündüzleri oruçla vaktini geçirmiştir. Hatta ibadetle meşguliyetini o kadar abartmıştır ki altmış günde bir yemek yemiş, akşamdan sabaha bir selamla namaz kılmıştır. Bu haldeyken Hz. Muhammed'in ruhu oraya gelip imamlık yapmıştır. O, yer altındayken taşları yastık yatak yapıp yattığını, çok sıkıntı çektiğini anlatır. Ancak bu sıkıntıları çekmeden, dünya nimetlerinden ve nefsinden geçmeden vuslata erilmez.²⁸

Yesevî'nin Hz. Peygamber, miraç vs. ile ilgili anlatımlarının "gerçeklik"ten öte bir şey olduğu söylenebilir. Zira fitratullah ve âdetullah kavramlarıyla varlığın biyolojik ve fiziki kapasitelerinin Allah tarafından belirlendiği bilinmektedir. Bu durumda Yesevî'nin anlatımlarını onun arzuladığı, yaşamak istediği olaylar olarak görmek; yeni Müslüman olmuş bir topluma peygamber ve din sevgisini aşılacak için başvurulmuş sanatlı anlatımlar olarak kabul etmek gerekir.

4. Kabir Hazırlığı

²⁴ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 48.

²⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 68, 70.

²⁶ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 412, 435.

²⁷ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 67, 70.

²⁸ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 63-66, 67.

Yesevî ölmesi halinde kabirde karşılaşacağı durumları anlatır. Böylece başkalarının da aynı duyguyu hissetmelerini amaçlar. Kabre hazırlıksız girenlerin başına türlü azaplar gelecektir. İnsan ölüp kabre girmeden önce gece gündüz ibadet edip hazırlık yapmalıdır. Ömrünün uzunluğuna güvenmemelidir. Çünkü ömür denilen sermayenin ne zaman biteceği belli değildir. Şöyle der:

Ey dostlarım, ölsem ben, bilmem ki hâlim ne olur;

Kabre girip yatsam ben, bilmem ki hâlim ne olur.

Götürüp kabre koysalar, arkaya bakmadan dönseler,

Soru-suâlim sorsalar, bilmem ki hâlim ne olur.

Girse karış adlı yılan, dolansa bedene şu zaman,

Kalmaz bütün bir organ, bilmem ki hâlim ne olur.

Bütün yığılıp kurt-böcek, etrafımda oyuk açar

Müşküldür o hâlde kâr zarar, bilmem ki hâlim ne olur.

Hiç gelmedi benden sevap, orada ne vereceğim cevap,

Eğer eyleseler yüz bin azap, bilmem ki hâlim ne olur.

Olsa kıyâmet günü, hazır olur tamamı,
İşlediğin amellerin hani; bilmem ki hâlim ne olur.

Ey Kul Ahmed, sen bugün, eyle ibadet gece ve gündüz,
Deme ki ömrümdür uzun, bilmem ki hâlim ne olur.²⁹

Yesevî, ahiret hazırlığının bu dünyadayken yapılması gerektiğini savunur. Böyle bir hazırlık ömrün zayi olmasını engeller, kişiyi gafletten uyandırır. Onun için gâfilce geçirilen hayattan bir an önce vazgeçmek gerekir. Zira kişi karanlık kabirde yalnız kaldığında artık iş işten geçmiş olur:

Ömrün geçti, ey gâfil, zâyi burada,
Gaflet gözünü açıp bîdâr olmaz mısın?
Yatacak yerin dar lâhiddir yalnız kabirde,
Ölmeden önce fikrini burada kılmaz mısın?³⁰

Ahiret hazırlığı önemlidir. Nasıl ki ömrünü gâfil geçirenlerin bundan bir an önce vazgeçmeleri gerekiyorsa mal mülkün fayda vermeyeceğini de bilerek ona göre hareket etmek gerekir. Çünkü kabre mal götürülemez. Hepsi geride bırakılır.

²⁹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 170-171.

³⁰ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 370. Ayrıca bkz. s. 389.

Haram yolla elde edilen maldan infak edilse bile bunun da faydası olmayacak ve insan kabirde yalnız kalacaktır:

Ölüp varsan, kabre malın ele girmez,

Mal acısını görürsün, şüphe değil,

Aş versen, haram olsa, fayda olmaz,

Kabirde yalnız yatmaz mısın ey zâlim?³¹

Yesevî, akıllı insanların ölüm sonrasını temsil eden kabirle ilgili bilgi edinmesi gerektiğini savunur. Dünya hayatında gurur, kibir ve bencillik içinde yaşayan, dünya benim diyen insanların da ölüp gittiklerini düşünerek ibret almak gerekmektedir. Bu, onun Hz. Peygamber'in hadisi olarak kabul ettiği "Ölmeden önce ölünüz."³² sözüne de uygun bir davranıştır ve akıllı insan böyle davranmalıdır. Yesevî, kendisinin de aynı şeyi yaptığını bildirir:

Akıllı isen kabristandan haber al,

Ben de şunlar gibi olmam deyip ibret al,

"Ölmeden önce ölünüz"e göre amel eyle,

³¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 481.

³² Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-Hasene*, Kahire 1956, Hadis nu: 1213, s. 436. Hadis olup olmadığı tartışmalı olan bu sözü, "Dünyada bir garip veya yoldan geçen bir yolcu gibi ol! Kendini kabir ehlinden say!" (Buhârî, 81/Rikak, 3; Tirmizî, 37/Zühd, 25) anlamındaki hadisin mana ile rivayeti olarak kabul edenler vardır. Bkz. Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", *İslâmî Araştırmalar*, C: 10, S: 1-2-3-4-, 1997, ss.110-123, s. 112.

Bu hadîsi fikreyleyip öldüm ben işte.³³

Yesevî, âşıkların gücünü anlattığı bir hikmetinde âşığın kabirden kalkması durumunda âlemin yanacağını, hamd etmesi durumunda ise şeytanın kaçacak yer arayacağını anlatır. Aşığın böyle bir gücü vardır:

Allah diyerek kabirden kalksa, âlem yanar,

Seçkin kulum deyip Rahmân Rabb'im, yalnız sever;

Yaş yerine kanını döküp yüzünü boyar,

Hamdini söylese lânetli şeytan kaçır dostlar.³⁴

Yesevî, insanın öldükten sonra ağlayışlar arasında kabre gömülüp de kabirde yalnızlık çektiği sahneyi gözlerde canlandırmaktadır. Böyle bir durumda insan acizlik çeker ve ne yapacağını bilemez:

Tabut ile alıp dursa kabir başında,

Dostlarım ağlayıp durunca çok karşımda,

Yalnız ağlayıp kalacağım el başımda,

Orada ne yapacağımı bilemezdim.³⁵

³³ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 82. Ayrıca bkz. s. 223.

³⁴ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 93.

³⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 134.

Pîr-i Kâmilin nazar eylese verir devâ,
Hay u heves, ben-benlik olur tamâm,
Ondan sonra lanetli şeytan senden uzak,
Dar kabirde iman ile yattı olmalı.³⁶

İşte bundan dolayı insan mesleğinde ehil bir pirden destek almalıdır. Bu sayede o, nefsinin kötü yönlendirmelerinden etkilenmez. Şeytan da böylelerinden uzak duracağı için bunlar fiziki anlamda karanlığından dolayı insanı bunaltan kabirde imanın ferahlığında yatabilmelidir.

Zâkirlere vaad eyledi Kâdir Allah,
Kabir içinde armağan eyledi “hûr u likâ”,
Zâkirlerin varacağı yer “Dârü'l-bekâ”,
Gelin yığılın zâkir kullar zikir söyleyelim.³⁷

Yesevî için zikrin çok önemli bir yeri vardır. Çünkü Allah, zikreden kulları için çeşitli vaatlerde bulunmuştur. Zâkirlere kabirde huriler armağan edilmiştir. “Likâ” da onlar içindir. Böylelerinin varacağı yer “Dârü'l-bekâ” da denilen cennettir.

³⁶ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 152.

³⁷ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 152.

Yesevî'nin zâkirlere kabirde huri ve lika armağan edileceğini savunması dikkat çekicidir. Bilindiği üzere huri, cennette müminlere verilecek olan nimetlerden/ödüllere sayılır. Hurilerin kimler oldukları, tasvirleri gibi detaylarda yer alan farklı görüşler bir yana, onların bir ödül olarak verilecekleri yerin "cennet" olduğu açıktır.³⁸ Yine Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne göre müminlere bu nimetler cennette verilecektir ve kabir hayatı, dünya ile ahiret hayatları arasında bir geçiş sürecini ifade eder. Yesevî ise bu armağanın kabirde verileceğini söylemektedir.

Diğer yandan "likâ" kavramı da burada önemlidir. Biriyle karşılaşma, buluşma anlamına gelen likâ kavramının Kur'an-ı Kerim'de daha çok Allah'a kavuşma, Allah ile buluşma şeklinde kullanıldığı görülmektedir. "Allah'ın ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler var ya; işte onlar benim rahmetimden ümit kesmişlerdir. İşte onlar için elem dolu bir azap vardır."³⁹ "Her kim Allah'a kavuşmayı umarsa, bilsin ki Allah'ın tayin ettiği o vakit elbette gelecektir. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."⁴⁰ Bu ayetlerde çok açıkça belirtilemeye de bu buluşma kıyamet günü veya cennette olacağı kabul edilir. Aslında bu buluşma, iman edip salih amel işleyen kullar için bir hasretin sona ermesi, gurbetten sılıya dönüş gibi anlaşılırken imana gelmemiş ve günahkâr kullar için bedel ödeme, yaptıklarının karşılığını alma olarak düşünülmektedir. Meselenin asıl noktası ise ölümden sonra dirilişin gerçekleşeceği ve bu dirilişin hesap verme maksadıyla olacağı inancının pekiştirilmesidir. Bütün bunlar kıyamet ile birlikte başlayan ahiret sürecinde gerçekleşecektir. Kabir hayatının gerçekliğini kabul edenlere göre burası geçici bir nimet ve azap yeri olmasına ve "huri" ve "likâ"nın, yapılanların asıl karşılığının verileceği ahiretle ilgili kavramlar olmasına rağmen Yesevî, bu kavramları kabir hakkında kullanmıştır.

³⁸ Rahman, 55/72.

³⁹ Ankebut, 29/23.

”وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَكْفُرُونَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ“

⁴⁰ Ankebut, 29/5.

Yesevî, zikrin gerekliliğini sık sık vurgular.⁴¹ Çünkü biraz önce görüldüğü gibi zâkirin varacağı yer “Dârü'l-bekâ”dır.⁴² Ayrıca Allah'ı anmaktan gâfil olmayan, dünyaya meyiletmeden yatıp kalkıp O'nu zikredenler, kabirde bile olsa asla ölmeyeceklerdir.⁴³

Hakk yâdından zerre gâfil olmayanlar,

Yatsa, kalksa, Hakk zikrini bırakmayanlar,

Vallah, billâh dünyâ harâm, almayanlar,

Kabir içinde o kul aslâ ölmez olur.⁴⁴

Yine böyle kullar tecelli makamının meyvesini tatmışlardır. Bu öyle bir zevkli meyvedir ki bunu tadan kulların dünyayı gözleri görmez. Bunlar seherlerde gözyaşı dökerek bu makama ermişlerdir. İşte bunun sonucunda da kabirde huzur içinde yatacaklardır.⁴⁵

5. Kabri Suali

⁴¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 48, 137, 234, 441.

⁴² Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 152.

⁴³ Yesevî'nin burada ölmeyi mecazi anlamda kullandığı açıktır. Zira zikreden bir kul âşık demektir. Yunus Emre'nin deyimiyle ise ölen hayvandır, âşıklar ölmez: “Yunus öldü diye sela verirler. Ölen hayvan imiş, âşıklar ölmez.”

⁴⁴ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 254. Yesevî'nin ölüm algısıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hamdi Kızıllar, “Ahmed Yesevî'de Ölüm Algısı” *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Vol. 5, No. 3, September 2016, ss. 129-151.

⁴⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 270:

O ağacın meyvesinden tadan kullar,
Dünyasını âhirete satan kullar,
Kabir içinde huzûr içinde yatan kullar
Seherlerde gözyaşını ummân eyler.

Yesevî, ölüme ve kabirde gerçekleşecek sorguya hazırlanmak gerektiğine inanır. Çünkü can çıkıp beden karanlık kabirde yatarken sorgu meleklerinin gelip soru soracağına göre burada zor duruma düşmemek, gözyaşı dökmemek ve bilinci kaybetmemek için hazırlanmak gerekir. Dünya hayatında amaçsızca yaşayıp Allah'a yönelmeyenlerin kabirde bedenlerinin şişip zor durumda kalacaklarını bilmeleri gerekir:

Cânın çıkıp bedenini yatar dar kabirde;

Sorucular gelip sorsa o durumda

Akar yaşıyor, gider şuûrum o zamanda

Sorar olsa, ben kul orda ne eylerim?

Gâfillikte yürüdün sen it gibi gezerek

Bedenini yatar dar kabirde çok şişerek

İş kılmadın sen Tanrı'ya göğsünü deşerek

Sorar olsa, ben kul orda ne eylerim?⁴⁶

Yesevî, kabir sualine ayrı bir önem verir. Ona göre ölüm meleği canı aldıktan sonra akrabaların toplanıp ağlaşmaları, üzülmeleri bir anlam ifade etmez. Onlar, ölüye yedi adımdan öte yaşayamazlar. Burası Münker-Nekir'in soru soracağı mekândır. Münker-Nekir sadece soru sormazlar. Onlar aynı zamanda

⁴⁶ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 414. Ayrıca bkz. s. 105, 170, 482.

kabir azabını da gerçekleştirirler. Bu kapsamda ateşli mızrak ile vurma, başın ve tenin ateşe verilmesi gibi azaplar günahkâr kulun canını iyice incitir. Zira burası karanlık kabirdir. O, bu inancını şöyle dile getirir:

Ölüm meleği emir ile cânım alsa,
Ağabey-kardeş herkes toplanıp tutuşup yansa,
Yedi adım attıktan sonra kalır olsa,
Münker-Nekir girip soru sorar olmalı.

Münker-Nekir girip soru sorar olsa,
O ateşli mızrak ile vurur olsa,
Başım yanıp cânım tenim ateşe yansa,
İncitip cânım dar kabirde yanar olmalı.⁴⁷

Yesevî, kabir sualini o kadar ciddiye alır ki, daha kabre götürülürken meleklerin yetmiş yerde soru soracağını ve bu sorulara cevap vermek gerekeceğini söyler.⁴⁸ Ancak ona göre bu durum günahkâr kullar içindir. Zira kâmil bir iman ile hazır bir vaziyette ölen müminler için kabir suali yoktur. Münker-Nekir'in

⁴⁷ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 220.

⁴⁸ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 222.

Cenâzeni büyük-küçük kaldırsalar,
Kabristana bakıp seni yürütseler,
Yetmiş yerde soru sorsa melekler,
Bir bir onun cevâbını vermek gerek.

bunlara soru sormaları hadleri değildir. Böyleleri iki âlemde de ölümsüz olmuşlardır. Dahası, böyle kullara Allah'ın, cemalini kabirde göstereceği umulur:

Münker, Nekir haddi olmaz kılsa suâl,

İmân-İslâm hâzır durup bulsa kemâl,

Kabir içinde Hak gösterse bana cemâl,

Öyle kullar iki âlem öldüğü yok.⁴⁹

Yesevî, kabir hayatı ile ilgili açıklamalarına ilave olarak oradan nasıl kalkılacağını da anlatır: “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.”⁵⁰ ayeti gereği Allah'tan başka bütün canlılar ölecektir. İsrâfil (as) sûra üflediğinde ise insanlar kabirden çıkacaklardır. Yesevî, bu çıkışın “yeni bir deri giydirilerek” olacağını söyler.⁵¹ Bundan kasıt, bedenlerin yenisiyle değiştirileceği anlayışı olsa gerektir.

6. Kabirdeki Durumlar

Yesevî, Ehl-i Sünnet'in genelinde olduğu gibi kabirde azap ve nimetlendirmenin varlığına inanmaktadır. Bunu çeşitli vesilelerle dillendirmekte, farklı şekillerde tasvir etmekte, bu esnada bazen abartılı ifadeler kullanmaktan

⁴⁹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 315.

⁵⁰ Rahman, 55/26.

⁵¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 230:

“Küllü men aleyha fan” âyetinde,
Bir Allah'dan başka mahlûk ölür imiş,
İsrâfil Sûr'u alıp üflediğinde,
Kabirden yeni deri giydirilerek kopar imiş.

çekinmemektedir. Ona göre Hakk'a âşık olan kullar murad bulacaklardır. Onlar Hızır İlyas'ın verdiği âb-ı hayat sayesinde kıyamete kadar ölümsüzdürler ve kabirlerinde uyanık vaziyette olacaklardır:

Hakk'a âşık olan kullar buldu murad,
Hızır, İlyas dâima verir âb-ı hayat,
Tâ kıyâmet görmesinler asla ölüm,
Kabir içinde uyanık yatar, dostlarım ha.⁵²

Yesevî'ye göre ölen biri için kabirde bir revzen/pencere açılacaktır. Bu pencere mümin için Allah'ın rahmeti gereği, O'nun tarafından meleklerle açtırılmıştır:

Allah nûru kabir içini aydın kılınca,
Melekler karşısında revzen koyunca,
Mümin kul görüp onu hayrân kalınca,
Bu âlemîn ışığından geçer dostlar.⁵³

Yesevî'ye göre Allah kabrin içini aydınlatacak, melekler de kabre bir pencere koyacaklardır. Böyle bir manzara mümin kulun hayranlığını uyandıracak ve

⁵² Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 426.

⁵³ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 177. Ayrıca bkz. Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 375.

önceki hayatında gördüğü ışığından geçecektir. Aslında hikmette yer alan “bu âlemin ışığından geçme” ifadesini sadece “ışık”tan geçme olarak değil, bu âleme ait geçici ne varsa ondan vaz geçip kalıcı olan ahiret âlemine yönelme diye anlamak daha doğru olsa gerektir.

Yesevî, Allah’ın, kabrin içini aydınlatacağı inancını aşağıdaki hikmetinde de dile getirir. Bu sefer nurunu kabir içinde mümin kula yetmiş bölük meleklerle gönderir. Ancak burada bir de Allah’ın “temâşâ”sı sahneye eklenmiştir. Anlatıma göre buradaki temâşânın Allah’ın kulunu seyretmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Hakk temâşâ eyleyip ona rahmet eyleyince,

Kabir içinde nûr yollayıp şefkat eyleyince,

Yetmiş bölük melekleri yakınlaşınca,

Lütuf ve kerem armağan eyleyip yürür olmalı.⁵⁴

Bununla birlikte kabir herkes için aydınlık, ferah bir yer değildir. Allah kabirde herkese nur göndermeyecek, kabir herkes için aydınlık olmayacaktır. Kimilerine kabir hasret ve ayrılıkla doludur ve o gün böylelerine kimse yardım etmeyecektir. Bu insanların kıyamet sabahına kadar kabirde bu şekilde kalmaktan başka çareleri yoktur. O, bu inancını şöyle ifade eder:

Girip görsen karanlık; yoktur ışık,

İçi dolusu hasretidir ateşli ayrılık,

⁵⁴ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 215. Ayrıca bkz. s. 160.

O gün sana kim eyleye sana yardım,

Ta kıyâmet tan atana kadar yatmak gerek.⁵⁵

Bu duruma düşmemek için ölmeye önce tevbe etmek gerekir. Çünkü insan kabre girince bedeni sararıp solacak, kabrin içi yılan ve çıyanla dolacaktır.⁵⁶ Tevbe etmeden ölenleri karanlık kabirde çok sert bir azap beklemektedir. Buna mukabil Allah'a âşık olarak yanıp tevbe edenler için ise cennette dört pınardan akan şerbet hazırlanmıştır.⁵⁷

Yesevî, sadece kabirde açılacak pencereden bahsetmez. Ona göre aslında kabrin kendisi bir penceredir. Bu pencere kıyamete açılır ve hesabın verileceği, yapılanların karşılığının görüleceği evin girişidir. Yesevî'nin burada "siyâset" kavramını kullanması manidardır. Zira siyaset, yönetim anlamına geldiği gibi mücâzat/yapılanların karşılığının verilmesi anlamına da gelmektedir.⁵⁸

⁵⁵ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 222.

⁵⁶ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 223:

Kul Hoca Ahmed tevbe eyle ölmeye önce,
Al yanağın kabirde yatıp solmadan önce,
Yılan-çıyan kabrin içine dolmadan önce,
Kazâ kılsa râzı olup durmak gerek.

Karanlık kabrin ara, zorluk olası,
Yemişlerin ağı-irin, kan olası,
Yılan, çıyan ateşi sana giysi kılası,
İşitip, ibret almaz mısın ey zâlim?

⁵⁷ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, 280:

Tevbe eyleyip Hakk'a yanan âşıklara,
Cennet içinde dört pınarda şerbeti var.
Tevbe kılmayıp Hakk'a yanmayan gâfillere,
Dar kabirde sert azâb hasreti var.

⁵⁸ Kelimenin diğer anlamları için bkz. Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, 2. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 1094.

Ahâlînin mezârında imâreti,
Görün orada türlü türlü alameti,
Kabir adlı kıyâmet penceresini,
Siyâsetli eve varıp girmek gerek.

Amel işlemeyen âlim ilmini çiğneyip yürür,
Ölüp varsa dar kabirde cânı yanar,
Allah, Rasûl, dinin ne deyip korkuya düşer,
Cân ve gönülde Hayy zikrini deyin dostlar.⁵⁹

Yesevî'ye göre insan ahiret hayatına yönelik olarak ağlayarak kendini terbiye etmelidir. Bu ağlayış sayesinde ahiret hayatında gülmek mümkün olabilecektir. Ayrıca dünyada sorgu sual endişesiyle ağlayanlar kabirde yeme içme ve eğlence gibi nimetlerle karşılaşacaklardır:

Ağlamanın hasiyeti bu hasiyet,
Gece-gündüz onu kıldım ben terbiyet,
Kabir içinde yemek ve işret o âkıbet,

⁵⁹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 179.

Burada ağlayıp, âhirette gülmez misin?⁶⁰

Yesevî, ilmiyle amel etmeyen, onu çiğneyip geçen âlimlerin kabirde cezalandırılacağına inanır. Böyleleri kabir suali olarak bilinen “Rabbin kim?”, “Peygamberin kim?”, “Dinin ne?” sorularına cevap veremez ve bundan dolayı korkar. İşte böyle bir durumdan kurtulma için Allah’ın “Hayy” ismini sık sık tekrarlamak gerekmektedir.

Yesevî, cehennem azabını kabirden başlatır. Hatta ona göre tevbe etmeyip ölenler için cehennem ateşi heybetli bir şekilde kabre girip korkmayanları bile korkutacaktır. Bunun için zalimlerin tevbe etmesi gerekir:

Kabre girer cehennem ateşi heybet ile,

Korkmayan, korkacak orada ibret ile,

Fayda olmaz o şu günü hasret ile,

Tevbe edip yanmaz mısın ey zâlim?⁶¹

Yesevî'ye göre kabirdeki bekleyiş elli bin yıl sürecek ve insanlar oradan Arasat'a sürüleceklerdir. Bu esnada insanlar perişan vaziyette olacaklar; baş açık, ayak çıplak sanki bir deli gibi görüneceklerdir:

⁶⁰ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 467.

⁶¹ Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 482.

Elli bin yıl kabir başında durduğunda,

Ondan sonra Arasât'a sürdüğünde,

Yalın baş ve çıplak ayak yürüdüğünde,

Âdemoğlu deli gibi olur imiş.⁶²

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yüzyıllardır dinî düşüncenin halk tabakasında şekillenmesinde gezgin dervişlerin, hak âşıklarının önemli etkileri olduğu bilinmektedir. Bunların içinde Anadolu'da en etkili ve en bileneninin Yunus Emre olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Yunus Emre'den önce Orta Asya coğrafyasında halk üzerinde çok ciddi etki oluşturmuş olan Yesevî'nin ayrı bir yeri vardır. O, söylediği hikmetlerle yeni Müslüman olmuş Türk topluluklarına tasavvufun öngördüğü bir biçimde İslam'ın mesajını vermeye çalışmıştır.

Yesevî'nin kuvvetli bir medrese eğitimi gördüğü kabul edilir. Yani kitabî din bilgisine sahiptir. Bu bakımdan hikmetlerinde dinin zahiri olarak anlaşılan şeriat vurgusu yoğun olarak görülür. Ancak o, şeriat bilgisini halka tasavvuf potasında eriterek yansıtmıştır. Belki de onun halk üzerinde son derece etkili olmasının sebebini bu metotta aramak gerekir. Buna ilave olarak hikmetlerinde din olgusu öncelikle Yesevî'nin kendi yaşadığı veya yaşayacağı gerçekler olarak anlatılır. Dolayısıyla o, özellikle ahiret hazırlığı anlamındaki anlatımları, ahiret hazırlanmaması durumunda başına gelecekleri kendi tecrübesinden hareket ederek dile getirir. Bu da muhatabın zihninde "empati" kurma ihtiyacı hissettirir.

Ahiret hayatının giriş kapısı niteliğindeki "kabir" ile ilgili anlatımlarda bu metodu baskın bir biçimde kullandığını söyleyebiliriz. Aslında Yesevî'nin abartılı üslubunu da bu amaca yönelik olarak değerlendirmek mümkündür. Zira o, kendi akıbetini bekleyen tehlikeleri veya uhrevi necatının yollarını anlatırken

⁶² Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 230.

hissiyatının coşkunu ifade etmek için abartıya yer vermiş olmalıdır. Zira insan iç dünyasındaki taşkın duyguları ancak abartıya başvurarak anlatabilir. Bu bağlamda Yesevî'nin anlatımlarında dinin itikadî yönünden çok ahlakî yönüne önem vermesi de yeni Müslüman olmuş halkın davranışlarına dinin doğrudan yansımalarını istediği şeklinde anlaşılabilir.

Yesevî, Hz. Peygamber'in miraç hadisesini sık sık dile getirir ve bazı hikmetlerinde miraç ile daha ölmeden kabre girmesi arasında bağlantı kurar:

Mirâc sırasında Hakk Mustafâ rûhumu gördü,

O nedenle altmış üçte girdim yere.

Mirâc gecesi "Gözümün nûru evlâd..." dedi,

Elimi tutup "Ümmetimsin ümmet" dedi,

"Sünnetimi sıkı tutasın gönüldaşım" dedi,

Mustafâ'ya mâtem tutup girdim ben işte.

Miraçla ilgili bu aşırı anlatımları kelamın akli esas alan metodolojisi içerisinde değerlendirme imkânı yoktur. Söz gelimi Yesevî'nin ruhunun miraçta Hz. Peygamber (as) tarafından görülmesi, meleklerden ders alması, henüz doğmadan kemiklerinin "Allah" diye zikretmesi vs. sembolik anlatımdan öte bir anlam ifade etmez. Zira her insan fizikî ve biyolojik kurallara bağlıdır. Dolayısıyla bunları "ilham ve sezginin kişinin kendisini bağlayacağı" ilkesinden hareketle değerlendirmek gerekir. Yine Yesevî'nin daha hayattayken yer altına girmesi ve kabir hayatı yaşaması, ortalama bir Müslümandan beklenen veya

dinin bir gereği olarak görülebilecek bir şey değildir. Bunu, ilahî aşkın cezbesiyle başvurulmuş bireysel bir davranış olarak görmek gerekir.

Yesevî, bir yandan kendini kötüleyip ahirete hazırlanmadaki eksikliklerini dile getirirken muhataplarının da aynı duyguları yaşamasını arzulamıştır. Zira insanın ahiret hazırlığı henüz ölmeden gerçekleştirilir. Bu bakımdan ahiret yolculuğunda ilk durak olan kabir, onun için ayrı bir anlam ifade etmektedir. Kabir, ahirete dair insan müşahedesıyla elde edilebilecek bilginin son noktasıdır. Ondan ötesi gayb âlemidir. Bu bakımdan insan, gözlerinin önünde her gün gerçekleşen ölüm hadisesini, kabrin insanın son durağı oluşunu düşünmeli ve ahiret hazırlığını buna göre yapmalıdır. Yesevî'nin kabir kavramı üzerinde fazlaca ve abartılı bir biçimde durmasının sebebi bu olsa gerektir. Zira muhatabın anlama düzeyine uygun olarak duyu ve duygularına hitap edebilen eğitimciler, onlar üzerinde daha fazla etkili olurlar. Bu aynı zamanda öğrenilen şeylerin kalıcılığını artırmanın da bir yoludur.

Yesevî, kabirle ilgili konuları kelâmî tartışmalara girmeden anlatmıştır. Gaybî haberler niteliği taşıyan bu tür konuları halk diliyle anlattığı görülmektedir. Ebedî hayat yeri olan âhiretin hallerini iyi bilmek, orada elde edilecek mahsülün ekim yeri olan bu dünyaya emek vermeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan insanlar henüz kabre girmeden iman, ibâdetler ve güzel ahlâk ile ebedî âhiret hayatını dünya hayatında kazanmalıdırlar.

Yesevî, kabir sualini, orada insanların amellerine göre nimet veya ceza göreceklerini kabul eder. Cezanın cehennemde, mükâfatın cennette verileceği genel kabulüne karşın o, kulların bunlarla daha kabirdeyken karşılaşacağını söyler. Hatta Ehl-i Sünnet tarafından mümin kulların Allah'ı göreceği yerin cennet olduğu kabul edilmesine rağmen o, burasının da kabir olduğunu belirtir. "Lika" kavramını Allah ile kavuşma olarak anlar. Bu tür açıklamaları onun, ölüm sonrası kabirle başlayan ahiret hayatını bir bütün olarak gördüğü şeklinde izah etmek mümkündür.

O, hikmetlerinde kabir hayatından, ahiret ahvalinden tasviri bir tarzda söz eder ve hikmetler, ahiret sahnelerini adeta gözlerimizin önüne serer. Bu anlatımlarda Ehl-i Sünnet'in genel kabullerinin izlerini görmek mümkündür. Ancak kelamî açıdan açıklama gerektiren, değerlendirme ve tenkide tabi tutulması gereken pek çok durumun olduğunu da belirtmek gerekir. Bununla birlikte hikmetler, bir Allah âşığı'nın coşkulu söyleyişleri olduklarını, duygu yoğunluğu ve abartılı anlatımları sayesinde muhataba hissettirirler.

Yesevî'nin hikmetlerinin karakterini yaşadığı dönemdeki tasavvufî akımları dikkate alarak da değerlendirmek gerekir. Dinin nassa dayalı zahirî boyutunu görmezden gelen, şer'î esasları dikkate almayan bâtinî yorumlar, insanın itikadını ve ahirete yönelik beklentilerini nassın merkezinden uzaklaştırabilecek bir potansiyele sahiptir. Yesevî'nin şeriata yaptığı vurguyu bu kapsamda görmek gerekmektedir. Zira Yesevî'nin kendi döneminin yeni Müslüman olmuş Türklerini bu tür bâtinî tehlikelerden uzak tutmak için başta kabir hayatı olmak üzere ahiret hallerini etkili bir şekilde anlatması, onun toplum içinde öne çıkmasında ve insanları kitabî din anlayışında tutmasında önemli bir rol üstlenmiştir denebilir.

Kaynakça

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Tarîfât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1998.

Eraslan, Kemal, *Ahmed-i Yesevî Divan-ı Hikmet, Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Beyrut 1990.

Gecit, Mehmet Salih, "Hoca Ahmed Yesevî ile Şeyh Ahmed-i Hânî'nin Divân-ı Hikmet ve Mem u Zin Eserlerindeki İtikadî Esasların Mukayesesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, 2013, ss. 123-156.

Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Ed. Mustafa Tatçı, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Ankara 2016.

- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Dâru İhyâi'Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 2001.
- Kaplan, İbrahim- Karagöz, Nail, "Meâd", *Kelâm IV Sistematik Kelâm 2*, Araştırma Yayınları. Ankara 2016, ss. 127-144.
- Kemal Eraslan, *Divan-ı Hikmet Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Kızıler, Hamdi, "Ahmed Yesevî'de Ölüm Algısı" *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Vol. 5, No. 3, September 2016, ss. 129-151.
- Korkmaz, Sıddık, "Mâtürîdî Öğretisinin Yesevî Sufiliğindeki Yansımaları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kış 2017 Sayı 84.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul 2010.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı*, Düşün Yay., İstanbul 2014.
- Oral, Osman, "Ahmed Yesevî'nin Şiirlerinde İmân Esasları", *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi /The Journal of Turk & Islam World Social Studies* Yıl: 4, Sayı: 13, Eylül 2017, ss. 194-221.
- Özkese, Kadir, "Ahmed Yesevî ve Divan-ı Hikmet", *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 293-312.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsıdu'l-Hasene*, Kahire 1956.
- Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, 2. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Toprak, Süleyman, Ölümünden Sonraki Hayat, Kabir Hayatı, 10. Baskı, Tekin Kitabevi, Konya 2017.

Yıldırım, Ahmet, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", *İslâmî Araştırmalar*, C: 10, S: 1-2-3-4-, 1997, ss.110-123.

Yürük, İsmail-Akbaş, Hamdi, "İmam Eş'arî ve Eş'arîlik", *Kelâm I Kelâm Tarihi/Kelâm Okulları*, Gece Kitablığı 2. Baskı, Ankara 2017.

“The Qabr Life” in Hodja Ahmed Yasawi's Divan-i Hikmat

Citation / ©- Karagöz, N. (2018). “The Qabr Life” in Hodja Ahmed Yasawi's Divan-i Hikmat, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 18 (2), 892-922.

Abstract- *Hodja Ahmed Yasawi is one of the most important Turkish sufis of the 12th century. Yasawi, who raised in a habitation where the Hanafi muftis appointed by Ebu Yusuf shaped religious thought, adopted the Hanafi-Maturidi understanding in the itikadî topics and tried to educate the new Muslim Turks with the methods of Sufi's tradition.*

Historically, the main subjects of Islamic belief have been studied under the headings of theology, prophethood and hereafter, and the concept of "qabr", which has a distinct place in the wisdom of Yesevî, has been handled under the title of hereafter. The concept of "hereafter" is used for the next life of death. Yasawi frequently cited to the concept of “qabr”, which is the first stop of post-mortem life, which is open to people's experience in the field and is often known as the burial place of the dead. He also placed too much emphasis on the subject of inquiry, punishment, and blessings in the grave. The purpose of this is to ensure that people are prepared to rest in the life of the hereafter while they are still alive and have the opportunity to attain their blessings. For this reason, sometimes he made remarkable depictions about qabr life, and the qabr life has been exaggerated in order to revive the imagination of people by him. However, he did not leave his sincerity; hence, he managed to influence his interlocutors. Therefore, it has been able to leave significant impacts on people's perception of religion since the early years in Anatolia and in the region where it lived.

This study is limited to the Divan-ı Hikmet of Yasawi. In addition, the works on Yasawi and his book were also utilized. The study was handled through literature review, concept analysis, comprehension, and explanation methods.

Keywords- *Yasawi, Divân-i Hikmet, Hereafter, Grave, İ'tiqad.*

Molla Gürânî ve El-Kevserü'l-Cârî Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu*

Dr. Öğr. Üyesi Ali KARAKAŞ**

Atıf / ©- Karakaş, A. (2018 Molla Gürânî ve El-Kevserü'l-Cârî Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 923-957.

Öz- Molla Gürânî'nin tam adı, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî'dir. (ö. 893/1488). Gürânî'nin kendisinden nakledildiğine göre o, Diyarbakır yakınlarında bulunan Hiler köyünde doğmuştur. Gürânî, İslâm âleminin çeşitli yerlerinde ilmi araştırmalarda bulunmuş ve o zaman için ulaşabildiği kadarıyla İslâm âleminin önde gelen pek çok âliminden ders almıştır. Daha sonra Anadolu'ya geçmiş, Fatih Sultan Mehmed'e (ö. 886/1481) hocalık yapmış, İstanbul'un fethinde etkin rol almış ve ardından İstanbul'da ilimle meşgul olmuştur. Bununla beraber o, çeşitli idari görevlerde de bulunmuştur. Gürânî, çeşitli ilim dallarında çok sayıda ilmi eser yazmıştır. O, İslâm dininin temel iki kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ile Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetine son derece önem vermiş ve onların üzerinde çalışmalarda bulunmuştur. O, önce "Ğâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmî'r-Rabbânî" adlı bir tefsir yazmıştır. Onun, daha sonra Buhârî'nin "el-Câmiu's-Sahih" adlı hadis kitabı üzerine yazmış olduğu "el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî" adlı eseri, hadis alanında önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Gürânî, hadis icazetini İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1448) almıştır. O, bu kitabında hocası İbn Hacer'i tenkit etmiştir. Gürânî'nin tenkit ettiği diğer bir hadisçi de Buhârî'nin diğer bir şarihi olan Kirmânî'dir (ö. 787/1384). O, bu eserinde el-Câmiu's-Sahih'i çeşitli yönlerden şerh etmiştir. Biz bu makalemizde, onun şerh ettiği hadislerden bazı örnekler ele alarak incelemeye çalışacağız. Ele aldığımız bu hadis örneklerini, Buhârî'nin diğer şerhlerini de göz önünde bulundurarak yorumlamaya çalışacağız.

Anahtar sözcükler- Molla Gürânî, el-Kevserü'l-Cârî, Buhârî, Hadis örnekleri



* Bu makale 14-17 Eylül 2017 tarihleri arasında düzenlenen Şarkiyat ICSS'17 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde özet olarak sunulmuş olan tebliğin genişletilmiş halidir

** Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, e-posta: alikarakas72@hotmail.com

Giriş

İslam dininin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetidir. Kur'ân ve sünnet kelimelerinin ifade ettikleri farklı anlamlar vardır. Pek çok İslam âlimi Kur'ân kelimesinin filolojik anlamı hakkında farklı yorumlarda bulunmuştur. Örneğin, Muhammed b. İdris eş-Şafîî (ö. 204/819), Kur'ân kelimesinin herhangi bir kelimedenden türemediğini ve hemzesiz bir şekilde "*Kurân*" olarak okunduğunu belirtmiştir. Ayrıca tıpkı Tevrat ve İncil de olduğu gibi Allah tarafından Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gönderilen kutsal kitabın özel ismi olduğunu ifade etmiştir.¹ Ebu'l-Hasen Ali b. Hazm el-Lihyânî (ö. 215/830) ve âlimlerin çoğuna göre Kur'ân kelimesi, "*kare-ye-krau*" fiilinin mastarıdır, hemzeli okunur ve sözcük olarak okumak anlamındadır.² Kur'ân'da, Kur'ân için "*Furkân*",³ "*Kitap*",⁴ "*Zikr*",⁵ ve "*Kur'ân*"⁶ isimleri kullanılmaktadır.⁷ Ayrıca Kur'ân için elli beş kadar ismin kullanıldığı rivayet edilmektedir.⁸ Kur'ân kelimesinin filolojik tahlili ile ilgili daha pek çok yorumlar vardır.⁹ Kur'ân-ı Kerîm'in terimsel anlamı hakkında da birçok izahın yapıldığını okumaktayız. Onu özet olarak şu şekilde tanımlamamız mümkündür: "Kur'ân, Allah tarafında Cebrâil vasıtası ile mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen, Mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunması ile ibadet edilen, Fatıha suresi ile başlayıp Nâs suresi ile

¹ el- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Ezher el-Herevî, "karee", *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VII, 254; ez- Zerkêşî, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahim, Mısır 1957, I, 278; es- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1978, I 181.

² Zerkêşî, *el-Burhan*, I, 277; Süyûtî, *el-İtkan*, I, 182; ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 7; Daha detaylı bilgi için bkz. Buhl, F, "Kur'an" *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979,VI, 995.

³ el-Furkân 25/1.

⁴ el-Kehf 18/1.

⁵ el-Hicr 15/9.

⁶ Yûsuf 12/3.

⁷ Ezherî, "karee", *Tehzîbu'l-Luğa*, VII, 254.

⁸ Ez-Zerkêşî, *el-Burhân*, I,273; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 178; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, I, 11 vd; Buhl, "Kur'an" *İslam Ansiklopedisi*, VI, 995 vd.

⁹ Kur'ân kelimesinin filolojik tahlilleri hakkında geniş bilgi için bkz. ez-Zerkêşî, *el-Burhan*, I, 278; Süyûtî, *el-İtkan*, I, 52; İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, "karene", *Lisanu'l-Arap*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994. I, 129; Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1955, I, 3; Ezherî, "el-Kar'u", *Tehzîbu'l-Luğa*, VII, 254 vd; Zerkêşî, *el-Burhan*, I, 278; Süyûtî, *el-İtkan*, I, 182; Karakaş, Ali, *Oksidentalizmde Etik Değerler*, Sosyal Bilimler Araştırmalar Dergisi, cilt: 26, sayı: 13, Diyarbakır 2015, s. 181 vd.

biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça müciz bir kelimadır.”¹⁰

“sünnet”, “Senne-yesünnü” fiiliden türemiş bir isimdir. Kelime olarak yaşam biçimi, hal, tavır, gidişat, yol, kanun, tabiat, yön ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır.¹¹ İstilahî açısından ise sünnet, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yapmış olduğu davranışları, söylediği sözleri ve reddetmeyip tasvip ettiği takrirleridir. Hadisçilere ait olan bu tanıma göre, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ahlaki vasıflarını ve yaratılışı ile ilgili özellikleri, sîreti, ayrıca peygamberlikten önce ibadet ve tefekkür için inzivaya çekildiği Hira mağarasındaki yaşantısı da sünnet olarak kabul edilmiştir.¹² Aslında bu anlamı itibari ile sünnet hadis kelimesinin müradifi olarak kabul edilebilir. Zaten bazı hadis âlimleri, hadis ve sünnetin biri diğerinin yerine kullanılan iki kelime olduğunu kabul etmektedirler.¹³ Hadis, “hadese-yehdusu” fiilinden türemiş bir isimdir. Olmak ve yeniden meydana gelmek gibi anlamlar için kullanılır. Ayrıca Söz, haber ve yeni anlamında olan hadis kelimesinin de çoğulu “ehâdîs”tir. Bir de hadis sözcüğü, eski anlamına gelen kadim kelimesinin de zıddı olarak bilinmektedir.¹⁴ İslam fıkında sünnet, Kur’an’dan sonra ikinci önemli teşri kaynağı olarak kabul edilmiştir.¹⁵ Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri ile Kur’an’ı Kerim’i izah edip yorumlayarak¹⁶ daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur. O, Allah’tan aldığı vahyi öncelikle hayatına uygulayarak Müslümanlar için önemli bir örneklik ortaya koymuştur.¹⁷ Onun, tebliğ ve tebyin görevlerinin yanında birde dinde kanun ve hüküm koymak anlamında

¹⁰ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl*, nşr. Ebû Mus’âb Muhammed Said el-Bedrî, Beyrut 1992, s. 62; Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, el-Mektebtü'l-İslamiyyeİstanbul 1979, s. 123; Ebû Zehrâ, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz. S.70 vd; Şa'bân, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 44; Birşik, Abdulhamit, “Kur’ân”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 383.

¹¹ el-Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Ferâhîdî, “senne” *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 285; Ezherî, “senne”, *Tehzîbu'l-Luğa*, IX, 426 vd.. İbn Manzûr, “senne”, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 220 vd.; Zeydân, Abdülkerim ve Abdulkahhar Davud Abdullah, *Ulûmu'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2011, s. 12.; Koçyigit, Talat, “sünnet”, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992, s. 429; Aydınli, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 284.

¹² Bu konudaki tartışmalar için bkz. el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s.62, 64; Zeydân *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 13.

¹³ Salih, *Hadis ilimleri ve İstilahları*, trc. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986, s. 1.

¹⁴ Halil b. Ahmed, “hadese”, *Kitâbu'l-'Ayn*, I, 292; Ezherî, “hadese”, *Tehzîbu'l-Luğa*, IV, 424 vd; Kâsimî, *Kavâidu't-Tahdîs*, s.61 vd.; Kandemir, M. Yaşar, “hadis”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 27.

¹⁵ Zeydân, *el-Vecîz*, s.131 vd; Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkh*. s. 97 vd.

¹⁶ Nahl, 16/44.; A'raf, 7/68

¹⁷ Ahzab,33/21.

teşrî sorumluluğu da vardır.¹⁸ Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'an'da zikredilen namaz¹⁹, oruç²⁰, zekât²¹, hac²² ve benzeri pek çok ibadetin nasıl yapılacağını uygulamalı olarak sahabe-i kirama göstermiştir.²³ Aynı zamanda O, Kur'an'da yer almayan konulara dair hükümler de ortaya koymuştur. Örneğin belli olaylar karşısında eğer vahiy inmemişse kendi görüş ve içtihadına göre hareket etmekte herhangi bir sakınca görmemiştir.²⁴ Allah, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e (s.a.v.) itaat edilmesini emretmiş,²⁵ peygamberlik yönünü ortaya koymuş²⁶ ve onun ahlaki meziyetlerine²⁷ dikkat çekmiştir. Sünnet ve hadîs kelimeleri hakkında daha pek çok âlimin geniş ve farklı izahları olmuştur. Sünnet, sosyal hayatta insanın hayat dengesini en güzel ölçülerle sağlar. İnsanı bireysel anlamda iç disipline kavuşturur ve aile düzeni ile bütünleştirir. Bu düzen ve disiplin, toplumun sosyal hayatına da yansır. Kur'an-ı Kerim ile beraber sünnet, insana dengeli, düzenli, ahlaklı ve faziletli bir hayat ortamı hazırlar.²⁸ Sünnet, Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından teşvik edilen şeydir. Sünnette devamlılık esastır. Sünnet, değerler ile alakalıdır ve değerler koyar.²⁹

Hz. Muhammed (s.a.v.), bir hadiste şöyle buyurmuştur:

تَرَكَتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“Size iki şey bıraktım. Siz, bu iki şeye uygun hareket ettiğiniz müddetçe, hiçbir zaman sapıtmayacaksınız. Bu iki şey, Allah'ın kitabı olan Kur'an ve benim sünnetimdir.”³⁰ Onun bu hadisinde, Kur'an ve sünnetin önemi

¹⁸ A'raf, 7/157.

¹⁹ Bakara, 2/43.

²⁰ Bakara, 2/183.

²¹ Tevbe, 9/60.

²² Âli İmrân, 3/97.

²³ Konu ile ilgili pek çok örnek hadis için bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Şirketu Dâril-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut tsz., Ezan, 18; Zekât, 36, 38; İbn Hanbel, Menasik, 3, 218, 266.

²⁴ Ebû Zehra, *Usûlu'l-Fıkıh*, s.103 vd; Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995, s.158.

²⁵ Nisâ, 4/80; Bakara, 2/285; Âli İmrân, 3/132; Nûr, 24/56; Tevbe, 9/62.

²⁶ Fetih, 48/29; Hâkka, 69/44, 45; A'raf, 7/6; En'âm, 6/19.

²⁷ Kalem, 68/4; Alu İmrân, 3/36.

²⁸ Yıldırım, Celal, *İlâhi Hikmetler Büyük Sevaplar*, Uysal Kitabevi, Konya 1992, s. 13.

²⁹ Özdeş, Talip, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 111 vd.; a. mlf. *Kur'an ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 20.

³⁰ Malik, Ebû Abdillâh b. Enes, *el-Muvatta'*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut tsz., Kader,1; Bu hadis, aynı anlamda ancak farklı kelimelerle değişik kaynaklarda da geçmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenu Edî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul tsz., Menâsik, 56, hadis no: 1905; İbn

açıklanmaktadır. Yukarıda da izah etmeye çalıştığımız gibi Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın kelamı, sünnet ise, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz, hareket ve takrirleridir.³¹ Genel olarak sünnet, Kur'ân'ın tefsir ve açıklaması durumundadır.³² Sünnetin İslâm dininde önemi çok büyük olmalı ki, Kur'ân'dan sonra en çok onun üzerinde durulmuştur.

Bilindiği gibi Hz. Muhammed'e (s.a.v.) indirilen ayetler, hemen ezberleniyor ve vahiy kâtiplerine yazdırılıyordu.³³ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde, nazil olan ayetlerin muhafaza edilmesinin önemine işaret edilmektedir.³⁴ Hadislerin tespiti ise, Kur'ân-ı Kerim'in tespitinden farklı olmuştur. Sahabe, Kur'ân'ın tespitine önem verdiği gibi, hadislerin tespiti için de çaba sarf etmiştir. Onlar, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ilminden istifade etmek için sürekli onunla beraber olmaya çalışmışlardır. Bazıları, günlük bilgileri öğrenmek için münavebe yolu/nöbetleşe ile Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yanında bulunmuşlar ve o günün bilgilerini birbirlerine aktarmayı bir vecibe olarak telakki etmişlerdir.³⁵ Dolayısı ile Hz. Peygamber'in (s.a.v) döneminden itibaren, hadisler ezberlendiği gibi yazılmaya da başlanmıştır. Hadislerin, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve sahabe-i Kiram döneminden itibaren yazılması, "Kitâbetü'l-Hadis", "Kitâbetü'l-İlm" ve "Takyîdu'l-İlm" gibi isimlerle ifade edilmektedir.³⁶ Genel olarak hadislerin yazı ile tespiti, hadislerin ezber safhasından hemen sonra gelmektedir. Bu konuda çeşitli münakaşalar yapılsa

Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen*, İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, Mısır tsz., Menâsik, 84, hadis no: 3074; İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Beyrut tsz., III, 26; el-Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1938, III, 240; Bu hadisin farklı varyantları ile ilgili tartışmalar için bkz. Erul, Bunyamin, Hz. Peygamber'in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2007, cilt: VII, sayı: 1, s. 12 vd.; Toksarı, Ali, Teşriî Değer Açısından Sünnetin Konumu, *Bilimname*, Kayseri 2014, cilt: XXVII, sayı: 2, s. 15.; Seyhan, Ahmet Emin, Ebu'l-Hasan El-Harakân'nin Sünnet Anlayışı, *Hikmet Yurdu*, Malatya 2014, Yıl: 7, cilt: 7, sayı: 13, s. 107.; Kavaklı, Ali, İngiliz Oryantalist Nicholson'un Ortaya Çıkarıp Tanıttığı Tezkiretül-Evliyâ' daki Tuhafıklar, *Eleştirel Bakış Dergisi*, Isparta 2016, sayı: 1, s. 15.; Bağçıvan, Mehmet, Kur'an Sünnet Bütünlüğünün Şer'i Delilleri, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yalova 2015, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 138.

³¹ Sünnet hakkında geniş bilgi için bkz. el-Halil b. Ahmed, "senne" *Kitabu'l-Ayn*, II, 285; Ezherî, "senne", *Tehzîbu'l-Luğa*, IX, 426 vd.. İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, "senne", *Lisanu'l-Arap*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994. XIII, 220 vd.; Zeydân ve Abdulkahhar, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 12.; Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, s. 1; Koçyiğit, "sünnet", *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 429; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 284. Ayrıca sünnet ve hadis hakkında yapılan tartışmalar için bkz. Kâsımî, *Kavâidu't*, s.62, 64; Zeydân *Ulûmu'l-Hadis*, s. 13.

³² ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirün*, Dârü'l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32.

³³ Zerkanî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilül'Irfân fi'Ulûmi'l-Kur'ân*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 167 vd.

³⁴ Bkz. el-Hicr 15/9; Tahâ 20/114; el-Kıyâme 75/17.

³⁵ Buhârî, İlim, 27, hadis no: 89; Sallâbî, Ali Muhammed, *Hz. Ömer*, trc. Mehmet Akbaş, Ravza Yayınları, İstanbul 2016, s. 222.

³⁶ Buhârî, İlim, 39; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 2013, s. 29; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 130.

da hadislerin erken dönemde yazıya geçirilmesi olayı, sünnete ait bilgi ve belgelerin korunması, bunların sonraki nesillere aktarılması ve hadis literatürünün oluşum tarihi açısından son derece önemlidir.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmiü's-Sahîh* adlı hadis kitabı, İslâm kültüründe Kur'ân'dan sonra gelen en önemli kaynak eser olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de hakkında pek çok şerh yazılmıştır. Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî'nin (ö. 893/1488) yazmış olduğu *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî* adlı şerh çalışması bu eserlerden biridir. Bu nedenle, bu çalışmamızda önce Molla Gürânî'nin kısaca hayatı ve eserleri hakkında bilgi vereceğiz. Ardından onun, Buhârî'nin *Sahîh'i* üzerine yazmış olduğu *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî* adlı şerhini tanıtacağız. Daha sonra, Gürânî'nin bu şerh kitabından iki örnek ele alarak senet ve metin açısından tahlil etmeye çalışacağız. Tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önce bu eser üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları kısaca tanıtmak yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Selim Demirci tarafından Yüksek Lisans çalışması olarak hazırlanan, "*Molla Gürânî ve 'el-Kevserü'l-Cârî*" isimli tezdır. O, bu tezde geniş bir şekilde Molla Gürânî'nin hayatından bahsetmiş, onun *el-Kevserü'l-Cârî* isimli eserini tanıtmış ve bu şerhin muhteva ile tahlili üzerinde durmuştur.³⁷ Kadir Ayaz ise, "*Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*" başlıklı doktora çalışmasında, Osmanlılarda hadis çalışmaları, Gürânî'nin hayatı, Gürânî'nin, Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh*'ine genel bakışı ve Gürânî'nin *el-Kevserü'l-Cârî* isimli kitabının muhtevası hakkında bilgiler vermiştir.³⁸ Ayrıca Ayaz bu tezinden, "*Molla Gürânî'nin el-Kevserü'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynaklar*" başlıklı bir makale çalışması yayımlamıştır.³⁹

Başlıktan da anlaşıldığı gibi makalemiz, şerh konusunu ilgilendirmektedir. Bilindiği gibi şerh, hadis kültüründe önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Bu nedenle makalemizin esas konusuna geçmeden önce, *şerh* kelimesini izah ederek konu hakkında bazı bilgiler vereceğiz ve ardında Buhârî'nin "el-Câmiü's-Sahîh" adlı hadis kitabı hakkında yazılmış olan bazı şerhlerin ismine yer vereceğiz.

A – ŞERH HAKKINDA GENEL BİLGİLER

"Şerh" kelimesi, herhangi bir şeyi genişletmek, tefsir etmek, yaymak, açıklamak, izah etmek, feth etmek, ezberlemek, kesip ayırmak ve benzeri anlamlara gelen "şerehe-yeşrehu" fiilinin mastarıdır. Şerh kelimesi, "*Allah'ın*

³⁷ Demirci, Selim, *Molla Gürânî ve "el-Kevserü'l-Cârî" adlı Buhârî Şerhi*, basılmamış Yüksek Lisans tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2009, s. 9 vd.

³⁸ Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*, basılmamış doktora tezi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya 2014, s. 2 vd.

³⁹ Ayaz, "Molla Gürânî'nin el-Kevserü'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynaklar", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2016, cilt; 19, sayı; 48, s. 156 vd.

göğsünü İslâm'a şerh ettiği (açtığı), böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir?"⁴⁰ ayetinde geçtiği gibi genişletme anlamına gelmektedir. Bununla beraber şerh, müşkil ve kapalı olan herhangi bir şeyi beyan edip anlaşılır hale getirmek için de kullanılır. Araplar, şerh kelimesini, eti kemikten sıyrıp ayırmak için de kullanmışlardır.⁴¹

İslâm kültüründe şerh, herhangi bir eserin daha geniş biçimde açıklanması gayesi ile yazılan kitapları ifade eden bir telif türüdür. Örneğin tefsir kitapları hakkında yazılmış çok fazla şerh vardır.⁴² Hadis açısından şerh; bir âlimin herhangi bir hadisi veya birçok hadisi içine alan bir hadis kitabının dil kurallarını, garip kelimelerini, hadisten çıkan fikhî, ahlakî veya itikadî hükümlerini İslâm dini esasları çerçevesinde kendi anlayışı nispetinde açıklayıp yorumlamasıdır. Bu tür çalışmalar sonucunda meydana getirilen malzemelere, genel olarak şerh edebiyatı denmektedir.⁴³

Burada, önemine binaen Mansûr Ali Nâsır'ın şerh konusunda yapmış olduğu bir açıklamaya yer vermek istiyoruz: "Hadis şarihi, çoğu kimselerin bilemeyeceği birçok zorluklarla karşı karşıyadır. Hadis usulü tekniklerine göre her hadisi değerlendirmek, kaynaklardaki durumunu tahkik etmek, ihtiva ettiği lafızlar ve manalarla ilgili edebi ve bilimsel yönleri kavramak, taşıdığı fikhî hükümleri doğru olarak tespit ve izah usulünü bilmek şarihe düşen görev olmaktadır. Bu sebeple şerh, telif türlerinin en zoru ve hadis alanında yapılacak çalışmaların en geniş boyutlu olanıdır."⁴⁴

İlk olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) bizzat kendisi, zaman zaman söylemiş olduğu sözleri gerektiğinde açıklama yoluna gitmiştir. Bunun çeşitli örnekleri vardır. Nitekim bir seferinde Hz. Muhammed (s.a.v.), "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et" diye buyurmuştu. Orada hazır bulunanlar, "Ya Resulallah! Kardeşimiz mazlum olduğu zaman, ona yardım edeceğiz. Ancak zalim olduğu durumda ona nasıl yardım edebiliriz?" diye sormuşlar. Hz. Muhammed (s.a.v.), "Kardeşinizi zulümden alı koymanız, ona yardım etmenizdir" diye cevap vermiştir.⁴⁵ Böylece Hz. Muhammed (s.a.v.) kendi söylemiş olduğu hadisi yine kendisi şerh etmiştir.

⁴⁰ ez-Zümer 39/22.

⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Halil b. Ahmed, "şerehe", *Kitabu'l-Ayn*, II, 319; Ezherî, "şerehe", *Tehzîbu'l-Luğa*, III, 230; İbn Manzûr, "şerehe", *Lisanu'l-Arap*, VIII, 50; Luvis, Ma'lûf el-Yesûî, "şerehe", *el-Muncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, B eyrut 1986, s. 381.

⁴² Tefsir şerhleri ile ilgili bilgi için bkz. Birşık, "şerh", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 558 vd.

⁴³ Taşköprüzade Ahmet Efendi, *Mevzûâtu'l-Ulûm*, trc. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul 1313, II, 13; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 181; Aydınlı, "şerh", *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 293; Efendioğlu, Mehmet, "şerh", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 559.

⁴⁴ Nasîf, Mansûr Ali, *et-Tâc el-Câmiu li'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Resûl*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır 1961, I, 13; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 182; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, s 287.

⁴⁵ Tirmizî, Ebû Musa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. Fiten, 68, hadis no: 2255.

Hadis şerhleri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonraki asırlarda kitap halinde yazılmış ve gittikçe gelişme göstermiştir. Özellikle hicri üçüncü asırdan itibaren yazılan ilk hadis şerhleri, dil ve muhteva ağırlıklı olmuştur. Dil ağırlıklı olanlara *Ğaribü'l-Hadis*, muhteva ağırlıklı olanlara *İhtilâfû'l-Hadis* adı verilmiştir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre, ilk olarak Malik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı hadis kitabı şerh edilmiştir. Ancak bu günkü anlamda geniş ve sistemli şerh çalışmaları, hicri dördüncü asırdan itibaren Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh'i* üzerinde yapılmıştır.⁴⁶ Hadislerin hangi usul ve esaslara göre şerh edildiğini incelediğimiz şerh kitaplarından öğrenmekteyiz. Hadislerin şerh metodu özelliklerinden bazılarını, şöyle sıralamamız mümkündür:

1 – Tefsir metodunda uygulandığı gibi hadis, ayet, hadis veya vürûd sebebi ile şerh edilmiştir.

2 – Hadis, muhtevasında bulunan garip kelimeler, filolojik açıdan şerh edilmiştir.

3 – Hadisin mefhumundan anlaşılan itikadi, fıkhi ve ahlaki yönleri izah edilmek sureti ile şerh yapılmıştır.

4 – Zahiren birbirine zıt gibi görünen hadisler, şerh kitaplarında "*Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*" adı ile uzlaştırılmıştır.

5 – Gerektiğinde hadiste yer alan kelimelerin anlamları üzerinde durulmuş, te'vil edilmesi gerekenler te'vil edilmiştir.

6 – Şerh kitaplarında, hadis kitaplarının rivayet ve nüsha farklılıkları üzerinde durulmuş, gerektiği yerlerde siyer ve tarihe dair bilgi verilmiştir.

7 – Şerh kitaplarında üzerinde durulan önemli bir husus ise, hadis senetlerinde yer alan ravilerin tanıtılması, hadislerin senet ve metin yönünden sıhhat derecelerinin belirtilmesidir.

8 – Şarihler, şerhlerinde kendi mezheplerinin görüşlerini ön plana çıkarmaya çalışmışlar; kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmeye çalışmak için, diğer bazı şerhlerden de nakillerde bulunmuşlardır.

9 – Bir de şarihler, hadisleri kendi dönemlerinin sosyal yapısına göre şerh etmeye çalışmışlardır.⁴⁷ Bu ve benzeri açıklamalardan anlaşıldığı gibi şerhler, başlangıcından bu yana çeşitli metotlar ile yazılmıştır. Hadislerin metin, isnat ve rical yönüne yönelik yazılan şerhler olduğu gibi, fikhî, tasavvufî ve çok yönlü yazılan şerhler de vardır. Hadis alanında ilk şerh kitapları,

⁴⁶ Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 23 vd.

⁴⁷ Genel olarak şerh hakkında geniş bilgi için bkz. Nasîf, *et-Tâc*, I, 13; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 180 vd.; Efendioğlu, "şerh", *DİA*, XXXVIII, 560.

Muvatta ve Kütüb-i Sitte üzerine yazılmıştır.⁴⁸ Çalışmamızın bundan sonraki başlığında, Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yazılan şerhlerden bazıları hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Çünkü bu çalışmamızın ana konusu, Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh* adlı hadis kitabıdır.

B – BUHÂRÎ'NİN BAZI ŞERHLERİ

Hadis kültür tarihinde, *Kütüb-i Sitte* üzerinde pek çok şerh çalışması yapılmıştır. Ancak bu şerhlerin ekserisinin, Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh* adlı hadis kitabı üzerinde yazıldığı da bilinen bir gerçektir. İbn Haldun (ö. 808/1405), kendi zamanına kadar Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh* hakkında yeterli derecede şerhlerin yazılmadığını belirtmiştir.⁴⁹ Fakat Ondan sonraki dönemlerde Buhârî'nin *Sahîh*'i ile ilgili ciddi şerhler yazılmaya başlanmıştır. Bu şerhlerin, sayı itibarı ile iki yüzü bulduğu rivayet edilmektedir.⁵⁰ Onun dışında, Başta Malik b. Enes'in *el-Muvatta*'ı olmak üzere *Kütüb-i sitte*'nin diğer hadis kitapları üzerinde de çeşitli şerh çalışmaları yapılmıştır. Ancak konumuz Buhârî'nin *Sahîh*'i olması hasebiyle burada sadece onun elimizde mevcut olan bazı şerhlerinin ismine yer vereceğiz:

1 – Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî el-Büstî (ö. 388/998), *A'lâmu'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman, Merkezi İhyâ't-Turâsi'l-İslâmî, I-III, Mekke 1988.

2 – Şemsuddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (ö. 787/1084), *Şerhu'l-Kirmânî âlâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 2010.

3 – Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I- XV, Beyrut 2005.

4 – Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, I-XVI, Beyrut 2002.

5 – Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî (ö. 893/1488), *"el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî"*, thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, I-XI, Beyrut 2008.

⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 48 vd.

⁴⁹ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, II, 478.

⁵⁰ Bazı kaynaklarda bildirildiğine göre, bugüne kadar Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh* adlı hadis kitabı hakkında yüzlerce şerh kitabı yazılmış bulunmaktadır. Bunlardan seksen iki tanesinin adı, *Keşfu'z-Zunûn*'da yer almaktadır. (Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 545 vd.). Bu şerhlerden bazıları, 25 cildi bulacak kadar geniş hacimlidir. (Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, s. 339; el-A'zâmî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, trc. Recep Çetintaş, İz Yayıncılık, İstanbul 2010., s. 132.). Kemal Sandıkçı, Buhârî hakkında yapmış olduğu bir çalışmada, Buhârî ile ilgili 197 şerhin tanıtımını yapmaktadır. (Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 23 vd.; Efendioğlu, "şerh", *DİA*, XXXVIII, 55).

6 – Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed Kastalânî (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 2012.

7 – Ebü'l-Abbas Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. Ebî Bekr el-Yemenî eş-Şercî ez-Zebidî (ö. 893/1488), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih*. Bu eser, Babanzâde Ahmed Naim ve Kamil Miras tarafından tercüme ve şerh edilerek, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi* adı ile 1970 yılında Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.⁵¹

8 – Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi (ö. 1167/1754), *Necahu'l-Kârî li Sahîhi'l-Buhârî*. Sarayda Sahîhi'l-Buhârî'yi okutmakla görevlendirilen Yusuf Efendizâde, 40 senelik bir zaman zarfında bu eseri yazmıştır. 30 ciltten oluşan bu eser, 'Aynî'nin *Umdetu'l-Kârî* ve İbn Hâcer'in *Fethu'l-Bârî* isimli eserleri esas alınarak yazılmıştır.⁵²

8 – Muhammed Ali es-Sâbûnî, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâîf bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I-V, Beyrut 2014.⁵³

Şerh kavramı ve Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahih* adlı hadis kitabı üzerine yazılan şerhler hakkında bazı bilgiler verdikten sonra, Gürânî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve özellikle *el-Kevserü'l-Cârî* adlı şerh kitabı hakkında bilgi vereceğiz.

C – MOLLA GÜRÂNÎ

Molla Gürânî'nin tam adı, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî'dir. (ö. 893/1488). Kaynaklarda verilen bilgilere göre Gürânî, hicri 813 miladi 1410 yılında Şehrizer civarında bir köyde dünyaya gelmiştir. Ancak onun doğum tarihi hakkında birbirine yakın farklı tarihler

⁵¹ Zebidî, Ebü'l-Abbas Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. Ebî Bekr el-Yemenî eş-Şercî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*, trc. Babanzade Ahmed Naim ve Kamil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1970, I, 1 vd.

⁵² Tobay, Ahmed, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri*, M. U. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991, s. 31, 37, 40, 46, 90, 104, Özağar, Mehmet Emin, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", (ed. Hasan Celal Güzel ve diğerleri), *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XI, s. 356 vd. ss. 356-369. Özkan, Halit, "Yusuf Efendizâde", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV, 42.

⁵³ Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahih* adlı hadis kitabı üzerine yazılan bu ve başka şerhler hakkında geniş bilgi için bkz. Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebî'l-Arabî*, trc. Mahmut Fehmi Hicâzî, nşr. el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme l'l-Kitab, Mısır 1993, III, 176 vd.; Sezgin, *Târîhu't-Turâsî'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye Vezâretu't-Ta'lîmî'l-Âlî Camiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyâd 1991, I, 229 vd.

verilmektedir. Bir rivayette ise kendisi, Diyarbakır'a bağlı Hiler köyünde doğduğunu söylemiştir.⁵⁴

Gürânî, küçük yaşta Kur'an'ı ezberlemiş, genç yaşta Bağdat, Diyarbakır, Hasankeyf, Şam, Kudüs ve benzeri pek çok ilim merkezlerinde ilim tahsil etmiştir. Daha sonra Mısır'a gidip Kahire'ye yerleşmiştir. Gürânî, buralarda tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân, kırâat ve benzeri dini ilimleri iyi derecede elde etmiştir. O, burada hadis alanında İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1448) icazet almıştır.⁵⁵ Kendisini her bakımdan kabul ettiren Gürânî, Mısır'daki Berkûkiyye medresesinde fıkıh müderrisi olarak görevlendirilmiştir.⁵⁶ Daha sonra o, bazı idarecilerle çeşitli problemler yaşamış ve bulunduğu görevden azledilerek oradan Şam'a sürülmüştür. Gürânî, bir süre sonra Anadolu'ya geçmiş, Fatih Sultan Mehmed'e (ö. 886/1481) hocalık yapmış,⁵⁷ İstanbul'un fethinde etkin rol almış ve ardından İstanbul'da ilimle meşgul olmuştur. Bununla beraber o, İstanbul'da sekiz yıl baş kadılık yapmış, bir süre Kazasker⁵⁸ olarak çalışmış ve daha pek çok çeşitli idari görevlerde de bulunmuştur. Mütevezâ bir kişiliğe sahip olan Gürânî, kanaatini açıkça ifade ettiğinden dolayı pek çok yönetici ile problem yaşamıştır. Gürânî, sağlam ve sarsılmaz bir ilim ahlakına sahip olması nedeni ile padişahlar dâhil olmak üzere herkese karşı dik ve onurlu durmuş, gerektiğinde muhatabını tenkit etmekten de geri durmamıştır. Gerçek âlimlere karşı mütevezâ davranan, kendisine yakın olan padişahları bayramda bile davet edilmeden ziyaret etmeyen Gürânî, Arap âleminde "*Diyâr-ı Rum'un Âlimi*" diye bilinmektedir. Gürânî, çeşitli cami, darü'l-hadis ve dârü'kurra gibi tarihi eserleri de yaparak geride bırakmıştır. Nitekim hicri 893, miladi 1488 yılında II. Beyazıt (ö.

⁵⁴ Bikâî, Ebü'l Hasen Bürhanüddin İbrahim b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî, *Unvânü'z-Zamân bi Terâcimi's-Şüyüh ve'l-Akrân*, Köprülü kütüphanesi, no: 1119, varak: 6b vd; Yaşaroğlu, M. Kamil, "Molla Gürânî", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 249. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*, s. 70 vd.

⁵⁵ Burada şunu da belirtmek isteriz ki, o dönemlerde kadınlar arasında ciddi ilmi çalışmalar vardı. Örneğin İbn Hacer el-Askalânî, kadınlardan hadis konusunda icazet almıştır. Bkz. Yılmaz, Muhammet, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Araştırma Yayınları, Ankara 2008, s. 177 vd. Nitekim İslâm dini, eğitim ve öğretim konusuna son derece önem vermiştir. Ayrıca bu konuda kadın ve erkek ayırımını da yapmamıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 2006, s. 141 vd.

⁵⁶ Sofuğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 362; Yıldız, Sakıp, "Molla Gürânî ve İstanbul Fethindeki Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1979, sayı:3, cilt: 1-2, s. 128.; Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 128 vd.; Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*, s. 75 vd.

⁵⁷ Gürânî'nin Fatih Sultan Mehmed'i eğitmesi ile ilgili çeşitli rivayetler için bkz.; Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul, tsz. s. 52 vd.; Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdisi'l-Buhârî*, s. 88 vd.

⁵⁸ Osmanlı döneminde ordu kadısı yani askeri hâkim demektir. (Kanar, Mehmet, "Kâdi'asker", *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Derin Yayınları, İstanbul 2003, s. 702; Akalın, Şükrü Haluk, "Kazasker", *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, s. 1372).

918/1512) döneminde İstanbul'da vefat edince, kendisi tarafından Aksaray semtinde yaptırılmış olan Molla Gürânî camisinin avlusunda defnedilmiştir. Cenazesine başta padişah olmak üzere çok sayıda insan katılmıştır.⁵⁹

İslâm âleminin çeşitli yerlerinde önde gelen âlimlerden ders alan Gürânî, pek çok talebe yetiştirmiş ve geride faydalı ilmi eserler de bırakmıştır. *el-Kevserü'l-Cârî* isimli kitabının baş tarafında onun bazı eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Burada, bu eserlerden bazılarını kısaca tanıtmak istiyoruz:

1 – *el-Kevşerü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*: Bu eser, çalışmamızın ana konusu olduğundan dolayı aşağıda onun hakkında geniş bilgi vereceğiz.

2 – *Ğâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*: Gürânî, hicri 867 yılında tamamladığı bu tefsirinde daha çok ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşaf* ve Kadî el-Beydâvî'nin (ö. 791/1388) *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı tefsir kitaplarından yararlanmıştı. Gürânî aynı zamanda tefsirinde bu iki tefsirde mevcut olan bazı görüşleri de tenkit etmiştir.⁶⁰

3 – *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cemi'l-Cevâmi'*: Bu eseri Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair kitabının şerhidir.⁶¹

4 – *Keşfü'l-Esrâr an Kıraâtî'l-Eimmeti'l-Ahyâr*: Bu eser, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî'nin (ö. 833/1429) kıraat ilmine dair ismini vermediği bir manzumesinin şerhidir. Bu eserde, Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahman b. Muhaysın es-Sehmî (ö. 123/741), Ebû Muhammed Süleyman b. Mihrân el-Kufî el-A'meş (ö. 148/765) ve Ebû Said el-Hasen b. Yesâr el-Basrî'nin (ö. 110/758) kıraatleri konu alınmıştır. Gürânî, hicri 890 yılında bu eseri tamamlamıştır ve bu eser, toplam 54 beyitten oluşmaktadır.

5 – *el-Abkarî fî Havâşî'l-Caberî*: Bu eser, Ebû Muhammed el-Kasım b. Fîrûh b. Halef er-Ruaynî eş-Şâtibî'nin (ö. 590/1194) *Hırzu'l-Emânî* adlı eseri üzerine yazılmış bir ta'likdir.

6 – *el-Müreşşah*. Bu ser, İbnü'l-Hâcib'in nahiv ilmine dair yazmış olduğu *el-Kâfiye* adlı eser ile ilgili yazılmış bir şerh çalışmasıdır. Gürânî, bu eseri hicri 889 yılında tamamlamıştır.

7 – *eş-Şâfiyye fî İlimi'l-Arûz ve'l-Kafiye*: Gürânî, 600 beyit halinde yazdığı bu eserini, Fatih Sultan Mehmed'e ithaf etmiştir.⁶²

⁵⁹ Gürânî, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2008, I, 10 vd.

⁶⁰ Bu tefsir hakkında geniş bilgi için bkz. Bilmen, Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, II, 609 vd.; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 131 vd.; Ay, Mahmut, "Molla Gürânî'nin Gayetü'l-Emânîsi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, İstanbul 2011, cilt: 9, sayı: 18, s. 305 vd.

⁶¹ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, II, 106.

⁶² Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 7 vd.

8 – Ref'ul-Hitâm 'an Vakfî Hamza ve Hişâm: Molla Gürânî'nin bu eseri, Caberî'nin (ö. 732/1332) *Ferâidü'l-Esrâr min Vakfî Hamza ve Hişâm* adlı manzumenin şerhidir. Bu manzume, kıraat âlimlerinden Hamza b. Habîb ve Hişâm b. Ammâr'ın vakf konusundaki görüşlerini açıklamaktadır.⁶³ Recep Koyuncu, bu eseri tahkik edip neşretmiş ve onunla ilgili çeşitli yorumlarda bulunmuştur.⁶⁴

Molla Gürânî, hayatı ve eserleri hakkında bazı bilgileri verdikten sonra, onun Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahih* adlı eseri hakkında yazmış olduğu *el-Kevserü'l-Cârî* isimli şerhi üzerinde duracağız.

D – EI-KEVSERÜ'L-CÂRÎ

Gürânî, "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*" adlı şerh kitabının mukaddimesinde Allah'a hamd ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) salât ve selamdan sonra, Kur'ân-ı Kerim ve sünnetin öneminden bahsetmiştir. O, burada Allah'ın kelamı olan Kur'ân-ı Kerim'in, İslam dininin ana kaynağı olduğunu kaydetmiştir. Bu nedenle o, öncelikle *Ğâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmî'r-Rabbânî* adı ile bir tefsir kitabı yazmıştır. Gürânî, bu mukaddimedede hadisin İslâm dininde Allah'ın kelamı olan Kur'ân'dan sonra gelen temel (ikinci) kaynak olduğunu da anlatmıştır. Daha sonra kalbinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hadislerini bünyesinde toplayan en muteber hadis kitabı olarak kabul ettiği Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiü's-Sahih* adlı hadis kitabını şerh etme ihtiyacı uyandığını dile getirmiştir. Burada o, Bu hadis kitabının Kur'ân-ı Kerim'den sonra gelen en muteber dini kaynak olduğunu da vurgulamıştır. Kalbinde uyanan bu ihtiyaçtan sonra, bu şerh kitabını yazmaya başlamıştır.⁶⁵

Gürânî'nin "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*" adlı şerhi, orta hacimli bir kitaptır. Ahmet İzzu İnâye tarafında tahkik edilerek 2008 yılında Beyrut'ta Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî tarafından basılarak ilim dünyasına sunulan bu eser, toplam 11 cilttir. Gürânî, bu şerh kitabını Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahih* adlı hadis kitabının metoduna göre düzenlemiştir. Ancak o, şerhinde önce hadis kitabının metnine yer vermiş, şerhin bazı yerlerinde ise kitap adına yer vermeden bab ve altındaki hadisleri izah etmeye geçmiştir. Örneğin o, ilk bölüm olan "*Kitâbu Bed'i'l-Vahy*" başlığına metinde yer vermiş, fakat şerhte, bu başlığa yer vermeden doğrudan birinci babtaki kelimelerin izahına geçmiştir.⁶⁶ İkinci bölüm olan "*Kitâbü'l-İmân*" kısmında ise, hem metin hem de şerhte "*Kitâbü'l-İmân*" kısmına yer vermiş ve devamında ilk babtaki kelimeleri şerh etmeye başlamıştır.⁶⁷ Buhârî'nin tertip metodunu bozmadan bu

⁶³ Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *DİA*, XXX, 250.

⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Koyuncu, Recep, "Molla Gürânî'nin (v. 893/1488) Ref'ul-Hitâm 'an Vakfî Hamza ve Hişâm Adlı Risalesinin Tahkikli Neşr.", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2017, cilt: 44, sayı: 44, s. 152 vd.

⁶⁵ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 20 vd.

⁶⁶ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 27 vd.

⁶⁷ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 56 vd.

şerh kitabını yazan Gürânî, Buhârî'nin konularını sırasına göre cillere ayırmıştır. O, son olan 11. ciltte, şerhi bitirdikten sonra 200'ü aşkın sahifede, "Fihrisu Etrâfi'l-Hadis" başlığı altında bir hadis indeksine yer vermiştir.⁶⁸

Gürânî, bu eserin pek çok yerinde Ahmed b. Ali b. Hacer (ö. 852/1448) ve Şemsuddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) fikirlerine karşı çıkmış ve onlara itirazlarda bulunmuştur. O, bu eserinde garip gördüğü bazı kelimeleri filolojik yönden izah etmeye çalışmış ve gerekli gördüğü yerlerde karışıklığa mahal vermemek için ravilerin isimlerine hareke koymuştur.⁶⁹ Gürânî, eserin mukaddimesinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kısaca hayatından da bahsetmiştir.⁷⁰ Daha sonra Buhârî'nin hayatı ve onun *el-Câmiü's-Sahîh* adlı hadis kitabının bazı özellikleri hakkında kısaca bilgi vermiştir.⁷¹

Gürânî, Ebû Amr Takiyüddin Osman b. Abdürrahman eş-Şehrezûrî İbn Salah'ın (ö. 643/1245) tespitine göre Buhârî'de toplam 7275 hadisin bulunduğunu, tekrarlar düşürüldükten sonra bu sayının 4000 olduğunu belirtmiştir. İbn Hacer'e göre ise, bu sayı 7370'dir ve Buhârî'de 1341 muallak⁷² hadis yer almaktadır. Ayrıca Gürânî, İbn Hacer'in Buhârî'de 344 mutabaat hadisin de yer aldığını nakletmiştir.⁷³

⁶⁸ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, XI, 329 vd.

⁶⁹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 12.

⁷⁰ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 21 vd.

⁷¹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 22 vd.

⁷² *Muallak* kelimesi geçince, "ta'lik" hakkında kısa bir bilgiyi vermenin yerinde olacağını düşündük. *Ta'lik*, talebenin şeyhinden bir hadisi sema yolu ile aldığını göstermeyecek şekilde *kâle*, *ravâ*, *zâde*, *zekere* gibi kati lafızlar ile veya *yüzkeru*, *yurvâ* ve *yukâlu* gibi yarı kati lafızlar ile isnattan bir veya daha fazla ravinin hazfedilmesidir. Eğer senet zincirinde *revâ*, *kâle* ve benzeri kati ifadeler kullanılırsa, hadisin kendisinden alınan şahsın sıhhatine delalet eder. (İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî *Tağlîku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Hamid Abdullah el-Mullâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, I, 75 vd.; a. mf. *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005, s. 21 vd.; Sezgin, M. Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO, Ankara 2012, s. 118. Hadis edebiyatında *Ta'lik* kelimesi hakkında geniş bilgi için bkz. İbnu's-Salah, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûhrî, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nurettin İtr, Daru'l-Fikri'l-Muasir, Beyrut 1998, s. 67, 69; en-Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekerriya Yahya b. Şeref, "Aleka", *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Dâru'l-Feyhâi, Dimaşk 2006, III, 407 vd. İbn Hacer'in yazmış olduğu *Tağlîku't-Ta'lik* adlı eseri, hem *Tağlîku't-Ta'lik* hem de *Ta'liku't-Ta'lik* şeklinde kullanılmaktadır. Bkz. İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 24; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 369; Bilen, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 156 vd. *Ta'lik* kelimesinin türediği "Aleka" fiili hakkında geniş bilgi için bkz. Halil b. Ahmed, "aleke", *Kitabu'l-Ayn*, III, 216 vd.; Ezherî, "aleke", *Tehzîbu'l-Luğâ*, I, 229; İbn Manzûr, "aleke", *Lisanu'l-Arap*, X, 253 vd.; Luvis, Ma'lûf el-Yesûî, "aleke", *el-Muncid*, s. 526). Bu uygulamaya, hadis usulünde *ta'lik* olarak isimlendirilmektedir. (Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 46). Bu tür rivayetler, senetdeki kopukluğa dayalı olarak tanımlanan "*muallak hadis*" türünü ortaya çıkarmaktadır. Bu çeşit hadisler de zayıf olarak kabul edilmektedir.

⁷³ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 23. Gürânî, burada Buhârî'nin *el-Câmiü's-Sahîh* adlı eserindeki hadis sayıları ile ilgili bazı rakamlar vermiştir. Aslında bu rakamlar, çeşitli kaynaklarda farklı olarak gösterilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kirmânî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf, *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2010, I, 3.; İbn Hacer, *Hedyu's-Sârî*, s. 654-659, 665.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 117, 149; Ebû Zehv, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran ve M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat,

E – EL-KEVSERÜ'L-CÂRÎ'DE ŞERH METODU

Gürânî'nin Buhârî üzerine yazmış olduğu *el-Kevserü'l-Cârî* adlı şerh çalışmasında her türlü ifrat ve tefritten uzak durduğu orta bir yol takip ettiğine şahit olmaktadır. O, bu eserde kelimeleri en güzel anlamları ile yorumlamaya çalıştığını dile getirmiştir. Böylelikle o, yaptığı şerh ve yorumlarda aşırıya gitmemiş, herhangi bir âlimi incitmek için azami derecede itina göstermiş ve insanların kendisi için hayırlı dualarda bulunmalarını dilediğini kaydetmiştir. Bir de o, doğru olduğuna inanmadığı fikir ve düşünceleri yazmaktan uzak durmaya çalıştığını da dile getirmiştir.⁷⁴ Gürânî, bu eserde önce her kitabın altında yer alan bab başlıklarını açıklamış ve ondan sonra o baktaki hadislerin şerhine geçmiştir. Ardından o, ele aldığı her hadis senet açısından incelemiş, o senette yer alan ravileri tanıtmıştır. Daha sonra o, hadisin asıl kısmını oluşturan metni ele almış, metinde yer alan kelimelerin filolojik yönünü açıklamış, konu ile ilgili soruları kendi kendine sorarak cevaplamış ve hadisten bir takım hükümler çıkarmıştır.⁷⁵ Gürânî bu açıklamaları yaparken, kendisinden önceki pek çok âlimin fikir ve düşüncelerinden de yararlanmış. Onun şerh metodunun daha iyi anlaşılabilmesi çalışmalarından bir kaç örnek vereceğiz:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ النَّيْمِيُّ، أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا: عَنْهُ عَلَى الْمُنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»

Buhârî Abdullah b. ez-Zübeyr el-Hümejdî'den, o Süfyân'dan, o Yahya b. Said el-Ensârî'den, o Muhammed b. İbrahim et-Teymî'den nakletmiştir. Onun da Alkame b. Vakkâs el-Leysî'den naklettiğine göre Ömer b. el-Hattâb minberin üzerinde iken şöyle söylemiştir: “Muhakkak ki ameller, niyetlere göredir ve muhakkak ki her kişi için niyet ettiği şey vardır. Kim dünya menfaati veya nikâhlamak istediği bir kadın için hicret etmişse, onun hicreti niyet ettiği şeydir.”⁷⁶ Aynı hadis, Hz. Ömer tarihiyle Buhârî'de ve Müslim'de aynı anlamda benzer kelimelerle de nakledilmiştir.⁷⁷ Örneğin bu hadis, Buhârî'nin başka bir yerinde farklı bir senet ile şu şekilde nakledilmiştir:

حَدَّثَنَا قُنَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، قَالَ: سَمِعْتُ جَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ، يَقُولُ: أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصِ اللَّيْثِيِّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى

İstanbul 2007, s. 400.; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 254.; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 81.; A'zâmî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 273 vd; Karakaş, *Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, s. 197, 238.

⁷⁴ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 21.

⁷⁵ Gürânî'nin kitabında bu metodu uyguladığına dair bazı örnekler için bkz. Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 27, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 45, 47 vb.

⁷⁶ Buhârî, *Bedü'l-Vahyi*, 1, hadis no: 1.

⁷⁷ Buhârî, *İmân*, 41, hadis no: 54; Eymân, 23, hadis no: 6689; Müslim, *Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî*, *Sahîhu Müslim*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1998, *İmârât*, 155, hadis no:1907.

الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِأَمْرِي مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»

Bu rivayetin senedinde farklı olarak Kuteybe b. Said ve Abdülvahhab isimli raviler yer almaktadır. Yahya b. Said el-Ensârî, Muhammed b. İbrahim et-Teymî ve Alkame b. Vakkâs el-Leysî ortak ravilerdir. Abdullah b. ez-Zübeyr el-Hümejdî ve Süfyân, yukarıdaki hadisin senedinde oldukları halde, bu hadisin senedinde bulunmamaktadırlar. Bu hadisin metninde ise, yukarıdakine göre bazı farklılıklar vardır. Yukarıdaki birinci hadiste “النِّيَّاتِ” geçmekte, bu hadiste ise tekil olan “بِالنِّيَّةِ” geçmektedir. Bir de “فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ” ifadesi, yukarıdaki hadisin metninde geçmediği halde bu rivayette yer almaktadır. Ayrıca yukarıda “امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا” şeklinde geçen ifade, bu hadiste “امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا” şeklinde geçmektedir.⁷⁸

Gürânî, burada örnek olarak verdiğimiz hadisin yer aldığı “*Kitâbu Bed’i’l-Vahy*” kitabının “*Keyfe Kâne Bed’ü’l-Vahy ilâ Resûlillah*” başlıklı ilk babı üzerinde durmuştur. Bu bapta, vahyin Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ilk olarak nasıl geldiği ile ilgili hadisler yer almaktadır. Gürânî, önce bab başlığını ve bu başlıkta yer alan kelimeleri açıklamıştır. Örneğin o, önce “*bâb*” kelimesinin müstear, gizli ve kapalı olduğunu kaydetmiştir. Ona göre “*bâb*” kelimesi, Arapçada bildiğimiz kapı demektir. İnsan, kapıyı kullanarak binanın içerisine girmektedir. Buradaki “*bâb*” ise, konuya giriş demektir. Gürânî, burada “*bâb*” kelimesi hakkında başka açıklamalarda da bulunmuştur.⁷⁹ O, bunun ardından bu başlıkta yer alan “*keyfe*” kelimesinin Arapçadaki anlam ve durumunu izah etmiştir. Mebni bir zarf olan “*keyfe*”, herhangi bir şeyin halini sormak için kullanılan bir soru edatıdır. Daha sonra “*Bedü’l-Vahy*” terkinde yer alan “*Bedâ*” ve “*el-Vahyu*” kelimelerinin filolojik yönünü anlatmıştır.⁸⁰ Gürânî, bu bab başlığında yer alan tüm kelimelerin tahlillerini bu şekilde açıkladıktan sonra, hadisten önce yer verilen bir ayette bulunan kelimelerin filolojik tahlili üzerinde de durmuştur. O, bu ayeti ‘irâb açısından ele alırken, kendisinden önceki şarihlerin görüşlerini de dile getirerek değerlendirmesini yapmıştır. Konunun dışına taşmamak için, bu irap ve değerlendirmelerin üzerinde durmuyoruz.

Burada yer verdiğimiz ve “Muhakkak ki ameller, niyetlere göredir” diye başlayan hadis, bu babın ilk hadisidir. Gürânî, bu hadisin şerhine başlarken, önce hadisin senet zincirinde yer alan raviler hakkında bilgi vermiştir. Bilindiği gibi Buhârî, bu hadisi hocası Abdullah b. ez-Zübeyr el-Hümejdî’den, o Süfyân b. Üyeyne’den, o Yahya b. Said el-Ensârî’den, o Muhammed b. İbrahim et-Teymî’den, o Alkame b. Vakkâs el-Leysî’den ve o da Hz. Ömer’den nakletmiştir. Gürânî, bu senette yer alan Abdullah b. ez-Zübeyr el-Hümejdî, Süfyân b. Üyeyne, Alkame ve Ömer b. el-Hattâb hakkında çok kısa bilgiler

⁷⁸ Buhârî, Eymân, 23, hadis no: 6689.

⁷⁹ Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî*, I, 27.

⁸⁰ Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî*, I, 27 vd. Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî*, I, 27.

vermiştir. Gürânî, bundan sonra hadisin metni üzerinde durmuştur.⁸¹ Biz, bu hadisin sened ve metin tahlili üzerinde duracağız.⁸² Bundan dolayı önce bu hadisin sened zincirinde yer alan raviler hakkında bilgi vermek ve onları tanıtmak istiyoruz.

a – el-Humeydî Abdullah b. ez-Zübeyr: Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Mekkî el-Humeydî (ö. 219/834). Humeyd, onun dedelerinden biri olduğu için, ona nispet edilerek “Humeydî” diye isimlendirilmiştir.⁸³ Humeydî, Kusay’da Hz. Muhammed’in (s.a.v.) soyu ile birleşmektedir. O, Süfyân b. Uyeyne, Veki’ b. Cerrâh ve benzeri âlimlerden hadis dersleri almıştır. Ayrıca o, İmam eş-Şafiî’den de fıkıhı öğrenmiştir. Pek çok kişi Humeydî’den hadis nakletmiştir. Buhârî’nin de bunlar arasında önemli bir yeri vardır. Humeydî, 19 yıl boyunca Süfyân b. Uyeyne’den hiç ayrılmadığı için, Süfyân’ın hadislerini en iyi bilen kişi olarak kabul edilmektedir. Humeydî, hadis tenkitçileri tarafından hüccet, hâfız ve sikâ olarak kabul edilmiştir. O, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî tarafından hadis ilminde “imam” olarak kabul edilmiştir. Onun hadisleri, İbn Mâce’nin *es-Sünen*’i dışında *Kütüb-i Sitte*’de yer almıştır. Onun hadis rivayetinde önemli bir yeri vardır. Onun en meşhur eseri, “*el-Müsned*” adlı hadis kitabıdır. Humeydî, hicri 219 yılında Mekke’de vefat etmiştir.⁸⁴

b – Süfyân: Ebû muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814).⁸⁵ Süfyân, henüz küçük yaşlarda iken hadis meclislerine katılmıştır. Onun hafızası son derece kuvvetli idi. O, özellikle yaşlı hadisçilerin rivayet ettikleri hadisleri kayda geçirerek, onların kaybolmalarını önlemiştir. Onun bu üstün zekâsını fark eden hocası İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741), ona özel ilgi göstererek onu hadis alanında yetiştirmiştir. Bu nedenle o, ez-Zührî’den gelen rivayetler konusunda en sağlam muhaddislerden biri olarak kabul edilmiştir. Süfyân, başta ez-Zührî ve Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770) olmak üzere, pek çok tabiîn’den ders almıştır. O dönemde yaşamış olan el-Humeydî, İmam eş-Şafiî ve daha pek çok meşhur âlim, ondan ders almıştır. Süfyân, rivayetleri *Kutub-i Sitte*’de yer alan büyük bir muhaddistir. Bir

⁸¹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 30.

⁸² Hadislerin sened ve metin tahlili örnekleri için bkz. Evgin, Abdulkadir, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, İlahiyât, Ankara 2007, s. 86 vd.

⁸³ Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Muhammed b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fkr, Beyrut 2002, XIV, 538; Kastalânî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XII, 291.

⁸⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Daru Sadr, Beyrut 2014, V, 502; İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. ömer b. Halife el-Emevî el-İşbilî, *Fihristu mâ Revâhu an Suyûhihi mine'd-Devâvîni'l-Musannefe fî Durûbi'l-İlmi ve Envâi'l-Meârif*, nşr. Franski Kudare Zeydin ve Hulian Ribera Terrago, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1997, s. 144; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, X, 374 vd; Yücel, Ahmet, “Humeydî, Abdullah b. Zübeyr”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 357.

⁸⁵ Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XIV, 538; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, XII, 291.

muhaddis olduğu kadar, bir fakih ve bir müfessir olan Süfyân, hiç evlenmemiş ve hicri 198 yılında Mekke'de vefat etmiştir.⁸⁶

c – Yahyâ b. Said el-Ensârî: Yahya b. Said b. Kays b. Amr b. Sehl b. Sa'lebe b. el-Haris b. Zeyd b. Sa'lebe b. Ğanm b. Malik b. Neccâr el-Medenî (ö. 144/761). O, Enes b. Malik, Abdullah b. Amir b. Rabia, Sehl b. Hüneyf, Amre binti Abdirrahman, Ebû Ayyâş, Said b. el-Museyyeb, Bişr b. Yesar, İbn Şihâb ez-Zührî, Nafi' Mevla İbn Ömer ve daha pek çok kişiden hadis nakletmiştir. İbn Şihâb ez-Zührî, Yezid b. el-Hâd, İbn Aclân, Malik b. Enes, İbn İshâk, el-Evzâî, Süfyân b. Üyeyne, Süfyân es-Sevrî, Şü'be, Leys b. Sa'd ve daha pek çok kişi kendisinden hadis nakletmişlerdir. Pek çok hadis âlimi, onun hadis rivayetinde sika, hüccet, me'mûn/güvenilir ve sebt olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca çok sayıda âlim, kendisinden sitayişle bahsetmişlerdir.⁸⁷

d – Muhammed b. İbrahim et-Teymî: Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. el-Haris b. Halid b. Sahr b. Âmir b. Ka'b b. Sa'd b. Teym b. Mürrre el-Küreşî et-Teymî el-Medenî (ö. 120/737). O, Ebû Said el-Hudrî, Cabir b. Abdillâh, Enes b. Malik, Kays b. Amr el-Ensârî, Hz. Aişe, Alkame b. Vakkâs, Abdullah b. Huneyn, Urve b. Ebî ez-Zübeyr, Atâ b. Yesâr ve daha pek çok kişiden hadis nakletmiştir. Oğlu Musa, Hişâm b. Urve, Yezid b. el-Hâd, İbn İshâk, el-Evzâî, el-A'rec ve daha pek çok kişi, kendisinden hadis nakletmişlerdir. Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim, en-Nesâî ve daha pek çok hadis âlimi, onun hadis rivayetinde sikâ olduğunu kaydetmişlerdir. Ancak kendisini hadis rivayeti açısından tenkit edenler de vardır.⁸⁸

e – Alkame b. Vakkâs el-Leysî: Alkame b. Vakkâs b. Mihsan b. Keledeh b. Abd Yâ Leyl b. Tureyf b. Utvâreh b. Âmir b. Malik b. Leys b. Bekr b. Abdimenât b. Kinâne el-Leysî el-Utvârî el-Medenî (ö. 86/705). O, Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Ömer, Bilâl b. el-Hâris, Muaviye b. Ebî Süfyân, Amr b. el-Âs ve Hz. Aişe'den hadis rivayet etmiştir. Çocukları Abdullah ile Amr, İbn Şihâb ez-Zührî, Muhammed b. İbrahim b. el-Haris et-Temîmî, Amr b. Yahya el-Mâzinî, Yahya b. en-Nadr el-Ensârî ve İbn Ebî Müleyke kendisinden hadis nakletmişlerdir. Âlimler, onun tabîilerin güvenilirlerinden olduğunu kaydetmişlerdir.⁸⁹

f – Ömer b. el-Hattâb: Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra hilafete geçen ikinci isim olan Hz. Ömer'in (ö. 23/644) tam adı, Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb

⁸⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, V, 497 vd.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VIII, 454 vd.; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, 106 vd.; a. mlf. *Takribü't-Tehzib*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Darü'l-Ma'rife, I-II, Beyrut 2001, I, 303; Hatiboğlu, İbrahim, "Süfyân b. Uyeyne", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 29.

⁸⁷ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, XI, 193 vd.; a. mlf. *Takribü't-Tehzib*, II, 356.

⁸⁸ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IX, 6 vd.; a. mlf. *Takribü't-Tehzib*, II, 149.

⁸⁹ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VII, 240; a. mlf. *Takribü't-Tehzib*, II, 37; Kandemir, "Alkame b. Vakkâs", *DİA*, İstanbul 1989, II, 468.

b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî'dir. O, okuyup yazan, şiir okuyan, güzel konuşan, ensâb bilgisine sahip olan önemli bir şahsiyettir.⁹⁰ Hz. Ömer, İslâm'ın altıncı yılında Müslüman olmuştur. Onun nasıl Müslüman olduğuna dair farklı rivayetler vardır.⁹¹ Hz. Muhammed (s.a.v.) vefat edince, Hz. Ömer onun vefat haberini kabul etmek istememiş ve bunu söyleyenlere tepki göstermiştir. Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634) onu teskin etmiştir.⁹² Yemâme'de hicri 12 miladi 633 yılında peygamberlik iddiasında bulunan Müseylemetü'l-Kezzâb ile yapılan savaşta 70 kadar hafız şehit olmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir'e hafızların şehit olduğunu, Kur'ân-ı Kerim'in giderek kaybolması konusunda endişe duyduğunu ve dolayısı ile yazılı Kur'ân ayetlerinin toplatılarak bir araya getirilmesinin gerektiğini teklif etmiştir. Hz. Ebu Bekir, onun bu teklifi üzerine Zeyd b. Sabit (ö.45/665) başkanlığında bir komisyon kurarak Kur'ân ayetlerini bir araya toplayarak kitap haline getirmiştir.⁹³ Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir'in hicri 13, miladi 634 yılında vefat etmesinden itibaren, şehit edildiği hicri 23, miladi 644 yılına kadar halifelik yapmıştır. Onun halifeliği döneminde İslâm devleti Arabistan'ın dışında dünyanın çeşitli yerlerinde yayıldı.⁹⁴ Hz. Ömer, başta Hz. Muhammed (s.a.v.) olmak üzere, Hz. Ebu Bekir ve Ubey b. Ka'b (ö.22/642) gibi sahab-i kiram'ın büyüklerinden hadis nakletmiştir. Hz. Osman (ö.36/656), Hz. Ali (ö.40/660), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö.55/674), Talha b. Ubeydullah (ö.36/656), Abdurrahman b. Avf (ö. 33/653), Abdullah b. Mesud (ö. 30/650), Huzeyfe b. el-Yaman (ö. 36/658), Ebû Hüreyre (ö. /62681), Hz. Aişe (ö.57/667) ve daha pek çok sahabe kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Bir de çocukları Abdullah (ö.73/692), Asım (ö.70/689) ve Hafsa da ondan hadis nakletmişlerdir. Tabiiinden kendisinden hadis nakledenlerin başında Said b. el-Müseyyeb (ö.94/713), Kadi Şüreyh (ö. 79/698), Alkame b. Vakkas el-Leysî (ö. 86/705) ve daha pek çok kişi gelmektedir.⁹⁵

⁹⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXVIII, 71 vd.; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VII, 371 vd.; Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44.

⁹¹ Buhârî, *Fedâilu Ashâbi'n-Nebi*, 4, hadis no: 3655; 6, hadis no: 3679-3694; Menâkibü'l-Ensâr, 35, hadis no: 3863-3867; Müslim, *Fedâilü's-Sahabe*, 14-25, hadis no: 2389-2400; Tirmizî, *Menâkib*, 18, hadis no: 3681-3695.

⁹² Buhârî, *Fedâilu Ashâbi'n-Nebi*, 5, hadis no: 3667, 3668; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, II, 266 vd.; Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarihi Tercemesi*, XI, 26 vd.

⁹³ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 3, had,s no: 4986, 4987; İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî Kıraati'l-Aşr*, thk. Muhammed Salim Muhaysin, Matbaatu Mustafa, Kahire tsz. I, 7: es-Süyûtî, Abdürrahman Celalüddin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1978, I, 71; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 62 vd.; Turgut, Ali, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991, s. 98.

⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, III, 367; Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV, 46.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXVIII, 71; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VII, 371 vd.

Yukarıda yer verdiğimiz birinci hadisin rivayet zincirinde bulunmadıkları halde, yer verdiğimiz diğer ikinci rivayette farklı olarak yer alan Kuteybe b. Said ve Abdülvehhab isimli raviler hakkında da bilgi vermek istiyoruz.

g – Kuteybe b. Said: Kuteybe b. Said b. Cemil b. Tarif b. b. Abdillâh es-Sakafî (ö. 240/855). O, Malik b. Enes, Leys b. Sa'd, İbn Lehîa, Sufyan b. Uyeyne ve daha pek çok kişiden hadis nakletmiştir. Yahya b. Main, Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Abdullah b. Zübeyr, Ali b. el-Medinî ve daha pek çok kişi, ondan hadis nakletmişlerdir. Buhârî, rivâyetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer alan Kuteybe'den 380 ve Müslim de 668 hadis nakletmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main, Ebû Hatim er-Râzî, Nesâî ve daha pek çok hadis âlimi, onun hadis rivayetinde sikâ, sadûk ve me'mûn olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁶

h – Abdülvehhab: Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Abdülmecid b. es-Salt b. Ubeydillah b. el-Hâkem b. Ebi'l-As es-Sekefî el-Basrî (ö. 194/809). O, Hümejd et-Tavil, Eyüp es-Sahtiyânî, Yahya b. Said el-Ensârî, Cafer b. Muhammed b. Ali, İbn Cüreyc ve daha pek çok kişiden hadis nakletmiştir. Muhammed b. İdris eş-Şafîî, Ahmed b. Hanbel, Müsedded, Kuteybe b. Said ve daha birçok kişi ondan hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân ve daha pek çok âlim, onun hadis rivayetinde sikâ olduğunu kaydetmiştir. Ancak, onun nakletmiş olduğu hadislerden bazılarında zayıflık olduğunu söylemişlerdir.⁹⁷

Bu hadisin senet zincirinde yer alan raviler hakkında bu bilgileri verdikten sonra, hadisin metni üzerinde duracağız.

Gürânî bu hadisin metninde yer alan kelimeleri çeşitli yönlerden açıklarken, önce kendi kendine bazı sorular sormuş ve sonrada o sorulara göre cevap vermiştir. Onun genel şerh tarzı böyledir. Şerh metodu, soru ve cevap niteliğindedir. Gürânî, bu hadisin büyük bir mana ifade ettiğini vurgulamıştır. Çünkü gizli veya açıktan yapılan tüm ameller, kişinin kalbindeki niyetine göre değer kazanır. Eğer, herhangi bir fiili işleyen kişinin niyeti Allah'ın rızası olursa, onun yapmış olduğu fiil makbul ve değerli olarak kabul edilir. O işi değerli kılan, failin iyi niyetidir.

Gürânî bunu belirttiikten sonra, hadis metninde yer alan kelimelerin filolojik tahlilleri üzerinde durmuş, konuyu müçtehit ve şarihlerin görüşlerine göre değerlendirmiştir. Örneğin o, hadisin metninde yer alan "إِنَّمَا" kelimesinin hasr anlamında olduğunu belirtmiş ve âlimlerin bu konuda ihtilafa gitmediklerini de kaydetmiştir. Ardından o, uzun uzadıya "إِنَّمَا" kelimesinin kritiği üzerinde durmuştur.⁹⁸ Gürânî, daha sonra "الأعمال" kelimesinin anlamı üzerinde durmuştur. Bilindiği gibi "a'mâl", "amel" kelimesinin çoğuludur.

⁹⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 311 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, II, 130; Çakın, Kamil, "Kuteybe b. Said", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 491 vd.

⁹⁷ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 392 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzîb*, I, 489.

⁹⁸ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 30 vd.

Gürânî, insanı Allah'a yaklaştıran amellerin değerli olduğunu açıklamıştır. Ona göre insanı Allah'a yaklaştıran bu tür makbul ameller, fiili, sözlü ve kalbi olabilir ve hepsi de aynı derecededir. Bu tür amellerin makbul olması, iyi niyete bağlıdır. Nitekim bu hadiste yer alan “الأعمال” ve “النَّيَّة” kelimeleri “ب” ile birbirlerine bağlanmıştır. Gürânî hadiste geçen “ب” harfinin ılsak anlamını ifade ettiğini belirtmiş ve sevap kazanılması istenen bütün öncesinde iyi niyetin var olduğunu ortaya koymuştur.⁹⁹

Bu hadiste yer alan “النَّيَّة” kelimesine gelince, Gürânî, onun kalpte meydana gelen azim ve irade olduğunu ileri sürmüştür. Bu azim ve irade, insanı Allah'a yaklaştıran özel bir azimdir. Gürânî, niyet kelimesini bu şekilde yorumlarken, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Ezher el-Ezherî el-Herevî'nin (ö. 370/980) *Tehzibü'l-Luğa* isimli kitabını kaynak olarak göstermiştir.¹⁰⁰ Gürânî, niyetin İslâm kültüründeki yeri üzerinde geniş bir şekilde durmuştur. Onun tespit ettiğine göre İmamı A'zâm Numan b. Sabit Ebû Hanife (ö. 150/767), niyetsiz amelin sevabının olmadığını ileri sürmüştür. Muhammed b. İdris eş-Şafîî (ö. 204/819) ise, niyetsiz amelin sahih olmadığını savunmuştur. Ona göre sahih olmayan ibadetin Allah'ın yanında değeri yoktur. Sevap ise, Allah'tan bir lütuftur. Gürânî, bundan itibaren şarihlerin görüşlerine de yer vererek, niyetin muhtelif dini meselelerdeki yeri üzerinde durmuştur.¹⁰¹

Gürânî, bunun ardından “وَإِنَّمَا لَأْمَرِي مَا نَوَى” cümlesi üzerinde durmuştur. O, burada insanın yaptığı her türlü ameli, niyete isnat ederek ona hasretmiştir. Ayrıca Gürânî burada niyetin ibadetler için şart mı, yoksa rükün mü olduğu hususunu da belirtmiş ve niyetin ibadetlerde rükün olduğu görüşünü savunmuştur.¹⁰²

Gürânî, “وَمَنْ كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَرَوُّجُهَا، فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ” cümlesini izah ederken, dünya ve ahiret kelimelerinin filolojik yönünü izah etmiş ve sonuçta bu iki ismin âlem/özel isimler olduğunu ileri sürmüştür. Ardından o, bu hadisin vürüd sebebini açıklamıştır. Onun belirttiğine göre, Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret ettikleri zaman, Abdullah b. Mes'ûd (ö.30 /650) kabilesine mensup Kayletü'l-Hüzeliyye adında bir kadın da hicret etmiştir. Bu kadına, “Ümmü Kays” deniyordu. İsmi belirtilmeyen bir adam bu kadını sevmiş ve onu elde etmek için Mekke'den Medine'ye hicret etmiştir. Bu adam, halk arasında “Ümmü Kays'ın muhaciri” lakabı ile meşhur olmuştur.¹⁰³

Bazı âlimler, bu hadisin konu ile alakası olmadığı halde “*Bed'u'l-Vahy*” kitabının başında zikredilmesini tenkit etmişlerdir. Gürânî, bu tür görüşlere

⁹⁹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 31.

¹⁰⁰ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 31. “Niyet” kelimesinin filolojik yorumları hakkında geniş bilgi için bkz. Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, XI, 446 vd.

¹⁰¹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 31 vd.

¹⁰² Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 32 vd.

¹⁰³ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 33.

itirazda bulunmuştur. Ona göre “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ” cümlesi, iyi niyetin her şeyde önemli olduğunu belirtmiş ve Buhârî'nin, bu hadisi bu gaye ile kitabının başına aldığını savunmuştur. Nitekim Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/998), “Bizden önceki âlimlerimiz, bu hadisi tüm dini işlerin başına yerleştirmeyi uygun görüyorlardı”¹⁰⁴ diyerek Buhârî'nin bu hadisi buraya yerleştirmesini tasvip etmiştir. Bu hadis, Buhârî'nin muhtelif yerlerinde yedi defa geçmektedir. İlk geçtiği bu yerde ise, en kısa rivayet tercih edilmiştir. Gürânî bunu, Buhârî'nin kitabını yazarken ihlasını belirtmek için bu hadise kısaca yer verdiğini, uzun rivayete gerek görmediğini savunmuştur.¹⁰⁵ Nitekim rivayet edildiğine göre Buhârî, hocası Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) “Bir kitap yazmak isteyen kimse, ‘Ameller niyetlere göredir’ hadisi ile başlasın” diyerek kitabına bu hadisle başlamıştır.¹⁰⁶

“*Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*” adlı bir kitap yazan M. Fuat Sezgin, Buhârî'nin kitabına aldığı bu hadisin¹⁰⁷ bâb ile alakasının olmadığına dair tenkit edildiğini anlatmıştır.¹⁰⁸ Ancak Gürânî'nin de dile getirdiği gibi bu hadiste, iyi niyetin her şeyde önemli olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰⁹ Kanaatimizce Buhârî, kitabına başlarken bu duyguyu ve iyi niyetini dile getirmek istediğinden dolayı bu hadise yer vermiş bulunmaktadır. Aynı zamanda bu husus, şarihler tarafından da farklı ifadelerle yorumlanmıştır.¹¹⁰

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ، حَدَّثَنَا وَاصِلُ الْأَحْدَبِ، عَنِ الْمُعْزُورِ بْنِ سُوَيْدٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَانِي آتٍ مِنْ رَبِّي، فَأَخْبَرَنِي - أَوْ قَالَ: بَشَّرَنِي - أَنَّهُ: مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ " فُلْتُ: وَإِنْ رَزَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ رَزَى وَإِنْ سَرَقَ»

Buhârî Musa b. İsmail'den, o Mehdi b. Meymun'den, o Vasil el-Endeb'den, o el-Ma'rûr b. Süveyd'den ve o da Ebû Zer'den rivayet etmiştir.

¹⁰⁴ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *A'lâmu'l-Hadis fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman, Merkezi İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, I-III, Mekke 1988, I, 108 vd.

¹⁰⁵ Gürânî, *el-Kevserü'l-Câri*, I, 33.

¹⁰⁶ Tatlı, “İsmail Sadik Kemal'in Âsâr-i Kemâl'deki Hadisçiliği”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2015, cilt: 18, sayı: 46, s. 49. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Evgin, “Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve ‘İlk Olma Gereçleri’ Hakkında Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2, s. 41 vd.

¹⁰⁷ Buhârî, *Bed'u'l-Vahyi*, 1, hadis no: 1. («إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ (هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكُحُهَا، فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَلَجَرَ إِلَيْهِ» Muhakkak ki ameller, niyetlere göredir...).

¹⁰⁸ el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 108; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 12 vd.; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 210.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 13.

¹¹⁰ Bu hadis ile ilgili yazılan farklı tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. el-Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 107 vd.; Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî*, I, 174; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 12 vd.; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 41 vd.; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 73 vd.; Sâbûnî, Muhammed Ali, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2014, I, 17 vd.

el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, I, 41 vd.; el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, I, 73 vd.

Ebû Zer, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şöyle dediğini nakletmiştir: "Rabbimden biri gelerek bana haber verdi veya bana müjde verdi: Muhakkak ki benim ümmetimden Allah'a şirik koşmadan ölen her kişi cennete girecektir." Ebû Zer, "Zina etmiş ve hırsızlık yapmış olsa bile mi?" diye sormuş. Hz. Muhammed (s.a.v.) de "Zina etmiş ve hırsızlık yapmış olsa bile!" diye cevap vermiştir.¹¹¹

Gürânî, bu hadisin ravileri ve metni hakkında az ve öz bir bilgi vermiştir.¹¹² Biz de, bu makalemizi fazla uzatmama gerekçesiyle bu hadisin senesinde yer alan raviler hakkında çok kısa bazı bilgiler vereceğiz.

a- Musa b. İsmail: Musa b. İsmâil el-Menkerî (ö. 223/837). O, başta Hammad b. Seleme, Süleyman b. el-Muğîre olmak üzere pek çok kişiden hadis nakletmiştir. Buhârî, Ebû Dâvûd ve daha pek çok kişi de ondan hadis nakletmişlerdir. Pek çok hadis âlimi, onun hadis rivayetinde sika, sadûk ve me'mûn olduğunu söylemişlerdir.¹¹³

b- Mehdi b. Meymun: Mehdi b. Meymûn el-Ezdî el-Me'vûlî (ö. 172/788). O, Vasil el-Ehdeb, Hişâm b. Urve ve benzeri kişilerden hadis almıştır. Veki', İbn Mehdi, Musedded ve daha pek çok kişi ondan hadis nakletmişlerdir. Hadis âlimleri onun hadis rivayetinde sika olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁴

b- Vasil el-Ehdeb: Vasil b. Hayyân el-Ahdeb el-Esedî el-Kufî (ö. 129/746). O, Ebû Vâil, Kadi Şureyh ve başkalarından hadis nakletmiştir. Ebû İshâk eş-Şeybânî, Süfyan es-Sevrî, Mehdi b. Meymun ve daha pek çok kişi kendisinden hadis nakletmişlerdir. O, hadis rivayetinde sika, sebt, sadûk ve salih olarak kabul edilmiştir.¹¹⁵

c- Ma'rûr b. Süveyd: Ebû Umeyye el-Ma'rûf b. Süveyd el-Esedî el-Kufî. O, Hz. Ömer, Ebû zer, Abdullah b. Mes'ûd ve Ümmü seleme gibi meşhur sahabeden hadis nakletmiştir. Vasil el-Ahdeb, el-A'meş ve daha pek çok kişi ondan hadis nakletmişlerdir. Hadis âlimleri, onun hadis naklinde sika olduğunu kaydetmişlerdir. O, yaklaşık 120 sene yaşamıştır.¹¹⁶

d- Ebû Zer: Cündüb b. Cünâde b. Kuayb b. Suayr b. el-Vak'a b. Harâm b. Süfyan b. Ubeyd b. Harâm b. Ğîfâr b. Müleyl b. Damre b. Bekr b. Abdi Menât b. Kinâne b. Huzeyme b. Mudrike b. İlyâs b. Mudar (ö. 32/653). Ebû Zer, İslâm dinini ilk kabul edenlerden ve sahabenin önde gelenlerindedir. O, ilk üç halife döneminde fetva vermiştir. Ebû Zer, hayatının çoğunu Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yakın bir şekilde geçirmiştir. O, Hz.

¹¹¹ Buhârî, Cenâiz, 1, hadis no: 1237; Müslim, İman, 153, hadis no: 94.

¹¹² Gürânî, el-Kevserü'l-Cârî, III, 277.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 297 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, II, 285.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 291 vd.; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, II, 284.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, XI, 92; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, II, 334.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 208; a. mlf. *Takrîbü't-Tehzib*, II, 269.

Muhammed'den (s.a.v.) hemen sonra Medine'ye hicret etmiş, onunla Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik, Abdullah b. Ömer, Ebü'l-Esved ed-Düelfi, Ata b. Yesâr, Abdurrahman b. Ebî Leyla ve daha pek çok kişi ondan hadis nakletmişlerdir.¹¹⁷

Bu hadisin metnine gelince, Gürânî, önce bu babın başında verilen muallak bilgiler üzerinde durmuştur. O, bu babta yer alan hadislerin, diğer hadis kaynaklarındaki yerlerini belirtmiştir. Ardından o, "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَفْتَا حُ الْجَنَّةِ" (Lâilâhe illallah, cennetin anahtarıdır) cümlesini yorumlamıştır.¹¹⁸ "Lâilâhe illallah"ın anlamı, "Allah'tan başka ilah yoktur" şeklindedir. Vehb b. Münebbih'e bu cümle sorulmuş. Vehb de, "Evet, لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, cennetin anahtarıdır" demiş ve "Sen, dışleri olan bir anahtar getirirsen, senin için kapı açılır. Eğer dışleri olmayan bir anahtar getirirsen, senin için kapı açılmaz" demiştir. Gürânî, bu metni de yorumlamış ve anahtarın dışlerine dikkat çekmiştir. Ona göre "Lâilâhe illallah"ın gerekleri, anahtarın dışleri mesabesinde. Gürânî, İslâm'ın beş şartını anlatan hadisi¹¹⁹ de, bu anahtarın dışleri ile yorumlamıştır. "Lâilâhe illallah"ın cennetin anahtarı olduğu cümlesinin soru ile dile getirilmesi takrir içindir. Gürânî, bunu açıklarken, delil olarak şu ayeti de göstermiştir:

أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

"Allah kuluna yetmez mi? Seni O'ndan başkalarıyla korkutmaya çalışıyorlar. Allah kimi saptırırsa artık onun için bir yol gösterici yoktur."¹²⁰ Gürânî, bu ayetteki sorunun tekit için kullanıldığını hatırlatarak, "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" in da cennetin anahtarı olduğunu vurgulamak istemiştir.¹²¹

Gürânî, yine anahtarın dışlerini yorumlarken, konuyu aşağıdaki ayet ile açıklamaya çalışmıştır:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

¹¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, IV, 219 vd.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, II, 43 vd. Aydınlı, "Ebü Zer el-Gıfârî", *DİA*, İstanbul 1994, X, 266 vd.

¹¹⁸ Buhârî'nin kitabını şerh eden diğer âlimler de "Lâilâhe illallah"ın cennetin anahtarı olduğunu anlatmışlar ve bu konuda çeşitli yorumlarda bulunmuşlar. Geniş bilgi için bkz. Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî*, IV, 271; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 1672 vd.; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 3 vd.; Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî*, III, 301 vd.; Sâbü'nî, *eş-Şerhu'l-Muyesser*, II, 265.

¹¹⁹ "بِنَبِيِّ الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ" "رَمَضَانَ", "İslâm, beş esas üzerine kurulur: Allah'tan başka ilah olmadığına Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şehadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacce gitmek ve Ramazan orucunu tutmak." (Buhârî, İmân, 2, hadis no: 8; Müslim, İmân, 19, hadis no: 16).

¹²⁰ ez-Zümer 39/36.

¹²¹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, III, 276.

“Muhakkak ki Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan günahları ise, dilediği kimseler için bağışlar.”¹²² Gürânî, bu ayeti “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”ın cennetin anahtarı olduğu konusunda delil olarak getirmiştir. Buna göre Allah, kendisine şirk koşanları bağışlamaz. Allah’tan başka ilah yoktur derken de, aynı şekilde şirk anlayışından beri olmak gerekir. Ayrıca Gürânî, “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”ın tevhit cümlesinin girişi olması münasebeti ile “مُحَمَّدًا” kısmını da kapsadığını savunmuştur. Gürânî, hadisin metninde geçen “Rabbimden biri gelerek bana haber verdi” cümlesinde, Cebrail’in (a.s.) kast edildiğini¹²³ anlattıktan sonra, hadis metninin nahiv açısından i’rabını yapmıştır. Ayrıca o, bu hadiste kul hakkı ile Allah hakkının¹²⁴ beraber zikredildiğini de vurgulamıştır.¹²⁵

Bilindiği gibi üzerinde durduğumuz bu hadis, iman konusu ile de ilgili bulunmaktadır. Gürânî, bu kitabın başka bir babında geçen iman kavramını izah ederken, “İman Amelin kendisidir”¹²⁶ başlığı altında imanı, kalp ile tasdik ve gereğini yerine getirmek anlamında yorumlamıştır. O, burada imanın amel ile kemale erdiğini ayet ve hadis ile izah etmeye çalışmıştır.¹²⁷

SONUÇ

İslam dininin temel kaynağı Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sünnetidir. Buna göre hadis, Kur’ân’dan sonra gelen ikinci temel kaynak durumundadır. Bu nedenle İslâm kültüründe Hz. Muhammed’in (s.a.v.) İslam Ümmetine miras olarak bırakmış olduğu Kur’ân-ı Kerim hakkında pek çok eser yazıldığı gibi, hadis külliyatı hakkında da çeşitli eserler yazılmıştır. Örneğin *Kütüb-i Sitte* diye bilinen temel altı hadis kitabı, bu alanda yazılmış olan eserlerin başında gelmektedir. Hadis âlimleri, Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahih* adlı hadis kitabını, *Kütüb-i Sitte* diye isimlendirdiğimiz bu muteber kitapların en önemlisi olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı Buhârî’nin bu kitabı hakkında çeşitli şerhler yazılmıştır. Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî’nin “*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-*

¹²² en-Nisa 4/48.

¹²³ Buhârî’nin diğer arihleri de burada haber verilen Allah’tan gönderilen kişinin Cebrail (a.s.) olduğunu kaydetmişlerdir. Bkz. Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî*, IV, 272; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 1674; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 6; Kastalânî, *Irşâdu’s-Sârî*, III, 303; Sâbûnî, *eş-Şerhu'l-Muyesser*, II, 265.

¹²⁴ Kastalânî, burada söz konusu olan zina ve hırsızlığı Kul hakkı ve Allah hakkı diye yorumlamıştır. Ona göre zina, Allah hakkıdır ve hırsızlık ise, kul hakkıdır. Bkz. Kastalânî, *Irşâdu’s-Sârî*, III, 303.

¹²⁵ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, III, 276 vd. Şarihlerin bu hadisin metni ile ilgili farklı yorumları için bkz. Kirmânî, *Şerhu'l-Kirmânî*, IV, 272; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 1674 vd.; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VI, 5 vd.; Kastalânî, *Irşâdu’s-Sârî*, III, 303; Sâbûnî, *eş-Şerhu'l-Muyesser*, II, 265 vd.

¹²⁶ Buhârî, İman, 18, hadis no: 26.

¹²⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 80 vd.; Erman, Uğur, “Molla Gürânî’nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansımaları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şırnak 2018, cilt: IX, sayı: 19, s. 137.

Buhârî” adlı eseri, Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahih* adlı hadis kitabı üzerine yazılmış olan bu şerhler arasında önemli bir yere sahiptir. Gürânî, bu eserinde bab başlıklarından başlamak sureti ile hemen hemen tüm kelimelerin filolojik yönü üzerinde durmuş, raviler hakkında kısa bilgiler vermiş ve hadis metinlerini izah etmiştir. O, şerhinde ifrat ve tefritten kaçınmış, kelimeleri özlü ifadelerle açıklamıştır. Gürânî, hadisleri şerh ederken, kendisinden önceki âlim ve müçtehitlerin görüşlerinden de yararlanmıştı. Ayrıca o, daha önce Buhârî üzerine yazılmış olan şerhlerden de istifade etmiştir. Gürânî, hadislerin şerhinde farklı bir metot takip etmiştir. O, şerhinde soru cevap metodunu uygulamış, önce kendi kendine sorular sormuş ve ardından kendi sorularına yine kendisi cevaplamıştır. Örneğin o, önce Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahih* adlı hadis kitabının baş tarafında yer alan “*Kitâbu Bed’i’l-Vahy*” kitabının “*Keyfe Kâne Bed’ü’l-Vahy ilâ Resûlillah*” başlıklı ilk babı üzerinde durmuştur. Gürânî, burada “*Keyfe*”, “*Bedâ*” ve “*el-Vahyu*” gibi kelimeleri filolojik yönden açıklamıştır. Ardından o, “Muhakkak ki ameller, niyetlere göredir” diye başlayan hadisi ele almış ve bu hadiste geçen “إِنَّمَا”, “الأَعْمَالُ” ve “النِّيَّةُ” gibi kelimeleri geniş bir şekilde şerh etmiştir. Gürânî, İbn Hacer ve Aynî ile aynı dönemlerde yaşamış ve hadis icazetini İbn Hacer’den almıştır. Buna rağmen kendisinden sonra gelen şarihler, onun, Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahih* adlı hadis kitabı ile ilgili olarak yazmış olduğu “*el-Kevserü’l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi’l-Buhârî*” adlı eserinden pek fazla bahsetmemişlerdir.

Kaynakça

AKALIN, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.

ATEŞ, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 2006.

AY, Mahmut, "Molla Gürânî'nin Gayetü'l-Emânîsi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 9, sayı: 18, ss. 303-336, İstanbul 2011.

AYAZ, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*, basılmamış doktora tezi, Nemetin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014.

– "Molla Gürânî'nin el-Kevserü'l-Cârî Adlı Şerhinde Hadis İlimlerine Dair Kaynaklar", *Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt; 19, sayı; 48, ss. 153-178, Ankara 2016.

AYDINLI, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

– "Ebû Zer el-Gıfârî", *DİA*, ss. 266-269, İstanbul 1994.

AYNÎ, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, I-XVI, Beyrut 2002.

A'ZÂMÎ, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

–*Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, trc. Recep Çetintaş, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

BAĞÇIVAN, Mehmet, Kur'an Sünnet Bütünlüğünün Şer'i Delilleri, *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 131-147, Yalova 2015.

BİKÂÎ, Ebû'l-Hasen Bürhanüddin İbrahim b. Ömer b. Hasen er-Rubât erl-Hırbevî (ö. 885/1480), *Unvânü'z-Zamân bi Terâcimi'ş-Şüyüh ve'l-Akrân*, Köprülü kütüphanesi, no: 1119, varak: 6b vd.

BİLEN, Mehmet, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

BİLMEN, Ömer Nasûhî (ö. 1391/1971), *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, I-II, İstanbul 1974.

BİRİŞİK, Abdülhamid, "Şerh" *DİA*, XXXVIII, ss. 558-559, İstanbul 2010.

– “Kur’an”, *DİA*, XXVI, ss. 383-388, Ankara 2002.

BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, E. J. Brill, I-IV, Leiden, New York, Köln, 1996.

– *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Mahmut Fehmi Hicâzî, nşr. el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitab, I-XVII, Mısır 1993.

– “Buhârî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, II, ss. 771-773, İstanbul 1970.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Şirketu Dari'l- Erkam b. Ebi'l- Erkam, Beyrut tsz.

BUHL, F, “Kur’an” *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, VI, ss. 995-1012, İstanbul 1979.

ÇAKAN, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 2013.

ÇAKIN, Kamil, “Kuteybe b. Said”, *DİA*, XXVI, ss. 491-492, Ankara 2002.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, Diyanet İşleri Balkanlığı Yayınları, Ankara 1985.

DEMİR, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

DEMİRCİ, Selim, *Molla Gürânî ve “el-Kevserü'l-Cârî” adlı Buhârî Şerhi*, basılmamış Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/888), *Sünenu Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, I-IV, İstanbul tsz.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Usûlu'l-Fıkh*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz.

EBU ZEHV, Muhammed, *Hadis ve Hadisçiler*, trc. Selman Başaran ve M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

EFENDİOĞLU, Mehmet, “Şerh”, *DİA*, XXXVIII, ss. 559-560, İstanbul 2010.

ERDOĞAN, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.

ERMAN, Uğur, "Molla Gürânî'nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansıması", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: IX, sayı: 19, ss. 133-147, Şırnak 2018.

ERUL, Bünyamin, Hz. Peygamber'in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tetkiki, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VII, sayı: 1, ss. 9-34, Samsun 2007.

EVGİN, Abdulkadir, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, İlahiyât, Ankara 2007.

– "Buhârî ve Müslim'in İlk Hadisleri ve 'İlk Olma Gerekçeleri' Hakkında Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, ss. 39-67, Adana 2009.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed bin Ahmed bin el-Ezher el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Ahmed Abdurrahman Muhaymir, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I- XII, Beyrut 2004.

FAYDA, Mustafa, "Ömer", *DİA*, XXXIV, ss. 44-51, İstanbul 2007.

GÜRÂNÎ, Şemsuddin Ahmed b. İsmail b. Osman b. Muhammed el-Gürânî (ö. 893/1488), "*el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*", thk. Ahmed İzzu İnâye, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-XI, Beyrut 2008.

HALİL BİN AHMED, Ebû Abdirrahman el-Ferâhîdî (ö. 150/791), *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 2003.

HATİBOĞLU, İbrahim, "Süfyan b. Üyeyne", *DİA*, XXXVIII, ss. 28-29, İstanbul 2010.

HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388/998), *A'lâmu'l-Hadis fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman, Merkezi İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, I-III, Mekke 1988.

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalanî (ö. 852/1448) , *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I- XV, Beyrut 2005.

– *Hedyu's-Sârî Mukaddimetu Fethi'l-Bârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2005.

– *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 1994.

– *Takribü't-Tehzîb*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, Daru'l-Ma'rife, I-II, Beyrut 2001.

–*Tağlîku't-Ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Hamid Abdullah el-Mullâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, I-III, İstanbul 1989.

İBN HANBEL, Ahmed b. Muhammed (ö. 241/855), *Müsned*, I-XXX, Beyrut tsz.

İBN HAYR, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. ömer b. Halife el-Emevî el-İşbilî, (ö. 575/1179), *Fihristu mâ Revâhu an Şuyûhihi mine'd-Devâvîni'l-Musannefe fî Durûbi'l-İlmi ve Envâi'l-Meârif*, nşr. Franski Kudare Zeydin ve Hulian Ribera Terrago, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1997.

İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübra*, Daru Sadr, I-VIII, Beyrut 2014.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/886), *Sünen*, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâuh, I-II, Mısır tsz.

İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arap*, Dâru's-Sâdr, Fikr, I-XV, Beyrut 2014.

İBNU'S-SALAH, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûhrî, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nurettin İtr, Daru'l-Fikri'l-Muasir, Beyrut 1998.

İBNÜ'L-CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî Kiraati'l-Aşr*, thk. Muhammed Salim Muhaysin, Matbaatu Mustafa, Kahire tsz.

KANAR, Mehmet, Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, Derin Yayınları, İstanbul 2003.

KANDEMİR, M. Yaşar, "Alkame b. Vakkâs", *DİA*, II, ss. 468, İstanbul 1989.

–"Hadis", *DİA*, XV, ss. 27-64, İstanbul 1997.

KARAKAŞ, Ali, Hadis *Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.

– Oksidentalizmde Etik Değerler, *Sosyal Bilimler Araştırmalar Dergisi*, cilt: 26, sayı: 13, ss. 175-200, Diyarbakır 2015.

KASTALÂNÎ, Şehâbuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XV, Beyrut 2012.

KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife (ö. 1068/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, trc. Rüştü Balcı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, I-V, İstanbul 2014.

KÂSİMÎ, Muhammed Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1987.

KAVAKLI, Ali, İngiliz Oryantalist Nicholson'un Ortaya Çıkarıp Tanıttığı Tezkiretü'l-Evliyâ' daki Tuhafîlikler, *Eleştirel Bakış Dergisi*, sayı: 1, ss. 8-22, Isparta 2016.

KİRMÂNÎ, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf (ö. 787/1084), *Şerhu'l-Kirmânî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-XII, Beyrut 2010.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.

– *Hadis Tarihi*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

KOYUNCU, Recep, "Molla Gürânî'nin (v. 893/1488) Ref'ul-Hitâm 'an Vakfi Hamza ve Hişâm Adlı Risalesinin Tahkikli Neşr.", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 44, sayı: 44, ss. 149-192, Konya 2017.

LUVÎS Ma'lûf el-Yesûî (ö. 1367/1947), *el-Muncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm*, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.

MALİK, Ebû Abdillâh b. Enes (ö. 845/1442), *el-Muvatta'*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-II, Beyrut tsz.

MÜNÂVÎ, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Camii's-Sağîr*, Matbaatu Mustafa Muhammed, I-VI, Mısır 1938.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (ö. 261/874), *Sahîhu Müslim*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1998.

NASIF, Mansûr Ali, *et-Tâc el-Câmiu li'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Resûl*, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, I-V, Mısır 1961.

NEVEVÎ, Muhyiddin Ebû Zekerîya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslimi'bnî'l-Haccâc*, thk. Rıdvan Câmî' Rıdvân, el-Mektebetu's-Sakâfî li'n-Neşri ve't-Tevzî', I-XVIII, Kahire 2001.

– *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*, Dâru'l-Feyhâi, I-III, Dımaşk 2006,

ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", (ed. Hasan Celal Güzel ve diğerleri), *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, XI, ss. 356-369, Ankara 2002.

ÖZDEŞ, Talip, *Kur'ân ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

–*Kur'ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

ÖZKAN, Halit, "Yûsuf Efendizâde", *DİA*, XXXIV, ss. 41-42, İstanbul 2013.

SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *eş-Şerhu'l-Muyesser li Sahîhi'l-Buhârî el-Musemma ed-Dureru ve'l-Leâlî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, I-V, Beyrut 2014.

SALLÂBÎ, Ali Muhammed, *Hz. Ömer*, trc. Mehmet Akbaş, Ravza Yayınları, İstanbul 2016.

SANDIKÇI, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine yapılan Çalışmalar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

SEYHAN, Ahmet Emin, Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Sünnet Anlayışı, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 7, cilt: 7, sayı: 13, ss. 101-126, Malatya 2014.

SEZGİN, M. Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, OTTO, Ankara 2012.

– *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî, el-Memleketu'l-Arabiyye es-Suûdiyye Vezâretu't-Ta'limi'l-Âlî Camiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, I-XII, Riyâd 1991.

SOFUOĞLU, Mehmet, *Tefsîre Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

SÂLÎH, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.

SUYÛTÎ, Abdürrahman Celalüddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1978.

ŞA'BÂN, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İliminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl*, nşr. Ebû Mus'âb Muhammed Said el-Bedrî, Beyrut 1992.

TAŞKÖPRÜZADE, Ahmet Efendi, *Mevzûatu'l-Ulûm*, trc. Kemaleddin Muhammed Efendi, İstanbul 1313.

TATLI, Bekir, "İsmail Sadık Kemal'in Âsâr-i Kemâl'deki Hadisçiliği", *Dini Araştırmalar Dergisi*, XVIII, ss. 45-65, Ankara 2015.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed

Muhammed Şakir, *Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî*, I-V, Beyrut tsz.

TOBAY, Ahmed, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri*, M. U. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1991.

TOKSARI, Ali, Teşrii Değer Açısından Sünnetin Konumu, *Bilimname*, cilt: XXVII, sayı: 2, ss. 9-24, Kayseri 2014.

TURGUT, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul 1991.

TÜRÇAN, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

YAŞAROĞLU, M. Kamil, "Molla Gürânî", *DİA*, ss. 248-250, İstanbul 2005.

YILDIRIM, Celal, *İlâhi Hikmetler Büyük Sevaplar*, Uysal Kitabevi, Konya 1992.

YILDIZ, Sakıp, Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul, tsz.

– "Molla Gürânî ve İstanbul Fethindeki Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, cilt: 1-2, ss. 127-131, Erzurum 1979.

YILMAZ, Muhammet, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Araştırma Yayınları, Ankara 2008.

YÜCEL, Ahmet, Abdullah b. Zübeyr", *DİA*, XVIII, ss. 357, İstanbul 1998.

ZEBİDÎ, Ebû'l-Abbas Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. Ebî Bekr el-Yemenî eş-Şercî (ö. 893/1488), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I-XII, Ankara 1970.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Me'mûn Sağırçî, Muessesetu'r-Risale, I-XXX, Beyrut 2014.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz.

ZERKEŞÎ, Bedruddin, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l- Fadl İbrahim, Mısır 1957.

ZERKANÎ, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ülümi'l-Kur'ân*, Darü'l-Fikr, Beyrut 1996.

ZEYDÂN, Abdulkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, el-Mektebtü'l-İslamiyyeİstanbul 1979.

ZEYDÂN, Abdulkerim ve Abdulkahhar Davud Abdullah, *Ulûmu'l-Hadîs*, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2011.

Molla Guranî And Hadith Serh Method In His Work El-Kevserul-Cârî

Citation / ©- Karakaş, A. (2018). Molla Guranî and Hadith Serh Method in His Work El-Kevserul-Cârî, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 923-957.

Abstract- *The full name of Molla Gurani is Shamsuddin Ahmad b. Ismail b. Osman b. Muhammad al-Gurani (d. 893/1488). Based on Gurani's own words, he was born in Hillier village near to Diyarbakır. Gurani made scientific research in various parts of the Islamic world and at that time received lessons from many leading Islamic scholars of the Islamic world. Later he passed Anatolia and started to teach Fatih Sultan Mehmed. He took an active role in the conquest of Istanbul where he later engaged in science. However, he was also involved in various administrative tasks. Gurani has written a large number of scientific works in various branches of science. There are two sources of the religion of Islam, the Quran, and the Holy Muhammed's sunnah. He gave great importance and worked on them. At first he wrote a commentary that it is called "Ğâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî." After that his masterpiece "el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî" has an important place in the field of hadith. Gurani received his hadith ijazah from Ibn Hajar al-Ascalani (d. 852/1448). He criticized his teacher, Ibn Hajar, in this book. Another hadith criticized by Gurani is Kirmani, who is another commentator of Bukhari (d. 787/1384). He has commented in this book "el-Câmiu's-Sahih" from various aspects. In this article, some examples from the hadiths that he describes are examined, and also the examples of these hadiths will be interpreted and taken into account, considering other interpretations of Bukhari.*

Keywords- *Molla Gurani, al-Kevserü'l-Cârî, Bukhari, Hadith examples.*

Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILIÇARSLAN*

Atıf / ©- Kılıçarşlan, M. (2018). Kadına Yönelik Şiddet: Sebepleri, Önlemeye Yönelik Kur'anî Tedbirler, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 958-994.

Öz- Kadına yönelik şiddet, dünyanın tedavi edilemez bir yarası haline gelmiştir. Resmi, gayr-ı resmi ve karma olmak üzere pek çok çalışma yapılmasına; bu ıllıklığın önüne geçmek için sürekli yeni kanunlar çıkarılmasına; seminer, panel, sempozyum, konferans gibi halka açık, kurum içi personel eğitimleri gibi lokal çalışmalar yapılmasına rağmen gün geçtikçe artmaya devam etmektedir. Kadına yönelik şiddet, kadının erkek karşısındaki güçsüzlüğü, kadının cinsiyeti/cinselliği, reddedilme, ekonomik nedenler, kültürel nedenler, kanunların yetersizliği, beşeri nedenler ve eğitim eksikliği başta olmak üzere pek çok sebebi olan bir olgudur ve bütün dünyanın kendisiyle mücadele ettiği ortak bir sorundur. Ancak İslam karşıtı bazı çevreler, sanki sadece Müslüman ülkelerde kadına şiddet uygulanıyormuş ve bunun yegâne müsebbibi İslam diniymiş gibi bir algı oluşturmaya, insan hakları ve kadın hakları üzerinden İslam'a saldırmaya devam etmektedir. Bu dinin iki kaynağı, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye, incelendiğinde bugün İslam'a saldıranların atalarının kadının bir insan olup olmadığını tartıştıkları dönemlerde, kadına birçok hak ve yetkiyi verdiği görülecektir. Bu çalışmada kadına yönelik şiddetin nedenleri başlıklar halinde belirlenecek, daha sonra bunları engellemeye yönelik Kur'anî tedbirler verilecektir. Kadına şiddetin nedenlerini topluca bir arada görmesi sağlanan okuyucunun, bunun İslam'la bir ilgisinin olmadığını fark etmesi; Kur'an'ın kadını korumaya yönelik tedbirlerini bir arada görmesiyle de onun bir sorun kaynağı değil, çözüm merkezi olduğunu müşahade etmesi hedeflenmektedir.

Anahtar sözcükler- Kadın, şiddet, neden, Kur'an, tedbir



Giriş

Haksız yere güç ve kuvvet uygulama, kişinin vücuduna ya da saygınlığına yönelik ihlalde bulunma ve hakkaniyeti yansıtmayacak şekilde

* Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.
e-posta: 76mkaa@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6935-1878

karşı tarafı olumsuzlama¹ şekillerinden biriyle önümüze çıkan şiddet, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Âdem'in oğlu Kâbil'in kardeşi Hâbil'e uyguladığı şiddet, bütün ilahî kaynaklarda kendisine yer verilen, insanlık tarihinin bilinen ilk şiddet örneğidir.² Gayr-ı meşru olan, asla haklı gösterilemeyecek, onaylanması mümkün olmayan her türlü güç uygulaması şiddet olduğu gibi; kişinin rızası olmadan onun bedenine ya da saygınlığına yönelik yapılan her türlü müdahale, saldırı ve temas da şiddettir. Bir de olumsuzlama şeklinde tezahür eden şiddet vardır ki, bu şiddet türünde karşıdakini ötekileştirme, onun haklarını yok sayma, fiziksel ya da psikolojik güç kullanarak muhatabın saygınlığını ortadan kaldırmaya çalışma söz konusudur.³ Her insan, salt insan olmakla, sayılan şiddet türlerinin tamamından korunma hakkına sahiptir. Eğer kendisini koruyamıyorsa, bu korumayı ona, içinde yaşadığı toplum sağlamak zorundadır. Zira bu, insan haklarının en öncelikli ve en vazgeçilmez bölümünü oluşturmaktadır. Hiç kimseden, bu hakkından feragat etmesi beklenemez.

Genel anlamda insan hakları özelde de kadın hakları kavramı, Birleşmiş Milletlerin 'Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW)'ı 1980'de üye ülkelerin imzasına açmasıyla ülkemiz gündemine de girmiş; o günden beri, sürekli artan bir ilgiyle gündemde kalmayı sürdürmüştür. 1926 yılında Medeni Kanun'un kabulüyle birlikte çok eşliliğin kaldırılması ve kız çocuklarının mirasta erkekle eşit olduğunun hükme bağlanması da kadına tanınmış haklar olarak nitelenebilir. Ancak çıkarılan kanunlar uygulamaya yansımadağı ve pratik hayatta istenen karşılığı bulmadığı için çok ses getirmemiştir.⁴

Kadına yönelik şiddet ise, tarih boyunca ailenin bir iç meselesi gibi algılanmış, sadece eşleri ilgilendirdiği ön kabulüyle ne resmi ne örfi anlamda bunun engellenmesi için hiçbir adım atılmamıştır. 2000'li yılların başından itibaren Avrupa Birliği üyeliği için gerekli olan hukuki alt yapıyı oluşturma zorunluluğuyla birlikte resmi adımlar atılmaya, anayasal ve yasal değişiklikler

¹ Şiddetin tanımı, türleri ve kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz. Celal Türer, *Şiddet Karşısında İslam*, (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 13-26.

² Tevrat'ta Kâbil, 'Kayın' ismiyle geçer. Kâbil ve Hâbil her ikisi de Allah'a bir adak sunar. Hâbil'in ki, malının en iyi kısmından verdiği için Allah tarafından kabul edildiği halde Kâbil'in ki kabul edilmez. Bunu kabullenemeyen Kâbil, kıskançlıkla kardeşini öldürür. (Yaratılış, 4/8). Aynı bilgi, Kur'an-ı Kerim'de de isimler zikredilmeden geçer. Kur'an'da da Allah'a adak sunan iki kardeşten birinin, malının en iyilerini Allah'a sunması nedeniyle kurbanının kabul edildiği, ikincisinin ise malının kötü olanından verdiği için kabul edilmediğine vurgu yapılır ve öldürmenin kıskançlık kaynaklı olduğuna değinilir. (el-Mâide, 5/27-30).

³ Türer, *Şiddet Karşısında İslam*, 15-19.

⁴ Şafak Kaypak ve Mehmet Kahraman, "Türkiye'de Kadının İnsan Hakları Ve Anayasal Yansıması," *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/XXXIII (2016): 298-315.

yapılmaya; yasaların uygulanabilirliğini sağlamak için de kanun hükmünde kararname, tüzükler, yönetmelikler, yönergeler ve genelgeler çıkarılmaya başlanmıştır.⁵

Kur'an-ı Kerim, kadını ve kadının mali haklarını korumak maksadıyla bundan 1400 sene önce bir takım hükümler koymuştur. İnsan yerine bile konulmayan, bir mal gibi alınıp satılan, katiline hiçbir ceza uygulanmayan, günahsız bir bebekken diri diri toprağa gömülerek öldürülen kadına çok özel bir statü tanımış, onu her yönüyle erkeğe eş kabul etmiştir.⁶ Kız çocuklarının öldürülmesi geleneğini tamamen ortadan kaldırmış, kadın-erkek ayrımı yapmadan cinayet işleyene kısas uygulanacağını bildirerek canını emniyet altına almış, mirastan ödenmesi zorunlu bir pay belirlemiş, evlilik esnasında kendisine mehir ödenmesini ve kendi şartlarını ileri sürmesini hükme bağlamıştır. Hatta bir nikâh akdi yapıldığı halde düğün gerçekleşmemişse, böylesi bir nikâhın sonlandırılması durumunda bile belirlenen mehrin yarısını ödemeyi erkeğe emretmiştir.⁷ Evlilik süresince kadının her türlü ihtiyacını karşılama sorumluluğunu erkeğe yüklediği gibi, evliliğin son bulması halinde kadının mağdur olmasını engelleyecek muvakkat nafakalar da belirlemiştir.⁸ Evlenme ve boşanmayı belli kurallara bağlaması da kadın için büyük bir devrim olmuş, onu erkeğin elinde bir oyuncak olmaktan kurtarmış; hem imgesel olarak hem de gerçek anlamda kadınla erkeği aynı konuma oturtmuştur.

Kur'an'ın şiddeti engellemeye yönelik tedbirlerini ele almadan önce, kadına şiddet uygulamanın temel nedenlerini doğru belirlemek gerekir. Bu amaçla çalışmamızı iki bölüme ayıracağız. İlk bölümde, kadına uygulanan şiddetin temel nedenlerini ortaya koymaya; ikinci bölümde, Kur'an'ın bu meyanda aldığı tedbirleri belirlemeye gayret edeceğiz.

A. Kadına Yönelik Şiddetin Nedenleri

Kadına uygulanan şiddetin pek çok türü vardır. Cinsel şiddet, psikolojik şiddet, fiziksel şiddet, ekonomik şiddet, çeşitli nedenlerle mesleğini rahatça icra etmesini engellemeye yönelik şiddet (mobbing) vb. en fazla öne çıkan türlerdir. Bir de bu saydığımız türlerin tamamını kapsayan ve aile içi şiddet diye adlandırılan bir tür vardır ki, bunun sınırlarını belirlemek bile çok zordur. 2005

⁵ Necla Öztürk, "Ailenin Korunması Ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanunun Getirdiği Bazı Yenilikler ve Öneriler," *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017): 1-32.

⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 1/265-270.

⁷ el-Bakara, 2/237.

⁸ el-Bakara, 2/233.

yılında yapılan bir araştırmaya göre katılımcı kadınları %40,7'si, aile içi şiddete maruz kalmakta; maalesef bu şiddeti uygulayan da % 91,1 gibi bir oranda eşler olmaktadır.⁹ Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nce alanında uzman bir ekibe hazırlatılan "Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele" broşüründe verilen bir bilgiye göre, 2014 yılında gerçekleştirilen "Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması"nın sonuçları şöyledir: Kadınların yüzde 36'sı yaşamının herhangi bir döneminde eşi veya birlikte olduğu erkeklerin fiziksel şiddetine, %12'si cinsel şiddete, %44'ü psikolojik şiddete, %30'u ekonomik şiddete maruz kalmaktadır.¹⁰

Burada asıl önemli konu, böylesine geniş bir yelpazede kadına karşı şiddet uygulanmasının nedenleridir. Bu nedenleri şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

1. Kadının Erkek Karşısındaki Güçsüzlüğü: Kadının güçsüzlüğünü iki başlık halinde ele almak gerekir. İş yapabilirlik anlamında güçsüzlük: Öncelikle belirtmek gerekir ki bu, gerçek anlamda bir güçsüzlük değildir. Kadınların da hemen her işi erkeklerle aynı kalitede yapabildiği apaçık ortadadır. Bu güçsüzlük, erkek egemen toplumlar tarafından oluşturulan sosyo-politik, ekonomik ve kültürel ortam nedeniyle kadının, sahip olduğu melekeleri, yetenek ve becerileri ortaya koymasının engellenmesinden kaynaklı bir güçsüzlüktür. Ancak bu, öylesine uzun vadeli olarak zihinlere işlenmiş bir imgelemdir ki hem kadın hem de erkek bunu peşinen kabullenmiş ve yadsımaz hale gelmiştir.¹¹ Aslında pekâlâ yapabileceği bir iş kadına teklif edildiğinde, hiç düşünmeden 'O, erkek işi. Ben yapamam' diyebilmektedir. Bunun arkasında, 'Ben bu işe girsem el âlem ne der' ya da 'Adımı kötüye çıkarırlar' vb. kaygılar yatmakta; öğrenilmiş bir çaresizlik, dışa vurulmaktadır.¹² Fiziksel güçsüzlük: Bu, yaratılıştan gelen fitri bir güçsüzlüktür. Kendisine kadını koruması ve ona yapılacak harici saldırıları engellemesi için güç verilen erkek, maalesef gücünü kadına karşı kullanabilmektedir. Türkiye'de toplam 56 ilde 1800 kadına yönelik yapılan bir çalışmada, her üç kadından birine kocası tarafından fiziksel şiddet

⁹ Nuran Güler, Hatice Tel, ve Fatma Özkan Tuncay, "Kadının Aile İçi Şiddete Bakışı," *CÜ Tıp Fakültesi Dergisi* 27/II (2005): 51-56.

¹⁰ <http://kadininstatusu.aile.gov.tr/data/58528516369dc524d057a5fe/Kad%C4%B1na%20Yo%CC%88nelik%20%C5%9Eiddetle%20Mu%CC%88cadele%20Bro%C5%9F%C3%BCr%C3%BC.pdf> (erişim 01 Mayıs, 2018)

¹¹ Kadındaki kültürel rolünü kabullenmişlikle ilgili detaylar için bkz. Selam Dinç Kahraman, "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Yönelik Görüşlerinin Belirlenmesi," *DEUHYO ED 3/1* (2010): 30-35.

¹² Erkeğin şiddete başvurma nedenlerini toplu bir arada görmek için bkz. Sevim Atıla Demir, Dilek Nam, "Kadına Yönelik Aile İçi Şiddeti Önlemede Erkeğin Rolü," *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/III (2014): 211-227.

uygulandığı tespit edilmiştir.¹³ Böylesi bir kullanımın altında, kadına şiddet uygulamanın normal kabul edildiği bir ortamda büyüme, erkeğin de zamanında şiddete maruz kalması ve bunu kanıksaması; toplumda kendini ispatlayamama, harici faktörler karşısında yaşadığı ezilmişliklerde kadına güç uygulayarak kendini güçlü hissetme ve tatmin olma isteği, küçükken kadına şiddet uygulandığına tanıklık etme gibi çeşitli etkenler yatmaktadır.

2. Kadının Cinsiyeti/Cinselliği: Kadının cinsiyetini bahane ederek cinselliğini kontrol etme isteği de kadına uygulanan şiddetin bir başka nedenidir. Türkiye gibi büyük çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir ülkede dahi cinsellik, din dışı oluşan geleneğe bağlı olarak sadece erkeğe özgü bir hak gibi telakki edilmekte; erkeğin bu anlamdaki hataları çeşitli kılıflarla kamufle edilmektedir. Erkeğin nikâh dışı ilişkileri, *çapkınlık*, *kaçamak* ve *aşk yaşama* gibi basit kelimelerle geçiştirilerek, 'Erkektir, yapar' mantığıyla görmezden gelinirken; kadının benzer bir hata yapması, çok rahatlıkla kendisinin ölüm fermanı olabilmektedir. Ancak bu cümle, erkeğe verilen bu özgürlük ve gösterilen hoşgörü kadına da gösterilsin; kadın da cinsel tercihlerini dilediği gibi yaşasın anlamında söylenmiş değildir. Sadece olguyu resmetmek adına kurulmuştur. Nesillerin koruma altına alındığı ve neseplerin karışmasına izin vermeyen, çeşitli cinsel hastalıkların toplumda yayılmasını engelleyen, toplumun fertleri arasında güvene dayalı sağlıklı ilişkilerin kurulmasını sağlayan, doğacak çocuğa, babasının soyadını alma ve mirasından yararlanma gibi hak ve imkânlar tanıyarak onu koruma altına alan, kadını cinsel bir meta gibi görülmeğe kurtarıp 'annelik' ve 'eş' gibi yüce sıfatlarla anılmasını sağlayan nikâha dayalı birliktelikler, hem dinin hem de fitratın bir gereğidir. Ancak erkek, her türlü gayr-ı ahlaki ve gayr-ı meşru ilişkiyi kendisi için bir hak olarak görürken; kadını, hiç tanımadığı biri kendisine baktı diye rahatlıkla hesaba çekebilmeğe, hatta darp edebilmektedir.

3. Reddedilme: Kadın tarafından reddedilen erkeğin şiddete başvurduğu, inkâr edilemez bir olgudur. Bu reddedilme ile iki şeyi kastediyoruz: Dışarıdan ve içeriden reddedilme. Dışarıdan reddedilme ile kastımız; evli, nişanlı, sözlü ya da sevgili olma gibi kadınla hiçbir ilgisi ve bağı olmayan bir erkeğin, kadına gelip bu ilişkilerden birini kurma teklifi yaptığında, olumlu cevap alamadığı durumlardır. Kadın onun bu isteğini kabul etmeye mecburmuş gibi hisseden, kadını sevdiği için kabul edilmeyi kendi hakkı gibi telakki eden,

¹³ Semra Erdoğan, Aylin Aktaş, ve Güliz Onat Bayram, "Sığınma Evinde Yaşayan Bir Grup Kadının Şiddet Deneyimleri Ve Baş Etme Yaklaşımları: Niteliksel Bir Çalışma," *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 6/1 (2009): 808-824.

reddedilmeyi hazmedemeyen psikolojisi bozuk bazı erkekler; kadının yüzüne asit/kezzap atma,¹⁴ yüzünü çeşitli sıcak sıvılarla yakarak bakılamaz hale getirme ve hatta zaman zaman öldürmeyle sonuçlanan¹⁵ çeşitli şiddet eylemlerine başvurabilmektedir.¹⁶

Bir de içeriden reddedilme vardır ki bununla kastımız, yukarıda sayılan evli, nişanlı, sözlü, sevgili olma gibi bir ilişkiyle, kadınla erkeğin bir bağının var olduğu durumlardır. Bu da kendi içerisinde iki şekilde tezahür etmektedir: Basit reddedilme, ciddi reddedilme. Erkeğin ailesiyle aynı evde yaşama talebinden tutun da cinsel birliktelik talebinin reddine varana kadar çeşitli reddedilme durumlarında kadın, erkeğin isteklerine hayır dediği için cinsel, psikolojik, fiziksel ve ekonomik şiddet türlerinden birine veya aynı anda birkaçına maruz kalabilmektedir. Çoğunlukla bunun altında başka etkenler yatar. Erkeğin karakterindeki zayıflık nedeniyle etrafındaki insanlardan etkilenmesi, ataerkil bir toplum yapısı olan ülkemizde ailesi ve arkadaş çevresi tarafından bu yönde erkeğe çeşitli telkinlerde bulunulması ya da manevi baskılar yapılması, erkekteki kendini yetersiz görme psikolojisi gibi çeşitli etkenler bu şiddetin alt yapısını oluşturmaktadır. Bir de ciddi reddedilme durumu vardır ki, en elim sonuçlar bu reddedilme türünde ortaya çıkmaktadır. Kadının erkekle olan bağını tamamen koparmak istemesi şeklinde tezahür eden bu türde; erkek, kendisini ihanete uğramış hissetmekte, şiddetin dozunu arttırabilmektedir. Boşanma davası açan eşini, hatta onunla beraber yanlarına sığındığı ailesinin

¹⁴ Örnek Olay: "Eskişehir'de M. L.'nin yüzüne İ.C. isimli erkek tarafından kezzap atıldı. Yüzünde yanıklar oluşan kadın, saldırıdan 10 gün önce İ.C. tarafından tehdit edildiği gerekçesiyle devletten koruma talep ettiğini ancak ret cevabı aldığını söyledi."

<http://gazetekarinca.com/2017/12/yuzune-kezzap-atilan-kadin-devlet-10-gun-once-koruma-talebimi-reddetmisti/> (erişim 02 Mayıs, 2018)

¹⁵ Örnek Olay: "Bursa'da T. U. adlı genç kadın, evlenme teklifini reddettiği ve şikâyeti üzerine savcılık tarafından koruma tedbirli uzaklaştırma kararı bulunan A. E. tarafından av tüfeği ile vuruldu. Genç kadın yaşamını yitirirken, aynı silahla intihara kalkışan A. E. ise ağır yaralı olarak hastaneye kaldırıldı." "Televizyon (NTV)," NTV Radyo ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş., erişim 02 Mayıs, 2018, https://www.ntv.com.tr/turkiye/evlenme-teklifini-reddetti-diye-olduruldu,Ep8eNYsRf0egtU72awVj_g.

¹⁶ TÜİK'in konuya dair raporlarını ve uygulanan şiddetin farklı türlerini bir arada görmek için bkz. Veda Bilican Gökkaya, "Cam Tavan, Kadın ve Ekonomik Şiddet," *The Journal of Academic Social Science Studies* 26/II (2014): 371-383.

tüm fertlerini,¹⁷ kendi öz çocuklarını¹⁸ topluca öldüren insanların haberleri gün geçtikçe artmaktadır.

4. Ekonomik Nedenler: Erkeğin işsiz kalması ya da ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olmayan bir işte çalışması, onun psikolojisini bozmakta; dışardaki huzursuzluk nedenlerini ortadan kaldıramayan, problemlerini çözemediği için iç dünyasında huzursuz olan erkek; yemeği veya yapılan ütüü beğenmeme gibi basit nedenleri bahane ederek şiddete başvurabilmekte, öfkesini kadına yöneltebilmektedir. Yani ev dışında uğradığı haksızlıkların faturasını kadına kesmek gibi bir kolaycılığa kaçan erkek, aslında kendisinin acziyetini ve ne kadar acınacak bir durumda olduğunu izhar etmektedir.¹⁹ Kadının bu durumu erkeğin aleyhine kullanması, eksikliklerini başa kakarak erkeği küçük düşürmesi durumunda erkeğin şiddete yönelmesinin arttığı da söylenebilir.

Yine kadının maddi durum ya da gücünün erkekten daha iyi olması da şiddete neden olan ekonomik etkenlerdendir. Erkek iş bulamazken kadının rahatlıkla iş bulması veya kadının maaşının erkekten daha yüksek olması gibi durumlarda erkek; çeşitli kılıflar uydurarak bulduğu işte çalışmaması veya yüksek maaşlı işini terk etmesi gibi taleplerle kadının karşısına çıkmakta, olumlu cevap almadığında da şiddete yönelebilmektedir.²⁰

Ekonomik nedenlerden biri de kadının iş hayatına atılmasıyla birlikte kendi ayaklarının üzerinde durması, ekonomik özgürlüğü sayesinde kendisini erkeğe bağlı hissetmemesidir. Çalışan kadın, kendisini erkeğe denk görmekte, kendisi de erkek gibi çalışarak yorulduğu ve eve yorgun geldiği için, toplumda normalde kadının görevi gibi görülen bazı ev işlerinde kendisine yardımcı

¹⁷ Örnek Olay: "Yaklaşık beş ay önce evlenen İ. ve Ş. Ş. çifti bir süredir şiddetli şekilde tartışıyorlardı. Tartışmalara daha fazla dayanamayan Ş. Ş. birkaç gün önce mahkemeye boşanmak için dilekçe verdi. Eşinin kendisinden boşanmak istediğini duyan İ. Ş. Yumaklar köyündeki eşinin ailesinin yaşadığı eve gitti. Burada bir süre eşiyile tartışan İ. Ş. av tüfeğiyle eşi Ş. Ş., kayınpederi N. (59) ve kayınvalidesi C. T.'ya ateş ederek öldürdü." "memurlar.net," MN Yazılım Medya Reklam A.Ş., erişim 03 Mayıs, 2018, <https://www.memurlar.net/haber/439279/bosanmak-isteyen-esini-ve-esinin-ailesini-oldurdu.html>.

¹⁸ Örnek Olay: "Aydın'da, ayrı yaşadığı 20 yaşındaki H. Y.'u barışmak için görüşmeye çağıran F. Y. (30), eşini, çocukları 1 yaşındaki Y. P. Y. ile 3 yaşındaki G. Y.'u bıçaklayarak öldürdü." "Cumhuriyet Gazetesi," Yeniğün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., erişim 01 Haziran, 2018, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/443684/Aydin_da_koca_dehseti__Bosanmak_isteyen_esini_ve_iki_cocugunu_katletti.html.

¹⁹ Aktaş, "Sığınma Evinde Yaşayan Bir Grup Kadının Şiddet Deneyimleri Ve Baş Etme Yaklaşımları: Niteliksel Bir Çalışma," 814-815.

²⁰ Örnek Olay: "Mersin'in Tarsus İlçesi'nde 47 yaşındaki M. G., tarlada çalışıp aile bütçesine katkıda bulunmak isteyen eşi 39 yaşındaki E. G. ile annesini korumak için araya giren oğlu 16 yaşındaki R. G.'i tabancayla vurarak öldürdü." 14.05.2010 tarihli Milliyet Gazetesi.

olmasını eşinden talep etmektedir. Bu durumda erkek, eşinin bu haklı talepleriyle, ev işlerini yaptığında göreceği toplumsal tepkiler arasında kalmakta, yaşadığı çatışma huzursuzluğa, huzursuzluk da çoğunlukla psikolojik olmak üzere şiddete dönüşmektedir. Aslında burada ciddi bir çifte standart söz konusudur. Zira günümüz gençleri, erken yaşta ev ve araba sahibi olma, daha müreffeh bir yaşam sürdürme gibi nedenlerle, evlilikte, çalışan bayanı tercih etmektedir. Ancak bir yandan kadının kazandığı parayı kendi isteklerini gerçekleştirmede kullanırken, diğer yandan kadının gücünün sınırları olduğunu, onun bir makine değil insan olduğunu, yorulduğunu, ev işlerinin de en az işyerindekiler kadar hatta daha fazla yorucu olduğunu görmezden gelip, tüm işleri onun yapmasını istemektedir.

5. Kültürel Nedenler: İslam'ın yanlış anlaşılması ve anlatılması sonucu dinin de desteklediği izlenimi verilerek oluşturulan kültürde, erkeğin kadını dövmesi bir hak ve doğal bir olaymış gibi görülmekte; kadına uygulanan şiddet, lafi edilmeye bile değmeyen bir mevzu olarak kabul edilmektedir. İşin ilginç tarafı ise, kendisi yıllarca çeşitli şiddet türlerine maruz kalan kadınların, aynı şiddeti uygulaması için kendi oğullarını ya da erkek kardeşlerini yönlendirmesi; hatta bazen, bizzat bu şiddete iştirak etmesidir.²¹ Yaşanan boşanma vakalarında ya da aile içi şiddette 'kaynana' ve 'görümce' faktörü yadsınamayacak bir etkiye sahiptir.

Başlık kültürel etkenler olunca, şuna da dikkat çekmek gerekir: Bir insanın öğrenim seviyesinin yüksekliği, okumuş olması, asla onun daha az şiddet uyguladığı anlamına gelmez. Boşanma oranları şehirlerde, köylerdekinden daha yüksektir ve boşanma gerekçeleri incelendiğinde aile içi şiddetli geçimsizlik ve şiddete uğrama maddelerinin başı çektiği görülür. Adana ili genelinde yapılan bir araştırma, eğitilmiş insanların oturduğu mahallelerde yaşanan şiddet olaylarının daha fazla olduğunu ortaya koymuştur.²² TBMM'de 2011 yılında oluşturulan Meclis Komisyonu'nun raporuna göre, yükseköğrenim görmüş her altı erkekten biri, eşine fiziksel şiddet uygulamaktadır. Rakam, gerçekten azımsanacak gibi değildir.²³

²¹ Örnek olay için bkz. <http://www.habervitrini.com/asayis/kaynana-ile-gorumce-odunla-gelini-dovdu-670685> (erişim 06 Mayıs, 2018)

²² Bkz. "TRT HABER," Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Haber ve Spor Yayınları Dairesi Başkanlığı, erişim 06 Mayıs, 2018, <http://www.trthaber.com/haber/gundem/egitimli-kadin-daha-cok-siddet-goruyur-20568.html>.

²³ Raporun detayları ve yorumu için bkz. Nesrin Akıncı Çötök, "Toplumsal Cinsiyet Rolü Dâhilinde Kadına Şiddet Olgusuna Karşı Kadın Algısı", *International Journal of Social Sciences and Education Research* 1/III (2015): 778-790.

6. Kanunların Yetersizliği: İster beşerî olsun ister ilâhî, bütün hukuk sistemlerinde cezanın temel amacı, öncelikle caydırıcı olmak ve suça niyet eden kişiyi, eyleme dönüştürmeden önce bu niyetinden vazgeçirebilmektir. Suç işlendikten sonra cezanın uygulanmasının nedeniyse, işlenen suçun tekrarına engel olmak; bu cürmün işlenmesiyle mağdur olan bir taraf varsa, onun hakkını tazmin etmek, böylelikle toplumda düzenin hâkim olmasını sağlamaktır.²⁴ Cezanın bir amacı da suçluyu, yaptığıнын yanına kalmayacağı noktasında eğitmek, böylelikle onu yeniden topluma kazandırmak ve hem suçlunun hem de onun şerrinden kurtulacak olan toplumun yararını temin etmektir.²⁵ Yoksa suçludan intikam almak değil.²⁶

Ancak günümüz Türkiye'sinde bu amaçların gerçekleşmesini sağlayacak bir suç-ceza dengesinin olduğundan, cezaların caydırıcılığından bahsetmek mümkün değildir. Hırsızlık yaparken suçüstü yakalanmış biri, çeşitli nedenlerle onu adliyeye getiren polis memurundan daha önce binayı terk edebilmektedir. Kanunlardaki boşluktan yararlanan ve tutuksuz yargılandığı bir dava için adliyeye gelen suçlunun, adliye hâkimin çantasını çaldığı bile görülmüştür.²⁷

Bir kadına hem işkence hem de tecavüz eden, sonra da onu öldüren birine verilen ceza, günde üç öğün yemek ikram edilen, kaloriferli cezaevlerinde müebbet istirahatten ibarettir. Cezanın 'müebbet' sıfatıyla muttasıf olması da gerçekten o suçlunun ölünceye kadar cezaevinde kaldığı anlamına gelmemektedir. İnfaz kanunu gereği belli bir süreyi tamamladıktan sonra, bu caniler serbest bırakılmaktadır. Şöyle ki: 5275 sayılı kanunun 107/2. maddesi gereğince sadece kadını değil, onunla birlikte bütün ailesini öldürmüş olsa bile bir hükümlü, aldığı ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasının bihakkın 45 yıl olan süresinin 30 yılını infaz kurumunda (cezaevinde) çekmişse koşullu salıverilme hakkından yararlanır.²⁸ Yani bir aileyi tümüyle yok etmenin cezası, sadece 30 yıl hapiste beklemekten ibarettir.

7. Beşerî Nedenler: Kumar, uyuşturucu, alkol vb. bağımlılıkları nedeniyle ev halkına karşı görevlerini ihmal etmesi sonucu kadınla yaşadığı

²⁴ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvahîd İbnü'l-Humâm, *Şerhu fethi'l-kadir*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 4: 112.

²⁵ Cezanın tanımı, taşıması gereken özellikler için bkz. İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları," *AÜİFD* 31/1 (1990): 367-397; İhan Akbulut, "İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar," *AÜİFD* 52/1 (2003): 167-181.

²⁶ Çalışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", 370.

²⁷ "İşyerinden hırsızlık yaptığı gerekçesiyle tutuksuz yargılandığı mahkemeye giden E. A. adlı sanık, duruşmasının bitmesinin ardından adliye hırsızlık yaptı. E. A., Ağır Ceza Mahkemesi Başkanı'nın odasından çantasını çaldı." 17.11.2002 tarihli Hürriyet Gazetesi.

²⁸ Bkz. <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/mevzuat/5275.htm> (erişim 10 Mayıs, 2018)

sorunlar da erkeğin şiddete başvurmasında etkilidir. Yine kadınla erkek arasındaki fitrî uyumsuzluklar, ilerlemeyeceği çok açık olan evlilik birlikteliğini, aile baskısı, çocukların zarar görmesini engelleme isteği, mal paylaşımında haksızlığa uğrayacağı düşüncesi, çocukların velayeti konusunda yaşanılması muhtemel sorunlar, eşe duyulan bağımlılık gibi çeşitli nedenlerle sürdürmeye çalışılırken yaşanan gerilimler de birer şiddet nedenidir.

B. Kur'anî Tedbirler

Kur'an, yaratılışın merkezine insanı koyar. Onun en güzel şekilde yaratıldığını²⁹ ve yeryüzündeki her şeyin de insan için hazırlandığını haber verir.³⁰ Yani Kur'an için mahlûkatın en değerlisi ve en şerefli, 'Yeryüzünün Halifesi'³¹ diye tanımladığı insandır. Hak ettiği değeri bulabilmesi için insanlar arasındaki her türlü ayrımcılığı reddeder ve yegâne üstünlüğün Allah'a karşı kulluktaki samimiyet olduğuna vurgu yapar.³² Yaratılmasının asıl gayesi olan kulluğunu³³ en güzel şekilde yerine getirebilmesi için, toplumsal hayatı düzenleyen kurallar koyar. Kur'an'ın belirlediği kurallar öylesine mükemmel bir suç-ceza dengesi oluşturur ki; bu denge, onları uygulayan toplumlarda benzerine az rastlanan bir tekâmül ve terakkiyi mümkün kılar.

Onun içine nazil olduğu cahiliye toplumunun hali dikkatle incelendiğinde; ne denli eşsiz bir dönüşüm sağladığı daha iyi anlaşılır. Kur'an, bir kızı olacağını öğrendiğinde dünyası yıkılan,³⁴ hatta bir kısmı kendi kız çocuğunu diri diri gömen bir topluluktan, Asr-ı Saadet toplumunu çıkarmış, hayranlık uyandıran bir değişim ve ilerleme ortaya koymuştur. Tabi bu değişim, dönüşüm ve ilerlemeden kadın da nasibini almıştır. Daha önce insan olup olmadığı bile tartışılan kadın,³⁵ Kur'an'da, erkeğin huzur kaynağı³⁶ ve kendisine öf denilmesi

²⁹ et-Tîn, 95/4.

³⁰ el-Bakara, 2/29.

³¹ el-Bakara, 2/30.

³² "Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır." el-Hucurât, 49/13.

³³ "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." ez-Zâriyât, 51/56.

³⁴ "Onlardan birine bir kız çocuğu müjdelendiği zaman üzüntüden yüzü simsiyah kesilir." en-Nahl, 16/58.

³⁵ Bu anlayış günümüzde bile varlığını sürdürmektedir. 23.02.2016 tarihinde Suudi Arabistan Riyad'da, Fehd Abdulaziz el-Ahmedî'nin moderatörlüğünde düzenlenen "Kadın insan mıdır" başlıklı seminer, *Cahiliye Dönemi* diyerek küçümsediğimiz devirden pek de ileride olmadığımızı bir kez daha ortaya koymuştur. Seminerin canlı yayını için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=J2jbYK7Srys> (erişim 11 Mayıs, 2018)

³⁶ "Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir." el-A'raf, 7/189. "Kendileriyle huzura kavuşmanız için size kendi nefislerinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun ayetlerindedir." er-Rûm, 30/21.

bile yasak olan³⁷ kutsal bir varlık, bir 'eş' ve 'anne' olarak takdim edilir. Hz. Peygamber, cennetin annelerin ayakları altında olduğu haber verir.³⁸ Bir başka hadiste de, "Kimin üç kızı olur da (onları yetiştirme konusunda) sabır gösterir, onları yedirir, içirir, giydirirse bu kızlar kıyamet günü onunla cehennem arasında bir perde olurlar"³⁹ der, kız çocuğunun baba için ebedî kurtuluş vesilesi olduğunu haber verir. Bir diğer rivayette, Hz. Peygamber'in, "Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi olur da onların sorumluluğunu üstlenir, onlara barınak olur ve onlara merhamet ederse cennete girer" dediği, bunun üzerine "Ya iki, (ikiye de aynı ödül var mı)" diye sorulduğu, onun "Evet ikiye de var" demesi üzerine "Ya bir" dedikleri, bire de olumlu cevap verdiği geçer.⁴⁰

Kur'an'ın genel anlamda insanı, özel olarak da kadını korumaya yönelik tedbirlerine gelince onları şu başlıklar halinde ele almak mümkündür:

1. Yaşam Hakkını Koruma Altına Alması: Kur'an, bir insanın sahip olduğu haklar hiyerarşisinde en üstte yer alan yaşama hakkını, kısas ilkesi sayesinde korumaya alır. İnsan yaşamı kutsaldır ve hiç kimsenin ona müdahale yetkisi yoktur. Haksız yere birini öldürenin cezası, "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır*"⁴¹ ayetiyle belirlenmiş; cana kıyanın, canına kıyılması emredilmiştir.

İdamın olmadığı, haksız yere bir cana değil, onlarca cana kıyanların, ağırlaştırılmış müebbet hapis adı altında hiçbir iş yapmadan yedirilip içirildiği bir ceza sisteminin caydırıcı olduğunu söylemek mümkün değildir. Birbirlerini hiç tanımayan insanların, trafikte yol verme gibi basit bir mesele yüzünden birbirini öldürebilmesi caydırıcılığın olmadığına ispatıdır. Bunu yapan kişi, kendisinin de öldürüleceğini bilse, böyle bir şeye cesaret edemez.

³⁷ "Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle." el-İsrâ, 17/23.

³⁸ "Cennet annelerin ayaklarının altındadır." Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Kadâî, *Müsnedü's-Şihâb*, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1986), 1/102.

³⁹ İbn Mâce, Edeb, 3.

⁴⁰ Ebu Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, (Riyad: Mektebetu'r-ruşd, 1409), 5/222.

⁴¹ el-Bakara, 2/178.

Amacı, “Yaşayabilmek için öldürmekten vazgeçmeyi sağlamak” şeklinde özetlenebilecek idam cezası, bir Arap atasözünde, “القتل أنفى للقتل - (Katili) Öldürmek, öldürmeyi engellemenin en kesin yoludur” şeklinde ifadesini bulmuştur.⁴² Buna dikkat çeken Kur'an-ı Kerim, “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır”⁴³ buyurmaktadır. Gerçekten kısasta iki yönlü hayat vardır. Cinayete niyet edeni, bu niyetinden vazgeçirerek hem katilin hem de öldürmeyi düşündüğü kişinin yaşamını kurtardığı için iki tarafın da hayatiyetinin devamını sağlar. Katili de onun şerrinden emin olacak toplumu da korur.⁴⁴

2. Kadın Erkek Ayırımını Reddetmesi: Kadına şiddet uygulayanların pek çoğu kadını kendisinden aşağıda gördüğü için yaptığı eylemi yadırgamamakta, kadına şiddeti doğal karşılamakta ve bunu kendi hakkı gibi telakki etmektedir. Şu ayette kadına yönelik üstten bakışa işaret edilir: “*Dediler ki: 'Bu hayvanların karınlarındakiler sadece erkeklerimize ait olup kadınlarımıza haramdır.' Eğer ölü doğarsa o zaman hepsi onda ortaktır. Bu nitelemelerinden dolayı Allah onların cezasını verecektir. Çünkü O hikmet sahibidir, her şeyi bilendir.*”⁴⁵ Ayette, canlı doğan hayvanın etini yeme hakkının Cahiliye Araplarınca sadece erkeğe verildiğine; ölü doğan leşin etinden yemeye layık görülerek kadının nasıl aşağılandığına bir vurgu vardır.⁴⁶ Kur'an, böylesi bir zihniyete sonuna kadar karşı çıkar ve kadınla erkek arasında bir ayırım olmadığına pek çok ayette vurgu yapar:

*“Erkek veya kadın, kim mümin olur da güzel amellerden işlerse, işte onlar cennete girerler. Zerre kadar da haksızlığa uğratılmazlar.”*⁴⁷

*“Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır... Allah, mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler va'detti.”*⁴⁸

⁴² Ebu'l-Hasen Seyyiduddîn Ali b. Ebî Ali el-Âmedî, *Gâyetu'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasen Mahmûd Abdullatîf, (Kahire: el-Meclisu'l-e'alâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, trs.), 343.

⁴³ el-Bakara, 2/179.

⁴⁴ Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-turâsi'l-arabî, ts.), 1/196.

⁴⁵ el-En'âm, 6/139.

⁴⁶ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/2060-2061; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/477.

⁴⁷ en-Nisâ, 4/124.

⁴⁸ et-Tevbe, 9/71-72.

“Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”⁴⁹

“Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi, kadınlarında erkekler üzerinde belli hakları vardır.”⁵⁰

“Rableri, onlara şu karşılığı verdi: “Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelinizi zayıf etmeyeceğim. Sizler birbirinizdensiniz.”⁵¹

Tüm bu ayetler incelendiğinde Kur'an'ın cinsiyet temelli bir ayrımcılığı asla kabul etmediği, ancak yaratılıştan ve kendisine yüklenen görevlerden kaynaklanan farklılıkları da göz ardı etmediği görülür. “وَلِلرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ دَرَجَةٌ” - erkeklerin kadınlar üzerinde bir nebze üstünlüğü vardır⁵² ayeti, bu farka gönderme yapar. İbn-i Abbas, bu üstünlüğün, kadına mehir vermesi ve kendi malından onun için harcaması nedeniyle olduğunu söylerken, Mücahid, erkeğin savaşması ve miras konusunda Yüce Allah tarafından kendisine iki kat pay belirlenmesi nedeniyle olduğunu bildirir.⁵³ Kimileri de buradaki derecenin, erkeğin evin yöneticiliğini üstlenmesi, hem kadının hem de ailenin yararına olan her türlü tedbiri alması ve kendi malından onlar için harcaması manasında olduğunu “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ”⁵⁴ ayetinin bunun delili olduğunu iddia eder. Yurt savunması, savaş, maden ocakları ve inşaatta çalışma gibi tamamen bedene dayalı işleri üstlenmesi, yukarıda saydığımız harcamaları yapmak zorunda olması erkeği kadından ayıran yönlerdir.⁵⁵ Görüldüğü gibi bunlar gerçek bir ayırım ya da üstünlük değil, yaratılıştaki farklılıktan ve üstlenilen sorumluluklardan kaynaklı olgulardır.

3. Kadına Mirastan Pay Ayırması: Kur'an'ın indiği dönemde kadının mirastan hiçbir hakkı yoktu. Mal, erkekler arasında bölüşülür, kadına, küçük çocuklara ve kızlara bir şey verilmezdi. Mesela Evs b. Sâbit el-Ensârî, geride üç kızını ve eşini bırakarak vefat ettiğinde, amcası çocuklarından kendisine mirasçı olan Süveyd ve Arfece isimli iki kişi gelerek onun tüm malını almışlar,

⁴⁹ el-Hucurât, 49/13.

⁵⁰ el-Bakara, 2/228.

⁵¹ Âlu İmran, 3/195.

⁵² el-Bakara, 2/228.

⁵³ Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdî, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-arabî, 1422), 1/200.

⁵⁴ en-Nisâ, 4/34.

⁵⁵ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Kahire: Şeriketu mektebetu ve matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1946), 2/167.

karısına ve yetim kalan kızlarına bir şey bırakmamışlardı.⁵⁶ Bir diğer rivayete göre ise geride bir oğlan, bir kız ve eşini bırakarak vefat etmişti ve oğlu tüm mirasa el koymuş, annesine ve kız kardeşine hiçbir şey vermemişti.⁵⁷ Evs'in hanımı, Hz. Peygamber'e giderek başından geçeni anlattı. Hz. Peygamber, Allah'ın bu konudaki hükmü belli oluncaya kadar sabretmesini ve evine dönmesini söyledi. Derken şu ayet nazil oldu: "Ana, baba ve akrabaların miras olarak bıraktıklarında erkeklerin hissesi vardır. Kadınların da ana, baba ve akrabaların bıraktıklarında hisseleri vardır. Bunlar, az olsun çok olsun, farz kılınmış bir hissedir."⁵⁸ Bu ayetle, kadınların da mirastan bir hakları olduğu belirtildi. Devamındaki ayetlerde erkeklerin tamahkâr davranmamaları ve bu kadınlarla empati kurmaları istenerek, "*Kendileri, geriye zayıf nesiller/çocuklar bıraktıkları takdirde, onlar hakkında endişeye kapılanlar, (yetimler hakkında da) ürperip korksunlar.*"⁵⁹ denildi. Rahmet duyguları harekete geçirilen erkeklere, 'ölen siz, geride kalanlar da sizin çocuklarınız olabilir' gerçeği hatırlatıldı, empati kurmaları istendi.⁶⁰

Her zaman rahmetle azabı dengede tutan Kur'an, bununla da yetinmeyip, yetimlerin haklarını yiyenleri çok ağır bir şekilde tehdit ederek şöyle devam etti: "*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurmasına ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çilgin bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.*"⁶¹ Buradaki tehdit, iki boyutluydu. Hem yetimlerin hakkı olan malı alanlar, hem de yanlarına sığınan yetimlerin malını haksızca yiyenler ayette hedef alınıyordu. Bir yandan, "Siz ölseniz de geride bıraktığınız çocuklarınız beş parasız ortada kalsa hoşunuza gider miydi?" hatırlatması yapılıyor, diğer yandan da yaşları küçük, akılları ermez olduğu için büyür de elimden alır korkusuyla yetimlerin mallarını pervasızca yiyenler tehdit ediliyordu.⁶² Ancak hâlâ bir kapallılık vardı. Zira kadının hakkının ne kadar olduğu, alacağı miktar açıklanmamıştı. "*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadının payının iki misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler, ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ana-babasından her birinin*

⁵⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1420), 9/502.

⁵⁷ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2010), 1/283.

⁵⁸ en-Nisâ, 4/7.

⁵⁹ en-Nisâ, 4/9.

⁶⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/376.

⁶¹ en-Nisâ, 4/10.

⁶² Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-arabî, 1418), 2/62.

*mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuş ise, anasına üçte bir (düşer).*⁶³ ayeti de bu kapalılığı giderdi ve keyfilikçe izin vermeyecek net bir anlatımla ister anne olsun, ister eş, isterse de ölenin kızı, kadının mirastan alacağı oranları belirledi.

Bir başka ayette de “*Kadınlar hakkında senden fetva isterler. De ki: Onlar hakkındaki fetvayı size Allah veriyor: Yazılmış hakları olan mirası kendilerine vermediğiniz ve nikâhlanmayı istemediğiniz öksüz kızlar ve zavallı çocuklara ve bir de yetimlere adaletle davranmanız hakkında Kitap’ta size okunan ayetler vardır.*”⁶⁴ denilerek, kadınların işlerini bizzat Allah Teâlâ’nın üstlendiği haber verildi ve onlar hakkında Kur’an’ın emrine göre davranmayanlar uyarıldı. Cahiliye Döneminde, bazı açgözlüler, “Ben bu kızı da babasından kalan tüm malı da aldım” demek suretiyle zorla onlara sahip olabiliyorlardı. Yine bir kız yetimse, nikâh yapmadan ve mehir vermeden ona sahip olabiliyordu. İslam bu tür şeylerin önüne geçti ve devlet eliyle kadınları koruma altına aldı. Öyle ki Hz. Ömer, yetim bir kıza veli olan biri kendisine geldiğinde bakardı: Eğer kız zengin ve güzelse, adama ‘Onu bir başkasıyla, kız açısından senden daha hayırlı olan biriyle evlendir’ derdi. Böylelikle o adamın, kıza zorla sahip olmasını engellerdi.⁶⁵

Bir de kendisiyle evlenemeyecek olanların yetimlere veli olması durumu vardır. Mesela ölen kardeşin kızının ya da oğlunun velayetini amcanın üstlenmesi gibi. Kur’an bu durumda olanları da koruma altına alarak şöyle der: “*Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin.*”⁶⁶

Görüldüğü üzere Kur’an, tüm ihtimalleri hesaba katarak kadın ve kızların miras haklarını koruyan ilkeler koymuştur. Burada şöyle bir itiraz getirilebilir: Kızın miras hakkı neden erkeğin yarısı? Bu haksızlık değil mi? Öncelikle şunu belirtelim ki, Kur’an onlara pay vermeden önce, hiçbir şey almıyorlardı. İlk kez Kur’an sayesinde mal alır hale geldiler. Bir de İslam’ın kadınla ilgili düzenlemelerini bütüncül olarak incelemeyen yorum yapmamak gerekir. İslam,

⁶³ en-Nisâ, 4/11.

⁶⁴ en-Nisâ, 4/127.

⁶⁵ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1407), 1/570.

⁶⁶ en-Nisâ, 4/6.

koyduğu diğer kurullarla kadının hakkını, ona pozitif ayrımcılık yapacak tarzda koruma altına almıştır. O kurullar da incelenip, ona göre değerlendirme yapılırsa, kadına bir haksızlık yapılmadığı görülür.

Öncelikle, kadın kendi babasının mirasından kardeşinin yarısı kadar mal alıyorsa da onun kocası da kendi babasından kalan maldan iki kat miras alıyor. Dolayısıyla bir dengeleme buradan gelir.

İkincisi, mirastan iki kat mal alan erkek, kız kardeşinin eşinin ölmesi veya boşanması ya da kızın hiç evlenmemiş olması gibi durumlarda, babaları öldüğü için gidecek başka yeri olmayan kadının zorunlu velisidir ve ömür boyu ona bakmakla, her türlü ihtiyacını karşılamakla mükelleftir. Yani burada kadın, kendi soyundan ona en yakın olana, kardeşine, zimmetlenmekle ömür boyu sigortalanmış olmaktadır.

Üçüncüsü, evlilik esnasında kadına mehir vermek, yeni kurulacak olan evin eşyalarını satın almak, düğün masraflarını karşılamak, evlilik boyunca hem kadının hem de bu evlilikten dünyaya gelecek olan çocukların nafakalarını; yeme, içme, giyinme, barınma gibi tüm ihtiyaçlarını temin etmek, eğer bakıma muhtaçlarsa ve kendi işlerini, idarelerini sağlayamıyorlarsa anne-babaya bakmak ve onların her türlü ihtiyacını karşılamak erkeğin zorunlu görevidir. Buna, onların yaşaması için gerekli olan her şey dâhildir. Sağlık giderlerinden tutun da ölümleri halinde tekfin, teşhiz ve defin masraflarına varana kadar tüm masrafları erkek evlat karşılar.

Yine erkeğin asabesinden biri, bir cinayet işler de diyet ödenmesi gerekirse âkile sıfatıyla bu diyetten payına düşeni ödemek de erkeğin görevidir. Nisa suresi 34. ayet-i kerime, "...erkekler kendi mallarından harcamaktadırlar" diyerek bu duruma dikkat çeker. Her nimetin bir külfetinin de olacağı, nimet-külfet dengesinin zorunluluğu aşikârdır. Bu saydıklarımızın hiç biriyle mükellef olmayan kadının mirastan erkeğin yarısı kadar pay almakla haksızlığa uğradığını söylemek, haksızlık olur.⁶⁷

4. Kadına Mehir Verilmesini Emretmesi: Kadın, kendisine evlenme teklif eden erkeğin bu teklifini kabul edip de nikâhı yaptığı anda, sınırlarını nikâhtan önce kendi belirleyeceği bir meblağı, mehri, hak eder. Eğer miktarı belirlemişse bu mehre, *mehr-i müsemmâ* adı verilir. Meblağ belirlemeyi unutmuş ya da böylesi bir şeyi konuşmak istememişse, örfen onunla aynı

⁶⁷ Râzî, age, IX/508-511; İbnü'l-Cevzî, age, I/377-379.

konumda olanlara ödenen mehir kadar bir mehir kendisine ödenir ki bu durumda da mehir, *mehr-i misl* olarak adlandırılır.⁶⁸ Bu, onun geleceğini teminat altına almaya yönelik bir tedbirdir.

Kadın, evlilikle birlikte mesai kavramı olmadan gece-gündüz çalışacak; eşinin, çocuklarının ve evin ihtiyaç duyduğu hizmetleri yerine getirecek, normal çalışanlara sunulan hafta sonu tatili, bayram tatili, yaz tatili, yıllık izin gibi hiçbir haktan da yararlanamayacaktır. Hatta hastalanması bile bir şey ifade etmeyecek, eli ayağı tuttuğu sürece hasta haliyle kalkıp aynı hizmetleri sürdürecektir. Tüm bu yoğunluk içerisinde, kendi geleceğini garantiye alacağı ek bir iş yapma imkânı da çoğunlukla bulamayacaktır. Dolayısıyla işler ters gider de evliliği sonlanırsa ya da eşi vefat ederse, mirasçıların paylaşımından uzak, sırf kadına ait bir maddi karşılığın olması kadın için hayati öneme sahiptir. Evlenme karşılığında bir bedel ödenmesi, İslam harici toplumlarda da mevcuttur. Mesela Yahudilerdeki *drahoma* geleneğinde, evlenecek kadın, erkeğe bir bedel ödemektedir. Aynı kelime, Avrupa ülkeleri ile Türkiye'deki Rumlar ve Ermenilerde de kadının erkeğe ödediği başlık parasını ifade eder.⁶⁹ Yani kadın, bu kadar emeğin ve çalışmanın üstüne bir de bedel ödemektedir. Yine Eski Türk geleneğinde *kalın*,⁷⁰ diğer bazı toplumlarda *dowry* denilen gelenekte, yaygın adıyla başlık geleneğinde, erkek tarafı kızın ailesine bir ödeme yapmaktadır ve kız, bundan istifade edememektedir.⁷¹ İslâm'ın emrettiği mehirde ise, ödeme doğrudan kadına yapılmakta, hiç kimse onun bu hakkına dokunamamaktadır.

Mehirle alakalı bazı detaylar vardır ki, bunların mutlaka bilinmesi gerekir. Öncelikle her ne kadar mehir, *mehr-i muaccel* (peşin ödenen) ve *mehr-i müeccel* (ödenmesi için süre tanınmış) olmak üzere ikiye ayrılmışsa da kadın, tüm mehrini peşin isteme hakkına sahiptir.⁷² Mehrin, muaccel/peşin mi yoksa müeccel/ertelenmiş mi olacağına karar verecek olan, kadının kendisidir.

Mehir, günümüz yasalarının boşanma esnasında kadına sağladığı tazminat hakkından çok daha değerlidir. Zira tazminatta, miktarı hâkim belirlemektedir. Mehirde ise miktarı belirleyen kadının kendisi, rıza gösteren de

⁶⁸ Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn es-Suğdî, *en-Nutefu fi'l-fetâvâ*, nşr. Salahuddîn en-Nâhî, (Beirut: Dâru'l-Furkân, 1984), 1/297.

⁶⁹ Uğur Özcan ve Murat Gökhan Dalyan, "19. yy'da Rumlarda ve Arnavutlarda Evlilik Müessesesinde Başlık Uygulamaları", *History Studies* 3/III (2011): 319-336.

⁷⁰ Mehmet Mandaloğlu, "İslamiyet'ten Önce Türklerde Aile Hukuku," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 33 (2013): 133-159.

⁷¹ <http://www.islamveihsan.com/mehir-nedir-mehir-neden-verilir.html> (erişim 01 Haziran, 2018)

⁷² Muhammed b. Muhammed, *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, trs), 4/382.

erkektir. Yani iki tarafın rızasıyla gerçekleşir. Yine tazminat, boşanma sonrası ödenmesi istenen bir paradır. Yani eşler arasındaki her türlü sevgi ve saygının bittiği, boşanacak kadar biri birlerinden soğudukları bir dönemde. Bu nedenle söz konusu tazminatı ödemek erkeğe çok ağır gelebilmekte, devlet eliyle bu meblağı ödemeye zorlandığında kadına ve ailesine çeşitli zararlar verebilmekte ya da muvazaalı borçlanmalarla kendisine icra koydurarak kadının bu parayı almasını engelleyebilmektedir.

Hâlbuki mehir, erkeğin kadına ulaşmayı arzuladığı, onunla hayatını birleştirmeyi istediği bir zamanda, evliliğin başında, gönül rızasıyla verilen bir meblağdır. Buna dikkat çeken bir ayette, “*Kadınlara mehirlerini gönül hoşluğuyla verin.*”⁷³ denir. Yine bir başka ayette, kadına verdiği mehri elinden almak için ona baskı yapmanın erkeğe haram olduğuna dikkat çekilerek şöyle denir: “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir. Verdiğiniz mehrin bir kısmını kurtaracaksınız diye, onları sıkıştırmanız da helal değildir.*”⁷⁴ Yine tazminat, evliliğin bitmesinden sonra elde edilen gecikmiş bir hak olduğu halde mehir, evliliğin başında alınabilir ve kadın, onu, evliliğin devam ettiği yıllar boyunca çeşitli şekillerde yatırıma dönüştürerek artmasını sağlayabilir.

Mehir, nikâh akdinin yapılmasıyla birlikte kadının hak ettiği bir meblağdır. Nikâh akdi yapılır ve bir mehir belirlenir de evlilik gerçekleşmeden, yani taraflar zifafa girmeden önce boşanma vaki olursa; erkek, belirlenen mehrin yarısını kadına ödemek zorundadır. Bunu emreden ayet şöyledir: “*Eğer onları, kendilerine dokunmadan önce boşar ve mehri de belirlemiş bulursanız, o zaman borç, o belirlediğiniz miktarın yarısıdır. Ancak kadınlar veya nikâh akdini elinde bulunduran veli bağışlarsa başka. Ey erkekler! Sizin bağışlamanız takvaya daha yakındır. Aranızda erdemli davranmayı unutmayın. Şüphesiz ki Allah, her ne yaparsanız hakkıyla görür.*”⁷⁵

Bu ayette kadın lehine pek çok incelik bir aradadır. Öncelikle, Bakara suresinde⁷⁶ genel anlamda boşanılan kadınlara verilmesi istenen mut'a (maddi destek) hakkı, her ne kadar karı-koca olmamışlarsa da bu kadın için de geçerlidir ve erkek, gücü dâhilinde kadına, kalan yaşamında rahat etmesini

⁷³ en-Nisâ, 4/4.

⁷⁴ en-Nisâ, 4/19.

⁷⁵ el-Bakara, 2/237.

⁷⁶ “Boşanmış kadınların örfeye göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur.” el-Bakara, 2/241.

sağlayacak bir ödeme yapar.⁷⁷ Bakara 237. ayette ise, kadının genel anlamda maddi yönden erkekte daha zayıf oluşu göz önüne alınarak, evlilik gerçekleşmediği halde ona maddi bir hak sunulmuş, mehrin yarısını alması sağlanmıştır. Ancak bu durum genel geçer değildir. Bazen kadının durumu iyi olabileceği için bu haktan vazgeçme iradesi de kadına verilmiş ve isterse mehrini almayabileceği bildirilmiştir. Yine üçüncü bir durum daha hesaba katılmış, kadının bu verilecek yarım mehirden daha fazlasına ihtiyacı olabileceği düşünülerek “*Ey erkekler! Sizin bağışlamanız takvaya daha yakındır.*”⁷⁸ denilerek, mehrin yarısını değil de imkânları el veriyorsa tamamını ödemeleri tavsiye edilmiştir.⁷⁹ Son olarak da boşanma olsa bile hâlâ din kardeşi olmaları hasebiyle aralarında fitneye izin vermemeleri ve karşılıklı olarak erdemli davranmaları tavsiye edilmiştir. “لا تنسوا – *unutmayın*” hitabı, erkeklereymiş gibi görünse de Hz. Ali'nin bu ayeti لا تنسوا şeklinde müşareket/işteşlik ifade eden tefâul babından okuması, hitabın hem erkeklere hem de kadınlara yönelik olduğunu, iki taraftan da erdemli davranmasının talep edildiğini gösterir.⁸⁰

Nikâh akdi yapılırsa, fakat mehir belirlenmemiş olur da boşanma gerçekleşirse, “*Eğer kadınları, kendilerine dokunmadan veya onlara bir mehir takdir etmeden boşarsanız (bunda) size bir vebal yoktur. Şu kadar ki onlara (mal verip) faydalandırın. Eli geniş olan hâline göre, eli dar olan da haline göre ve güzelliyle faydalandırılmalıdır. Bu, iyilik yapanlar üzerine bir borçtur*” ayeti gereği, kişinin gücü ve toplumda cari olan örf dikkate alınarak kadının yararı gözetilir.⁸¹ Onu memnun edecek bir meblağ kendisine ödenir.

Mehirle ilgili önemli detay da şudur: Eğer erkek, bir başkasıyla evlenmek istediği için evlilik birlikteliğini sona erdirirse, ilk eşine verdiği mehirden hiçbir şeyi geri alamaz: “*Eğer bir eşinizi boşayıp yerine başka bir eş almak istiyorsanız, önceki eşinize yüklerle mehir vermiş olsanız bile içinden hiçbir şey geri almayın.*”⁸² İlk eşin herhangi bir kabahati ve günahı olmadığı halde, sırf kendi zevki ve keyfi için onu boşamayı düşünen birine, onunla zorla birlikte yaşa demek anlamsızdır. Ancak yaptığının cezasını, verilen mehri elinden almak

⁷⁷ Ebu Muhammed Abdülhakk İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422), 1/320.

⁷⁸ el-Bakara, 2/237.

⁷⁹ Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahlî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, ts), 52.

⁸⁰ Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1418), 1/477.

⁸¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/375.

⁸² en-Nisâ, 4/20-21.

suretiyle kadına ödettirmesi de kabul edilemez. Bu nedenle ayet, mehrin zerresine bile dokunulmayacağını net bir şekilde bildirmiştir.⁸³

5. Nafaka Hakkı Sağlaması: Kur'an, kadına birkaç çeşit nafaka takdir etmiştir. Birincisi, evlilik devam ettiği müddetçe erkek tarafından karşılanacak olan nafakadır ki kadının yeme, içme, giyinme, barınma, tedavi olma gibi her türlü ihtiyacı bu kapsamdadır. Kadın çok zengin olsa bile, bu tür ihtiyaçlarını kendi cebinden karşılamaya zorlanamaz. Evlilik devam ettikçe bunlar erkeğe aittir.

İkincisi, boşanan kadının emzikli çocuğu varsa ve boşanma nedeniyle çocuğun mağdur olmasını istemez de emzirme süresini tamamlamaya karar verirse, bu süre zarfında kadının nafakası erkeğe aittir ve ihtiyaçlarını erkek karşılar. Bunu emreden ayet şöyledir: “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfе uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir.*”⁸⁴ Ancak bu emzirmeyi tamamlama, tarafların rızasına bağlıdır, bir zorunluluk değildir. Çeşitli gerekçelerle bu süre tamamlanmayabilir: “*Eğer ana ve baba birbiriyle görüşerek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu memeden kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur. Çocuklarınızı (sütanne tutup) emzirtmek istediğiniz takdirde, sütanneye vermekte olduğunuzu iyilikle teslim etmeniz şartıyla, üzerinize günah yoktur.*”⁸⁵

Ayetteki bir incelik de şudur: Neseb olarak çocuk babaya ait olmakla beraber boşanma sonrası anne emzirmek isterse, çocuk elinden alınmakla kadına zarar verilmez: “*Hiçbir anne, çocuğundan dolayı zarara uğratılmasın.*” Yani çocuktan mahrum bırakılmakla anneyi cezalandırma yoluna gitmek, bir Müslümana haramdır.⁸⁶

Üçüncüsü, boşanmış kadına boşanma sonrası verilecek olan nafakadır ki, bunun ölçüsü örfüdür. Yani örfе göre kadının hayatını sürdürebileceği asgari miktarda bir nafaka vermek erkeğe düşer: “*Boşanmış kadınlar için de meşru ve geleneğe uygun şekilde bir meta' (nafaka hakkı) vardır ki verilmesi, Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.*”⁸⁷ Ayetin olayı, takvanın bir gereği olarak sunması, Yüce Allah'ın emir ve tavsiyelerine uyan, yasak ve uyarılarından uzak

⁸³ Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, (Kahire: el-Hey'etu'l-mısıriyyetu'l-âmmetu li'l-kitâb, 1990), 4/375.

⁸⁴ el-Bakara, 2/233.

⁸⁵ el-Bakara, 2/233.

⁸⁶ Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1418), 2/154.

⁸⁷ el-Bakara, 2/241.

duran herkesin bunu güzellikle, gönül hoşluğuyla yapmasını ve kendisini o dairede görmesini temin içindir.⁸⁸

Dördüncüsü, eşleri ölen kadınlara yönelik nafakadır. Bunu emreden ayet şöyledir: “*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.*”⁸⁹ Ölen insan vasiyette bulunamaz. Burada ölenden kasıt, ölüme yaklaşımdır. Ayet, kadının kendi iradesiyle çıkması durumu hariç, bir yıla kadar erkeğin evinde kalmasını, çıkarılmamasını, erkeğin malından da bir yıl kadına yetecek kadar nafaka ayrılmasını ve bu miktardaki malın diğer mallar gibi mirasçılar arasında taksim edilmemesini emrederek, kadını bir yıllığına kalacak yer ve geçimlik noktasında endişe etmekten kurtarmaktadır.⁹⁰ Kadın zaten dört ay on gün kocasının ölümü nedeniyle iddet beklemek zorundadır ve yeni bir evlilik yapamaz.⁹¹ Dolayısıyla gerek bu dört ay on günlük süre gerekse de kalan sekiz ay ayetle teminat altına alınmıştır.

6. Evlenme ve Boşanmayı Kurallara Bağlaması: Kur’an’dan önce toplumda hâkim olan evlenme ve boşanma kuralları fitrata uygun değildi. Ancak İslam, yaptığı değişikliklerle fitrat dini olduğunu bir kez daha ortaya koydu. Evliliğin, hem tarafların hem de bu evlilikten doğacak çocukların haklarının korunması için şahitler huzurunda yapılmasını, kadına mehr-i müsemma veya mehr-i misl ödenmesini, evlilik süresince kadının her türlü ihtiyacının erkek tarafından karşılanmasını zorunlu hale getirdi. İnsanların üvey anneleriyle evlenmelerini⁹² ve aynı anda iki kız kardeşle evlenmeyi,⁹³ yine bir kadını kendi halası ve teyzesiyle birlikte nikâhlayabilmeyi yasaklayarak bu iğrenç gelenekleri kaldırdı.⁹⁴

⁸⁸ Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vil fi meâni't-tenzîl*, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 1/176.

⁸⁹ el-Bakara, 2/240.

⁹⁰ Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Ermî, *Tefsîru Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân*, (Beirut: Dâru tavki'n-necât, 2001), 3/374.

⁹¹ el-Bakara, 2/234.

⁹² “*Babalarının evlenmiş olduğu kadınlarla evlenmeyin. Ancak İslâm gelmezden önce yapılanlar geçmişte kalmıştır. Bu kesinlikle utanç verici bir iştir, çirkin bir şeydir ve kötü bir yoldur.*” en-Nisâ, 4/22.

⁹³ “*Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.*” en-Nisâ, 4/23.

⁹⁴ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Fahrettin Atar, (İstanbul, TDV Yay., 2006), “Muharremât” maddesi.

Kur'an'ın indiği dönemde Araplarda boşama için bir sınır olmadığı gibi, boşanan kadının beklemesi zorunlu olan bir iddeti de yoktu. Kadın, erkeğin elinde bir oyuncak mesabesindeydi. Erkek, zulmetmek için onu tekrar tekrar boşuyor, kadının süresinin dolmasına ve nikâhın bitmesine az bir zaman kala tekrar ona döndüğünü ilan ederek kadına bir kurtuluş imkânı bırakmıyordu. Böylelikle ne boşuyordu ki kadıncağız yeni bir yuva kursun ne de ona kocalık yapıyordu. Kadının maddi manevi hiçbir ihtiyacını karşılamayarak ona azap çektiriyordu. Yine boşanan kadının bir iddetinin olmaması, isterse boşandığı gün bir başkasıyla evlenebilmesi neseplerin karışması gibi bir tehlike doğuruyordu.⁹⁵

Kur'an, evlenme ve boşanmayı kurallara bağlayarak kadını bu işkenceden kurtardı. Erkeğin sınırsız olan boşama hakkını 3 talakla sınırladı ve gerekçe ne olursa olsun bir erkeğin kadını üç kez boşaması durumunda nikâhın sonlanacağını hükme bağladı: "*Boşamak (talak) iki defadır. Ondan sonrası ya iyilikle tutmak veya güzellikle salmaktır.. Eğer kadını bir daha boşarsa (üçüncü kez), bundan sonra artık başka bir kocaya varıncaya kadar ona helâl olmaz.*"⁹⁶ Görüldüğü gibi erkek farklı zamanlarda kadını üç kere boşamışsa, artık o nikâh sona erer.

Burada şuna da dikkat çekmek gerekir: İslam, bir yandan kadını erkeğin elinde bir oyuncak olmaktan çıkarıp, talakı üçle sınırlayarak kadına yapılan eziyetin önüne geçmiş; diğer yandan da müeccel olan mehrin, boşanmayla birlikte muaccele dönüşmesi ve hemen ödenmesi, o kadının bir başka erkekle evlenmedikçe eski kocasına haram olması gibi tedbirler koyarak boşanma konusunda erkeği defalarca düşündükten sonra adım atmaya mecbur kılmıştır.

Yine boşanan kadına üç aylık bir iddet sınırı koymuş, bu süreyi doldurmadan başkasıyla evlenmesini yasaklamıştır: "*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.*"⁹⁷ Neseplerin karışma riskini ortadan kaldırmak için burada hamile olmayan ancak adet görebilen kadınlara seslenilmiştir. Ayet kadına, kocanın ric'at hakkını ortadan kaldırma veya çocuğu kendi babası dışında birine nispet etme konusunda dikkatli olmasını emrederek bu konuda dürüst davranmanın bir iman meselesi olduğuna dikkat çekmiştir.⁹⁸

⁹⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 2/302.

⁹⁶ el-Bakara, 2/229-230.

⁹⁷ el-Bakara, 2/228.

⁹⁸ Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâyetu ilâ bulûğî'n-nihâye*, (eş-Şârika: Mecmûatu buhûsi'l-kitâbi ve's-sünne, 2008), 1/758.

7. Namus Kavramını Hem Erkek Hem de Kadın İçin Ele Alması:

Kur'an, namus konusunda kadınla erkek arasında bir fark görmez. Yukarıda şiddetin nedenleri başlığında değindiğimiz üzere erkek namussuzluk yaptığında hoşgörü, kadın yaptığında cezalandırma anlayışı Kur'an'da yoktur. Zina Yüce Allah'ın nazarında öylesine büyük bir günahdır ki, *“Onlar, Allah ile beraber başka bir ilâha kulluk etmeyen, haksız yere, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayan ve zina etmeyen kimselerdir. Kim bunları yaparsa ağır azaba uğrar.”*⁹⁹ ayetinde, büyük günahlar sıralamasında şirk ve adam öldürmenin hemen ardından getirilmiştir.¹⁰⁰

Zina edenlere verilecek cezayı açıklayan ayette de kadın erkek ayrımı yapılmadan şöyle denir: *“Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüzer değnek (celde) vurun. Eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız, onlara Allah'ın dini(ni uygulama) konusunda sizi bir acıma tutmasın; onlara uygulanan cezaya mü'minlerden bir grup da şahit bulunsun.”*¹⁰¹

Ayetin devamında bu fiziksel cezaya ek bir manevi ceza olsun diye, zina eden bir erkeğin ancak kendisi gibi zina etmiş veya müşrike olan bir bayanla evlenebileceği; zina eden bir kadının da kendisi gibi zina etmiş veya müşrik olan bir erkekle evlenebileceği, zinâkârlarla evlenmenin müminlere haram olduğu haber verilir.¹⁰² Dolayısıyla ne maddi cezalandırmada ve ne de manevi cezalandırmada kadınla erkek arasında bir ayrım yoktur.

8. Kadına Şiddete de Sebep Olan Zararlı Alışkanlıkları Yasaklaması:

İnsanın hem dünyasını hem de ahiretini mahvedecek olan içki ve kumar, Kur'an tarafından yasaklanmıştır: *“Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”*¹⁰³

Hz. Peygamber, “Sarhoşluk veren her içki haramdır”¹⁰⁴ demekle, ayette sadece hamr/şarap kelimesi zikredildi diye diğer sarhoşluk veren içkilerin haram olmadığı vehmini ortadan kaldırmıştır. Yine Kur'an'daki *“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söyledığınızı bilinceye kadar... namaza yaklaşmayın”*¹⁰⁵ ayeti yanlış yorumlanıp da bunların az miktarda içilmesinin

⁹⁹ el-Furkân, 25/68.

¹⁰⁰ Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 23/302.

¹⁰¹ en-Nûr, 24/2.

¹⁰² en-Nûr, 24/3.

¹⁰³ el-Maide, 5/90.

¹⁰⁴ Buharî, Eşribe, 4; Müslim, Eşribe, 67-68.

¹⁰⁵ en-Nisâ, 4/43.

hela olduğu sanılmasın diye “Çoğu sarhoş edenin azı da haramdır”¹⁰⁶ buyurmuştur.

Kur'an'ın indiği dönemde bulunmayan uyuşturucu maddeler ise aralarındaki *illet*¹⁰⁷ ortaklığı nedeniyle içkiyle aynı hükme tabidir ve haramdır. İçki, aklı perdelediği, kişiyi ne dediğini bilmez hale getirdiği, doğru ile yanlış, hak ile batılı ayırt etmesini engellediği için haram kılınmıştır. Tüm bu saydığımız özellikler, esrar, eroin, kokain, morfin, bonzai, ecstasy vb. her gün yeni çeşitleri üretilen uyuşturucu maddelerde de fazlasıyla vardır.¹⁰⁸

Bahsi geçen bu eylemlerin zararı sadece onu yapanlarla sınırlı kalmayıp, onların ailelerini de etkilemektedir. Bu tür eylemleri yapanların aile fertlerine karşı görevlerini olması gerektiği gibi yerine getirememesi ailede huzursuzluklara ve şiddet eylemlerine neden olmakta, pek çok yuvanın yıkılmasında rol oynamaktadır. Kur'an da onları açık bir şekilde yasaklayarak oluşabilecek mağduriyetleri ortadan kaldırmayı hedefler.

Kadının Dövülmesi Meselesi: Konu kadına yönelik şiddet olunca, Kur'an'daki “(Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın.”¹⁰⁹ ayetini ele almak, bir zorunluluktur. Öncelikle ayetin sebep-i nüzulüne göz atmak, ayetin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Ayet, kocası tarafından kendisine tokat atılan ve durumu Hz. Peygamber'e şikâyete gelen Muhammed b. Seleme'nin kızı ile onun kocası Sa'd b. er-Rebî' hakkında inmiştir. Sa'd, hanımına bir tokat atmış, hanımı, tokadın izi hâlâ yüzünderken Hz. Peygamber'e gelerek kocasını şikâyet etmiştir. Hz. Peygamber, kadına 'Kocandan öcünü al (sen de ona vur)' deyince “Gerçek hükümdar olan Allah, yücedir. Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan

¹⁰⁶ Ebu Dâvud, Eşribe, 5; Tirmizî, Eşribe, 3.

¹⁰⁷ İlet, “hükümü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana, gerekçe” şeklinde tarif edilir. Yani Şarii'nin hükmü kendisine dayandırdığı; varlığı hükmün varlığı, yokluğu da hükmün yokluğu anlamına gelen temel gerekçedir. Bkz. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İbrahim Kâfi Dönmez, (İstanbul: TDV Yay., 2000), “İlet” maddesi.

¹⁰⁸ Komisyon, *et-Tefsîru'l-vasîtu li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: el-Hey'etu'l-âmmetu li-şuûnil-metâbi'i'l-emîriyyeti, 1973), 1/354.

¹⁰⁹ İhtilâflara meydan vermemek adına ayetin anlamı Diyanet İşleri Başkanlığının mealinden alınmıştır. Bkz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, (Ankara: DİB Yayınları, trs), 93.

önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme ve 'Rabbim, benim ilmimi artır' de"¹¹⁰ ayeti inmiş; Hz. Peygamber, karar verirken acele etmemesi için uyarılmıştır.¹¹¹ Bunun üzerine Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın bu konuda bir ayet indireceği umuduyla kadına sabretmesini tavsiye etmiş, derken bu ayet inmiştir.¹¹²

Ayetteki 'dövün' kelimesinin nasıl anlaşıldığına gelince; bunun, yorumcunun içinde yaşadığı toplum ve dönemle ilgili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam'ın ilk zamanlarından, insan hakları ve kadın hakları gibi kavramların ciddi anlamda gündeme alındığı, üzerine hararetle tartışmaların yapıldığı 19. yüzyılın sonlarına kadar ayetteki kelime, gerçek anlamda dövme olarak algılanmıştır. Mücâhid (ö. 104),¹¹³ Taberî (ö. 310),¹¹⁴ Râzî (ö. 606),¹¹⁵ Suyûtî (ö. 911),¹¹⁶ Kâsimî (ö. 1332)¹¹⁷ gibi isimlerin yorumlarına baktığımızda, hepsinin 'kavvâm' kelimesini, 'güçlü olma, peygamberlerin erkeklerden olması, ezan okuma, nikâhta ve talakta yetkili olma, malından yaptığı harcama, evin ihtiyaçlarını karşılama, aile fertlerini görüp gözetme, terbiye etme, gerektiğinde vatan için savaşma, mirastan iki kat pay alma, had uygulanan suçlarda şahitlik edebilme, imamlik yapabilme (gerek devlet başkanlığı gerekse de bildiğimiz imamlik), hutbe verme, mehir verme gibi çeşitli nedenlerle erkeğin kadından üstün yaratılması olarak anladıklarını ve kadının yuvanın yıkılmasına neden olacak tavırlar sergilemesi durumunda, bir hukuk tedbiri olarak, hem kadının hem de ailenin maslahatını temin etme adına erkeğin onu dövmebileceğini söylediklerini görürüz. Yani keyfi değil, yuvanın yıkılmasını önlemeye yönelik dövmeyle caiz görürler.

Ancak son dönem yorumcularına baktığımızda; kimi, Kur'an'ın indiği dönemde dövmenin çok yaygın olduğunu ve Kur'an'ın bunu ilkin azaltmaya ve sonra da tamamen kaldırmaya çalıştığını söyleyerek dövmenin varlığını kabul ederken;¹¹⁸ kimi, bu ayetin Kur'an bütünlüğü içinde ele alınması gerektiğini, Kur'an'ın 'Dövme hakkı' diye bir hak vermediğini, müsaade edilenin kadının

¹¹⁰ Tâhâ, 20/114.

¹¹¹ Celaluddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts), 2/513.

¹¹² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2000), 8/291; Ebu Bekr Muhammed b. el-Munzir, *Kitâbu tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, (Medine: Dâru'l-meâsire, 2002), 2/685; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/70; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/401.

¹¹³ Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsiru Mücâhid*, nşr. Muhammed Abdusselâm, (Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî'l-hadîse, 1989), 274.

¹¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/290.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/70-78.

¹¹⁶ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 2/512-513.

¹¹⁷ el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vil*, 3/97.

¹¹⁸ Hayrettin Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1994), 25-187.

saldırıcılığı karşısında kendini savunmaktan ibaret olduğunu söyleyerek dövmeyle karşı çıkar.¹¹⁹

Öztürk (ö. 2016) ise اضربوا fiilinin diğer anlamlarına ve bablarına bakılarak ona yeni bir anlam verilmesi gerektiğini savunur. Mesela kelimenin if'al babından 'evden çıkarma', 'buldukları yerden gönderilme', 'dövme' anlamlarına gelebileceğini, seçimin karşılaşılan sorunun büyüklüğüne göre ayarlanması gerektiğini belirtir. İlk iki anlamın, sonuç alma, kadının psikolojisi ve hukuksal sorunlar yaşamama noktasında üçüncüye göre daha uygun olduğunu söyler.¹²⁰

Mevdudî (ö. 1979), Hz. Peygamber'in dayağı yasakladığını, kadınlar tamamen kocalarını dinlemez hale gelince istemeden de olsa dayağa izin verdiğini ancak yine de kadın dövenlerin en hayırsız kişiler olduğuna vurgu yaptığını hatırlatır.¹²¹ M. Said Şimşek, İmam Şafii'nin (ö. 204) 'Dövmek, sadece ruhsat iken dövmek daha büyük bir erdemdir' sözünü hatırlatarak Hz. Peygamber'in ömrü boyunca hiçbir eşine ya da çocuğuna el kaldırmadığını söyler.¹²² İbn-i Aşûr (ö. 1973) ise, bir babanın evladını veya bir öğretmenin öğrencisini dövmesi miktarında olan tedip amaçlı dövmelerin kocanın hakkı olduğunu; kadının ciddi bir hayâsızlık yapması durumunda aile kurumunu kurtarmak için cezalandırılması gerekirse, bunun mahkeme kararıyla ve devlet eliyle olacağını söyler.¹²³

Karşılı, eski ve yeni yorumları verdikten sonra, yorumun içinde yaşanan toplumdaki nasıl etkilendiğini, sosyo-kültürel yapının ve toplumun bir parçası olan yorumcunun sosyo-psikolojik yapısının yaklaşım tarzına nasıl etki ettiğini analiz eder. İlk dönemle son dönem arasındaki farkın nedenlerini açıklamaya çalışır.¹²⁴ Bir İslam hukukçusu olan Telkenaroğlu ise olaya hukuk zaviyesinden

¹¹⁹ Hüseyin Hatemi bir müfessir değildir. Ancak onun yaptığı yorum, farklı bir bakış açısı ortaya koyduğu için burada kendisine yer verilmiştir. Bkz. Hüseyin Hatemi, *İlahi Hikmet'te Kadın*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1995), 143.

¹²⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997), 554-555.

¹²¹ Mevdûdî'nin dayanağı "Hz. Peygamber, 'Allah'ın kızlarını (kadınları) dövmeyiniz' dedi. Derken Hz. Ömer geldi ve 'Ya Rasulellah! Kadınlar kocalarının tepesine çıktılar' dedi. Hz. Peygamber, onların dövlmesine ruhsat verdi. Bu defa da pek çok kadın Hz. Peygamber'in ailesine gelerek kocalarını şikâyet ettiler. Hz. Peygamber, 'Muhammed ailesini kocasını şikâyet eden pek çok kadın ziyaret eder oldu. (Biliniz ki kadınlarını dövenler) sizin iyileriniz değillerdir' dedi" (İbn Mâce, Nikâh, 51) şeklinde hadis-i şeriftir. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/357.

¹²² M. Said Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/503.

¹²³ Muhammed et-Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 5/41-43.

¹²⁴ İbrahim Halil Karşılı, *Kur'an Yorumlarında Kadın Sosyo-kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 154-163.

yaklaşarak dövmenin, nasihat verme ve yatağında yalnız bırakma tedbirlerinin işe yaramaması durumunda devreye giren, sınırları belirlenmiş hukukî bir müeyyide olduğunu savunur. Her hukukî müeyyide gibi tedip hakkının da suiistimale ve keyfiliğe yer verilmeyecek şekilde kullanılması gerektiğini söyler, uyulması gereken sınırları açıklar.¹²⁵

Ayetin içine nazil olduğu sosyo-kültürel ortamda kadının insan yerine konulmadığı, çok rahatlıkla öldüresiye dövülebildiği bilinen bir durumdur. Buna dikkat çeken Hz. Peygamber, “Nereye kadar (böyle devam edecek), sizden biri, belki de günün sonunda aynı yatağı paylaşacağı eşini, köle (veya cariye) döver gibi dövüyor”¹²⁶ demiştir. Kur’an, kadınları kastederek erkeklere hitaben, “Onlarla güzel geçinin”¹²⁷ emri verir. Yine hem kadınları hem de çocukları cehennem ateşinden koruma görevini erkeklere yükleyen bir ayette, “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun*”¹²⁸ der. Bu ayete göre erkek, sadece kendisini değil, aynı zamanda aile fertlerini de cehennemden kurtarmakla görevlidir ve bunun için onlara gerekli eğitim ve öğretimi vermek, icabında onları tedip etmek zorundadır. Tabi insanların her zaman sorunsuz yaşadığı, tamamen uyumlu hareket ettikleri söylenemez. Eşler arasında sorunlar yaşanabildiği gibi, anne-baba ile çocuklar arasında da sorunlar yaşanabilmektedir. Kur’an, eşler arası problemleri çözmeye altı basamaklı bir yol haritası önerir: 1- Onlara öğüt vermek, 2- Yatağını ayırmak, 3- Dövmek. Bu üç madde yukarıdaki ayete (en-Nisâ, 4/34) dayanmaktadır. 4- Biri kadının diğeri erkeğin tarafından olmak üzere işi düzeltmeye yönelik hakemler belirlemek. Bu da önceki ayetin devamındaki ayete dayanır.¹²⁹ 5- İki talaka kadar dönme imkânı olacak şekilde boşamak. Eşlerin birbirlerinin değerini anlamasını ve ayrı yaşamaya ne kadar hazır olduklarını test etmesini sağlama amacı güder. 6- Son kararı vermek ve ya bir daha dönüş imkânı olmayan tarzda üçüncü talakla boşamak ya da güzellikle eşine geri dönmek. Bu iki madde de “(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır”¹³⁰ ayetine dayanır.

¹²⁵ M. Rahmi Telkenaroğlu, *İslam Hukukunda İhmalî Suçlar*, (Konya: Hüner Yayınları, 2014), 157-159.

¹²⁶ İbn Mâce, Nikâh, 51.

¹²⁷ en-Nisâ, 4/19.

¹²⁸ et-Tahrîm, 66/6.

¹²⁹ “Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz Allah, hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.” en-Nisâ, 4/35.

¹³⁰ el-Bakara, 2/229.

Görüldüğü gibi ilk ve tek çözümü kadını ölesiye dövmek olan bir topluma, altı aşamalı bir çözüm önerisi sunmuştur. Üstelik bu aşamaların bir bağlayıcılığı da yoktur. Hz. Peygamber, eşlerinin dünyevi talepleri karşısında bunaldığında onlara nasihatlerde bulunmuş, daha sonra onlardan ayrılarak 29 günlüğüne mescitte yalnız yaşamıştır. Bilahare dövmeye müracaat etmeden son bir kez kendileriyle konuşarak istedikleri dünya rahatını onlara sunamayacağını, bu yaşama razı oluyorsa birlikte devam edebileceklerini, kabul etmemeleri halinde kendilerini boşayarak babalarının evinde aradıkları rahatlığa kavuşmalarını sağlayacağını söylemiştir. Eşleri onunla yaşamayı seçince, evliliklerine devam etmişlerdir.¹³¹

Kur'an'daki emir fiilleri normalde vücûb ifade ederler. Ancak naklî ya da aklî bir delilin varlığı durumunda, vücûb ifade etmedikleri de olur.¹³² Mesela ihramdan çıkıldığında avlanabilmeye izin veren fiil, ayette "فَاصْطَوْا" - *avlanın*¹³³ şeklinde emir siygasıyla gelir. Bu, işinizi gücünüzü bırakıp ava çıkın anlamına gelmez. Sadece ihram yasağının sona erdiğini ve artık avlanmakta bir beis olmadığını gösterir ve ibâha ifade eder. Kadınlarla ilgili 'dövün' emri de vücûb ifade etmez. Nitekim Hz. Peygamber'in yukarıda yer verdiğimiz uygulaması, yani naklî delil/sünnet, onun vücûb ifade etmediğini gösterir. Çünkü o (sav), dövmeden boşamayla teklif etmiştir.

Yine Kur'an tarafından bizim için en güzel örnek olduğu haber verilen Hz. Peygamber'in 12 eş ve 7 çocuğundan hiçbirini dövmediği, hatta hizmetçisine bile el kaldırmadığı, ona hesap sormadığı bilinmektedir: "Enes b. Mâlik'ten şöyle rivayet edilmiştir: 'Rasulullah'a (sav) on yıl hizmet ettim. Bu zaman zarfında bana bir kez olsun 'öf' demedi. Yaptığım bir iş için, 'Onu niçin öyle yaptın?'; yapmadığım bir iş için de, 'Onu niçin yapmadın?' demedi."¹³⁴

Hz. Peygamber, "Bir mümin, mümine olan eşinden nefret etmesin. Bir huyundan hoşlanmazsa, bir diğerinden razı olur (hoşlanır)"¹³⁵, "Kadınlara iyi davranın. Onlar sizin yardımcılarınızdır. Açık bir hayâsızlık yapmadıkları sürece onlar üzerinde zorbalık etmeyin. Eğer böyle bir şey yaparlarsa onları yataklarında yalnız bırakın ve onları incitici olmayan bir şekilde dövün. Eğer itaat ederlerse artık başka yol aramayın. Sizin onlar üzerinde hakkınız olduğu

¹³¹ Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, 5/120.

¹³² Muhammed b. Ali et-Tayyib, *el-Mutemed fi usûli'l-fıkh*, nşr. Halil el-Meyyis, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403), 1/37-39.

¹³³ el-Maide, 5/2.

¹³⁴ Buhârî, Edeb, 39; Müslim, Fedâil, 13; İbn Mâce, Nikâh, 51.

¹³⁵ Müslim, Radâ, 61.

gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır"¹³⁶, "Müminlerin imanı en kâmil olanı, ahlakı en güzel olanıdır. Sizin en hayırlınız da kadınlara karşı en hayırlı olanıdır"¹³⁷, "Hayırlınız ailesine hayırlı olanıdır. Ailesine en hayırlı olanınız ise benim"¹³⁸, "Allah'ım! İki zayıfın, yetim ve kadının hakkını yemekten sakındırırım"¹³⁹ gibi sözleriyle her zaman kadınlara iyi davranmanın önemine dikkat çekmiş, erkeklerde bu yönde bir duyarlılık oluşturmaya gayret etmiştir.

Dolayısıyla Hz. Peygamber'in izinden gittiğini iddia eden her Müslüman, onu bu konuda da örnek almak; gücü yettiğinde kadına sahip çıkmak; kadın sayesinde ahiretini kurtarmaya çalışmak zorundadır. Hadiste geçici dünyanın nimetleri içinde en üstünü olarak tarif edilen salih bir eş,¹⁴⁰ "Allah'ın rızasını gözeterek yaptığın her harcamadan, hatta eşinin ağzına koyduğun bir lokmadan dahi sana sevap vardır"¹⁴¹ hadisi gereği erkek için ömür boyu bir salih amel kaynağı, yani cennete gitme vesilesidir. Bu yüzden ona, hak ettiği şekilde güzel muamele etmek zorundadır.

Sonuç

Tarih boyunca insan eliyle oluşturulmuş pek çok hukuk nizamı, toplumda birlik ve beraberliği inşa etmeye; her hak sahibine hakkını eksiksiz bir şekilde vermeye; barış, huzur ve güveni tesis etmeye gayret etmiş, ancak aradaki ontolojik farklılık nedeniyle Kur'an'ın ulaştığı seviyeyi yakalayan bir nizam henüz çıkmamıştır. Her konuda ifrat ve tefritten uzak olan Kur'an, insan ve kadın hakları konusunda da en mutedil, en kabul edilebilir ve fitrata en uygun düzeni ortaya koymuştur.

Kadına yönelik şiddete neden olan her türlü olumsuzluğa karşı bir tedbiri olan Kur'an, onun maddi manevi her türlü hakkını teminat altına almıştır. Kadınlara iyi geçinmeyi emretmiş, onların erkekler üzerindeki haklarına defaten vurgu yapmış, kadınları Allah adına emanet aldıklarını erkeklere hatırlatmıştır. Her türlü yaralama ve cinayeti kısas ilkesiyle minimize etmiş, erkekle kadın arasındaki fitrat farkını göz önünde bulundurarak ekonomik hak ve yükümlülükleri adaletle dağıtmıştır. Kısas sayesinde öldürdüğü zaman

¹³⁶ İbn Mâce, Nikâh, 3.

¹³⁷ Ebu Dâvud, Sünnet, 15.

¹³⁸ İbn Mâce, Nikâh, 50.

¹³⁹ İbn Mâce, Edeb, 6.

¹⁴⁰ "Dünya geçici bir yararlanmadan ibarettir. Dünya nimetlerinin en üstünü de salih kadındır." İbn Mâce, Nikâh, 5.

¹⁴¹ Buharî, İman, 41.

öldürüleceğini, yaraladığı zaman aynı şekilde karşılık alacağını bilenlerin, buna tevessül etmelerinin önüne geçmiştir.

Doğum yapma, çocuk büyütme gibi yaratılış özellikleri gereği zamanının çoğunu evde geçirmek zorunda olan kadına, miras, mehir ve nafaka gibi mali haklar tanınmıştır. Kur'an'ın öngördüğü nafaka, günümüz kanunlarında olduğu üzere ömür boyu devam ederek erkeğe zulmetmediği gibi Cahiliye Döneminde olduğu üzere hiçbir şey verilmeyerek kadına da zulmetmez. Bir evliliğin bitiminde, kadının yeni bir yuva kurmasına yetecek makul bir süre nafaka vermeyi erkeğe emreder. Ancak bu makul süre bittikten sonra kadın hâlâ bir yuva kuramamışsa, onun bakımını mirastan iki kat pay alan erkek kardeşlerine; onlar yoksa mirastan pay alan diğer asabeye yükler. Yani kadını, öncelikle birinci dereceden akrabaları üzerinden sigortalar. Tüm bunların bulunmaması durumunda kadının her türlü giderini karşılayacak olan, beytülmaldir. Yani sahipsiz bir kadının sahibi, devlettir, tüm toplumdur. Bunda da bir adalet vardır. Zira mirasçısı olmayan birinin ölümü durumunda onun malını alan beytülmal, kimsesiz kalan bir kadına da bakmak zorundadır.

Ancak günümüz kanunları ve örfi uygulamalar, kadını sadece eski kocasına yüklenmeye mecbur etmektedir. Babası öldüğünde erkek kardeşler, kadından miras hakkından vazgeçmesini talep etmekte ve onu örf baskısıyla mirastan mahrum bırakmaktadırlar. Bazen de baba, daha sağlığında var olan malını erkek çocukları arasında paylaşmakta, kızlarını mirastan mahrum bırakmaktadır. Koca da evliliğin başında vermesi gereken mehri vermeyerek kadını mahrum etmektedir. Bilahare bir boşanma vaki olduğunda, yıllarca çalışıp didinmesine rağmen kadının elinde kalan, koca bir hiçtir. Erkek kardeşler kadına evlerinin kapısını da kapayınca, ne gidecek yeri ne de geçinecek malı olan kadın, kanunların verdiği imkânı sonuna kadar kullanmaya; erkekten alabildiği kadar mal almaya yönelmektedir.

Günümüz kanunlarında evlenme esnasında mal tespiti yapan bir sözleşme (mal rejimi sözleşmesi) imzalanarak tarafların sahip oldukları mallar belirlenmişse, bunlar boşanma sırasında paylaşımına dâhil edilmemektedir. Sadece evlilik süresince edinilen mallar, boşanan çiftler arasında eşit olarak paylaşılmaktadır. Ancak böyle bir mal rejimi sözleşmesi imzalanmamışsa, ev, araba, arsa, ev eşyası gibi tüm mallar, kazananın kim olduğuna bakılmaksızın kadınla erkek arasında ortaktır. Yargıtay'ın *takı kararı* gereği, düğünde takılan tüm takılar sadece kadına aittir. Boşanan erkek, ömür boyu kadına nafaka vermek zorunda olup; varsa çocukların velayeti çok istisna durumlar hariç

kadına verilmektedir. Eğer erkek, kadına şiddet uygulamışsa ve kadın bunu ispatlarsa, bunun için de ayrıca tazminat ödemesi gerekmektedir. Tüm bunlar eşleri birbirine düşman etmekte, genellikle de erkek, haksızlığa uğradığını düşünerek şiddete başvurmaktadır. Erkeğin açısından bakıldığında, ömür boyu çalışıp kazandığı tüm malının yarısını, sadece 15 günde bir görmek üzere evlatlarını, düğünde takılan takıların %75'i erkek tarafından geldiği halde takıların tamamını yitiren ve ömür boyu kadına maaş bağlamak zorunda bırakılan erkeğin haksızlığa uğradığını düşünmesi son derece doğaldır.

Kadın açısından baktığımızda; babası ve erkek kardeşleri, onu mirastan mahrum bırakmakla; babanın ölümünden sonra kendilerine sığındığı erkek kardeşleri, ona kapısını kapamakla; kocası, hakkı olan mehri vermemekle kadına zulmetmiş, onu çaresiz bırakmıştır. O da başka imkânı kalmadığı için yukarıda saydığımız şekilde eski kocaya rücu etmek zorundadır. Hâlbuki detaylarını verdiğimiz Kur'an tarafından konulan ilkeler uygulansa, tüm bunlara gerek kalmayacaktır. Mirastan hakkını, evliliğin başında mehrini alan kadın, kardeşleri ve/veya asabesi tarafından da diğer ihtiyaçları karşılandığı zaman, eski kocasına ihtiyaç duymayacağı için az önce bahsettiğimiz yollara başvurmayacaktır. Ya da tüm bu imkânlardan mahrumsa, kadına beytülmal/devlet sahip çıktığında yine eski kocayla maddi anlamda bir problemi olmayacaktır. Dolayısıyla erkeğin şiddete yönelmesi için bir sebep kalmayacak, boşanmış bile olsalar birbirlerine olan saygılarını kaybetmeyecek, çocuklarının iyi ve kötü günlerinde yanında olabileceklerdir.

Bu saydıklarımız, "Şiddetin Nedenleri" başlığında yer verdiğimiz pek çok nedeni ortadan kaldırmaktadır. Bir de içki, kumar, uyuşturucu gibi zararlı alışkanlıkların neden olduğu şiddet vardır ki Kur'an, tüm bunları net bir şekilde yasaklamıştır. Öyleyse toplumda yeniden huzuru hâkim kılmanın ve saadet asrına dönmenin yegâne yolu, Kur'an ve sünnet temelli bir toplum inşa etmektir. Cahiliye toplumundan Asr-ı Saadet toplumunu vücuda getiren Kur'an, aynı şeyi yapmaya her zaman için muktedirdir. Yapılacak tek şey, ona bu imkânı vermektir. Yapılacak diğer bir şey de yaşlı-genç bütün müminleri yeterli bir İslamî eğitim ile yetiştirerek, gerçek İslam'ı içselleştirmelerini ve bu yolla İslam dışı gelenekleri geriye itmelerini sağlamaktır.

Kaynakça

- Akbulut, İlhan. "İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar", *AÜİFD*, 52/1 (2003): 167-181.
- Altuntaş, Halil, ve Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Mealî*, Ankara: DİB Yayınları, trs.
- Âmedî, Ebu'l-Hasen Seyyiduddîn Ali b. Ebî Ali. *Gâyetu'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. Hasen Mahmûd Abdullatîf. Kahire: el-Meclisu'l-e'alâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1418.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1988.
- Çalışkan, İbrahim. "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *AÜİFD*, 31/1 (1990): 367-397.
- Çötök, Nesrin Akıncı. "Toplumsal Cinsiyet Rolü Dâhilinde Kadına Şiddet Olgusuna Karşı Kadın Algısı." *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 1/III (2015): 778-790.
- Demir, Sevim Atila, ve Dilek Nam. "Kadına Yönelik Aile İçi Şiddeti Önlemede Erkeğin Rolü." *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19/III (2014): 211-227.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvud*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1988.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- Erdoğan, Semra, Aylin Aktaş, ve Güliz Onat Bayram. "Sığınma Evinde Yaşayan Bir Grup Kadının Şiddet Deneyimleri Ve Baş Etme Yaklaşımları: Niteliksel Bir Çalışma." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 6/1 (2009): 808-824.
- Ermî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh. *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân*. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2001.
- Hatemi, Hüseyin. *İlahî Hikmet'te Kadın*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1995.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed. *Lubâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415.

- Gökkaya, Veda Bilican. "Cam Tavan, Kadın ve Ekonomik Şiddet." *The Journal of Academic Social Science Studies*, 26/II (2014): 371-383.
- Güler, Nuran, Hatice Tel, ve Fatma Özkan Tuncay. "Kadının Aile İçi Şiddete Bakışı." *CÜ Tıp Fakültesi Dergisi*, 27/II (2005): 51-56.
- <http://gazetekarinca.com/2017/12 /yuzune-kezzap-atilan-kadin-devlet-10-gun-once-koruma-talebimi-reddetmisti/> (erişim 02 Mayıs, 2018)
- <http://kadininstatusu.aile.gov.tr/data/58528516369dc524d057a5fe/Kad%C4%B1na%20Yo%CC%88nelik%20%C5%9Eiddetle%20Mu%CC%88cadel e%20Bro%C5%9F%C3%BCr%C3%BC.pdf> (erişim 01 Mayıs, 2018)
- <http://www.ceza-bb.adalet.gov.tr/mevzuat/5275.htm> (erişim 10 Mayıs, 2018)
- <http://www.islamveihsan.com/mehir-nedir-mehir-neden-verilir.html> (erişim 01 Haziran, 2018)
- <https://www.youtube.com/watch?v=J2jbYk7Srys> (erişim 11 Mayıs, 2018)
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-tûnusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetu'r-ruşd, 1409.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1988.
- İbn Munzir, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu tefsiri'l-Kur'ân*. nşr. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd. Medine: Dâru'l-meâsire, 2002.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî, 1422.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu fethi'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- Kadâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *Müsnedu's-şîhâb*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1986.
- Kahraman, Selam Dinç. "Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğine Yönelik Görüşlerinin Belirlenmesi." *DEUHYO ED*, 3/II (2010): 30-35.
- Karaman, Hayrettin. *İslam'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1994.

- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağırıcı, İ. Kâfi Dönmez, ve Sadrettin Gümü. *Kur'an Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Karslı, İbrahim Halil. *Kur'an Yorumlarında Kadın Sosyo-kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. nşr. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1418.
- Kaypak, Şafak. "Türkiye'de Kadının İnsan Hakları Ve Anayasal Yansıması", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13/XXXIII (2016): 298-315.
- Komisyon. *et-Tefsîru'l-vasîf li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: el-Hey'etu'l-âmmetu li-şuûnil-metâbi'i'l-emîriyyeti, 1973.
- Mahallî, Celâluddîn Muhammed b. Ahmed, ve Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.
- Mandaloğlu, Mehmet. "İslamiyet'ten Önce Türklerde Aile Hukuku", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 33 (2013): 133-159.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebu Muhammed. *el-Hidâyetu ilâ bulûğî'n-nihâye*. eş-Şârika: Mecmûatu buhûsi'l-kitâbi ve's-sünne, 2008.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Kahire: Şeriketu mektebetu ve matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- MN Yazılım Medya Reklam A.Ş. "memurlar.net." Erişim 03 Mayıs, 2018. <https://www.memurlar.net/haber/439279/bosanmak-isteyen-esini-ve-esinin-ailesini-oldurdu.html>
- Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.
- Muhammed Reşid b. Ali Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. Kahire: el-Hey'etu'l-mısıriyyetu'l-âmmetu li'l-kitâb, 1990.
- Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. nşr. Muhammed Abdusselâm. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî'l-hadîse, 1989.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*, İstanbul: Akçağ Yayınları, 1988.
- NTV Radyo ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş. "Televizyon (NTV)." Erişim 02 Mayıs, 2018. https://www.ntv.com.tr/turkiye/evlenme-teklifini-reddetti-diye-olduruldu,Ep8eNYsRf0egtU72awVj_g

- Özcan, Uğur, ve Murat Gökhan Dalyan. "19. yy'da Rumlarda ve Arnavutlarda Evlilik Müessesesinde Başlık Uygulamaları", *History Studies*, 3/III (2011): 319-336.
- Öztürk, Necla. "Ailenin Korunması Ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanunun Getirdiği Bazı Yenilikler ve Öneriler", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2017): 1-32.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'daki İslam*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1420.
- Seâlibî, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1418.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2010.
- Suğdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Huseyn. *en-Nutefu fi'l-fetâvâ*. nşr. Salahuddîn en-Nâhî. Beyrut: Dâru'l-Furkân, 1984.
- Suyûtî, Celaluddin. *ed-Durru'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Şimşek, M. Said. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2000.
- Tayyib, Muhammed b. Ali. *el-Mutemed fî usûli'l-fikh*. nşr. Halil el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İslam Hukukunda İhmalî Suçlar*. Konya: Hüner Yayınları, 2014.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü Tirmizî*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1988.
- Türer, Celal. *Şiddet Karşısında İslam*. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Fahrettin Atar. 44 cilt. İstanbul, TDV Yay., 2006.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İbrahim Kâfi Dönmez. 44 cilt. İstanbul, TDV Yay., 2000.
- Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Haber ve Spor Yayınları Dairesi Başkanlığı. "TRT HABER." Erişim 06 Mayıs, 2018. <http://www.trthaber.com/haber/gundem/egitimli-kadin-daha-cok-siddet-goruyur-20568.html>

Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş. "Cumhuriyet Gazetesi." Erişim 01 Haziran, 2018. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/443684/Aydin_da_koca_dehseti__Bosanmak_isteyen_esini_ve_iki_cocugunu_katletti.html.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1407.

Violence Against Women: Causes And Qur'anic Measures For Prevention

Citation / ©- Kılıçarslan, M. (2018). Violence Against Women: Causes and Qur'anic Measures for Prevention, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 958-994.

Abstract- *Violence against women has become an untreatable wound of the world. Despite many official and unofficial studies, seminars, panels, symposiums, conferences, and even public works such as in-house family member trainings and a lot of new laws made to prevent violence against women; this unacceptable primitive behavior is unfortunately continuing to increase. Violence against women is a phenomenon that has many causes, especially women's weakness against men, women's gender / sexuality, rejection, economic reasons, cultural reasons, inadequacy of laws and human causes and it is a common problem with which the whole world struggles. However, some anti-Islamic formations continue to attack Islam through human rights and women's rights and they try to create negative views about Islam in that Islam is the unique reason behind domestic violence and violence is imposed on women only in Muslim countries. When the two sources of this religion, the Qur'an and the Sunnah, are examined, it will be seen that while the ancestors of those who are attacking Islam today were discussing whether or not the woman is a human being, Islam gave the woman all kinds of rights and powers. In this study, the causes of violence against women will be identified in titles, and then the Qur'anic measures to prevent violence against women are going to be focused. This study aims to help the readers who are provided to see the causes of violence against women collectively understand that this problem has nothing with Islam; and to help them realize that Quran is not a source of trouble, but a solution for this problem by highlighting them the Qur'an's measures to protect women.*

Keywords- *Women, violence, cause, Qur'an, measurement.*

Müftü Ahmed Paşa'nın Tahkîku'l-Esrâr ve Tenvîru'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi

Arş. Gör. Dr. Ömer KORKMAZ*

Atıf / ©- Korkmaz, Ö. (2018). Müftü Ahmed Paşa'nın Tahkîku'l-Esrâr ve Tenvîru'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 995-1034.

Öz- Müftü Ahmed Paşa 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında yaşamış Osmanlı Devleti'nin önemli ilim adamlarından biridir. İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in de oğlu olan Müftü Ahmed Paşa, hayatı boyunca üstlendiği çeşitli resmi görevlerden sonra uzun yıllar Bursa müftülüğü yapmıştır. Müftü Ahmed Paşa "Tahkîku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr" adında bir eser yazmış ve bu eserinde ilmü'l-mezâhib (mezhepler ilmi) adında, mezheplerle ilgili özel bir ilmin tedvin edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmiştir. O, bu ilmin, fıkıh, usul-i fıkıh vb. şer'î ilimler gibi müstakil bir ilim olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Söz konusu bu eserde mezhepler ilminin tanımını, konusunu, meselelerini ve faydasını açıklayan müellif, ictihad ve taklid konularını detaylı bir şekilde incelemektedir. Daha sonra diğer fıkıh mezhepleri içerisinde neden Hanefî mezhebinin tercih edilmesi gerektiğinin gerekçelerini aklî ve naklî delillerle izah etmeye çalışmaktadır. Hatime kısmında müellif, diğer üç imamın; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Mâlik b. Enes ve Ahmed bin Hanbel'in kısa biyografilerine yer vermektedir. Müellife göre, bu ilmin çok kıymetli olmasına rağmen müstakil bir ilim olarak tedvin edilmemiş olması ise bu ilmin meselelerinin diğer şer'î ilimlerine nispetle çok az olmasından kaynaklanmaktadır. Fıkıh mezhepleri arasındaki farklar ilk dönemlerden itibaren birçok çalışmanın konusu olmuş ve bu hususta bir telif geleneği teşekkül etmiş olsa da Müftü Ahmed Paşa'dan önce fıkıh mezhebi kavramının özel bir incelemeye tabi tutulmamış olması ve özellikle müstakil bir mezhep/mezhepler ilmi oluşturmaya dönük bir çalışmanın ortaya konmamış olması eserin önemini artırmaktadır.

Bu makalede Müftü Ahmed Paşa'nın hayatı ve ilgili eseri hakkında bilgi verildikten sonra söz konusu eser değerlendirilerek tahkiki yapılacaktır.

Anahtar sözcükler- Müftü Ahmed Paşa, Tahkîku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr, Mezhep, Mezhep İlimi.

§§§

Giriş

Hızır Peygamberin vefatından sonra İslam coğrafyasının muhtelif merkezlerine dağılan sahabiler, kendilerine sorulan sorulara nasları farklı anlama ve yorumlamalarının neticesi olarak farklı cevaplar verebilmişlerdir. Söz konusu sahabiler kendi anlayışları çerçevesinde tâbiîn âlimlerini yetiştirmişlerdir. Ortaya çıkan bu farklı yaklaşımlar sonraki asırlarda ekolleşmeyi beraberinde getirmiştir. İslam tarihinde birçok fikhî mezhep ortaya çıkmış olsa da günümüzde özellikle sünnî mezhepler söz konusu olduğunda dört büyük mezhep olarak Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri varlığını sürdürmektedir. Bu fıkıh mezhepleri arasındaki farklar ilk dönemlerden itibaren birçok çalışmanın konusu olmuş ve bu hususta bir telif geleneği teşekkül etmiştir. Bunun yanında, Karâfî gibi bazı fakihler tarafından mezhepler arasındaki farkları törpüleyerek mezhepleri yakınlaştırma çalışmaları yapılmıştır. Bu duruma

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: okorkmaz@cu.edu.tr (ORCID: 0000-0002-8070-5398)

karşılık *fıkıh mezhebi* kavramı özel bir incelemeye tabi tutulmamış¹ ve müstakil bir *mezhep/mezhepler ilmi* oluşturmaya dönük bir çalışma ortaya konmamıştır. Ancak nispeten geç de olsa Müftü Ahmed Paşa (ö. 927/1520) tarafından böyle bir çabanın ortaya konulduğu ve mezhepler ilmine dair bir eserin telif edildiği görülmektedir.

Bu çalışmada müellif Müftü Ahmed Paşa'nın hayatından kısaca bahsedilecek, ardından konusu itibarıyla özgün olan eserinin kritiği ve tahkiki yapılacaktır.

2. Müellifin Hayatı

Müellifin ismi risalenin sonundaki ferağ kaydında Ahmed b. Hızır b. Celal olarak belirtilmiştir.² Buradan babasının İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey, dedesinin Sivrihisar Kadısı Celaledin Efendi olduğu anlaşılmaktadır. Hızır Bey'in üç oğlu ve iki kızı olmuştur. Müftü Ahmed Paşa, Hızır Bey'in diğer oğulları Yakup Paşa ve Sinan Paşa ile birlikte dönemlerinin ünlü ilim adamlarından biriydi.³

Kaynaklarda doğum tarihi ve yeri ile ilgili malumat bulunmasa da Sahn-ı Semân (Semâniye) medreseleri yeni kurulduğunda (875/1470)⁴ müderrislerinden birisi olarak tayin edildiğine ve yaşının da 20'nin altında olduğuna dair aşağıda belirtilen bilgidен⁵ yola çıkarak 835/1431-840/1436 yılları civarında doğduğu söylenebilir. Müftü Ahmed Paşa, çocukluk yaşlarından itibaren babasından eğitim almıştır. Fatih Sultan Mehmed Sahn-ı Semân medreselerini yaptırdığında daha 20 yaşına varmadan bu medreselerden birine günlük 40 akçe ile müderris tayin edilmiştir. Ancak kardeşi Sinan Paşa'nın padişahın gazabı sebebiyle azledilmesi üzerine⁶ kendisi de azledilmiş Üsküp Medresesinde müderrislik vazifesi ile Üsküp kadılığı birlikte uhdesine verilmiştir.

Sultan Bayezid Han'ın saltanata cülusundan sonra kendisine evvela Edirne Üçşerefeli Medresesi, sonra tekrar Sahn-ı Semân medreselerinden birisi tevcih edilmiştir. Daha sonra günlük 100 akçe ile Bursa Müftülüğüne terfi ettirilmiştir. Bursa Müftülüğü uhdesinde iken 927/1520 yılında, yaşı 90'ı geçmiş olarak vefat etmiştir. Bursa'da Zeyniler'e defnedilmiştir. *Hadâ'iku's-şakâ'ik* ve *Sicill-i Osmanî*'ye göre Emir Sultan'da yatmaktadır. Bursa'da Câmi-i Kebîr (Ulucami) yakınındaki Müftü Medresesi demekle meşhur medresesi olduğu söylenmektedir. Kitaplarını da bu medreseye vakfetmiştir.⁷

¹ Koca, Ferhat, "Mezhep", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 539.

² Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr fi mezâhibi'l-e'immeti'l-erba'ati'l-hıyâr*, yazma, Ayasofya 2192, vr. 36a.

³ Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Hızır Bey", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 414.

⁴ Unan, Fahri, "Sahn-ı Semân", *DİA*, İstanbul 2008, XV, 532.

⁵ Mecdi Mehmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri : Hadaikü's-Şekaik*, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989, I, 197; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, I, 196. Benzer bilgiler için bkz. Takiyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Misrî el-Hanefî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulvi), yy., Kahire 1970, I, 397.

⁶ Sinan Paşa'nın azliyle ilgili bkz. Koç, Aylin, "Sinan Paşa", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 230.

⁷ Mecdi, *Hadâ'ik*, s. 197; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 196. Benzer bilgiler için bkz. Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye* I, 397.

Sicill-i Osmanî'de yer alan bilgiye göre Müftü Ahmed Paşa vezir olmamış paşalık lakabı yaşça büyük olduğu için kendisine verilmiştir.⁸ Başka bir yerdeki bilgiye göre ise diğer Ahmed Paşa'dan ayırt edilmesi için kendisine Müftü Ahmed Paşa denmiştir.⁹ Müftü Ahmed Paşa'nın Hızırî mahlasıyla şiirleri bulunan Hızır Bey Çelebi adıyla meşhur bir oğlu vardı.¹⁰

3. Eserin İsmi ve Müellife Aidiyeti

Eserin ismiyle ilgili yazma nüshaların kapaklarında farklı isimler bulunmaktadır. Birisinde *Risâle fî ahvâli'l-mezâhibi'l-fıkhiyye* diğer ikisinde ise *Tahkîku'l-esrâr* olarak kaydedildiği görülmektedir. Ancak nüshaların hepsinde konuya başlamadan müellif, eserinin ismini zikretmektedir. Buna göre müellif eserini *Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr fî mezâhibi'l-e'immeti'l-erba'ati'l-hıyâr*¹¹ olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.

Müftü Ahmed Paşa'nın hayatından bahseden biyografi eserlerinde her hangi bir eseri olup olmadığına yönelik bilgi bulunmamaktadır. Ancak bir nüshanın kapağında "Ahmed Paşa bin Hızır Bey Çelebi'nin telifidir" yazmaktadır. Bununla beraber aşağıda tanıtacağımız her üç yazma nüshanın sonunda yer alan ferâğ kayıtlarında eseri yazan kişinin Ahmed b. Hızır b. Celal olduğu belirtilmektedir. Yazma eser kataloglarında da eserin yazarının isminin Müftü Ahmed Paşa olarak kaydedildiği düşünüldüğünde eserin Müftü Ahmed Paşa'ya ait olduğunu söyleyebiliriz.

4. Eserin Muhtevası ve Değerlendirilmesi

Tahkiki yapılan *Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr* adlı söz konusu eser, iki bölüm ile bir hatimeden meydana gelmektedir.¹²

4.1. Birinci Bölüm: İlmü'l-mezâhib

Birinci bölümde müellif, mezheb/mezâhib kelimesinin tahlilini yaparak ictihad ve taklid konularını detaylı bir şekilde incelemektedir.¹³

Müellif mezhebi şöyle tanımlamaktadır: "*Zannî ve ictihadî delillerden elde edilen bir müctehide özgü ictihadî, fer'î ve şer'î hükümlerdir*". Müellif, eğer özellikle bir müctehidin mezhebine dair tanım yapılacaksa, isminin belirtilmesinin yeterli olacağını söylemektedir. Buna göre mesela Hanefî Mezhebi için şöyle tanım yapılabilir: "*Zannî ve ictihadî delillerden elde edilen Ebû Hanîfe'ye özgü ictihadî, fer'î ve şer'î hükümlerdir*". Müellif daha sonra tanımı detaylı bir şekilde tahlil ederek mezhep kelimesiyle fıkıh kelimesini karşılaştırmakta ve

⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, I, 196.

⁹ Bkz. http://www.bursa.com/wiki/Muftu_Ahmed_Pasa

¹⁰ Mecdi, *Hadâ'ik*, s. 197.

¹¹ 2192 demirbaş numaralı nüshada *Tahkîku'l-esrâr ve tenvîru'l-efkâr fî mezâhibi'l-erba'ati'l-hıyâr* olarak e'imme kelimesi olmaksızın yer almaktadır (Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 4b).

¹² Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 4b.

¹³ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 4b-15a.

müctehidlerin ve mezheplerin fikhî konulardaki ihtilaflarının ümmet için faydalı olduğunu ve Hz. Peygamber'in ifadesiyle rahmet olduğunu belirtmektedir.¹⁴

Müellif, *İlmü'l-mezâhib* (mezhepler ilmi) adında, mezheplerle ilgili özel bir ilmin tedvin edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla o, bu ilmin *fıkıh, usul-i fıkıh* vb. şer'î ilimler gibi müstakil bir ilim olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür. İlmü'l-mezâhib'i şöyle tanımlamaktadır: *"Mezheplerin hallerinin layık olduğu veçhile bilindiği usûle/kaidelere/prensipelere dair ilimdir"*. Konusu mezhebin hata ile doğruluk ihtimali, mezhebin taklidi vb. gibi mezheplere dair konular ile birlikte farklı mezheplerin kendisidir. Faydası ise şer'an muteber olacak tarzda amel edebilmektir. Bu vesileyle de kişinin dünya ve ahiret saadetine nail olabilmesidir.

Müellif böyle bir ilmin tesis edilmesine ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Zira müellife göre birçok mezhep bulunmaktadır, doğru/güvenilir mezhep ise çok azdır. Dolayısıyla bir mezhebin diğer mezhepten farkını ortaya koyabilecek ve bu konuda zihni hataya düşmekten koruyabilecek bir asla ihtiyaç vardır. İşte bu asıl da bu ilim yani İlmü'l-mezâhip'tir.¹⁵

Bu ihtiyaca ve ehemmiyetine rağmen böyle bir ilmin tedvin edilmemiş olmasının nedenini ise müellif şöyle izah etmektedir: *"Evet, uygun olan bu ilmin başlı başına müstakil bir ilim olarak tedvin edilmesiydi. Lakin bu ilmin konuları diğer ilimler gibi çok olmadığı için müstakil olarak ele alınmamış, diğer ilimlerin içerisinde konularına değinilmekle yetinilmiştir"*.¹⁶

Daha sonra icthad ve taklid kelimelerini ele alan müellif, şer'an geçerli, sahih bir gerekçesi varsa kişinin ihtiyaç durumunda başka bir mezhebi taklit edebileceğini belirtmektedir.¹⁷

4.2. İkinci Bölüm: Ebû Hanîfe ve Mezhebi

İkinci bölümü de iki kısma ayıran müellif, birinci kısımda Ebû Hanîfe'nin naklen ve aklen faziletine, icthadının üstünlüğüne ve kuvvetine değinmektedir. Müellife göre Ebû Hanîfe tâbiîn neslindedir. Çünkü onun zamanında dört sahabinin bulunduğu konusunda ittifak bulunmaktadır. Bunlar, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Abdullah bin Ebî Evfâ b. Alkame (ö. 86/705), Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî (ö. 91/712?) ve Ebü't-tufeyl Âmir bin Vâsile (ö. 100/718-19)'dir.¹⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hayırlı olduğuna şahadet ettiği bir zamanda yetişmiş olması onun naklen üstün olduğuna delildir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmini ilk tedvin eden ve bu alanda uzmanlaşan kişi olması da aklen onun üstün olduğunu göstermektedir. Zira istinbatta önce olanı taklid, sonra olanı taklidden evladır. Çünkü o, ilmi kaynağından almıştır.¹⁹

¹⁴ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 5a-5b.

¹⁵ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 8b-9a.

¹⁶ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 9b-10a.

¹⁷ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 10-14ba.

¹⁸ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 24b.

¹⁹ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 21b-22a.

Müellife göre Ebû Hanîfe, kitapla istidlal mümkün olduğu sürece kitapla istidlal etmiştir. Bu da onun kitaba vukufiyetini göstermektedir. O, kendisine göre metin ve manası yönüyle sabit olan hadislerle de istidlalde bulunmuştur. Dolayısıyla o, hadislere de vakıf bir imamdı. Yahya b. Nasr'dan rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe şöyle demiştir: Bende hadis kitaplarının olduğu sandıklar var. Ancak ben onların çok azını çıkarttım (kullandım). Bununla nesih ve taâruzdan uzak olanları kastetmiştir. Ebû Yusuf da Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: “*Yirmi bin mensuh hadis ezberledim. Elbet bunların nâsihi de var*”.²⁰

Bu rivayetleri veren müellif, muhalifleri tarafından yapılan “Ebû Hanîfe ve ashabına Buhari'nin rivayet ettiği hadisler ulaşmamıştır” ithamını sert bir dille eleştirmekte ve bunun insafsız bir söylem olduğunu söylemektedir. Buhari, Buhara'da doğmuş, elde ettiği hadisleri o bölgenin ahalisiyle bir arada bulunması sebebiyle orada öğrenmiştir. Buhara'nın ahalisi Hanefî mezhebine mensup iken böyle bir iddia nasıl öne sürülebilir. Bu, Buhari'nin cem ettiği hadislerin Hanefîler katında bilindiğine açık bir delildir. Ancak Hanefî âlimler nâsih ve mensûh hadisleri biliyorlardı ve neshi sabit olan hadislerle amel etmiyorlardı. Bununla birlikte Ebû Hanîfe kitabın hadislerle nesh edilebilmesine cevaz verecek kadar hadise ehemmiyet gösteren biriydi. Mürsel hadislerle amel etmesi ve sahabi sözünü re'y ve kıyasa takdim etmesi de bunu desteklemektedir.²¹

İkinci bölümün ikinci kısmında müellif, Ebû Hanîfe'yi taklid etmenin diğer imamları taklid etmekten üstün olduğunu, onun bazı ictehadlarından örnekler vermek suretiyle izah etmektedir. Müellife göre bu örneklerde Ebû Hanîfe'nin ictehadlarında diğer imamların aksine insanların içinde buldukları durumu dikkate aldığı görülecektir. Bu konuda üç örnek zikretmek istiyoruz.

Ebû Hanîfe'ye göre iman kalp ile tasdik dil ile ikrar demektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i kalbiyle tasdik edip diliyle bunu ikrar eden kimse mü'mindir. Namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetler ise imana dâhil değildir. Şâfiî ise amellerin imanın cüzü olduğuna zâhip olmuştur. Bu görüşe göre namaz kılmayan, oruç tutmayan veya zekât vermeyen kimseler mü'min olamaz. Zira cüzün (amelin) olmamasıyla zaruri olarak kül (iman) de yok olur.²² Dolayısıyla müellife göre Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmamış olsaydı, sayılan amellerden birini terk eden herkesin kâfir olması, karısının kendisinden boş olması, dolayısıyla bu durumda zina eder konumda olması ve diğer ibadetlerinin de kabul edilmemesi gerekirdi. Bu görüşün vereceği zarar ve fesat ise ortadadır. Netice olarak bu konuda Ebû Hanîfe'nin mezhebini taklid etmek insanların haline daha uygundur.²³

²⁰ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 23a-23b.

²¹ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 23b-24b.

²² Müellif burada bazı risalelerde Hanefî mezhebini savunmak için söylenegelen bu ve benzeri örnekleri eserine almıştır. Bu ve benzeri ifadelerin fikhî açıdan ayrıca tahlil ve değerlendirilmesinin yapılması gerekmektedir. Ancak makale sınırlarını aşacağı için bu konuya işaret ederek başka çalışmalara havale etmekle yetiniyoruz. Örneğin her ne kadar amelin imandan cüz olduğu görüşünde olsa da İmam Şâfiî'nin namazı terk edenleri tekfir etmediği bilinmektedir.

²³ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 25b-26a.

Tavafin sahih olması için abdest şarttır. Şâfiî'ye göre kadına dokunmak abdesti bozar, Ebû Hanîfe'ye göre ise bozmaz. Ancak hac ibadetini yerine getiren herkesin de bileceği üzere tavafta kadınlara dokunma ile ilgili umûmü'l-belvâ bulunmaktadır. Yani hacceden hiç kimse bundan kaçınmaz. Hatta bazı Şâfiî âlimlerin şöyle dediği nakledilmiştir: Şâfiî mezhebine göre tavaf edebilmek için on kez abdest aldım yine de yapamadım. En sonunda Ebû Hanîfe'yi taklid etmek zorunda kaldım. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı dünyanın her tarafından hac için gelen herkes hac yapmadan geri dönecekti. Bu görüşün ne kadar yanlış olduğu apaçık ortadadır.²⁴

Bir diğer örnek ise nikâh konusundadır. Ebû Hanîfe'ye göre Müslümanların nikâhında iki fâsik şahidin bulunmasıyla nikâh geçerli olur. Şâfiî'ye göre ise iki âdil şahidin bulunması gerekmektedir. Eğer Ebû Hanîfe'nin mezhebi olmasaydı çarşı-pazarda akdedilen birçok nikâhın sahih olmaması gerekirdi. Çünkü oralar fasık ve facirlerle doludur. Bu görüşün de birçok zorluğu beraberinde getireceği açıktır.²⁵ Esasen günümüzde bile Şâfiî mezhebinin yaygın olduğu bölgelerde bu konuda çok sıkıntı yaşandığı, Hanefî mezhebini taklid etmek zorunda kaldıkları duyulmaktadır. Eserde bu konuda zengin örnekler bulunmaktadır.²⁶

4.3. Hatime: Diğer Mezhep İmamları

Hatime kısmında müellif, diğer üç imamın; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Mâlik b. Enes ve Ahmed bin Hanbel'in kısa biyografilerine yer vermektedir.²⁷

5. Nüshaların Tanıtımı ve Tahkikte İzlenen Metot

5.1. Nüshaların Tanıtımı

Tahkiki yapılan söz konusu eserin sadece üç adet nüshasına ulaşılmış olup bunların üçü de Süleymaniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ancak bu nüshaların iki ayrı koldan geldiği düşünülmektedir. Zira tahkik bölümünde de görüleceği üzere iki nüsha, hataların ve farklılıkların tekrarında birbirine bariz bir şekilde benzemektedir. Bu da iki nüshadan birinin doğrudan ya da dolaylı olarak diğerinden istinsah edildiğini göstermektedir.

5.2. Ayasofya, no: 2192, vr. 36, (I).

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü 2192 numarada kayıtlı bu nüsha 36 varaktan meydana gelmektedir. İstinsah tarihi ve müstensihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu nüshaya tahkik kısmında “İ” harfiyle işaret edilmiştir. İlgili nüshanın ilk ve son varakları şöyledir:

²⁴ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 27b-28a.

²⁵ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 33b.

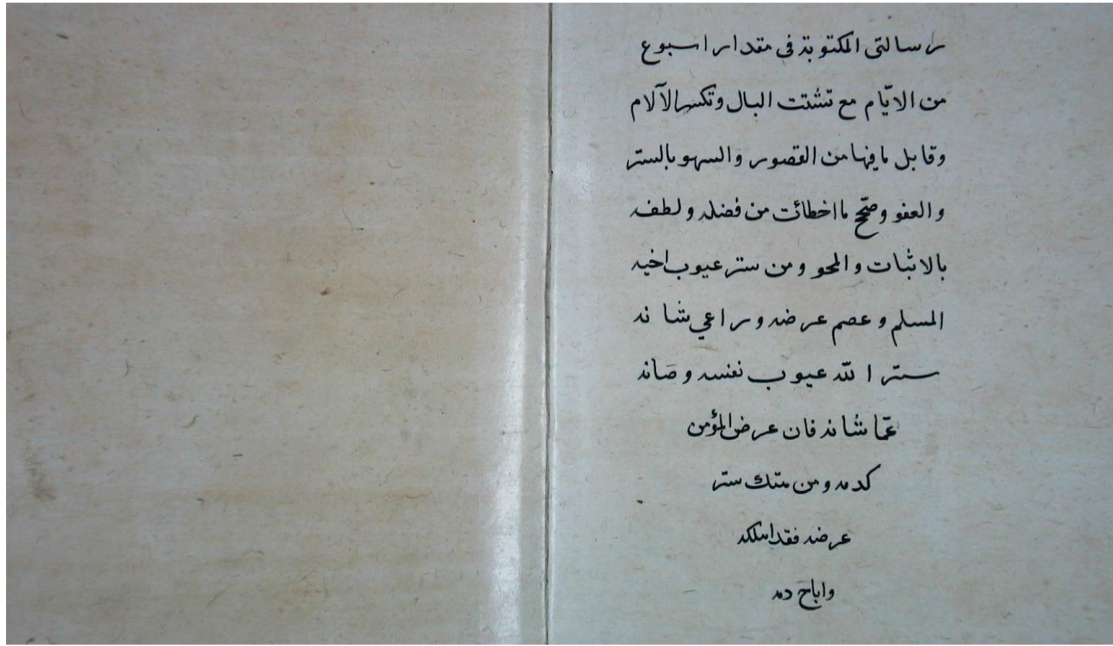
²⁶ Diğer örnekler için bkz. Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 25a-34b.

²⁷ Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr*, vr. 34b-35b.



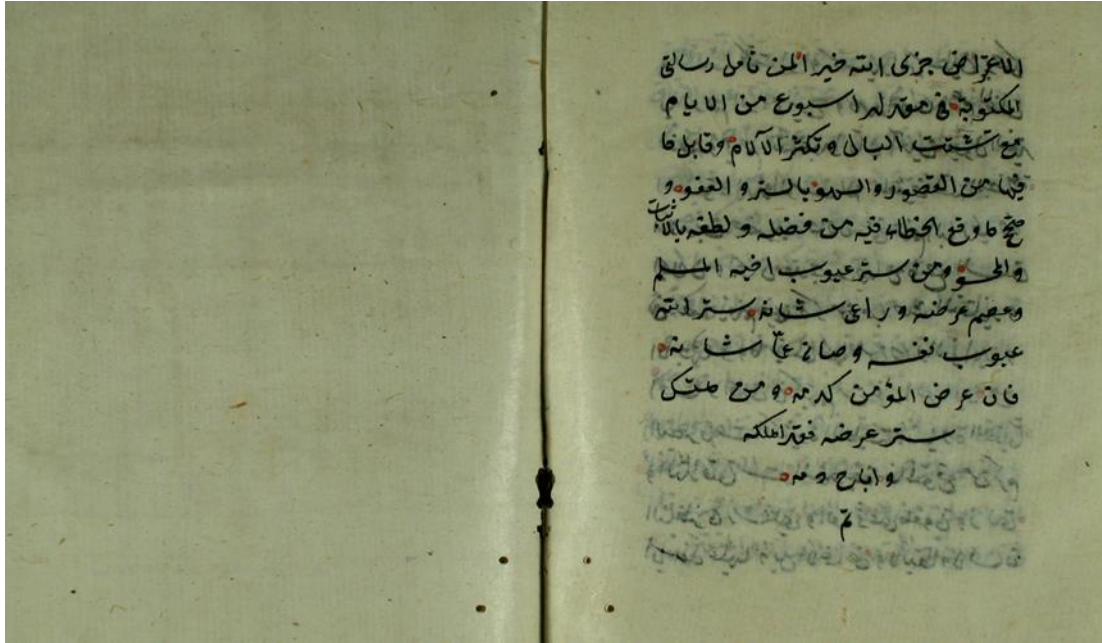
5.3. Ayasofya, no 949, vr. 54, (ب).

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü 949 numarada kayıtlı bu nüsha 54 varaktır. İstinsah tarihi ve müstensihî hakkında bilgi bulunmamaktadır. Az önce belirtildiği üzere bu nüsha bir önceki nüshayla büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Bu nüsha da “ب” harfiyle gösterilmiştir. İlgili nüshanın ilk ve son varakları şöyledir:



5.4. Ayasofya, no: 970, vr. 45, (ج).

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya bölümü 970 numarada kayıtlı olup 45 varaktan meydana gelmektedir. Bu nüshanın da istinsah tarihi ve müstensihî hakkında bilgi bulunmamaktadır. Diğer nüshalardan farklı olarak bu nüshada kitabın ismi ilk varacağının yüzünde kapak sayfasında (1a) *Risâle fî ahvâli'l-mezâhibi'l-fıkhiyye* şeklinde kaydedilmiştir. Bu nüsha da “ج” harfiyle gösterilmiştir. İlgili nüshanın ilk ve son varakları şöyledir:



6. Tahkikte İzlenen Metot

Araştırma neticesinde ulaşılan bu üç nüshanın hiçbiri müellif nüshası yahut onunla mukabele edilmiş nüsha değildir. Müellif nüshası tespit edilemeyen yazma eserlerin tahkikinde ise genellikle iki tarz yöntem takip edilir. Birincisi, tahkiki yapılacak nüshalardan en değerli olanı esas almaktır ki bu, nüshanın özelliklerine ve çalışmayı yapan kişiye göre değişebilmektedir. İkincisi ise metni en doğru şekilde ortaya koyabilmek için nüshalardan tercihlerde bulunarak metni yeniden inşa etmektir. Biz de çalışmamızda ikinci yöntemi takip ederek nüshalardan her hangi birini asıl olarak kabul etmeyip tercih yöntemini izledik. Dolayısıyla tahkik esnasında tespit edilen üç nüshanın ifadeleri arasında farklılık olması

durumunda en doğru olduğu düşünölen ifade metne alınmış, diğer farklılıklara ise dipnotta yer verilmiştir. Bu yöntemin gereği olarak varak numaralarının gösterilmesi sırasında ve Türkçe değerlendirme bölümünde dipnotlarda Ayasofya, 2192 numaralı nüsha asıl kabul edilmiştir. Bunun dışında eser tahkik edilirken genel esaslar açısından "İSAM tahkik esasları" dikkate alınmıştır.

7. Tahkikli Metin

تحقيق الأسرار وتنويع الأفكار

في مذاهب الأئمة الأربعة الخيار

تأليف المفتي أحمد باشا بن خضر بن جلال الدين

[1ظ] بسم الله الرحمن الرحيم¹

الحمد لله الذي هدانا إلى اتباع الملة الحنيفية² وأرشدنا إلى سلوك طريقة العلماء الحنيفية³ وجعلني ممن عرف مراتب أدلة الشرع وكيفية دلالتها ومن التابعين بمجتهد⁴ كان من قرون شهد النبي صلى الله عليه وسلم بخيريتها وعدالتها والصلوة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي المبعوث إلى الناس كافة بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا وعلى آله وأصحابه وعترته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا.

[2و] أما بعد⁵ فلما كانت العلوم الشرعية أشرف العلوم وأكملها إذ بها يحصل التقرب إلى الله تعالى وتتخلص النفوس عن كدوراتها وأدناسها [وصاحب تلك العلوم من بين صواحب سائر العلوم أشرف أشخاص نوع الانسان لشرف الذات وعلو الشأن⁶ وسبب الميل لأهلها من السلطان⁷ صاحب قران الزمان خليفة الدوران خلد الله سلطنته وأيد دولته إلى غاية الدهور والأوان⁸] صرفت أكثر زمان اشتغالي خصوصا في زمان تدريسي¹⁰ في هذه¹¹ المدرسة الموسومة بدار الحديث إلى اشتغال¹² الفروع والأصول والتفاسير والأحاديث¹³ واطلعت

1 ج + وبه نستعين في كل حين نعم المولى ونعم المعين

2 ب: الحنيفية

3 أ و ب: الحنيفية

4 ج: لمجتهد

5 ج: وبعد

6 ب - لشرف الذات وعلو الشأن وسبب الميل، ب: بسبب القوة المفضية إلى الميل

7 ب: لسلطان الوقت

8 ب - خلد الله سلطنته وأيد دولته إلى غاية الدهور والأوان

9 أ - بين القوسين

10 ب + سابقا

11 ب - هذه

12 أ: اشتغالي

عند تتبع 14 كتب تلك العلوم الشرعية¹⁵ على الحقائق والدقائق في معاني المذاهب والاجتهاد والتقليد وأن المقلد كيف يعتقد مذهب نفسه ومذهب غيره وما يجب عليه وما لا يجب له وأسباب قوة ترجيح¹⁶ التقليد والاتباع لمذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة نعمان بن ثابت رضي الله عنه من فضل نفسه وفضل قوة¹⁷ اجتهاده و[2ظ] تحقق الاتساع لأحوال الناس في أكثر من المسائل في الاتباع به فأردت أن اكتب رسالة في بيان تلك الأحوال مع تشتت البلب واضطراب الحال بسبب¹⁸ وصول السهام المتتابعة من أيدي الملوان وطوارق الحدثن على توالي الأيام والليال¹⁹ حيث تكسرت النصال على النصال عند وجود الفرصة في مقدار أسبوع واحد من زمان الاشتغال المصروف إلى مذاكرة أهالي وأهالي الطلبة المتفردين بقوة الاستعداد والفضل والكمال بين الأقران والأمثال طلبا لمرضات²⁰ رب العالمين وابتغاء الوسيلة إلى شفاعة سيد المرسلين وشفيع المذنبين وهدية [إلى عتبة²¹ السلطان الأعظم والمير الأفخم²² سلطان البرين [3و] خاقان البحرين ظل الله في الخافقين سلطان سلاطين الرنان ناشر العدل والإحسان باسط الأمن والأمان قانع ظلام حجب الكفر²³ والبدع والمعاصي والطغيان عن وجوه²⁴ أفراد نوع الإنسان في الأعصار والأمصار والأزمان]²⁵.

متنوي²⁶

طاق علوي نردبان جاي أو، عقل كلي ترجمان راي أو، قلب أو كنجينه فضل وكمال، قالبش آيينه نور جمال

آخر²⁷

عرفانه نور الهدى برهانه شمس الدجي²⁸، يا طالبا أقصى المنى فادعوا على خير الورى²⁹.

13 ج - خصوصا في زمان تدريسي في هذه المدرسة الموسومة بدار الحديث إلى اشتغالي الفروع الأصول والتفاسير والأحاديث. ج: إلى اشتغال تلك العلوم الشرعية

14 ج: عند التتبع بها

15 ج - كتب تلك العلوم الشرعية

16 أ و ب: ترجح

17 ب و ج: وقوة

18 ج: سبب

19 أ: والليالي

20 ج + الله

21 أ: عية

22 ج: والحقان الأفخم مولى ملوك العرب والعجم

23 أ: الكفرة

24 أ: عن وجود

25 في ب اختلاف كثير بين القوسين: إلى خذمة حضرة سلالة السلطان قره أعين آل عثمان بل عين الانسان لنوع الانسان السمي باسم جده السمي باسم خاتم النبيين المختار من قبل الملك المستعان وهو الذي نشر العدل والإحسان وبسط الأمن والأمان وقمع ظلام حجب الكفر والبدع والمعاصي والطغيان عن وجوه أفراد البشر على صفحات الأيام والأزمان. سرنامة شرزادكان نور ظل ظليل الملك الرحمن.

26 ج: بيت

27 أ و ب - آخر

وذلك هو السلطان الذي لا يليق بجناحه تطويل هذا المختصر بتكثير ألقابه فإن الألقاب³⁰ تفتخر من كل الوجوه³¹ بالانتساب إلى يابه³².

بيت

ذات باكش أفتاب عالمست، فارغست أز مدح وتعريف أفتاب³³.

[3ظ] إلا وهو السلطان سلطان بن سلطان بن سلطان³⁴ سلطان³⁵ [بإيزيد بن سلطان محمد بن سلطان مراد خان]³⁶ لا زالت رقاب الأعادي والكفرة منقطعة بسيوفه القاطعة ورؤوس المردة والأكاسرة منكسرة بسهامه المتتابعة وصفحات الأيام على الأفاق منبسطة ببساط أمنه وعدله وألويته مرتفعة على مشارق الأرض مغاربا بطوله وفضله³⁷. [ألهم أيد دولته بالسلطنة القاهرة والكبرياء كما أيدت³⁸ بوجوده³⁹ الشريف الشريعة القديمة الغراء والملة الحنيفية المستقيمة البيضاء وخذ سلطنته⁴⁰ كما رفعته إلى فوق السموات العلى برايات آيات جلال قهره على أعدائك [4و] الظالمين]⁴¹ وافتح عينه بأنوار أنظار آثار لطفك المبين على عبادك المخلصين بحق طه ويس وألهم على قلبه المنيف⁴² الذي هو كاللوح المحفوظ لصور الكائنات من الكليات والجزئيات صدق عبودية هذا التراب الحقيق وإخلاصها مع كونه⁴³ من زمرة عباده المخلصين الذين حصلوا⁴⁴ نور أعينهم باكتحال تراب تلك العتبة العلية ووجدوا النشو والنمو⁴⁵ بوضع الرأس والجبين على تلك السدة السنية وخواصها⁴⁶.

28 أ و ب: الدجا

29 ب - عرفانه نور الهدى برهانه شمس الدجا، يا طالبا أقصى المنى فادعوا على خير الوري

30 ب: ألقاب

31 ب - من كل الوجوه

32 ب + ليس له مثل بين الوري وله المثل الأعلى وهو الذي قيل في حقه لا يدرك الواصف المطري خصائصه وإن يك سابقا في كل ما وصفا

33 ب - بيت ذات باكش أفتاب عالمست، فارغست أز مدح وتعريف أفتاب

34 ب + بن

35 أ + سليم شاه بن سلطان

36 ب: محمد بن سلطان بإيزيد بن سلطان محمد بن مراد خان

37 ب - لا زالت رقاب الأعادي والكفرة منقطعة بسيوفه القاطعة ورؤوس المردة والأكاسرة منكسرة بسهامه المتتابعة وصفحات الأيام على الأفاق

منبسطة ببساط أمنه وعدله وألويته مرتفعة على مشارق الأرض مغاربا بطوله وفضله

38 أ و ب: أيدت

39 ج: وجوده

40 ج: خلافته وأزدد شوكته

41 في ب اختلاف كثير بين القوسين: اللهم أيد دولته وخذ سلطنته وأزدد رفعته وشوكته بالعز والتمكين إلى يوم الحشر والدين كما أيدت بوجود

المنيف الشرع الشريف النبوي المتين والطريق المصطفوي الموصل إلى فوز سعادة الدارين

42 ب - المنيف

43 ب - عبودية هذا التراب الحقيق وإخلاصها مع كونه، ب + هذا المخلص الداعي الذي هن

44 ج: حصلوا

45 أ: النمق

46 ب + العثمانية

بيت

دعای دولت آن آستان بکو خضري

بيت

که دستکیر کدا جز دعا نخواهد يوه

وهذا دعاء لا يراد⁴⁷ مرده، فإن الدهر طوعا يؤده⁴⁸

[4ظ] وها أنا أشرع إلى المقصود بعون الملك المعبود وسميت هذا المختصر بتحقيق الأسرار وتنبير الأفكار في مذاهب⁴⁹ الأربعة الخيار ورتبته على القسمين والخاتمة وكل من القسمين أيضا مشتمل على القسمين الآخرين.

أما القسم الأول من الأول⁵⁰ فمشتمل على ثلاثة مباحث. المبحث الأول في بيان حقائق المذاهب. المبحث الثاني في بيان الاجتهاد. المبحث الثالث في بيان التقليد.

المبحث الأول في بيان حقائق المذاهب.

اعلم أن المذاهب جمع مذهب كمساجد وهو اسم موضع ومعناه في اللغة هو موضع الذهاب⁵¹ وهو مأخوذ من الذهاب بمعنى المرور. فحاصله الطريق، ثم نقل منه إلى الأحكام الشرعية [5و] الفرعية الاجتهادية التي هي طرائق⁵² المجتهدين يمرّون عليها بإقدام عقولهم الراسخة لتحصيل الظن بها من أدلتها الظنية. ويتفرع على ذلك العمل الصحيح المشروع بحسب مقتضى آرائهم في مجتهداتهم ويكون منقولا عرفيا مثل الصلوة من الدعاء إلى الأركان المعلومة والأفعال المخصوصة. فمعناه في العرف هو ما اختص بالمجتهد⁵³ من الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية المستفادة من الأدلة الظنية⁵⁴. وهذا التعريف يشمل جميع المذاهب الاجتهادية وصادق على كل واحد منها. وإن أردت تعريفا مختصا بكل واحد بخصوصه بحيث يميزه⁵⁵ عما عداه من سائر المذاهب

47 أ: لا يرد

48 ب - وهذا دعاء لا يراد مرده، فإن الدهر طوعا يؤده

49 ب + الأئمة

50 أ - من الأول

51 أ و ب + بمعنى المرور

52 ب: طريق

53 أ: بالمجتهدين

54 ب + الاجتهادية

55 ب: يميز

فخصص الأحكام المختصة به فقل مثلاً: [5ظ] "مذهب أبي حنيفة رحمه الله هو ما اختص به من الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية المستفادة من الأدلة الظنية" وهكذا سائر المذاهب.

فخرج بقولنا "الأحكام" الذوات والصفات، كما خرج بقولنا "الشرعية" الأحكام العقلية وخرج بقولنا "الفرعية" الأحكام الأصولية، كما خرج بقولنا "الاجتهادية" الأحكام الشرعية الفرعية اليقينية نحو الصلوة⁵⁶. فإنها لا تعد من الأحكام الاجتهادية ولا من مذهب بعينه من المذاهب وإن كانت من فروع الدين إذ لا اختصاص لها بمذهب دون مذهب بل نسبتها إلى الكل سواء. ولو قال قائل في وجوب الصلوات الخمس في كل يوم وليلة هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله [6و] لتنبه⁵⁷ عنه السمع وتنفر عنه الطبع ونجد التفرقة الضرورية بين هذا القول وبين القول بما يجب على مذهبه خاصة إذ لا يتبادر الذهن منه إلا إلى الذي به وقع الاختصاص به⁵⁸ دون ما اشترك فيه غيره. وأما قولنا "المستفادة⁵⁹ من الأدلة الظنية" فالظاهر أنه لمجرد⁶⁰ التوضيح والتميم، لا للاحتراز⁶¹ عن شيء. وخرج بقولنا "به" في التعريفات المختصة لكل مذهب سائر المذاهب وإن شئت أوضح وأحسن مما ذكر من التعريف فقل: مذهب أبي حنيفة رحمه الله هو ما اختص به كسبا من المسائل الشرعية الفرعية الظنية لتحصيل الظن بها وفوائد القيود قد ظهرت مما ذكر آنفاً. وكسبا منصوب على أنه تمييز⁶² يرفع الإبهام المستتر⁶³ في نسبة فعل الاختصاص.

والمسائل جمع مسئلة ومعناها [6ظ] في اللغة موضع السؤال والطلب وفي العرف⁶⁴ ما يبرهن عليه في العلوم والمراد ههنا ما أقيم عليه دليل ظني.

لا يقال: لم اختيرت المسائل ههنا على الأحكام لأننا نقول لتحريير مناط الظن وتحقيقه فإن الأحكام نفسه لا تكون مناطاً له إلا على سبيل التوسع⁶⁵. فإنها في التحقيق إنما هي من المبادي التصورية للمسائل الاجتهادية.

ومن جملة لطائف هذا التعريف أنه مشتمل على العلل الأربع. فما في قولنا "ما اختص" إشارة إلى المادية وفعل الاختصاص إلى الصورية و"كسبا" إلى الفاعلية وهي النفس الناطقة الكاسبة وقولنا "لتحصيل الظن بها" إلى العلة الغائية.

56 ج + واجبة

57 ج: لتنبأ

58 أ و ب - به

59 أ و ب: المستفاد

60 ب: مجرد

61 ج: لا الاحتراز

62 ب و ج: تميز

63 أ و ب: المستقر

64 أ: وفي التعريف

65 أ و ب: التوسل

فإن قلت: هل الفعل⁶⁶ المعلل ههنا فعل الاختصاص أو فعل الكسب، قلت: "الظاهر أنه فعل الكسب ويجوز أن يكون قوله "لتحصيل الظن بها" تعليلا لفعل الاختصاص بنوع تكلف فحينئذ يصلح⁶⁷ أن يكون من باب [7و] التنازع هذا.

فإن قلت: هل المذهب عين الفقه، قلت: لا، فإن المذهب عبارة عن المعلومات الشرعية المخصوصة على ما⁶⁸ ذكر والفقه⁶⁹ عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة⁷⁰ من أدلتها التفصيلية فيكون المذهب من قبيل المعلومات والفقه من قبيل العلوم ومعلوم عندك بالضرورة أن العلم غير المعلوم. فإن قلت: إذا أطلق الفقه على معلومات شرعية مخصصة أيضا، كما يطلق على التصديقات بها وعلى الملكة الحاصلة من التمرن فيها هل يكون الفرق بينهما موجودا⁷¹ قلت: نعم، لأن الفقه لا يختص بمذهب دون مذهب ولا بأمر دون أمر بحسب المفهوم من تعريف الفقه فيكون الفرق بينهما بالعموم والخصوص. فإن قلت: فهل يستلزم⁷² تحقق المذهب تحقق الفقه حينئذ وإن كان غيره مفهوما، قلت: [7ظ] نعم. فإن قلت: إذا خصصنا الفقه وقلنا "فقه أبي حنيفة رحمه الله مثلا كما قلنا مذهب أبي حنيفة مثلا" هل يجوز أن يكون بينهما ترادف، قلت: نعم، لكن القول بالتخصيص وبالترادف ههنا خلاف الظاهر والمتعارف، لا سيما إذا أطلق الفقه على العلم دون المعلوم. فإن قلت: فهل يجوز إطلاق المذهب على العلم بتلك الأحكام وعلى الملكة الحاصلة من التمرن والممارسة فيها كما في الفقه وغيره، قلت: الظاهر أنه جائز لكنه خلاف المتبادر من ظاهر العبارة. فإن قلت: على القول لجواز⁷³ إطلاق المذهب على العلم والمعرفة⁷⁴ بتلك الأحكام وعلى تلك الملكة، كما أطلق⁷⁵ على معلومات شرعية مخصصة، هل يحصل الترادف بين مذهبه وفقهه حينئذ، قلت: نعم فنقول: "فقه أبي حنيفة رحمه الله ومذهبه هو ما اختص به كسبه من المسائل الشرعية الفرعية الظنية"، كما [8و] نقول⁷⁶ فقهه ومذهبه تارة هو المعرفة بتلك المسائل وأخرى هي الملكة الحاصلة من الممارسة فيها. فقس على هذا حال فقه الشافعي رحمه الله ومذهبه وحال فقه غيره ومذهبه.

فإن قلت: فهل فقه أبي حنيفة رحمه الله ومذهبه أخص من مطلق الفقه والمذهب، قلت: نعم، أخص منه كما أن الإنسان أخص من الحيوان وهكذا حال فقه الشافعي رحمه الله ومذهبه وحال فقه غيره ومذهبه بالنسبة إلى مطلق

66 أ و ب: فعل

67 ج: تصلح

68 أ - ما

69 ج + هو

70 أ و ب: المكتسب

71 أ - هل يكون الفرق بينهما موجودا

72 أ - يستلزم

73 أ: يجوز، ب: بتجويز

74 أ - والمعرفة

75 أ: يطلق

76 أ و ب: يقول

الفقه والمذهب. فإن قلت: إذا قيل وجوب الوتر قول أبي حنيفة رحمه الله مثلا فهل يراد من القول ههنا⁷⁷ مذهبه ورأيه، قلت: الظاهر منه أن يراد به مذهبه ورأيه. فإن قلت: فهل يجوز أن يقدر ههنا القول فكأنه قيل القول بوجوب الوتر قول أبي حنيفة رحمه الله، قلت: نعم، لكن الظاهر أن يكون القول ههنا بمعنى الرأي بدون التقدير. فإن قلت: فهل في أمثال⁷⁸ هذه الاعتبارات فائدة، قلت: فيها فوائد، فإن فيها كشف الأمور الخفية المحتاج إليها في [8ظ] تحقيق الشرعيات وتنبئها للأذكياء⁷⁹ على تحصيل أمثالها ههنا وفي سائر المواضع وترغيبا في ذلك وتعلما وإرشادا إلى سبيل اكتساب الكمالات.

فإن قلت: فهل في اختلاف المجتهدين وفي اختلاف مذاهبهم فائدة، قلت: نعم، فإن فيه إحياء الذكر وتحصيل الأجر وكيف لا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "اختلاف أمتي رحمة"⁸⁰ فقيل المراد منه هو الاختلاف المتعلق بالفقه وبالصناعات النافعة في أمر الدين وأما قوله صلى الله عليه وسلم "إنما هلك من قبلكم حتى تنازعوا في هذا الأمر"⁸¹ فقيل المراد منه هو التنازع المتعلق بالقدر وبأصول الدين كالتوحيد هذا.

فإن قلت: هل يجوز أن يدون علم مخصوص متعلق بحال المذاهب، كما ينبغي ويسمى علم المذاهب ويكون علما من جملة العلوم الشرعية كعلم الفقه والأصول وغيرهما⁸²، قلت: نعم. فإن قلت: فما هو، قلت: "هو [9و] علم بأصول يعرف منها أحوال المذاهب كما ينبغي على ما ينبغي". فإن قلت: فما موضوعه، قلت: "موضوعه هو المذاهب المختلفة الصالحة لأحوال مخصوصة"، نحو احتمال⁸³ الخطأ والصواب وكرجحان جانب الصواب على جانب الخطأ وكالتقليد المتعلق بها وكوجوب العمل بموجيها إلى غير ذلك من الأحوال المختصة بها. فإن قلت: فما مسأله، قلت: "مسأله هي المسائل التي يبرهن عليها في ذلك العلم". فإن قلت: فما مباديه، قلت: "مباديه⁸⁴ هي أمور يحتاج إليها في بيان تلك المسائل"، سواء كانت تصويرية أو تصديقية كتصورات الموضوعات والمحمولات فيها وكالأدلة المؤلفة لاكتساب التصديقات بتلك المسائل. فإن قلت: فما فائدته، قلت: "فائدته⁸⁵ هي كسب العمل الشرعي على وجه يعتبر شرعا وهو يفرض بفضل الله وكرمه إلى الفوز بسعادة الدارين". قال الله تعالى: "ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون"⁸⁶. فإن قلت: [9ظ] فهل لنا حاجة إليه، فما بيانها، قلت: نعم، ونحن نقول في بيان الحاجة إليه "أن المذاهب كثيرة والمستقيم منها قليل". قال الله تعالى: "وأن هذا

77 أ - ههنا

78 ج: لأمثال

79 ج: الأذكياء

80 رواه البيهقي مع بعض الاختلاف في المدخل، 162/1.

81 سنن الترمذي، كتاب القدر، 1

82 ج - وغيرهما

83 ب + الصدق و

84 أ - قلت مباديه

85 أ - فائدته

86 النحل، 32

صراطي مستقيما فاتبعوه⁸⁷ الآية. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"⁸⁸ الحديث.

بيت

وما لي إلا مذهب الحق مذهب، وما لي إلا مطلب الحق مطلب.

ومعلوم عندك بالضرورة أن كل واحد من تلك المذاهب ليس معلوما بالضرورة ولا مميزا⁸⁹ بعضها عن بعض كذلك وأن العقل ليس بنفسه كافيا في ذلك ولهذا يعرض له التوقف والغلط كثيرا، فيثبت الاحتياج في صون الذهن عن وقوع الغلط فيها وفي تمييز بعضها عن بعض إلى أصل يحصل به الأمن والتمييز⁹⁰ بشرط رعايته وذلك الأصل هو هذا الفن وهو "علم المذاهب" فإن قلت "قد ثبت مما⁹¹ ذكر من الكلام إلى هنا أن هذا العلم علم شرعي على حدة يجوز أن يدون [10و] برأسه وله عظم القدر وعلو الشأن لما مر من بيان الفائدة والاحتياج إليه فلم لم يدون مستقلا، قلت: نعم، المناسب تدوينه على حدة، لكنهم اكتفوا بذكر هذا القدر في ضمن سائر العلوم الشرعية، إذ ليس له مسائل كثيرة كمسائل سائر العلوم حتى يحتاج إلى ترتيب الأبواب والفصول.

المبحث الثاني في الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة "هو تحمل الجهد والمشقة في أمر"، يقال: "اجتهد فلان في حمل هذا الحجر" ولا يقال: "اجتهد في حمل هذا الورق". وفي الاصطلاح "هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي". فقولنا: "استفراغ الوسع" معناه بذل الطاقة لتحصيل ظن بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس. وقولنا: "الفقيه" احتراز عن⁹² غير الفقيه. وقلنا: "لتحصيل ظن"، إذ لا اجتهاد في القطعيات. وقولنا [10ظ] "بحكم شرعي" ليخرج ما في طلب غيره من الحسيات والعقليات فإنه بمعزل عن مقصودنا في هذا المقام. والفقيه هو الموصوف بالفقه والفقه "هو معرفة النفس ما لها وما عليها" فظهر من هذا أن للاجتهاد⁹³ ركنين وهما المجتهد والمجتهد فيه والمجتهد هو من اتصف بصفة الاجتهاد على التفسير المذكور والمجتهد فيه هو حكم ظني شرعي عليه دليل يفيد الظن.

وأما شرط الاجتهاد فهو معرفة ثلاثة أمور الكتاب والسنة والقياس كما قيل فإن قلت: كان الأولى أن يعد معرفة الإجماع ومعرفة مواقعه شرطا له أيضا، لئلا يخالفه في محل اجتهاده، قلت: نعم، لكن لما كان تعلق الاجتهاد

87 الأنعام، 153

88 سنن أبي داود، كتاب السنة، 1

89 ب: متميزا

90 أ و ب: والتمييز

91 ج: بما

92 ج + استفراغ

93 أ و ب: الاجتهاد

بمعرفته وبمعرفة مواقعه ليس كتعلقه بهذه الشروط الثلاثة، فإنه لا ينفك عنها في اجتهاده دائما بخلاف الإجماع، فإن الاجتهاد [11و] قد تحقق في زمان النبي صلى الله عليه وسلم بدون تحقق الإجماع فيه، لم يذكر تلك المعرفة مع تلك الشروط الثلاثة وأيضاً، إن الإجماع في الحقيقة إنما هو من موانع الاجتهاد ومعلوم عندك أن الموانع هي غير الشروط. نعم، لوحظ ذكر الموانع أيضاً حيث طوى ذكرها عند ذكر الشروط، لأنها مندرجة فيها باعتبار أن عدم الموانع شروط وأيضاً⁹⁴ قال الغزالي رحمه الله في كتاب المستصطفى في كتاب الاجتهاد: إن الإجماع منعقد على أن من المجتهدين⁹⁵ من خالف الإجماع ولم يطلع عليه وجب أن يبقى على اجتهاده فيما يخالف الإجماع حتى يطلع أنه خالف الإجماع. فأقول لو قيل معرفة الإجماع من شروطه أيضاً في هذا الزمان لم يبعد عن سمت الصواب ولأجل هذا قيل إن منصب الاجتهاد في زماننا [11ظ] إنما يحصل بممارسة الفروع، فهي طريقة إليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ولأجل هذا قيل علم الفقه نتيجة الاجتهاد وثمرته، فلا يتقدمه ولا يكون شرطاً له وإن كان الاشتراط به صحيحاً بالنسبة إلى هذا الزمان.

وأما حكمه أي الأمر الثابت بالاجتهاد فهو غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فيه في الحال، فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما⁹⁶ يجب فيه الاعتقاد الجازم الثابت الغير القابل للزوال بتشكيك المشكك من أصول الدين لعدم احتمال الخطأ فيها في الحال⁹⁷ وأن المصيب من المختلفين في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم الثابت واحد بالاتفاق وليس لأحد فيه نزاع بخلاف المصيب من المختلفين في المسائل الخلافية الشرعية المعتبرة في الاجتهاد، فإنه محل الخلاف لكن المختار أن المصيب فيها واحد⁹⁸ [12و] أيضاً. ومنشأ اختلافهم فيها هو اختلافهم في أن الله⁹⁹ تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً أم لا، بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهدين. فعلى قول من قال: إن الله¹⁰⁰ تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً، يكون المصيب واحداً لا غير وعلى قول من قال¹⁰¹ بأن الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهدين، يكون كل مجتهد مصيباً.

وتحقيق هذا المقام أن المسئلة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى حكم معين فيها قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل إما¹⁰² قطعي أو ظني، فذهب إلى كل احتمال جماعة، فحصل أربعة مذاهب. الأول أن لا حكم في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد¹⁰³، وإليه ذهب أكثر العلماء وعمامة المعتزلة وهم المصوبية. الثاني أن الحكم فيها معين قبل اجتهاد

94 ج: أيضاً

95 أ و ب: المجتهد

96 ج: مما

97 ج + والحال

98 أ و ب: واحد فيها

99 أ و ب: الله

100 أ و ب: الله

101 ج: يقول

102 ج - إما

103 ج: المجتهدين

المجتهد [12ظ] ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ أجر الكذ وإليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين. الثالث أن الحكم فيها معين قبله وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه وإليه ذهب طائفة من المتكلمين. ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ هل يستحق العقاب وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض أم لا. الرابع أن الحكم فيها قبله معين وعليه دليل ظني إن وجده أصاب وإن فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف بإصابتها لغموضها وخفائها فلهذا كان المخطئ فيها معذورا بل مأجورا. ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء أو انتهاء فقط وهذا هو المختار عند الجمهور. واعلم أنه لا اعتبار للخلاف بعد انعقاد الإجماع على ما فصل في موضعه هذا.

فإن قلت: هذا بيان أحوال المجتهدين [13و] في المسئلة الاجتهادية الشرعية فما حال المجتهدين في المسئلة العقلية، قلت: إن المصيب من المتخالفين فيها واحد ليس إلا والآخر مخطئ¹⁰⁴ بالإجماع.

المبحث الثالث في التقليد

التقليد في اللغة هو تعليق القلادة في العنق والقلادة معروفة ومنه تقليد الولاية الأعمال وأما تقليد البدنة فهو أن يعلق في عنقها شيء ليعلم أنها هدي. وأما التقليد في الاصطلاح "فهو العمل بقول الغير من غير حجة" كأخذ العامي والمجتهد يقول مثله وعلى هذا فالظاهر أنه لا يكون الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع ورجوع العامي إلى المفتي ورجوع القاضي إلى العدول في شهادتهم¹⁰⁵ تقليدا لقيام الحجة فيها بحسب الظاهر. ولو سمي ذلك تقليدا كما سمي في العرف أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا¹⁰⁶ فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح. لكن التفسير المشهور للتقليد بأنه هو العمل بقول من حسن الظن به قريب منه [13ظ] ولا يخلو عن الإشعار به وإن كان مطلق القبول والاعتماد لقول الغير لازما لمفهوم التقليد.

وأما المفتي فهو الفقيه فقد تقدم تعريفه في بحث الاجتهاد والمستفتي خلافه فإن لم نقل¹⁰⁷ بتجزئي الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض فكل من ليس مجتهدا في الكل فهو مستفتى وإن قلنا به فالأمر واضح أيضا فإنه مستفتى فيما ليس مجتهدا فيه مفتى فيما هو مجتهد فيه ولا يمتنع¹⁰⁸ ذلك لأن شرط التقابل هو اتحاد الجهات.

فإن قلت: فما المستفتى فيه، قلنا: هي المسائل الاجتهادية الشرعية فإن قلت: فهل يجوز الاستفتاء في المسائل العقلية، قلنا: لا استفتاء فيها على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال. فإن قلت: فهل يجوز التقليد في العقلية كوجود الباري سبحانه وتعالى وما يجوز له ويجب ويمتنع من الصفات، قلت: لا يجوز خلافا

104: يخطئ

105: ب: شهادتهم

106: ج - كما سمي في العرف أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا

107: أ: لم يقل

108: ج: فلا يمتنع

للبيض على ما فصل [14و] في موضعه. فإن قلت: فهل إيمان المقلد معتبر شرعا، قلت: المختار أنه معتبر بدلائل فصلت في موضعها.

مسئلة قيل إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة، فليس له الرجوع فيه إلى قول غيره. وأما في حكم مسئلة أخرى، فاختلف فيه، لكن المختار جوازه، فعلم من ههنا جواز تجزي التقليد. فإن قلت: فهل يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب، قلت: هو مختلف فيه بين العلماء، فبعضهم قال بالجواز، وبعضهم¹⁰⁹ بعدمه¹¹⁰، وبعضهم قال بالتفصيل. وذكر في بعض الفتاوى أنه¹¹¹ يجوز للرجل والمرأة أن ينتقل من مذهب الشافعي رحمه الله إلى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وبالعكس ولكن بالكيفية، وأما في مسئلة واحدة فلا يمكن من ذلك¹¹²، لكن الظاهر أنه¹¹³ إذا ظهر للمقلد الخطأ بيقين في مسئلة من مسائل اجتهادية في مذهب من المذاهب¹¹⁴ يجوز له أن ينتقل من حكمها فيه إلى حكمها في مذهب آخر¹¹⁵، بل يجب ذلك عليه لأجل ضرورة تصحيح العمل كما [14ظ] يجب على المجتهد الرجوع عما اجتهد فيه إذا ظهر له الخطأ فيه بيقين. فإن قلت: فهل يجوز¹¹⁶ له الجمع بين المذهبين، قلت: نعم، [خصوصا إذا كان العمل بموجب المذهبين معا ممكنا وأما إذا لم يكن ممكنا]¹¹⁷ فيكون في حق تلك¹¹⁸ المسئلة على مذهب مجتهد¹¹⁹ وفي حق المسائل¹²⁰ الأخر على مذهب مجتهد آخر وهذا مذكور أيضا في بعض الكتب الفتاوى وأفتى بعض الفقهاء بأن ليس للعامي أن يتحول من مذهب إلى مذهب، ويستوي الحنفي والشافعي وغيرهما فيه ومن ههنا قال بعض الفقهاء: إذا ابتلى شخص حنفي المذهب بالجرب والقروح، بحيث يشق عليه الوضوء لكل¹²¹ مكتوبة، ليس له أن يأخذ بمذهب الشافعي، لكن إن كان يضره الماء يتيمم ويصلي. فإن قلت: فما المختار عندك، قلت: المختار عندي هو القول بالتفصيل وذلك بأن يقول إن مست الحاجة إلى الانتقال إليه غاية مساس، وللمقلد في ذلك غرض صحيح معتبر شرعا، فله ذلك لقوله¹²² تعالى: "ما جعل عليكم [15و] في الدين من حرج"¹²³ ولقول النبي صلى الله عليه وسلم: "اختلاف أمتي رحمة"¹²⁴ وإلا فليس له ذلك.

109 ج + قال

110 ج: لعدمه

111 أ و ب - أنه

112 أ - وأما في مسئلة واحدة فلا يمكن من ذلك

113 ج - لكن الظاهر أنه. ج + فإن قلت

114 ج + فهل

115 ج + قلت له ذلك في حكم تلك المسئلة

116 أ - يجوز

117 أ و ب - خصوصا إذا كان العمل بموجب المذهبين معا ممكنا وأما إذا لم يكن ممكنا

118 ج: بعض

119 ب + آخر

120 أ: مسائل

121 أ و ب: بكل

122 ج: لقول الله

123 الحج، 78

وأما القسم الثاني من القسم الأول ففي بيان أن المقلد كيف يعتقد مذهبه ومذهب غيره وما يجب عليه وما لا يجب له وفيما يتعلق بذلك.

أقول قد عرفت فيما سبق أن محل النزاع بين¹²⁵ المجتهدين في المسائل الاجتهادية إنما هو في المسائل الشرعية الفرعية الاجتهادية، وأن الله¹²⁶ تعالى حكما معينا فيها قبل اجتهاد المجتهد وعليه دليل ظني، وأن المصيب من المجتهدين فيها لا يكون إلا واحدا ويكون الباقي مخطأ فيها، فيخطئ المجتهد فيها تارة وأخرى يصيب فلا يكون الحق فيها إلا واحدا عند أهل السنة والجماعة. فإذا تقرر هذه المقدمات فقول يجب أن يعتقد أهل مذهب¹²⁷ من المذاهب في المسائل الاجتهادية أن مذهبه حق وصواب، ويحتمل الخطأ [15ظ] ويعتقد أن مذهب غيره خطأ ويحتمل الصواب.

أما بيان وجوب معتقده¹²⁸ في حق مذهبه فلأن مذهبه في تلك المسائل ثابت عند إمامه بدليل ظني دال عليه، ومعلوم عندك أن الظن هو الاعتقاد الراجح مع جواز جانب المرجوح، فإن كان مذهب إمامه فيها هو الوجوب مثلا يكون هو راجحا والجانب المخالف له بحسب ظنه يكون مرجوحا عنده. وهكذا الأمر في سائر الأحكام الشرعية¹²⁹ فيجب أن يكون اعتقاد المقلد مطابقا فإن قلت: لم ادرج الاحتمال في المعتقد، قلت: أدرج فيه لأمرين، الأول دفع توهم الجمع بين المتنافيين، لو قيل يعتقد المقلد أن مذهبه صواب وخطأ. وأما إذا قيل يعتقد أن مذهبه صواب ويحتمل الخطأ اندفع ذلك التوهم وحصل الإشعار برجحان جانب الصواب في مذهبه على جانب [16و] الخطأ فيه. الأمر الثاني أن الدليل الدال على مذهبه إنما يدل على كون مذهب إمامه فيها صوابا ظاهرا وهو ساكت عن الطرف المخالف له بحسب ظنه فيبقى ذلك الطرف على الاحتمال العقلي، إذ لا دليل عليه عقلا قطعا فيكون هو من قبيل سائر الأمور المحتملة عقلا فيكون اعتقاده لمذهبه على طبق ما يحصل بالنقل والعقل، فأدرج¹³⁰ الاحتمال فيه ليحصل انتظام بين التابع والمتبوع تقريرا لكل شيء على ما هو عليه فلو أخرج الشيء عما هو عليه يكون مردودا لدى العقل¹³¹ جدا يشهد بهذا كل أحد بالوجدان والبرهان. فإذا عرفت فائدة إدراج الاحتمال فيها فقس عليها فائدة إدراج الاحتمال في معتقد مذهب غيره.

وأما بيان معتقده في حق مذهب غيره فلأن مذهبه فيها لما كان صوابا بحسب الظاهر فيكون الطرف الراجح في مذهب الغير [16ظ] مقابلا للطرف الراجح في مذهبه، فلما كان ذلك الطرف في مذهبه صوابا بحسب ظنه

124 سنن الترمذي، كتاب القدر، 1

125 أ و ب: من

126 أ و ب: الله

127 أ و ب: المذهب

128 ج: معتقده

129 أ و ب - الشرعية

130 أ: وأدرج

131 أ: مردودة العقل، ب: مردودة الذي العقل

يكون ذلك الطرف الراجح في مذهب الغير المقابل بمذهبه خطأ ظاهرا بحسب ظنه لامتناع اجتماع¹³² المتقابلين في محل واحد. ولما كان الطرف المرجوح في مذهب الغير ليس بمقابل للطرف الراجح في مذهبه، ولم يدل عليه دليل، بقي ذلك الطرف المرجوح على الاحتمال العقلي أي لم يرد أهل ذلك المذهب في شيء من تلك الأحكام الطرف المرجوح لمذهب المخالف الذي هو غير مقابل للطرف الراجح في مذهبه، بل بقي ذلك على الاحتمال العقلي بل يكون أرجح، كيف وهو عين مذهب ذلك الصاحب للمذهب.

فإن قلت: فهل في اعتقاده على هذه الكيفية ترغيب في مذهبه وتنفير¹³³ عن مذهب غيره، قلت: نعم. فإن قلت: لا شك أن بين المذاهب تدافعا وتقابلا، فهل يكون ذلك بحسب الواقع أو بحسب الظن، قلت: أما التدافع بحسب الواقع فإنما هو بين [17] والمذهب الحق منها وبين ما يقابله وأما التدافع بينها بحسب الظن فيعم الكل. فإن قلت: فهل هذه مسائل¹³⁵ شرعية، قلت: نعم. فإن قلت: فهل يعدوا الحق تلك المذاهب في المسائل الاجتهادية، قلت: لا يعدوها، ولأجل ذلك قالوا لا يجوز بعد تقرير الأقوال في المسائل الاجتهادية إحداث قول آخر مخالف لها، والتحقيق أن القول الآخر إن استلزم رفع الحكم المجمع عليه لا يجوز وإلا يجوز على ما فصل في أصول الفقه. فإن قلت: فهل المسئلة الاجتهادية المختلف فيها لا بد وأن يكون فيها اختلاف بالفعل أو يكفيها كون المحل صالحا للاختلاف فيها، سواء وجد الاختلاف فيها أو لم يوجد، قلت: يكفيها كون المحل صالحا له وإن لم يوجد فيها اختلاف بالفعل بعد. فإن قلت: فهل المسائل الاجتهادية أعم من المسائل [17] المختلف فيها، قلت: نعم. فإن قلت: فهل هذه المسائل وأمثالها من تبعات بحث الاجتهاد والتقليد، حتى يكون ذكرها في القسم الأول المقابل لهذا القسم مناسبا دون هذا القسم، قلت: لا، لأن الاعتبار الذي يعرض لها وينظر إليه¹³⁶ ههنا يقتضي ذكرها في هذا القسم دون الأول. فإن قلت: فهل في نقل المذاهب المختلفة في الكتب فائدة، قلت: فيه فوائد، وهي التمييز بين المذاهب على وجه معتبر وبذلك يزداد اعتقاد كل أحد في مذهبه والاعتقاد على حقيقة¹³⁷ بعض¹³⁸ تلك المذاهب بالتأمل فيه وفي أدلتها وحصول زيادة العلم له بمعرفتها، ولأجل هذه الأغراض ينتقل¹³⁹ تلك المذاهب المختلفة. فإن قلت: لا شك أن في نقل المذهب الحق فائدة وهي العلم به فهل في نقل المذهب الباطل فائدة، قلت: فائدته هي معرفته ليحترز¹⁴⁰ عنه، [18] و] كما تعرف الأشياء المضرة كالسم ونحوه ليحترز¹⁴¹ بها عنها ومن ههنا قول من قال: عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه،¹⁴² ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه.

132 ج: احتمال

133 أ: ويتنفر، ج: وتنفير

134 أ – نعم فإن قلت

135 ج: المسائل

136 أ و ب: معرض لها ومنظر إليه

137 أ: حقيقة

138 أ – بعض

139 أ: ينقل

140 أ و ب: ليحترز

141 أ و ب: ليحترز

142 أ و ب: لتوقية

فيكون معرفة الشر لدفع المضار كما يكون معرفة الخير لطلب المنافع، ويقوي هذا قول العلماء: "دفع جميع المضار واجب وجلب جميع المنافع ليس بواجب". ومن ههنا ظهر حكمة عموم قوة للمس جميع أعضاء البدن إلا العظم والكبد وحكمة خصوص كل واحدة من سائر القوى بعضو مخصوص من البدن. فإن قلت: فهل اعتقاد المقلد بمذهبه¹⁴³ إقناعي أو قطعي، قلت: إقناعي، لا قطعي. فإن قلت: فهل يجوز أن يكون ذلك الاعتقاد قطعياً، قلت: نعم، إذا اقترن بالبرهان مكتسباً منه. فإن قلت: فهل يكون اعتقاده على هذه الكيفية على سبيل الندب والاستحباب ليزداد [18ظ] رغبته في مذهبه، فيستمر عليه بحيث يفضي إلى العمل بموجب مذهبه على سبيل الاستمرار، قلت: نعم. فإن قلت: فهل يجوز عليه أن يجب ذلك الاعتقاد دون الندب فقط، قلت: يجوز ذلك، بل هو الأظهر¹⁴⁴ لأن العمل بموجب مذهبه على سبيل الدوام، ما دام مقلداً له، واجب عليه شرعاً.

والظاهر¹⁴⁵ أنه يتوقف هذا العمل على معرفة مذهبه وعلى اعتقاده له، لأنه لو لم يعرف مذهبه ولم يعتقده لم يحصل له العمل على سبيل الاستمرار لجهل مذهبه ولتركه عادة حينئذ على سبيل التساهل فيه، فيعود اتحاد المذهب على موضوعه بالنقض والإبطال فيكون واجبا عليه لما تقرر في العلوم "أن ما يتوقف عليه الواجب واجب".

فإن قلت: فهل يتصور أن يكون وجوب اعتقاد المقلد حقيقة¹⁴⁶ مذهب إمامه بالإجماع، [19و] قلت: نعم، لقيام الإجماع على وجوب ما يتوقف عليه حصول أمر واجب كقيام الإجماع على وجوب ذلك الأمر الموقوف. فإن قلت: فهل مثل ذلك الإجماع إجماع سكوتي، قلت: نعم. فإن قلت: فما السبب في أن كل مقلد لمذهب يجد من نفسه ترجيحه¹⁴⁷ على غيره أنه يجب إياه دون ما عداه من سائر المذاهب، كحب¹⁴⁸ الولد والده بل اشد منه، لا سيما عند المتعصبين في المذاهب، قلت: سببه هو كونه مستمرا عليه ومعتقدا إياه بحيث صار مذهبه كأنه طبيعة وعادة له. ولأجل هذا قال العلماء: إن للعادات تأثيراً في الاعتقادات. فإن قلت: لا شك أن اعتقاد المقلد مذهبه من قبيل الأعمال فهل يشترط فيه النية كما في الصلوة ونحوها، قلت: لا يخلو إما أن يكون من [19ظ] قبيل ما يخرج من عموم الأعمال أو لا، فإن كان من ذلك القبيل وخرج من عموم قول النبي عليه السلام: "إنما الأعمال بالنيات"¹⁴⁹ بمخصص كالعرف، فلا يشترط فيه¹⁵⁰ النية بالاتفاق، كما لا يشترط النية في النية وإن كانت هي من قبيل الأعمال لغة دفعا للدور والتسلسل وإن لم يكن من ذلك القبيل الذي خرج من ذلك العموم بالاتفاق فهو من قبيل¹⁵¹ المختلف فيه فعندنا لا يشترط فيه النية كما في الوضوء.

143 أ و ب: لمذهبه

144 ج: الظاهر

145 أ و ب: الظاهر

146 ا: حقيقة

147 ج: ترجيحه

148 أ و ب: حب

149 البخاري، كتاب بدء الوحي، 1

150 أ و ب - فيه

151 أ و ب - الذي خرج من ذلك العموم بالاتفاق فهو من قبيل

ونظير هذا الاختلاف هو الاختلاف في الإيمان هل يشترط فيه النية أم لا على ما فصلت في موضعه. فإن قلت: هذا الذي ذكرته إنما هو بيان كيفية اعتقاد المقلد لمذهب مخصوص من المذاهب، فكيف يعتقد أحد المذاهب المختلفة التي لا يعدوا الحق إياها، قلت: يجب عليه أن يعتقد أن واحدا من المذاهب المختلفة في المسائل الاجتهادية حق، إذ الحق [20و] لا يعدوها.

وذكر في شرح البزدوي أن أحدا لا يضل في المجتهد فيه لا في حق العمل لأن المخطئ في العمل معذور بالنص ولا في حق الاعتقاد لأن الواجب عليه في مذهبه هو الاعتقاد من حيث الظاهر لا من حيث الواقع على اليقين حتى يخطئ ويضل. نعم، يجب على المجتهد وعلى المقلد أن يعتقد قطعا أن واحدا من الأقوال حق بناء على أن الحق لا يخرج عن قولهم. فإن قلت: هذا كله بيان اعتقاد أصحاب المذهب الرابع في المسائل الاجتهادية وهو مختار الجمهور، فكيف يعتقد أصحاب المذهب الأول ومقلدوهم، قلت: يعتقد كل واحد منهم، سواء كان مجتهدا أو مقلدا، أن كل واحد من الأقوال حق وصواب، كما أن صلوة كل واحد من أهل التحري [20ظ] في القبلة عند الاشتباه صواب وحق وإن كانت صلوة كل واحد منهم قد وقعت في جهات مختلفة، ولذلك لم يؤمر بالإعادة ولا بالقضاء. فإن قلت: فكيف يعتقد صاحب المذهب الثاني في المسئلة الاجتهادية، قلت: يعتقد أن مذهبه صواب تارة وخطأ أخرى وحالة 152 حال العثور 153 على الدفين.

فإن قلت: فكيف يعتقد صاحب المذهب الثالث في تلك المسائل الاجتهادية، قلت: يعتقد أن مذهبه صواب تارة وخطأ أخرى. فإن قلت: فكيف يتميز هذه الاعتقادات في المذاهب الأربعة في المسائل الاجتهادية، قلت: أما اعتقاد صاحب الأول فيتميز عن اعتقادات سائر المذاهب باعتقاده أن كل واحد من الأقوال فيها حق وصواب. وكذا يتميز اعتقاد صاحب [21و] المذهب الثاني عن اعتقاد صاحبي المذهبين الأخيرين باعتقاده أن مذهبه يحصل بالعثور عليه بدون الاحتياج إلى قيام دليل دال عليه. وأما امتياز اعتقاد صاحب المذهب الثالث عن اعتقاد صاحب المذهب 154 الرابع فباعتقاده أن الحكم فيها ذلك 155 وعليه دليل قطعي. وللاعتقادات 156 في المذاهب الأربعة امتيازات بوجوه أخرى، لا يخفى على الفطن المتأمل فيها. اعلم أن المقصود من هذه التوجيهات هو بيان كل مذهب منها بما يناسبه حسب ما أمكن، سواء كان حقا أو باطلا، لا تحقيقه حتى لا يتوجه 157 عليه نقض وإبطال، بناء على أن عهدة كل مذهب منها إنما هي على صاحبه وكيف لا وهل يصلح العطار ما أفسده الدهر، هذا.

152 ج: وحاله

153 أ: العبور

154 أ و ب - المذهب

155 أ و ب - ذلك

156 أ: والاعتقادات

157 ج: يتوجه

وأما القسم الثاني من الكتاب فمشمتمل أيضا على القسمين. [21ظ] الأول في بيان سبب ترجيح تقليد الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله على غيره. وفيه ثلاثة مباحث.

المبحث الأول في بيان فضله نقلا وعقلا.

أما النقل فهو ما اشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "خير القرون الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" 158 ثم يفشو الكذب" 159. فإن فيه الدلالة على خيرية التابعين وتبع التابعين ولم يكن ذلك إلا لعلمهم بأحوال الدين 160 واتباع ما ورثوه عن سيد المرسلين من علم الكتاب والسنة وآثار الصحابة الطاهرين وفرط تحرزم عن تغيير 161 ما وجدوه من الحق وعن إلحاق غير الحق بالحق وكان أبو حنيفة رحمه الله في الزمان الذي هو من خير القرون إماما صادقا وفقهيا فانقا عالما بالكتاب والسنة [22و] سالكا محجة أهل السنة متبعا 162 للنبي صلى الله عليه وسلم فيما أمر به وسنة ذا أصحاب علماء وأتقياء، لا من أهل البدع والأهواء مجتهدين بذلوا وسعهم في تحقيق الحق فيما عنّ لهم من المسائل، فالاتباع والتقليد للمجتهد الذي كان في الزمان الذي شهد النبي صلى الله عليه وسلم بخيريته أولى وأقوى بالنسبة إلى غيره. 163

أما العقل فلنقدمه واختصاصه بتدوين علم الفقه فإنه صور المسائل وأجاب عنها وأوضح الأسباب والعلل وبنى عليها. ولقد حكى 164 أن بعض الشافعية في زمن الإمام المزني رحمه الله كان يبغض أبي حنيفة، فبلغ ذلك الرجل يوما المزني وقد سمع المزني بغض ذلك الرجل الإمام 165 الأعظم فقال له: ما لك وامراء يسلم له العلماء ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم ربعة، 166 فقال ذلك الرجل: كيف ذلك يا إمام، فقال: العلم نصفه سؤال ونصفه جواب، [22ظ] فأما النصف الأول فقد اختص 167 به أبو حنيفة رحمه الله، لم يشاركه فيه أحد. وأما النصف الآخر فهو يقول: كله لنفسه بناء على أنه أصاب في اجتهاده، حيث صوب المجتهد وغيره يقول: المجتهد قد يخطئ وقد يصيب، أي 168 أصاب في بعض وأخطأ في بعض. فقد سلموا له ثلاثة أرباع 169 العلم كما ترى وهو لا يسلم لهم ربعة، 170 فتأب الرجل عما كان عليه من البغض له.

158 ج - ثم الذين يلونهم

159 سنن أبي داود، كتاب السنة، 10

160 أ و ب: الذين

161 أ و ب: تغيير

162 أ: تبعا

163 أ و ب - بالنسبة إلى غيره

164 بو رواية ابن سريجده وار. كشف الأسرار 1، 16

165 ب: للإمام

166 ب: ربعة

167 أ و ب: اختص

168 أ و ب: حيث

169 أ و ب: رباع

170 أ و ب: ربعة

ويؤيده ما قاله الإمام الشافعي رحمه الله: الناس عيال أبي حنيفة رحم الله في الفقه. وتقليد الأقدم في الاستنباط أولى بحسب العقل من التقليد بغيره لأنه هو الذي أخذ ما أخذ من المآخذ وعصّ عليها بالأضراس والنواجز وغيره التقط¹⁷¹ ما من أقلامه سقط وجاز ما أفرط منه إن أفرط وهذا أمر يعرفه أولو الأبصار وذووا¹⁷² التحصيل فلا يحتاج إلى دليل وتعليل.

[23و] المبحث الثاني في فضل اجتهاده.

اعلم أن الأمة إذا اختلفوا في مسألة على قولين واستقر خلافهم على ذلك لا يجوز لأحد بعد ذلك أن يحدث قولاً ثالثاً عند عامة العلماء. وأما قبل الاستقرار فهو جائز بلا خلاف وأبو حنيفة رحمه الله اجتهد قبل استقرار المذاهب فصادف اجتهاده محله فكان جائزاً بلا خلاف. ثم من¹⁷³ اجتهد بعد ذلك فإنما اجتهد بعد استقرار المذاهب وذلك لا يجوز عند أكثر العلماء وما كان جائزاً بلا خلاف فهو أفضل مما كان مختلفاً فيه والمنازع مكابر. وصرح أبو بكر الرازي في شرح آثار الطحاوي بأن اجتهاد من بعد أبي حنيفة رحمه الله غير معتد به وتقليد الأفضل أفضل.

المبحث الثالث في قوة اجتهاده.

لم يستدل¹⁷⁴ أبو حنيفة رحمه الله على حكم مسألة بغير الكتاب ما دام الاستدلال [23ظ] بالكتاب ممكناً ولا يخفى دلالة ذلك على قوته في معرفة الكتاب وميله إلى القاطع الذي انتفى عنه التناقض والاختلاف. قال الله تعالى: "أفلا يتدبرون¹⁷⁵ القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً"¹⁷⁶.

ولم يستدل بالحديث إلا بما ثبت عنده صحته بمنته ومعناه وكان أبو حنيفة رحمه الله إماماً حاوياً بما¹⁷⁷ يتعلق به¹⁷⁸ الأحكام¹⁷⁹ من الحديث. روي عن يحيى بن نصر رحمه الله قال سمعت أبا حنيفة رحمه الله قال عندي صناديق من كتب الحديث ما أخرجت إلا اليسير منها أراد به ما سلم عن النسخ والمعارضة. وروي عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال حفظت عشرين ألف حديث منسوخ ولا بد لها من النسخ. فأين إنصاف من قال من المخالفين لمذهبنا أن أبا حنيفة وأصحابه رحمهم الله [24و] لم يبلغهم ما أورده البخاري رحمه الله في صحيحه

171 أ و ب: النقط

172 أ و ب: ذو

173 أ - من

174 أ: لم يستند

175 ج: يتدبرون

176 النساء، 82

177 ج: لما

178 أ و ب - به

179 ب و ج: للأحكام

هل ذلك إلا زيغ وتعصب باطل نعوذ بالله من ذلك،¹⁸⁰ كيف مع أن البخاري نشأ في بخارا وحصل ما حصل من الحديث فيها بسبب الاختلاط بأهلها وأهلها حنفيون كلهم وذلك دليل واضح على أن الأحاديث التي جمعها البخاري رحمه الله كانت عند الحنفية¹⁸¹ موجودة لكنهم كانوا علماء راسخين¹⁸² علموا الناسخ والمنسوخ ولم يعملوا¹⁸³ بما ثبت نسخه عندهم.

وكان الإمام أبو حنيفة رحمه الله رجلا كثير¹⁸⁴ الاعتناء بالأخذ بالحديث حتى جَوَز نسخ الكتاب بالحديث لقوة منزلة الحديث في حق العمل إذا كان صحيحا بمتنه ومعناه غير منسوخ. وعمل بالمراسيل من الأحاديث وقدمها على الرأي وقدم رواية المجهول على القياس وقدم [24ظ] قول الصحابي على القياس.

وأما الإجماع فإن أبا حنيفة رحمه الله لشدة رعايته له لم يجعل الاختلاف السابق مانعا عن الإجماع اللاحق واعتبر الإجماع السكوتي¹⁸⁵. وأما القياس فقد يسلم له العلماء كلهم حتى سما أصحابه أصحاب الرأي. قال مالك رحمه الله حين سئل عن أبي حنيفة رحمه الله لو ادعى أن هذه السارية ذهب لأقام بحجته ولم يمكن لأحد إلزامه. ولا خفاء في قوة دلالة ما ذكرنا على قوة اجتهاده عند من نظر إلى الحق وقد هدي إلى الصراط المستقيم.

اعلم أنه كان في زمان أبي حنيفة رحمه الله أربعة من الصحابة بالاتفاق. أنس بن مالك رضي الله عنه خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعبد الله بن أبي أوفى بن علقمة رضي الله عنه، وسهل بن¹⁸⁶ سعد الساعدي رضي الله عنه، وأبو الطفيل عامر بن واثلة رضي الله عنه.

والظاهر أنه رحمه الله من التابعين رحمهم الله [25و] وكفاه فضيلة وأنه صاحب ذكاء وفطنة ما روي أنه وابن أبي ليلي مرًا على مغنية فسكنت فقال الإمام أحسنت فضبط عليه ذلك ابن أبي ليلي فوجد قضية¹⁸⁷ فيها شهادته فدعي أبو حنيفة رحمه الله ليشهد فيها فلما شهد أسقط شهادته فقال إنك قد قلت للمغنية أحسنت فقال متى قلت أوقت سكوتها أم وقت غنائها فقال وقت السكوت قال أردت بذلك أحسنت بالسكوت وأمضى شهادته.

وقد توفي الإمام أبو حنيفة رحمه الله ببغداد سنة خمسين ومائة وكان ابن سبعين تغمدته الله بغفرانه وأسكنه في فرديس جنانه.

180 أ - ذلك

181 أ و ب: الحنيفة

182 أ و ب: الراسخين

183 ج: ولم يعلموا

184 ج: كثيرا

185 أ: السكوتي

186 ج - بن

187 ج + كتبت

وأما القسم الثاني من الثاني ففي ذكر المسائل التي وجدنا أكثرها مسطورا في بعض الكتب العربية التي دَوّنت في تفصيل [25ظ] المذاهب الأربعة، مما يرجح التقليد لأبي حنيفة رحمه الله ويقتضي أولوية وأحسنية التقليد له بالنسبة إلى التقليد لسائر الأئمة، بناء على زيادة الاتساع لأحوال الناس فيه بخلاف التقليد بسائر الأئمة.

منها المسئلة في الإيمان

ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان. فمن صدّق محمدا صلى الله عليه وسلم بقلبه فيما جاء به من عند ربه وأقر بلسانه لذلك فهو مؤمن. والأعمال أي الصلوة والصوم والزكوة والحج غير داخلة فيه. وذهب الشافعي رحمه الله إلى أنها داخلة فيه ويلزم من ذلك أن من ترك الصلوة أو الصوم أو منع الزكوة أو ترك الحج لا يكون مؤمنا لأن الكل ينتفي بانتفاء جزئه¹⁸⁸ بالضرورة وبالانفاق فيكون في النار خالدا مخلدا.

فلولا مذهب أبي حنيفة رحمه الله لكان [26و] كل من ترك فعلا من الأعمال المذكورة كافرا، يطلّق امرأته وبوطئها يكون زانيا وببطل حجه وجهاده. ولا يخفى ضرره وفساده وبطلانه بالأحاديث الدالة على أن "من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله دخل الجنة".¹⁸⁹ فيجب توجيه كلامه بتوجيهات بعيدة لا يقبلها الذوق السليم على ما فصلت في موضعها. فظهر أن التقليد لمذهب أبي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة أولى وأوسع.

ومنها المسائل في الطهارة

اختلفوا في وجوب الاستنجاء فقال أبو حنيفة رحمه الله هو مستحب وليس بواجب واختلف الرواية عن مالك رحمه الله روي أنه قال بوجوبه وروي أنه قال باستحبابه. وأما الشافعي وأحمد رحمهما الله فقد قال بأنه واجب واختلفوا أيضا في اعتبار أعداد الأحجار في الاستنجاء فقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله [26ظ] الاعتبار بالإنقاء فإن حصل بحجر واحد لم يستحب الزيادة عليه وقال الشافعي وأحمد رحمهما الله يعتبر مع الإنقاء العدد وهو ثلاثة أحجار حتى لو أتقى بدونها لم يجز حتى يأتي بها فإن لم ينق¹⁹⁰ بثلاثة¹⁹¹ زاد حتى ينقي.

واختلفوا أيضا في أنه هل يجزي¹⁹² الاستنجاء بالروث والعظم أم لا. فقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله يجزي وقال الشافعي وأحمد رحمهما الله لا يجزي.

188 أ و ب: جزء

189 أخرجه أبو يعلى في مسنده 10/6

190 ج: لم ينقي

191 أ و ب: ثلاثة

192 أ و ب: يجز

واختلفوا أيضا في عظام الفيل والميتة فقال الشافعي ومالك وأحمد رحمهم الله هي نجسة وقال أبو حنيفة رحمه الله هي طاهرة.

وأجمعوا على أنه يحرم وطئ الحائض في الفرج حتى ينقطع حيضها ثم اختلفوا فيما رأت الطهر ولم يغتسل¹⁹³ فقال أبو حنيفة رحمه الله إن انقطع لأكثر الحيض عشرة أيام جاز وإن كان لأقله لم يجز حتى تغتسل¹⁹⁴ أو يمضي عليها وقت يجب عليها الصلوة فيه [27و]. هذا إذا كانت مبتدأة أو لها عادة معروفة وانقطع لعادتها. أما إن¹⁹⁵ انقطع لدون¹⁹⁶ عادتها فلا يطأها الزوج وإن اغتسلت وصلت حتى يستعمل عادتها وقال مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله لا يحل وطئها أصلا حتى يغتسل¹⁹⁷.

واختلفوا أيضا فيما إذا اغتسل الجنب ثم خرج منه شيء بعد ذلك فقال أبو حنيفة رحمه الله إن كان بعد البول فلا غسل عليه وإن كان¹⁹⁸ قبله يجب الغسل¹⁹⁹ وقال الشافعي رحمه الله يجب الغسل عليه على الإطلاق. وقال مالك رحمه الله مثله.

وأجمعوا أيضا على وجوب النية في الطهارة عن الحدث والغسل عن الجنابة إلا أبا حنيفة رحمه الله فإنه قال لا يجب النية فيهما ويصحان مع عدم النية.

واتفقوا أيضا على أن الترتيب والموالة في الطهارة مشروعان ثم اختلفوا في وجوبهما فقال أبو حنيفة رحمه الله [27ظ] لا يجبان وقال مالك الموالة واجبة دون الترتيب وقال الشافعي رحمه الله الترتيب واجب وروي عنه في الموالة قولان قديهما أنها واجبة وجديهما أنها ليست بواجبة والمشهور أن أحمد رحمه الله يقول بأنهما واجبتين²⁰⁰. وعنه²⁰¹ رواية أخرى في الموالة أنها غير واجبة.

وأيضاً الطهارة شرط لصحة الطواف ومس المرأة ينقضها عند الشافعي خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله فيهما وعموم البلوى في الطواف بمس النساء ظاهر لا ينكره كل من حج. وقد نقل عن بعض الفضلاء الشافعية رحمه الله أنه قال توضعت في الطواف عشر مرات لأطوف على مذهب الشافعي رحمه الله فلم أقدر على ذلك فقأدت أبا حنيفة رحمه الله فلولا مذهب أبي حنيفة رحمه الله لعاد كل من خضر من الشرق والغرب والجنوب والشمال [28و] بلا حج. وفساد ذلك أظهر من أن يخفى.

193 هذا خطأ ولعل الصواب ولم تغتسل

194 أ و ب: يغتسل

195 أ - إن

196 أ و ب: بدون

197 هذا خطأ ولعل الصواب تغتسل

198 ج - وإن كان

199 ج + فيه

200 هذا خطأ، ولعل الصواب واجبان

201 أ: عند

وأيضاً إن مس فرج نفسه أو فرج غيره بباطن الكف حدث ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله وليس يحدث عند أبي حنيفة رحمه الله وأيضاً إن مس المرأة أية امرأة كانت بيده أو بسائر أعضائه من البدن حدث ينقض²⁰² الوضوء وعند أبي حنيفة رحمه الله ليس يحدث.

وأيضاً إن النوم عند الشافعي حدث في كل حال إلا حالة²⁰³ القعود في الصلوة وعند أبي حنيفة رحمه الله النوم في الصلوة ليس يحدث على أي هيئة كانت وأيضاً يجب تطهير بدنه وما يتعلق ببدنه من ثوبه وعمامته ونحوهما من حرور²⁰⁴ ما يؤكل لحمه عند الشافعي لأن حروره نجس عنده بخلاف أبي حنيفة رحمه الله فإنه طاهر عنده إلا حرور الدجاج والبط فإنه نجس عنده أيضاً.

[28ظ] وأيضاً الماء القليل الذي وقع فيه الحيوان المائي الذي²⁰⁵ له دم سائل فمات فيه لا يجوز التوضي منه عند الشافعي لأن ذلك الماء يتنجس بموته عنده بخلاف أبي حنيفة رحمه الله وأيضاً لا يجوز التوضي من الماء القليل الذي وقع فيه شيء طاهر فغير أحد أو صافه عند الشافعي وعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز التوضي به.

وأيضاً إن الغسل من مني خارج بغير شهوة بل بسبب آخر كسقوط أو حمل أو خوف أو غيرها²⁰⁶ لا يجب عند الحنيفة²⁰⁷ ويجب عند الشافعي لأن خروج المنى بهذه الكيفية لا يوجب الغسل عنده بخلاف الشافعي²⁰⁸.

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله الحاملة لا تحيض²⁰⁹ وأكثر مدة الحمل سنتان وقال الشافعي رحمه الله تحيض²¹⁰ وأكثر مدة الحمل أربع سنين ويلزم من ذلك [29و] أن ذات الأقران إذا طلقت²¹¹ لا ينقض عدها إلى أربع سنين لجواز أن يكون حاملة فلا يكون الحيض دالاً على براءة الرحم حتى ينقض أربع سنين على أنه مخالف لقوله تعالى "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"²¹².

202 ج: انتقض

203 أ و ب: حال

204 ب: حرور

205 أ + ليس

206 ج - أو غيرها، ج: ونحوها

207 أ: الحنيفة

208 ج - لأن خروج المنى بهذه الكيفية لا يوجب الغسل عنده بخلاف الشافعي

209 ب: لا يحيض

210 ب: يحيض

211 أ و ب: أطلقت

212 البقرة، 228

وأيضاً يجب تطهير البدن والثوب عن نجاسة قليلة وإن لم يدركها العين ويمكن الاحتراز²¹³ عنها عند الشافعي²¹⁴ لأنها مانعة للصلوة عنده إذا كانت موصوفة بهذه الأوصاف بخلاف أبي حنيفة رحمه الله فإنها²¹⁵ لا تمنع عنده ما لم تتجاوز²¹⁶ قدر الدرهم إذا كانت غليظة وما لم يبلغ ربع الثوب إذا كانت خفيفة.

ومنها المسائل في التيمم

اختلفوا في التيمم بغير التراب فقد جَوَزَ أبو حنيفة رحمه الله التيمم بغيره بخلاف الشافعي رحمه الله وغيره. وأيضاً الاستيعاب²¹⁷ في التيمم ليس بشرط عند الحنفية²¹⁸ بخلاف الشافعي [29ظ] وغيره. وأيضاً طلب الماء من كل جانب قدر غلوة وهي مقدار ثلثمائة زراع إلى أربعمائة على المسافر وإن لم يظنه شرط لصحة التيمم عند الشافعي رحمه الله خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله.

وأيضاً الصلوة بالتيمم الواقع قبل دخول الوقت يجوز عند الحنفية رحمه الله ولا يجوز عند الشافعي رحمه الله. وأيضاً التيمم في المصر لخوف فوت صلوة الجنازة وصلوة العيد²¹⁹ حتى يصليهما فيه بالتيمم لا يجوز عند الشافعي رحمه الله ويجوز عند أبي حنيفة رحمه الله.

ومنها المسائل في الصلوة

الافتتاح بغير²²⁰ قوله الله أكبر أو الله الأكبر لا يجوز عند الشافعي ويجوز عند أبي حنيفة رحمه الله إذا كان ذلك الغير مما يحصل منه تعظيم الله تعالى كالعظيم والجليل.

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله من نوى بقلبه صلوة يصلحها وإن لم يذكر نيتها باللسان جازت. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز [30و] ما لم يكن الذكر اللساني مقارناً للقلبي عند المقتدر به. وأكثر الناس لم يفعلوا²²¹ كذلك ورعايته في غاية التكلف بل نقول²²² دعوى المقارنة ادعاء ما يردده صريح العقل. وذلك لأن اللسان ترجمان ما يخطر بالقلب والمترجم عنه سابق قطعاً على أن الحروف الملفوظة في النية منطبقة على أجزاء الزمان وهي منقضية متصرمة لا يتصور المقارنة بين أنفسها فكيف يتصور مقارنتها بما يكون قبلها. اللهم إلا أن يراد

213 أ و ب - الاحتراز

214 أ: الشافعية

215 ج: فإنه

216 ج: لم يجاوز

217 ب: الاستيعاب

218 أ و ب: الحنيفة

219 أ: العيدين

220 أ و ب - غير

221 ب و ج: لم يفعلون

222 أ و ب: يقول

بالمقارنة الأمر العرفي لا الحقيقي أو يمنع اقتضاء الترجمانية سبق المترجم عنه بحسب الزمان. فعند الشافعي رحمه الله إذا لم يكن الذكر اللساني مقارنا للقلبي لم يجز الصلوة وإذا لم يجز الصلوة انتفى جزء الإيمان والكل ينتفي بانتفاء الجزء.

وأيضاً قال الشافعي رحمه الله قراءة [30ظ] الفاتحة على التعيين في الصلوة ركن وفرض حتى تبطل الصلوة بتركها خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله. فإن الفرض عنده²²³ مطلق القراءة. وأما قراءة الفاتحة فواجبة ليست بفرض وركن.

وأيضاً إن التشهد في القعدة الأخيرة فرض عند الشافعي رحمه الله خلافاً لأبي حنيفة وأيضاً الصلوة على النبي في القعدة الأخيرة فرض عند الشافعي رحمه الله خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله لأنها سنة عنده.

وأيضاً إن لفظ السلام فرض عند الشافعي رحمه الله وليس بفرض عنده. وأيضاً إن السجدة على كور العمامة لا يجوز عند الشافعي ويجوز عنده.

وأيضاً إن انكشاف العورة وإن قلّ يمنع جواز الصلوة عند الشافعي رحمه الله ولا يمنع عند أبي حنيفة رحمه الله ما لم يبلغ الربع والسرة عند الشافعي عورة وعنده ليست بعورة.

وأيضاً تعديل الأركان وهو [31و] الطمأنية في الركوع والسجود وإتمام القيام بين الركوع والسجود²²⁴ والقعود بين السجدين فرض عند الشافعي رحمه الله خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله فإنه واجب عنده.

وأيضاً قراءة البسمة في كل ركعة وتكررها عند ابتداء كل سورة واجبتان عند الشافعي رحمه الله وعن أبي حنيفة²²⁵ رحمه الله روايتان. إحداهما تقرأ في الركعة الأولى فقط والأخرى تقرأ في كل ركعة لكن لا تكررهما²²⁶ عند ابتداء كل سورة ولا شك أن الحرج²²⁷ في لزوم قرائتها في ابتداء كل سورة عند كل ركعة أكثر.

وأيضاً الصلوة بالمسح الواقع في اليومين الزائدين على اليوم الأول الذي ابتدأ المسح فيه مقيماً فمسح قبل تمام ذلك اليوم غير جائزة عند الشافعي رحمه الله خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله فإنه يمسخ باليوم الأول ثلاثة أيام عنده كما يمسخ المسافر.

223 - أ - عنده

224 - أ - وإتمام القيام بين الركوع والسجود

225 - ب - حنيفة

226 - ج: لا يكررها

227 - ج: الجرح

ومنها المسئلة في استقبال²²⁸ [31ظ] القبلة.

أجمعوا على أنه إذا صلى إلى جهة بالاجتهاد ثم بان أنه أخطأ فإنه لا إعادة عليه إلا عند الشافعي رحمه الله في أحد قوليه. واختلفوا في أنه هل يجوز صلوة الفريضة على الراحلة فقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز ذلك في أوقات الأعدار كالمطر والتلج والمرض وحال المحاربة وشدة الخوف بشرط أن يقف الدابة إلى حين الفراغ من الصلوة. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز أن يصلي الفريضة²²⁹ في جميع هذه الأحوال إلا على الأرض مستقبلاً إلى القبلة سوى اشتداد حالة الخوف فقط. ولا شك أن مذهب الشافعي رحمه الله لا يخلو عن حرج²³⁰ بالنسبة إلى مذهب الإمام الأعظم رحمه الله.

ومنها المسائل في الصوم

اتفقوا على وجوب النية للصوم المفروض في شهر رمضان لكن اختلفوا في وقت النية قال [32و] أبو حنيفة رحمه الله إذا كانت نية الصوم مقارنة لأكثر النهار جاز صومه. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز ما لم يكن النية من الليل. والحرج فيه²³¹ مكشوف كيف فإن من أقام من سفره بعد الصبح أو أفاق من الإغماء ونوى الصوم لا يجوز عنده. وقد قال الله تعالى "وما جعل عليكم في الدين من حرج".²³² وأيضاً اتفقوا على أن صوم شهر رمضان يجب برؤية الهلال أو إكمال شعبان ثلاثين يوماً عند عدم الرؤية وخلو المطلع عن حائل يمنع الرؤية ثم اختلفوا فيما إذا حال دون مطلع الهلال غيم مثلاً في ليلة الثلاثين من شعبان. فقال أبو حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله لا يجب صومه.

ثم اختلفوا في أنه هل يجوز صومه تطوعاً وإن كان من شعبان بلا كراهة أم لا. [32ظ] فقال الشافعي وأحمد رحمهما الله يكره لنهاي²³³ رسول الله عليه الصلوة والسلام عن صيامه إلا أن يكون معتاداً للصوم. وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله لا يكره²³⁴.

ومنها المسائل في الزكوة والصدقة

قال أبو حنيفة رحمه الله إذا دفع الزكوة إلى واحد من الأصناف المذكورة في قوله تعالى "إنما الصدقات للفقراء والمساكين"²³⁵ الآية جاز. وقال الشافعي لا يجوز إلا إذا دفع إلى ثلاثة من كل واحد من الأصناف المذكورة وقد

228 : في الاستقبال

229 أ ب - الفريضة

230 ج: حرج

231 أ ب: منه

232 الحج، 78

233 ج + النبي

234 ج - لا يكره

لا يوجد ذلك في بلدة²³⁶ المزكي فيدركه الموت والذمة²³⁷ مشغولة بالواجب وقد لا يوفق الأداء بعده فينتفي جزء الإيمان والكل ينتفي بانتفاء الجزء فيلزم الحرج الظاهر المكشوف.

وأيضاً إنه لا يجب على الرجل إخراج زكاة الفطر عن أولاده الكبار وإن كانوا في عياله عند أبي حنيفة رحمه الله بخلاف غيره. فإن ما سواه [33و] قال بالوجوب. ولا شك في أنه حرج²³⁸ عظيم. وأيضاً يلزم للزوج إخراج فطرة زوجته²³⁹ إلا أبا حنيفة رحمه الله فإنه قال لا يلزم للزوج ذلك. وأيضاً لا يجب على السيد إخراج زكاة الفطر عن عباده الذين للتجارة عند أبي حنيفة رحمه الله بخلاف غيره.

ومنها المسائل المتفرقة

قال أبو حنيفة رحمه الله يجوز أكل خبز مطبوخ في فرن أوقد فيه الروث²⁴⁰ وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز. ولولا مذهب أبي حنيفة رحمه الله لما حل أكل خبز أكثر الديار.

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله يجوز لبس سائر الجلود سوى جلد الخنزير وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز. وعلى هذا الاختلاف الصلوة عليها. وإذا لم يجز الصلوة فيها انتفى جزء الإيمان والكل ينتفي بانتفاء الجزء كما مر غير مرة.

وأيضاً جَوَزَ الإمام أبو حنيفة رحمه الله الركوب على سرج مذهب [33ظ] ومفضّض والجلوس على مقعد حرير بخلاف الشافعي رحمه الله. والعمل بقول²⁴¹ الإمام الشافعي لا يلائم لقول النبي عليه الصلوة والسلام "أتيتكم بالحنيفية السمحة البيضاء".²⁴²

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله من حمل سلاحاً غلافه بلغاري²⁴³ أو لبس خفا بلغارياً جازت صلوته. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز.

235 التوبة، 60

236 ج: بلد

237 أ و ب: والذمة

238 ج: جرح

239 ج: زوجية

240 أ: القروث، ب: الفروث

241 أ و ب: يقول

242 مع بعض الاختلاف في مسند أحمد، 349/41؛ البخاري، كتاب الإيمان، 28

243 أ و ب: غلافا بلغارياً

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله ينعقد نكاح المسلمين بحضور شاهدين فاسقين. وقال²⁴⁴ الشافعي رحمه الله لا ينعقد إلا بحضرة شاهدين عادلين أو مستورين في رواية. فلولا مذهب أبي حنيفة²⁴⁵ رحمه الله لم ينعقد نكاح المسلمين بالشهود الجالسين²⁴⁶ في الدكاكين لأن أكثرهم فسقة فجرة ولا شك أن ذلك حرج عظيم.

وأيضاً يثبت المعاملات بشهادة مستور الحال عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً للشافعي. فلولا مذهب أبي حنيفة لضاعت أموال [34و] الناس وحقوقهم.

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله يجوز بيع المعاطات وقال الشافعي لا يجوز. وعامة الناس في عامة البلدان يبيعون ويشتررون معاواة بلا إيجاب وقبول في النفيس والخسيس. فعند الشافعي في بيع المعاواة لا يثبت لهم الملك في المشتري فلا يجوز الانتفاع به²⁴⁷ والانتفاع به مصرأ عليه فسق على رأيهم. ففي ذلك القول إزالة العدالة بين عامة المسلمين.

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله إذا حكم الحاكم بالشاهد المستور نفذ قضاؤه. وقال الشافعي لا ينفذ. فلولا مذهب أبي حنيفة رحمه الله بطلت المحاكمات خصوصاً في عصرنا هذا.

وأيضاً قال أبو حنيفة رحمه الله إذا وقع من السلطان كبيرة أو أصر على صغيرة لم يعزل. وقال الشافعي يعزل. وفساد ذلك لا يخفى على أحد. إذ يلزم على هذا أن يكون أكثر السلاطين [34ظ] الإسلامية منعزلة وأحكامه غير نافذة.

(وإنما المتعين السلطان في زماننا هذا مذهب الأئمة والخليفة على التحقيق بين الأمة سلطاننا سلطان البرين وخاقان البحرين ظل الله في الخافقين خلد الله سلطانه وأوضح على العالمين برهانه.

وأما ذلك في المسائل كثيرة لا تحصى بعدد الرمل والحصى. فلنقتصر على هذا القدر في هذا المختصر فإن من لم يستضى بمصباح لم يستضى بإصباح. فانظر أيها الرفيق الشفيق هل كان حال هذا الإمام مصداقاً لقول الشافعي الناس عيال أبي حنيفة رحمه الله في الفقه أم لا. ولا شك أنك تصدق به إن لم تكن²⁴⁸ من قبيل ممن قيل في حقه

بيت

إذا لم يكن للمرء عين صحيحة

244 : قال

245 أ - حنيفة

246 أ و ب: الحاليين

247 أ و ب - به

248 أ: لم يكن

فلا غرو أن يرتاب والصيح مسفر.

وأما الخاتمة ففي ذكر أحوال [35و] الأئمة الثلاثة الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله والإمام مالك بن أنس رحمه الله والإمام أحمد بن حنبل²⁴⁹ رحمه الله على الإجمال.

أما الإمام الشافعي رحمه الله فهو إمام تقي مجتهد قد أخذ الفقه من مسلم بن خالد الزنجي وغيره. وهو صاحب التقوى وله كمالات لا تعد ولا تحصى. ولد سنة خمسين ومائة وتوفي رحمه الله ليلة الخميس في آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين في مصر ودفن يوم الجمعة بعد العصر وصلى عليه أمير مصر²⁵⁰.

وأما الإمام مالك بن أنس رحمه الله فهو إمام مجتهد قد أخذ العلم من ربيعة بن عبد الرحمن رحمه الله فجلس عنده أكثر من كان يجلس عند ربيعة وكانت حلقة²⁵¹ مالك رحمه الله في زمن ربيعة أكثر وأزيد من حلقتة. ولد سنة ثلث أو إحدى [35ظ] أو أربع أو سبع على اختلاف الروايات وتسعين. وتوفي في المدينة في سنة تسع وسبعين ومائة.

وأما الإمام أحمد بن حنبل²⁵² رحمه الله فقد كان إماما زاهدا مجتهدا محدثا. قال عبد الرزاق رحمه الله ما رأيت أفقه ولا أروع من أحمد بن حنبل²⁵³ وكان يقول في دبر كل صلوة اللهم كما صنعت جبهتي عن السجود لغيرك فصن وجهي عن المسئلة لغيرك. وله خصال حسنة كثيرة جدا.

ولد سنة أربع وستين ومائة. وقد توفي في بغداد سنة إحدى وأربعين ومائتين رضي الله عنهم وأرضاهم وجعل مقعد²⁵⁴ الصدق في الجنان منزلهم وأوليهم وجزاهم الله حسن الجزاء يوم العدل والقضاء. اللهم اجعلنا من العلماء الصالحين واحشرونا في زمرة [36و] الأئمة المجتهدين والعباد المتقين²⁵⁵ وظللنا تحت لواء سيد المرسلين برحمتك يا أرحم الراحمين.

بيت

وهذا دعاء عم للخلق نفعه

249 أ و ب: حنبلي

250 أ و ب + هذا

251 : خلفه

252 أ و ب: حنبلي

253 أ و ب: حنبلي

254 أ و ب: المقعد

255 أ و ب: والمتقين

ويرحم الله عبدا قال آمينا²⁵⁶.

يقول الفقير المسود لهذه الرسالة المعترف لقلّة البضاعة أحمد بن خضر بن جلال عفي عنهم الباري ذو الجلال والجمال.

وقد جمعت فيها ما جمع السلف في تصانيفهم فيما ذكر من مباحث التقليد والاجتهاد وما يتعلق بهما من درر الفوائد واختار الخلف في كتبهم من غرر الفرائد مع التصرفات الكثيرة اللطيفة وزيادة التحقيقات والتدقيقات الشريفة. فالمتوقع من كرم الناظر في رسالتي والعاثر على مفوتي وزلتي أن يستدل عليها زيل الإغماض ولا يتطاول لسان الاعتراض [36ظ] جزى الله خيرا لمن²⁵⁷ تأمل رسالتي المكتوبة في مقدار أسبوع من الأيام مع تشتت البال وتكثر²⁵⁸ الآلام وقابل ما فيها من القصور والسهو بالستر والعفو وصحح ما أخطأت²⁵⁹ من فضله ولطفه بالإثبات والمحو ومن ستر عيوب أخيه المسلم وعصم عرضه وراعى شأنه ستر الله عيوب نفسه وصانه عما شأنه فإن عرض المؤمن كدمه ومن هتك ستر عرضه فقد أهلكه وأباح دمه.

Kaynakça

Aybakan, Bilal, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi, İz Yay., İstanbul 2007.

Bakkal, Ali, İslam Fıkıh Mezhepleri, Rağbet, İstanbul 2007.

http://www.bursa.com/wiki/Muftu_Ahmed_Pasa

Koca, Ferhat, "Mezhep", DİA, İstanbul 2004.

Koç, Aylin, "Sinan Paşa", DİA, İstanbul 2009.

Mecdi Mehmed Efendi, *eş-Şakaiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri : Hadaikü's-Şakaik*, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308.

256 ج: أمين

257 أ و ب: من

258 أ و ب: وتكسر

259 ج: ما وقع الخطاء فيه

Müftü Ahmed Paşa, *Tahkîku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr fî mezâhibi'l-e'immeti'l-erba'ati'l-hıyâr*, yazma, Ayasofya 2192.

....., *Tahkîku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr fî mezâhibi'l-e'immeti'l-erba'ati'l-hıyâr*, yazma, Ayasofya 949.

....., *Tahkîku'l-esrâr ve Tenvîru'l-efkâr fî mezâhibi'l-e'immeti'l-erba'ati'l-hıyâr*, yazma, Ayasofya 970.

Takiyyüddîn b. Abdülkadir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî el-Hanefî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), yy., Kahire 1970.

Unan, Fahri, "Sahn-ı Semân", *DİA*, İstanbul 2008.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said, "Hızır Bey", *DİA*, İstanbul 1998.

Editing and Reviewing Mufti Ahmed Pasha's Tahqiq Al-Asrar And Tanwir Al-Afkar

Citation / ©- Korkmaz, Ö. (2018). Editing and Reviewing Mufti Ahmed Pasha's Tahqiq Al-Asrar and Tanwir Al-Afkar, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 995-1034.

Abstract- *Mufti Ahmed Pasha was one of the important scholars of the Ottoman Empire who lived in the late 15th century and early 16th century. Mufti Ahmed Pasha, the son of Hizir Bey, the first judge of Istanbul, after many official duties in his life, he made a mufti in Bursa for many years. Mufti Ahmed Pasha has written a book called "Tahqiq al-asrar and Tanwir al-afkar" and in this work, a special science related to the sects, called the science of sects, is necessary. In this book, the author explains the definition, subject, issues and benefits of sects, examines icthihad and imitations in detail. he then tries to explain the reasons why Hanefi sect should be preferred within the other jurisprudence sects with mental and transplant evidences. In the conclusion, the author concludes with three other imams brief biographies. According to the author, although this science is very valuable, it has not been registered as an independent science, it is due to the fact that these science issues are very small The differences between fiqh sects have been the subject of many studies from the beginning and even though a tradition of copyright has been formed in this respect before the Mufti Ahmed Pasha the fact that the concept of fiqh sect was not subject to a special examination, and that there was no study on the creation of an independent sect of sects increased the importance of the work. He argued that this science should be treated as a separate science such as fiqh, usul al-fiqh. In this article, after informing about the life and work of Mufti Ahmed Pasha, the related work will be evaluated and the work will be done.*

Keywords- *Mufti Ahmed Pasha, "Tahqiq al-asrar and Tanwir al-afkar", sect, science of sects.*

Din ve Coğrafya İlişkisi: Şemsü'd-Din es-Semerkandî ve İbn Haldûn'un Yedi İklim Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR*

Atıf / ©- Okşar, Y. (2018). Din ve Coğrafya İlişkisi: Şemsü'd-Din es-Semerkandî ve İbn Haldûn'un Yedi İklim Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1035-1069.

Öz- Bireyin yaşadığı yer ve mekânla ilişkisi onun fiziksel özelliklerini etkilediği gibi sosyal ve kültürel hayatına da yön vermektedir. İslam âlimleri bu çerçevede yaşanan bölge/fiziki coğrafya-insan ilişkisine dair birçok eser ve fikir ortaya koymuşlardır. Bu açıklamaların en değerli olanlarından biri de hiç şüphesiz “Yedi İklim” fikridir. Dünyayı yaşanabilir/meskûn yerler/bölgeler açısından sınıflandırmayı ifade eden bu yaklaşım insan-âlem diyalektiğinin kavranılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Müslüman coğrafyacıların dünya merkezli evren modeli üzerine kurulu Batlamyus'un eserlerine ulaşmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan “Yedi İklim” nazariyesi, beraberinde beşeri/sosyal coğrafyanın unsurlarını barındıran kapsamlı bir anlayışı da doğurmuştur. Bu yaklaşımda medeniyetin/ümranın kurulmasında coğrafi ve iklimsel şartların oynadığı rolün ne seviyede olduğu tartışılmıştır. Ancak gelişen teknoloji ile coğrafi şartların toplumlar üzerindeki tahakkümü büyük ölçüde kırılmış görünmektedir. Bu durum özgürlük ve sorumluluk ilişkisi noktasında kader algımızın da değişmesine yol açabilmektedir. Çalışmamızda bu anlayışı Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs kalam eseri ve İbn Haldûn'un, Kitâb'ül-İber adlı umumi tarihe dair eserine giriş mahiyetinde yazdığı ve çoğu zaman müstakil bir eser olarak telakki edilen Mukaddime adlı eserleri üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Ayrıca bu çalışma ile İslam âlimlerinin coğrafya ve insan konusunda nasıl bir yaklaşım sergilediklerini göstermeye ve Semerkandî özelinde Allah-âlem ilişkisi açısından tabiatın ve tabiata bağlı yaşamın ortaya çıkışındaki bilinçli tasarımı da aktarmaya gayret edeceğiz. Diğer yönden ise İbn Haldûn'un, olayları bir coğrafi bakış açısı yöntemi olan bütüncül yaklaşım ile nasıl izah etmiş olduğunu ve kendisinden asırlar sonra meydana gelen modern coğrafyaya nasıl bir katkı sunmuş olduğunu anlatmaya çalışacağız. Makalemiz genel anlamda zikrettiğimiz iki âlimin anlayışlarının benzer ve farklı yönlerinin izahını da içerisinde barındıracaktır. Sonuçta ise iklimin/coğrafyanın insana olan etkisinin cebri/fatalist bir muhtevaya sahip olup olmadığını İbn

* MKÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: yusufoksar@mku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9060-3272

Haldûn'un determinist coğrafi fikri ve Semerkandî'nin, imanî ve ahlakî bir sorumluluk olduğunu düşündüğü, marifetullah anlayışı üzerinden karşılaştırarak irdeleneceğiz., "coğrafya kader midir?" sözünün İbn Haldûn'a aidiyeti sorunu ve insan filleri açısından değerlendirilmesini de yapacağız.

Anahtar sözcükler- Yedi İklim, Ümran, Fatalizm, Din, Marifetullah, Coğrafya.

§§§

Giriş

Toplumsal yaşamın ortaya çıkmasında birçok unsurdan söz etsek de iki önemli etki öne çıkmaktadır. Birbirlerinin sebebi ve sonucu olarak sınıflandırabileceğimiz bu olguların ilki fiziki doğal ortam ve buna bağlı olarak şekillenen toplumsal insani çevredir. Zira birey ve toplum yaşadığı mekânın fiziki şartlarından birebir etkilenmektedir. Yükseklik, bitki örtüsü, sıcaklık değerleri gibi unsurlar yanında yaşanan bölgenin dış dünya ile iribatının kolaylığı veya zorluğu da yaşamsal etkinliklerimizi yakından ilgilendirmektedir. Özellikle fiziki coğrafi etmenler eylemlerimize ne kadar etki etmektedir? Sorusu birçok düşünürü etkilemiş ve bu konuda bazı açıklamalar yapılmıştır. Biz bu konuda görüş beyan eden İbn Haldûn (ö.808/1406) ve Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin (ö.702/1322) fikirleri üzerine yoğunlaşmış ortak noktaları ve farklılıkları değerlendireceğiz.

Bilindiği üzere insan, doğal bir çevrede yaşamaktadır. Doğal çevre ile kastımız tabiat/doğal çevre ve ona bağlı olarak yaşadığımız atmosferik ve coğrafi düzendir. Bu itibarla insanoğlu hem kalıtsal özellikler taşımakta hem de yaşadığı çevresel etkenlerden dolayı veya doğrudan etkilenmektedir. Bu itibarla coğrafya, insanla tabii ortam arasındaki karşılıklı etkileşimleri, bunun sonucunda gelişen faaliyetlerle durumları dağılışı, ilişki kurma, kıyaslama, nedensellik ilkelerini temel alarak ve çeşitli araştırma yöntemleri uygulayarak araştırıp inceleyen, elde ettiği verileri bir sentez halinde ortaya koyan, kendi içerisinde çok sayıda bilim dalından oluşan bir nevi bilimler topluluğudur.¹ Diğer taraftan coğrafya, doğal ortam ile insan arasındaki etkileşimi inceleyen

¹ Özçağlar, Ali, *Coğrafyaya Giriş*, Hilmi Usta Matbaacılık, Ankara 2001, s. 5.

bilimdir. Bu nedenle coğrafyanın özünde iki önemli kavram yer almaktadır: Doğal ortam (fiziki çevre) ve insan (toplumsal çevre). İnsansız doğal ortam anlamsız olacağı gibi, doğal ortam olmadan da insan ve toplumların yaşam faaliyetleri düşünülemez. Bu nedenle beşeri ve fiziki faktörler (doğa/toplumsal çevre) karşılıklı etkileşim ve bağıllık içerisindedir.²

Fiziki coğrafyanın bir sonucu olarak ortaya çıkan insanın mekâna bağlı olarak gelişen sosyal ve beşeri faaliyetleri onun toplumsal bir varlık olmasını sağlamaktadır. İbn Haldûn'a (ö.808/1406) göre insanın toplumsal bir varlık olarak yaşama zorunluluğu içinde olması fitri bir durumdur.³ Zira insan mütemadiyen kendi ihtiyaçlarını tek başına karşılayabilecek bir yetenekte değildir. Yaşadığı tabii çevre içerisinde kolektif insani bir işbirliğine ihtiyaç duyar. Bu hiyerarşik bağlantılar kültür ve medeniyetin doğmasına ve insanın toplumsal bir varlık olmasına da zemin hazırlar. Aynı şekilde Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî (ö.702/1322), "*İnsan tabiatı gereği medenidir (toplumsaldır)*",⁴ ifadesinin Peygamberimize nispet edilen bir hadis olduğunu belirtmekte ve bu doğrultuda insanın dünyada varlığını sürdürmesi için gerekli asgari geçim şartlarının (beslenme, barınma, giyinme vb.) yanına toplum halinde yaşamayı da eklemektedir.⁵ Zira insanın sosyal bir varlık olduğu vasfı da, ona farklı bir ayrıcalık kazandırmaktadır. O, topluluk halinde yaşayarak doğayı, hayatı ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde düzenleme yeteneğine sahiptir.⁶

1. Coğrafya-İklim İlişkisi

² Atasoy, Emin *Genel Coğrafya*, Ezgi Kitabevi Yay., Bursa 2010, s. 11; Ayrıca coğrafya başka bir tanımlama ile yerle birlikte, yerden ayrılmayan, onun üstünde yaşayan, onu renklendiren tüm varlıkların ve yeri değişikliğe uğratan, yeni şekillerle zenginleştiren insanlığın tasviridir. Atasoy, *Genel Coğrafya: Coğrafya Bilimine ve Coğrafya Öğretimine Giriş*, s. 5

³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, İstanbul 2004, s. 79.

⁴ Ancak bu sözün filozoflara ait olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Arslan, Ahmet *İbn-i Haldûn*, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 93.

⁵ Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı O.E. 629, 67a; İran Kütübhane-i Meclis-i Şura-i Milli, no. 1384, 42b.

⁶ Turgut, Ali Kürşat "İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 2, sayı: 31, s. 175.

Coğrafyanın insan hayatı üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak çok çeşitli etkileri vardır. Dünyanın her bir bölgesindeki insanlar yaşadıkları fiziki ve iklimsel çevrenin etkisi altındadır.⁷ Ancak burada fiziki coğrafyadan ziyade iklim üzerinde durulacaktır. Zira coğrafyanın en önemli elemanlarından biri iklimdir.⁸ İklimin ise insan, çevre ve ekonomi başta olma üzere birçok etki alanı vardır. Bunlar; yeryüzü şekillerinin oluşumlarını, bitki örtüsünün dağılışını, akarsu rejimlerini ve debilerini, denizlerin sıcaklığını ve tuzluluğunu, hayvancılık faaliyetlerini, toprak oluşumunu ve dağılışını, göllerin oluşumunu, giyilen kıyafetleri, beslenme alışkanlıklarını, tarım faaliyetlerini, ticaret ve ulaşım etkinliklerini, nüfusun ve meskûn/yerleşim alanlarının dağılışını, insan yapılarını, karakterlerini ve kültürlerini dolaylı veya doğrudan etkilemektedir.⁹

Öncelikle makalemize konu olan İbn Haldûn ve Semerkandî ile çağdaş olup olmadıklarına bakılmaksızın geçmişte ve yakın dönemde insan-çevre ilişkisi hakkında görüş beyan etmiş âlimlerin fikirlerini nakletmek yerinde olacaktır. Bu hem konunun evrensel etkilerini anlamamızı hem de günümüze nasıl yansıdığını daha iyi tahlil etmemize imkân tanıyacaktır. Bu âlimlerden ilki Mesûdî (ö.345/956)'dir. O, iklim-insan ilişkisi hususunda görüşlerini ortaya koyarken 4. Kuşak/orta/mutedil iklim sakinlerinin hem bedenem hem de mizacen güzel olduklarını ifade etmiştir. Buna da Babil-Irak iklimini örnek göstermiştir. Fırat ve Dicle arasında güvenliğin umuma şamil ve korkunun beri olduğunu söylemiştir. Ona göre yaşadıkları coğrafya itibariyle Berberiler, Sudanlılar ise bu anlatılardan uzaktır.¹⁰

⁷ Harold M. Elliott, "Mental Maps and Ethnocentrism: Geographic Characterizations In The Past", *Journal of Geography*, 1979, vo. 78, n. 7, s. 250-251.

⁸ İklim, Grekçe "meyil" anlamındaki klima kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir (çoğulu; ekâlim). Gerçekten de iklim sistemi, güneşin ekvatora göre az veya çok kazandığı eğilim üzerine dayandırılmıştır. Kelime Arapça'ya Farsça aracılığıyla "bölge" anlamını da kazanarak girmiş ve bu anlamıyla coğrafya ile ilgili birçok kitap adı içerisinde yer almıştır. "Felekü'l-burûc" yerine kullanılan "iklîmü'r-rü'yâ" tabirinde de geçen terim günümüzde daha çok hava şartlarını ifade etmektedir. Mahmut Ak, "İklim", *DİA*, XXII, 28.

⁹ Doğanay, Hayati- Sever, Ramazan, *Genel ve Fiziki Coğrafya*, Pegem Akademi, Ankara 2016, s. 217.

¹⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Mürûc ez-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, haz. Kamil Hasan Meri', Daru'l-Nemuceciyye, 1. Baskı, Beyrut 2005, II, s. 51-52; Günümüz Türkiye'sinde Trabzonlular üzerinde iklimin etkisi ile ilgili bir çalışma için bkz. Alptekin, M. Yavuz, "Sosyoloji'de Coğrafyacı Yaklaşım ve Trabzon'da Toplumsal Karakterin Ekolojik Yorumu", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 2013, yıl: 8, sayı: 15, s. 82 vd.

İbnü'n-Nefis (ö.687/1288) de içinde bulunulan iklim şartlarının insanların yaşamını olumlu/olumsuz etkilediğini bunun da onların mizaçlarına doğrudan etki ettiğini düşünmektedir. Mesela özellikle kuzeyde yaşayanların, soğuğun şiddetinden dolayı cesaretli ve kalplerinin katı/acımasız olduklarını belirtir. Bunun nedeninin ise beyinlerinin aşırı nemli olması ve soğuğun şiddeti dolayısıyla bu nemde dağılmanın meydana gelmemesidir. Onların savaşçı bir niteliğe sahip olmaları da iklimin bedenlerini savaşa uygun şekilde evrimleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun aksine o, şehirlielerin yaşadıkları bölgenin iklimi itibarıyla yerleşik hayata daha uygun, medenileşmeye daha yatkın ve savaşa karşı hem bedensel hem de ruhsal meyilli olmadıklarını da vurgular.¹¹

Nitekim Montesquieu (ö.1755), *Kanunların Ruhunu Üzerine* adlı eserinde “çeşitli iklimlerde ruh nitelikleriyle insan tutkularının aşırı derecede değiştiği olduğu doğru ise, kanunların bu tutkularla bu nitelikler arasındaki ayrılıklara göre düzenlenmesi gerekir” fikrini ortaya atarak iklim ve insan etkileşimini ileride temas edeceğimiz gibi bir bakıma İbn Haldûn'un zaviyesinden ele almıştır.¹² Ona göre soğuk ülkelerde insanlar zevklerine pek öyle düşkün olmazlar; ılımlı ülkelerde bu düşkünlük biraz daha artar, sıcak ülkelerde ise aşırı bir hal alır. Şu halde iklimleri enlemlere göre ayırdığımız gibi, âdeti, duyguyu ve karakter derecelerine de ayırmak mümkündür.¹³ O sevgiden eğlenceye, disiplinli olmaktan rahat olmaya kadar bütün insan davranışlarını yaşadıkları iklim şartlarının insanları şekillendirdiğini belirtmiştir. Çünkü havanın sıcaklığının veya soğukluğunun durumu bireyin bedensel aktivitelerini yakından ilgilendirmektedir. Hatta kanunların da bölgenin

¹¹ Turgut, Ali Kürşat, “İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü”, *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 45-46, 288-289.

¹² Montesquieu, Charles Louis De Secondat *Kanunların Ruhunu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, İstanbul 2015, s. 229 vd; Ayrıca bkz. Kriesel, Karl Marcus, “Montesquieu: Possibilistic Political Geographer”, *Annals of the Association of American Geographers (JSTOR)*, 1968, vol. 58, n. 3, ss. 558.

¹³ Montesquieu, *Kanunların Ruhunu Üzerine*, s. 228; İbn Haldûn bu ilişkiye daha önceleri dikkat çekmiş bir düşünürdür. Bu noktada Avrupalı düşünürleri de etkilediği açıktır. Bkz. Gates, Warren E. “The Spread Of Ibn Khaldûn's Ideas On Climate And Culture”, *Journal of the History of Ideas (JSTOR)*, 1967, vol. 28, n. 3, s. 415-416.

insanına uygun dizayn edilmesi gerektiğini izah etme gayreti içerisine girmiştir.¹⁴

Diğer taraftan Annales Okulu¹⁵'nin tanınan isimlerinden Fernand Braudel (ö.1985), coğrafi öğeler ile sosyal yapılar arasında analogiler kurmak suretiyle açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle Akdeniz'e özgü ünlü eserinde çevreyi ön plana çıkartarak insan davranışları ve iklim arasında bağlar kurmuştur. Ayrıca o, dünya tarihi ve uygarlıkları incelerken de coğrafyaya ve içinde bulunulan iklim koşullarına ayrıcalık tanımıştır.¹⁶

Konumuzun içeriğini oluşturacak olan iklim-insan veya çevre-insan diyalektiğinin ifadesi de kendini "Yedi İklim" anlayışında göstermiştir. Bu fikir klasik dünya merkezli evren modelinin bir sonucu olarak iklimsel özellikler göz önünde bulundurularak yaşanılabilir yerlerin tasvirini içermektedir. Böylece coğrafyacılar ve astronomi ile ilgilenen ilim adamları sahip oldukları matematiksel parametrelerle dünyayı ve insan olgusunu daha bilimsel ve objektif açıdan inceleme imkânı bulmuşlardır.

Bütün bunlarla birlikte coğrafyanın ve dolayısıyla yaşanan yerin; ikliminin, bitki örtüsünün, yer şekillerinin, denizlerinin ve göllerinin durumu insanın karakterine, ahlakına, eylemlerine ve dolayısıyla kültürüne ne kadar etki etmektedir? Sorusunun cevabı önemlidir.

2. İslam Düşüncesinde Yedi İklim Nazariyesi

Astronomi ve coğrafya konusunda İlk Çağ Yunan düşünürlerinin telif ettikleri eserler İslâm coğrafyasının gelişmesine büyük katkılar sunmuştur. Bunlar arasında Arapça'ya tercüme edilen Grekçe eserlerden Batlamyus'un

¹⁴ Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, s. 228.

¹⁵ Tarihin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği tartışmaları sürerken, 1929 yılında Fransa'da Marc Bloch ve Lucien Febvre tarafından kurulan ve bir derginin adı olan Annales, Fransız tarihçiliği için de, yeni tarih yazım anlayışı için de adeta bir ekol olmuştur. Bkz. Yeğen, Ceren, "Annales Okulu, Marc Bloch ve "Tarih Savunusu: veya Tarihçilik Mesleği" Yapıtı Üzerinden Bloch'un Tarih Anlayışı", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 2016, cilt: 1, sayı: 1, s. 25 vd.

¹⁶ Kızılcılık, Sezgin, "Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldûn, Montesquie ve Fernand Braudel", *Sosyoloji ve Coğrafya içinde*, haz. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, Türk Sosyolojisi Araştırmaları, İstanbul 2006, s. 148-149.

Almagest/el-Mecisti, *Geographia/Coğrafya* ve *Tetrabiblos/el-Makalatü'l-Erbaa'sı* ile Aristo'nun *Meteorological/el-Âsârü'l-Ulviyye'si* öne çıkmıştır.¹⁷

İnsan-tabiat diyalektiğinin anlaşılması noktasında astronomi kaynaklı matematiksel ve geometrik verileri ileri düzeyde kullanmak, İslam coğrafyacılarının, Batlamyus'un evren anlayışını daha bilimsel bir hüviyete kavuşturmalarına imkan tanımıştır. Çünkü İslam coğrafyacılarının dayandıkları veriler hem elde edilme biçimleri hem de işleniş tarzı olarak daha somut ve gerçekçidir.¹⁸ Zira bu şekilde ele alınan veriler spekülatif bilgiden uzak somut ve gözlemlenebilir niteliktedir. Onlar; dünyanın dönüş hızı, Ay ve Güneş tutulmalarını, gezegenlerin konumlarını sayısal değerler üzerinden ispatlanabilir tarzda ortaya koymuşlar ve böylece de ilk dönem Yunan coğrafyasında yer alan bazı mitolojik unsurları da arındırmışlardır.¹⁹ Aynı zamanda onlar bu bulguları izah ederken matematik ve geometrinin imkânlarından daha ustaca yararlanmışlar ve astronomi, coğrafya ve iklim gibi konuların içeriklerini daha ileri bir aşamaya taşımışlardır. Bu noktada Semerkandî'nin geometri ve matematiği kendi eserinde ciddiyetle kullanmasının değeri ortaya çıkmaktadır.

Batlamyus'un astronomi ile ilgili fikirlerinden biri olan ve ilk dönem İslâm coğrafyacılarının bildikleri ve eserlerinde işledikleri "Yedi İklim" teorisi, yaşamsal faaliyetleri göz önüne alarak Dünya'yı yedi bölge olarak tasnif etmektedir.²⁰ Başka bir ifadeyle "Ökümen/Ekümenik/Yaşanabilir Dünya"yı bir bütün olarak ele alıp bir evrensel dünya anlayışını ve tasvirini ifade eden bir kavramdır.²¹

¹⁷ Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, III, s. 5 vd.; Ahmad, S. Maqbul, "Coğrafya", *DİA*, VIII, 50-51.

¹⁸ Gözlem aletlerinin gelişim süreçleri ile ilgili bkz. Al-Hassani, Salim T. S. "Astronomi Aletleri", *1001 İcat Dünyamızda İslam Mirası İçinde*, ed. Salim T. S. Al-Hassani, çev. Salih Tahir, Foundation for Science, İstanbul 2010, s. 290-297; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Bilim*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 112-126.

¹⁹ Yer'in desteklerinin sütun biçiminde olduğuna inanan eski Yunanlılara göre, Güneş her gece, mitoloji kahramanı Atlas tarafından korunan dev direkler arasındaki derin yeraltı yollarından geçmekteydi. http://dsozen.com/docs/Eski_Yunan_Uygarligi%27nda_Astronomi.pdf

²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 89; Ak, "İklim", 28-29.

²¹ Ağarı, Murat, "İrak ve Belh Coğrafya Ekolleri ve İlk Temsilcileri: İbn Hurdazbih, Ya'kubî Ve İstahrî", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2007, sayı 34, s. 170.



7 İklim Teorisine Göre Bölgeler²²

İslam coğrafya ve astronomi tarihi göz önüne alındığında “Yedi İklim” teorisi önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar coğrafya ilminin Irak ekolüne mensup ilk iki temsilcisi İbn Hurdazbih (v.300/912-913) ve Ya’kubî (v.292/905) eserlerinde kullanmamış olsa da bu teori Müslüman âlimler tarafından bilinmekteydi. Ancak bunun karşılığında ekolün sonraki temsilcileri olan İbn Rüsteh (v.300/913), Kudâme b. Cafer (v.337/948[?]), İbnü'l-Fakîh (v. III-IV/IX-X. yüzyıl) ve Mes'ûdî (v.345/956) eserlerinde “Yedi İklim” teorisine yer vermişlerdir.²³ Ayrıca Ferganî, Battanî, İbn Yunus ve Birunî gibi astronomlar da bu fikre eserlerinde yer vermiştir. Ancak onlar, enlem ve boylamları

²² Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 2432/3, 63b; İstanbul, 36a; Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, no. 756, 35b; İran, 24b.

²³ Ağarı, Murat, “İslâm Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı:47, cilt: 2, s. 197.

coğrafi/geometrik tablolar şeklinde vermekle birlikte ülkelerin aktüel bilgilerini ya az ya da hiç işlememişlerdir.²⁴

İbn Sînâ'nın eş-Şifa adlı eserinin "Tabiiyyat" bölümünde yer verdiği meskenlerin ahvalleri, şehirlerin coğrafi özellikleri, dağların yapısı, ısınma özellikleri ve bunların ortaya çıkardığı mevsimsel değişimler "Yedi İklim" anlayışının İslâm âlimleri arasında kabul gördüğünün bir başka göstergesidir. İbn Sînâ ayrıca sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk gibi niteliklerin her bir mevsimdeki durumlarını ve bunların doğaya etkilerini/değişimlerini izah etmiştir.²⁵

Bu teori ile dönemin coğrafya âlimleri değerlendirmelerini daha pratik ve sistematik yapma imkânına kavuşmuşlardır. "Yedi İklim" düşüncesi o dönemde yaşayan toplulukların bölgelere göre sınıflandırmasını esas almıştır. Bu yaşam olan yerler ile iskânın olmadığı bölgeleri belirleme hususunda fayda sağlamıştır. Ayrıca bu teori insan-çevre ilişkisinin geniş bir yelpaze içerisinde birden çok başlık altında metodik olarak incelendiği bir yaklaşımdır. Buna göre beşeri coğrafya diyebileceğimiz kırsal ve şehir hayatı, bölgeler arasındaki karakter ve huy farklılıkları, kullanılan dil ve sahip olunan fiziki özellikler de bunun içerisinde değerlendirilebilmektedir.²⁶

Ayrıca İslâm âlimleri yalnızca coğrafi bazı nitelermelerde bulunmazlar. Onlar bu teoriye göre o bölgede yaşayan insanların mizaç ve karakterleri konusunda da sınıflandırmalarda bulunurlar. Örneğin İbn Sînâ insan

²⁴ Kramers, J. H., "Coğrafya ve Ticaret", çev. Murat Ağarı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, cilt: 16, Sayı: 4, s. 680.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitabü-ş Şifa: el-Asâru'l Ulviyye's-Süfliyye*, Haydarabad Devlet Üniversitesi, no:26, Hindistan ty.,V, s. 255; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Sema ve Alem*, çev. M. Macit- H. Kuşlu, Litem Yayınları, İstanbul 2014, s. 20 vd.; Buna benzer bir sınıflandırma İhvân-i Safâ'da da mevcuttur. *Risâleler* adını taşıyan eserinde burçların (zodiak) özelliklerini göz önüne almak suretiyle bir dördü bir tasnif yapar:

- Koç, Aslan, Yay: Ateş, sıcak, kuru, Doğu
- Boğa, Başak, Oğlak: Toprak, soğuk, kuru, Güney
- İkizler, Terazi, Kova: Hava, sıcak, nem, Batı
- Yengeç, Akrep, Balık: Su, soğuk, nem, Kuzey; İhvân-i Safâ, *Resâil-i İhvânü's-Safâ*, Dar Sader, Beyrut 1957, II, s. 69 vd.; Bu sınıflandırma Yunan iklim bölgelerine ait bir tarzdır. Çünkü Batlamyus'un *Geographica* adlı eserini ilk tercüme eden Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî (v. 235/850) *Kitabu Süreti'l-Arz* adlı eserinde buna uygun bir modelden bahsetmiştir. Aynı şekilde İbn Hurdazbih de Batlamyus'un bu eserini tercüme ettiğini ifade eder. Ağarı, "İslâm Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı", s. 197.

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 121-122.

sınıflarının en mutedil olanlarının, ekvator çizgisi sakinleri olduğunu ifade eder. Bunun nedeni ise sıcaklık ve soğukluk açısından benzer özelliklere sahip bir durumda yaşıyor olmalarıdır.²⁷ Yani onlar sıcaklık açısından ifrat ve tefrit derecesindeki etkilerden uzaktırlar. Cürcânî'ye göre, Râzî de en mutedil insanların dördüncü iklim sakinleri olduğunu belirtmektedir. Çünkü Râzî, orada yaşayan insanların renklerinin daha güzel, boylarının daha uzun, zihinlerinin daha iyi ve ahlâklarının daha asil olduğunu düşünmektedir.²⁸

“Yedi İklim” teorisine eserlerinde yer vermiş olan birçok âlim gibi Semerkandî ve İbn Haldûn da konuyu benzer yönlerle ele almışlardır. Onların meseleyi ele alma biçimlerindeki benzerlikler ve farklılıklar konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir. Semerkandî'nin konuyu isbat-ı vacip noktasında kullanılabilir sağlam bir argüman/kanıt olarak görmesinin karşısında İbn Haldûn bu anlayışın sosyo-mekansal ve sosyo-kültürel analizini yapmıştır. Bu itibarla, dini ve ahlaki sahaya sunulan verilere ve sosyal bilimlerin değişik noktalarına yapılan katkılara günümüzde de müracaat edilmektedir.

3. Semerkandî ve İbn Haldûn'un Yedi İklim Anlayışları

Semerkandî ve İbn Haldûn, “Yedi İklim” nazariyesine dayanarak yeryüzünün yaşanılabilir bölgelerindeki iklim ve coğrafya şartları ile insan kültür ve karakterinin tahlilini yapmışlardır. İklim kuşakları arasında âlimler arasında ortak algı ve kabul ise orta iklim yani dördüncü kuşağın insanının diğer bölgelerdekilere göre daha mülayim ve dengeli olduğudur. Çünkü buna neden olan şeyin o bölgede yaşayan insanların etkilendiği rüzgârların daha temiz olması gerçeğidir.²⁹ Ayrıca dördüncü iklim yörelerinin insanların, diğer bölgelerde görülen aşırı sıcak veya aşırı soğukun bedene verdiği olumsuz etkilerden uzak olmalarıdır.³⁰ Zira orta iklimin temiz ve soğuk rüzgârının nefsi ve kalbi arındıran bir yapıya sahip olduğu düşünülür. Bunun dışında kalan

²⁷ İbn Sînâ, Kitabü-ş Şifa; el-Asâru'l Ulviyye's-Süfliyye, c. V, s. 255-256.

²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, TYEKB, II, İstanbul 2015, s. 1022.

²⁹ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk*, Süleymaniye, 70a; İstanbul, 57a; İran, 36b.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 118-119.

bölgelerdeki insanların az veya çok dördüncü iklim kuşağı ile farklılıkları vurgulanmak suretiyle mutedil iklim şartlarının huy ve tabiat olarak insana uygunluğu dile getirilmeye çalışılır.

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak açısından Semerkandî ve İbn Haldûn'un iklim teorilerinin benzer ve farklı yönlerini daha detaylı bir şekilde ortaya koymak gerekmektedir. Zira teorinin günümüzde farklı yaklaşımlarla da olsa halen insan-tabiat ilişkisinin incelendiği eserlere ilham veriyor olması da önemlidir.³¹

Semerkindî, Yedi İklim düşüncesini *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs* adlı eserinde kullanmış ve bunu çalışmasının konu ile ilgili kısımlarına uygun şekilde tatbik etmiştir. Ona göre Allah Yedi İklim olarak memleketleri farklı şekil ve değişik tabiatlarda yaratmıştır. Bunun nedeni ise dağlardan, denizlerden, uzay ve havadan oluşan yeryüzünün durumunun feleklerin konumuna göre değişmesidir. Böylece her yörenin insanı yaratılış, ahlak, dil bakımından farklılıklar göstermiştir.³²

Semerkindî ilk olarak, dört mevsimi ve özelliklerini, Güneş'in Yedi İklim dediğimiz her bir bölgeye uzaklık ve yakınlığına göre esas almış ve tanımlamış³³, bu teoriyi geniş ve teknik ifadelerle izaha devam etmiş yaşam bölgelerinin nasıl kategorize edildiğini anlatmıştır.³⁴ Ona göre her iklim boy olarak iki yörünge arasında uzanır. Her bir iklim bölgesi arasında yarım saat fark vardır. Yaşam alanları sınırını 12 ile 50 derece arasında tespit eden Semerkindî, en kuzeyi bu enlemlere göre düşünür ve yaşam olmadığını söyler. Boylam artışını da burçların yönüne göre batıdan başlatmıştır. Burada eski coğrafyacıların fikirlerinin de bu yönde olduğunu belirtir. Ancak bu şekilde

³¹ İnsanoğlu da dâhil tüm nesnelere ve olaylar yeryüzünde belli bir mekânda ve o mekânın sahip olduğu fiziki ve beşeri özelliklerin etkisi altında bulunmakta ve cereyan etmektedir. Bu nesne ve olaylar arasında çok karmaşık, karşılıklı ilişkiler ve dinamizm yani bir hareketlilik vardır. Bkz. Üçışık, Süheyla- Demirci, Ali, "21. Yüzyılda Çağdaş Coğrafya Bilimi ve Temel Unsurları", *Marmara Coğrafya Dergisi*, 2002, sayı: 5, s.124.

³²Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül. 70a; İstanbul, 56b; İran, 36a.

³³Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 62a; İstanbul, 31b; İnebey, 31a; İran, 22a.

³⁴Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 63b; İstanbul, 36a; İnebey, 35b; İran, 24b.

bazı parametreleri verilmiş olmasına rağmen her bir iklim bölgesinin ayrıca bir izahı yoktur.³⁵

Semerkindî, her bir iklim bölgesinin matematiksel olarak hangi bölgelerden başladığını da izah etmiş ve bunlarla ilgili verileri matematiksel kesinlikle ortaya koymuştur. Ayrıca o, “Yedi İklim” nazariyesinin nasıl oluşturulduğunu ve toplumların bundan nasıl etkilendiğini anatomik, kültürel ve coğrafi bir sentez ile göstermeye çalışmıştır. Örneğin; Arapların, kalplerinin geniş ve tabiatlarının yaygınlığı nedeniyle fasih bir dili ve hayranlık verici harfleri; Farsların, karakterlerinin hoşluğu ve mizaçlarının dengeli olması nedeniyle latif bir dilleri ve yerleşik terkipleri; Türklerin yaradılışlarının ve karakterlerinin hoşluğundan dolayı hoş bir dili; Moğolların ise karakterlerinin kuvveti ve sertliğinden dolayı sert bir dilleri vardır. Bu nedenle o, şöyle demiştir; “fesahat Arapça'nın, letafet Farsça'nın, güzellik Türkçe'nin, sertlik Moğolca'nındır.” Geri kalan dilleri hezeyan olarak niteleyen Semerkindî, buna Hintçe'nin kelimelerinin güçsüz ve terkiplerinin devrik olması örneğini verir.³⁶

Semerkindî, dillerin yanında mizaçların, karakterlerin ve huyların da bu teoriye göre şekillendiğini düşünmektedir.³⁷ O, Kara Hitaylıların, Çinlilerin ve Doğu Türkistanlıların batı bölgelerinden ve çevre halklardan güzel olmalarının nedeninin buldukları iklim bölgesi olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu bölgede yaşayan halkların soludukları havanın temiz olması doğal olarak anatomilerini de etkilemektedir.³⁸

Semerkindî, bu fikirlerini “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.” ayetiyle de Allah'ın üstün ve hikmet dolu yaratışına bağlamıştır.³⁹ Açıkçası verilen bilgilerin Kur'an'dan ayetlerle desteklenmesi, Semerkindî'nin buradaki

³⁵Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 63b; İstanbul, 35b-36a; İnebey, 35a; İnan, 31b.

³⁶Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, İstanbul, 72b-73a; İnan, 45b-45a.

³⁷ Semerkindî bunun Allah'ın hikmetinin kemalinden kaynaklandığını ifade eder. Ona göre “Allah insana nasıl nefes alıp verme, harfleri telaffuz etme, dil, dişler, dudaklar yanında nesir ve nazım olarak fasih kelimeler ve hayranlık uyandırıcı lisanları vermiştir.” *O'nun sınırsız kudretine ilişkin delillerden biri de gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin/lisanlarınızın ve renklerinizin farklı farklı olmasıdır.*” (Rûm 30/22) ayetini de buna delil olarak gösterir. Bkz. Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, İstanbul, 73a; İnan, 45b.

³⁸Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, İstanbul, 72b-73a; İnan, 45b-45a.

³⁹Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 70a; İstanbul, 56b-57a; İnan, 36b.

genel yaklaşımının bir tabiat tasviri yapmak yerine onun felsefesini yaparak Allah'ın irade ve kudret sahibi bir varlık olduğunu göstermektir. Ayrıca Semerkandî'nin ayetleri kullanmadaki yaklaşımında bulunan ilmi verilere dayanması usulü, onun coğrafya ve astronomi ilimleriyle mezcedilmiş Batlamyus kozmolojisinden istifade etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰

Örneğin ayetlerde dile getirilen 7 rakamı astrolojik bir sembolizme dönüşmüş ve yedi göğe karşılık gelen "Yedi İklim" teorisi ortaya konmuştur.⁴¹ Ancak bu teori Kur'an öğretisi ile başlayan bir teori değildir. Genel olarak kabul edildiğine göre, astronomik coğrafya diyebileceğimiz kısma ait ilk verilerin büyük bir ihtimalle Halife Mansur zamanında Cundişapur mektebi yolu ile Bağdat'a vasıl olan Sind-Hind/Siddhanta, Hint astronomi eserleri vasıtası ile Şark'tan geldiğini gösteren birçok emareler bulunmaktadır.⁴²

Râzî, "Allah yedi göğü ve yerden de onların mislini yaratmış olandır."⁴³ Ayetinin tefsirinde; astronomi bilginlerinin ileriye sürdüğü arzın tek tabakadan oluşmuş olduğu görüşünü kabul eder ve ayet-i kerimeden çıkarılabilecek ma'kul manayı "arzın yedi tabakası" şeklinde değil, "Yedi İklim" tarzında tespit eder.⁴⁴ Semerkandî'nin konu ile ilgili ifadesi benzerdir. Ona göre ayette geçen ifadeler bakıldığında orada geçen "min" harfi "taksim etmek" anlamına gelmektedir. Yani 7 kat gökyüzü yarattı ve 7 kat yeryüzünü de yarattı. Bu görüşü destekleyen delillerden birisi de; arz kelimesinin geçtiği yerlerde gökyüzü gibi çoğul olarak değil, hep tekil olarak kullanılmış olmasıdır. Eğer yeryüzü gökyüzü gibi üst üste olsaydı arz kelimesi de gökyüzü gibi çoğul şeklinde anılırdı. Ona göre burada anlatılmak istenen şey yerin yedi tabakası değil Râzî'deki açıklamaya uygun olarak "Yedi İklim"dir.⁴⁵

⁴⁰ Okşar, Yusuf "Muhammed B. Eşref Semsüddin Es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, sayı: 14, cilt: 40, s. 424-433.

⁴¹ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk* Sül., 69b; İstanbul, 54b-55a; İran, 35b.

⁴² Kramers, J. H., "Coğrafya", *MEB*, III, s. 204-205.

⁴³ Talâk 65/12.

⁴⁴ Râzî, *Tefsir-i Kebir*, çev. çev. S. Yıldırım- L. Cebeci, Akçağ Yayınları Ankara 1988, XXI, s. 240; ayrıca geniş bilgi için bkz. Harputî, Abdullatif, "Astronomi ve Din", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Ankara, sayı: 8, cilt: 6, s. 344.

⁴⁵ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 69b; İstanbul, 54b-55a; İran, 35b.

Semerkindî'nin sınıflandırmasında benimsediği yaklaşımın Irak ekolü ile Belh ekolü coğrafyacılarının benimsediği Batlamyusçu fikirlere dayandığını söyleyebiliriz.⁴⁶ Ancak İslam âlimleri Batlamyusçu fikirleri rasyonalize etme konusunda oldukça büyük bir mesafe kat etmişlerdir. Ayrıca Semerkindî, bu teoriyi sosyo-tabiat açısından Allah'ın insana uygun bir âlem yarattığını göstermek amacıyla da izah etmiş ve bu konuya yer vermiştir.⁴⁷ Ona göre bütün bunlar Allah'ın insana lütuf, yardım ve inayeti olarak mükemmel ve hikmetli yaratışının bir neticesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Semerkindî, bu veriler ışığında bazı noktalarda İbn Haldûn'a yaklaşırsa da bazı yönleriyle farklı bir tutum içerisinde olmuştur. Buradaki farklılıklar dinî ve seküler bakış açılarının değişik versiyonları olarak anlaşılmalıdır. Yani İbn Haldûn konuyu ele alırken daha pozitivist/determinist tarzda hareket ederken Semerkindî'nin metodolojisinde ciddi bir dinî/imanî/uhrevî çıkarımlar/endişeler ön plandadır.

Şöyle ki Batılılar tarafından Arapların Montesquieu'su olarak bilinen İbn Haldûn, 19. yüzyılın başlarında batılı düşünürlerin Türklerle yaptıkları çalışmalarla fikirleri yaygınlık kazanmıştır.⁴⁸ Özellikle *Mukaddime* adlı eserinin Türkçe'ye ve daha sonra da çeşitli dillere çevrilmesi bunda etkili olmuştur. İbn Haldûn, coğrafi determinizm görüşlerini açıkça yazdığı *Mukaddime* adlı eserinde; insan ve çevre etkileşimi, umran⁴⁹, devlet ve milletlerin dağılışı, göçebe ve yerleşik kültürlerin genel özellikleri, kır ve şehir hayatı, nüfus, meslek grupları, sanayi ve ticaret gibi çeşitli konuları coğrafi bakış açısı ile analiz etmiştir.⁵⁰ Ayrıca o, umran ile ilgili değişkenleri ortaya koyarken Tanrının müdahalesi noktasını biraz daha geri planda tutmak suretiyle nedenselci bir

⁴⁶Ağarı, "İslâm Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı", s. 197.

⁴⁷Semerkindî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 62a; İstanbul, 32b; İnebey, 32a; İran, 22b.

⁴⁸Belge, Rauf, "Bir Beşeri Coğrafyacı Olarak İbn Haldûn", *Yüksek Lisans Tezi*, MÜSBE, İstanbul, 2016, s. 1.

⁴⁹Ona göre orta kuşakta bulunan yerlerde yaşayanlar hem yaratılışlarında (fiziksel özelliklerinde), ahlaklarında hem de yaşayışlarında en uygun hal üzeredirler. Geçim kaynakları, konut, sanayi, ilim, reislik ve hükümdarlık (devlet) gibi uygarca yaşamak için ihtiyaç duyulacak her şeye sahiptirler. Peygamberlik, hükümdarlık, devletler, şeriat (yasalar), ilim, kentler ve şehirler, büyük binalar, feraset ve düşünce ve zanaatlar hep bu kuşakta yaşayan insanlara özgü bir durumdur. Bu kuşakta da Araplar, Farslar, İsrail oğulları, Yunanlılar, Hintliler ve Çinliler gibi halklar yaşamaktadırlar. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 119.

⁵⁰Belge, Rauf "İbn Haldûn'da Coğrafi Determinizm", *Akademik Bakış Dergisi*, 2016, sayı: 57, s. 440.

tavır içerisinde girmiştir.⁵¹ Çünkü o, sıcaklık veya soğukluğun birey üzerindeki etkilerini neden-sonuç çerçevesinde değerlendirmiştir. Yani Sudanlıların tavrındaki ve yaşayışındaki tepkiler sahip oldukları iklim şartlarıyla yakından ilişkilidir.⁵² Bu tutumu yukarıda zikri geçen seküler tavrın açık göstergesi olarak okumakta fayda vardır. Buradaki seküler tavırdan kastedilen ise onun konuyu ele alırken sergilediği yaklaşıma atıftır. Zira İbn Haldûn, Semerkandî'nin taşıdığı dini veya imani endişelere yer vermemektedir.

İbn Haldûn, değindiğimiz delilleri birlikte ele almış ve bu durumu etkileyen coğrafi ve iklimsel faktörleri de açıklamıştır. İbn Haldûn, zikri geçen eserde sadece beşeri konuları ele almaz, bunlara etki eden dış faktörler üzerinde de durur. Örneğin, yeryüzünün ümran/bayındır bölgelerini genel hatlarıyla inceler ve bu bölgelerde iklimsel faktörlerin insan ve ümranın gelişimini etkilediğini öne sürer. Yani o bir nevi kültür ve iklim üzerinde sağlam bir bağ kurar.⁵³

Filozofların yerküreyi, etrafı sularla kaplı ve küre şeklinde açıkladığını aktaran İbn Haldûn, Dünyanın meskûn yerlerinin, kuzey yarımküreden başlayarak güneyde ekvatora kadar uzandığını açıklamıştır. O; dünyadaki karaların, yer kürenin yarısı kadar veya daha az olduğunu söylemiştir.⁵⁴ Yeryüzünü ve yeryüzündeki meskûn yerleri, sınırlarını, şehirleri, dağları, denizleri, nehirleri ve çölleri inceleyen Batlamyus'un; *Coğrafya Kitabı*'nda ve *Nüzhetu'l-Müstâk/Rojer Kitabı*'nın müellifi olan Şerif İdris'in (ö.560/1165) de zikri geçen eserde; yeryüzündeki meskûn yerleri, doğuyla batı arasındaki genişlikleri ise eşit ve uzunlukları farklı olan hayali çizgilerle yedi kuşağa ayırdığını aktaran İbn Haldûn; *Mukaddime*'sinde bu kuşakları geniş bir şekilde izah eder.⁵⁵

⁵¹ Arslan, *İbn-i Haldûn*, s. 89

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 121.

⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 119.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 82-83; Bu anlayış günümüz coğrafya bilgisine ters düşse de eksik veya tartışmalı noktalar barındırsa da o dönem açısından önemli bir geçerlilik taşıdığı söylenebilir. Çünkü buna benzer modern coğrafya bilgilerine ters düşen bilgiler Semerkandî'de de mevcuttur. Biz bunları dönemin gözlem aletlerinin ve astronomi bilgisinin seviyesi açısından değerlendirdik.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 83.

İbn Haldûn, kuşakların yerleşim anlamında ne kadar yaşama elverişli olduğunu açıklama babında da bilgiler aktarmıştır. Birinci ve ikinci kuşakta yer alan meskûn yerlerin diğerlerine oranla az olduğunu belirtmiştir. Çöllerin, kumlukların ve boş arazilerin kapladığı bu bölgeler Hint Denizi ile birbirinden ayrılmıştır. Nüfusları da düşük olan bu kırsal yerlerin durumu şehirleri için de geçerlidir. Buna karşın üçüncü, dördüncü ve diğer kuşakların durumu farklıdır. Çöl ve kumlukların yok denecek kadar az olması toplulukların yaşam faaliyetlerini de kolaylaştırmıştır. Nüfusun yüksek olmasına neden olan bu durum, medeniyetlerin ve devletlerin de burada kurulmasına imkân sağlamıştır.⁵⁶

İbn Haldûn, yaşanılan bölgenin sıcaklık değerlerini esas almak suretiyle Yedi İklim bölgesini üç kategoriye ayırmıştır. İlki; birinci ve ikinci iklim bölgeleridir. Bunlar ekvator çizgisinin kuzeyinden itibaren başlamaktadır. Güneş ışınlarının daha geniş açıyla düşmesine bağlı olarak bu bölgelerde hava çok sıcaktır. Sıcaklık da birinci bölgede diğerine göre daha sıcaktır. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgeleri ılıman kuşağı oluşturmaktadır. Özellikle dördüncü iklim bölgesi, ılıman kuşağın bütün özelliklerine sahiptir. Altıncı ve yedinci iklim bölgesi ise kuzey iklim bölgeleri olarak sınıflandırılır ve aşırı soğukların görüldüğü yerlerdir.⁵⁷

İbn Haldûn, hava ve iklim şartlarının insan ahlakı, huyu, seciyesi, mizacı, ruh yapısı ve buna bağlı olarak da hal ve hareketleri üzerindeki etkilerini açıklamıştır. Ona göre aynı hayvanlar âleminde olduğu gibi insanlar da bulunduğu iklimin veya havanın şartlarından etkilenirler. İklimin sıcak ve soğuk olması, hatta insanların yediği gıdalar dahi onlara ruhen ve bedenen tesir eder. Yani kısaca İbn Haldûn'a göre insan toplulukları yaşadıkları çevreye ve şartlara göre şekillenir. İbn Haldûn'a göre insan tabiatı üzerinde iklimin olduğu kadar bulunulan bölgenin toprak çeşidinin de etkisi vardır. Bu durum

⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 86-87. İbn Haldûn eserinde her bir kuşağı sahip olduğu sıcaklık değerleri ve bölgelerin doğudan batıya doğru olan coğrafi dağılışı açısından geniş bir şekilde değerlendirmiştir. Ancak çalışmamızın sınırları bunları ayrıntılı bir biçimde ele almamıza imkân tanımamaktadır. Bu nedenle İbn Haldûn'un Yedi İklim bölgesinin şematik görünümü için bkz. Belge, "İbn Haldûn'da Coğrafi Determinizm", s. 449.

⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 90-115.

onların beslenmeleri ile ilgili durumlarının tümü üzerinde etkilidir. Ayrıca fiziki çevreye göre insanların bazı kabiliyetleri gelişir ya da zayıflar. Örneğin, kırsal alanlarda yaşayanların zekâları daha keskin, vücut tenleri daha canlı ve dinçtir.⁵⁸

İbn Haldûn, Sudan halkını tanımlarken sıcak iklimin onları gevşettiğini ve zevklerine çok düşkün olduklarını yazar: "Onların ahlakları, huy ve karakterleri genel olarak hafif, yeğni, tasasız, eğlenceye düşkün ve çok neşeli oldukları görülür. Her vesile ile dans edip oynamaya düşkün olduklarına ve her yerde ahmaklıkla nitelendirildiklerini söyleyebiliriz. Sevinç ve mutluluğun kaynağı canlılığın gevşeyip yayılmasıdır (kanın kaynamasıdır). Üzüntünün sebebi de ısının durumuna göre kasılma ve büzülmedir. Bunun nedeni ise hararettir."⁵⁹

İbn Haldûn hava şartları ve iklimin insan üzerindeki etkilerini daha ileri götürür ve iklimin, insanların maişetleri/geçimleri üzerinde dahi tesiri olduğunu iddia eder. O, Mısır ve Fas halklarını buna örnek olarak verir. O'na göre Mısır halkı sıcak enlemde yaşadığı için ferahlık, hafiflik ve işlerin sonuçlarını pek umursamamaktadır. Bu nedenle onların gıda biriktirmek veya sıkıntılı günler gelebilir diye tedbir almak gibi bir huyları yoktur. Genellikle anı yaşamakta ve geçimlerini günlük olarak pazardan karşılamaktadırlar. Mısır insanının tam aksine Mağrip ülkelerinden olan Fas halkı hakkında ise O, şöyle der: "oysa soğuk ve yüksek kesimlerde yaşayan Mağrib'teki Fas halkı Mısır halkının aksine davranır. Onların da hüznü oldukları ve işlerin akıbetlerini aşırı düşünüp tedbir aldıkları gözlemlenir. Bu nedenle Fas halkı senelik buğdayını biriktirmek yanında günlük olarak pazardan alışveriş yaparak da elindeki stoğun azalmasını engelleme korkusu içinde hareket etmektedir."⁶⁰ Bu durum diğer kuşaklardaki ve bölgelerdeki halklar için de geçerlidir. Onların da ahlak ve karakterleri buldukları iklimin etkisi altındadır.⁶¹

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 118-119.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 121.

⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 122.

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 122.

Tabiat ve iklim şartları sadece insanların rengine, bedenine ve şekline tesir etmekle kalmamış, beynine, dimağına, yapısına ve mizacının oluşmasına da sebep olmuştur. Şu halde insan düşüncesine ve huyuna, düşünüş, duyuş, davranış ve yönelişlerine, fiziki çevrenin tesiri hakiki ve önemlidir. İbn Haldûn, bu bağlamda peygamberlerin gelişlerinde bile coğrafi şartları dikkate alarak açıklamalarda bulunur.⁶²

Sonuç olarak, İbn Haldûn'a göre insanoğlu fitraten tabiat şartlarıyla alakadardır. İnsan yediği ve yaşadığı çevreye göre şekil alır. Bu nedenle insanın farklı iklimlerde ve bölgelerde yaşaması, onun farklı mizaç ve ruhi yetilere sahip olmasına yol açar. Soy bilginlerinin aksine o, toplumların özelliklerinin yaşadıkları bölgeden kaynaklandığını söylemek suretiyle, "bir kişinin genel karakterini belirlemede kalıtım mı çevre mi etkilidir? Tartışmasında, tercihini fiziki çevre yönünde kullanır.⁶³

İbn Haldûn, Semerkandî'ye benzer şekilde meskûn alanların astronomik değerlerini vermiştir. Buna binaen birçok astronomik bilgi aktaran müellifin dönemin klasik astronomi kavramlarına olduğu gibi bağlı kaldığını söyleyebiliriz.⁶⁴ Onun bu açıklamalarının ana temasını iklim kuşaklarındaki yaşama uygun olan yerlerin Güneş ışığını doğru bir açıdan alan bölgeler olmasıdır. Zira şiddetli sıcaklık ve soğukluğun insanın fizyolojisine uygun olmadığını ve iklim kuşaklarındaki nüfus yoğunluklarının da bunun bir göstergesi olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁵

Hava şartlarının insan karakterlerini ve yapılarını etkilediğini izah eden İbn Haldûn, fiziki çevre koşullarının insanı şekillendirmesi fikrine Semerkandî'ye nisbetle daha fazla vurgu yapmıştır.⁶⁶ Ancak her iki âlim de

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 117 vd.

⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 119-120.

⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 86-90.

⁶⁵ Buna göre; yaşama imkân tanımama noktasında şiddetli sıcak, şiddetli soğuktan daha etkilidir. Zira sıcaklığın kurutucu etki soğuktan daha şiddetlidir. Bu sebeple yerleşim birinci ve ikinci kuşaklarda az, üçüncü, dördüncü ve beşinci kuşaklarda, ışığın biraz eğik gelmesi ve hararetin mutedil olmasından dolayı orta, altıncı ve yedinci kuşaklarda ise hararetin düşük olmasından dolayı çoktur. Çünkü soğuk ancak yedinci kuşaktan sonra olduğu gibi, ancak aşırı boyutlarda olduğunda yaşama imkân tanımayacak boyuta ulaşmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 88 vd.

⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 121.

insanın toplumsal bir varlık olduğu konusunda hem fikirdir. Buradaki toplumsallık ifadesi kendisini coğrafya ve iklim etkileşiminde de göstermektedir.⁶⁷ İbn Haldûn bu durumu medeniyet-coğrafya ilişkisi çerçevesinde izah ederken⁶⁸, Semerkandî ise marifetullah fikri üzerinden ele alır.⁶⁹ İbn Haldûn, daha bilimsel ve pozitivist bir tutum içerisinde olmasına karşın Semerkandî, metafiziksel bir takım sonuçlara ulaşma eğilimindedir.

İbn Haldûn, aynı zamanda tarih coğrafyacısıdır. Çünkü o, coğrafyanın önemli konularından biri olan fiziki çevre ve kültür arasındaki ilişkiyi araştıran ilk kişidir.⁷⁰ Ancak Semerkandî, “Yedi İklim” ve buna bağlı olarak gelişen coğrafi yaşamın Allah’ın üstün kudretinin bir sonucu olduğunu vurgulama eğilimindedir. O bu suretle Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde müteal/aşkın olanla yaratılanın durumunu karşılıklı olarak anlama gayretindedir. Bu farklılığı İbn Haldûn’un determinist/nedensel⁷¹ (sebe-sonuç ilişkisine dayanan) “Yedi İklim” anlayışına karşı Semerkandî’nin Tanrı merkezli iradeli yaratmasına dayanan fikri şeklinde özetleyebiliriz.

Batlamyus coğrafya anlayışının iki temsilcisi olarak İbn Haldûn ve Semerkandî tabiat-insan ekseninde karakter ve ahlak tahlili yapmış olmaları açısından benzer yaklaşımlara sahiptirler. Ancak İbn Haldûn iklimi merkeze alarak gıda, ahlak ve seciye arasında kurduğu nedensel bağdan dolayı, determinist coğrafya açısından bir ekol haline gelmiş⁷² olsa da Semerkandî,

⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 79.

⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 119.

⁶⁹ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 62a; İstanbul, 32b; İnebey, 32a; İran, 22b.

⁷⁰ Belge, “İbn Haldûn’da Coğrafi Determinizm”, s. 441.

⁷¹ Burada İbn Haldûn’un “Yedi İklim” fikrinin nedenselci unsurlar taşıması düşünürün benimsediği metolla ilgilidir. Buna karşın onun yaratma eylemi karşısında determinist bir tavır takındığını sadece bu fikirlerine bakarak söyleyemeyiz. Zira onun bütün yönleriyle pozitivist bir düşünür olduğunu söylemek de yanlış olacaktır. Onun *Mukaddime* adlı eserinin “Kelam İlmi Hakkında” adlı bölümünde Allah’ın evrenin muhdisi olduğunu ve âlemin Allah tarafından sonradan yaratılan hadis bir özelliğe sahip olduğunu ortaya koyduğunu da belirtelim. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 638-639.

⁷² Müellif tecrübe ve müşahedeye müracaat ederek zengin ve bol misaller verir: Meselâ Kuzey Afrika/Mağrib’deki bazı Berberi kabilelerinin geçinmeleri iyidir. Fakat «hilkat» ve «ahlâk» da, geçimleri müsait olmayan bazı Arap kabilelerinden aşağıdırlar. Bu bakımdan Endülüs ile Mağrib halkı mukayese edilmelidir. Endülüs’de bilhassa yağlı gıdalar azdır, insanlar beden ve ahlâkça daha iyi görünürler. Hâlbuki yağlı gıdaların çokluğundan dolayı «huşunet» Mağrib halkının zekâsına kadar tesir etmiştir. Geniş bilgi için bkz. H. Z. Ülken-Z. F. Fındıkoğlu, *İbn Haldûn*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 71 vd.; Ancak İbn Haldûn’n sebe-notice ilişkisinin Allah’a dayandığını söylemesi de onun Müslüman bir düşünür olarak gerekli endişelere taşıdığını da belirtmekte fayda görüyoruz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 639.

isbat-ı vacip telakkisini tabiat ile birleştiren kelim-felsefe döneminin tipik bir temsilcisi olarak dinî endişelerini öne çıkarmıştır.

İbn Haldûn, insanın bedensel ve ahlaki yapısı üzerinden yaptığı izahları,⁷³ Semerkandî'de Kara Hitaylıların, Çinlilerin ve Doğu Türkistanlı halklarının batı bölgelerinde ve çevre halklarından olanlara göre güzel olması fikrinde karşılık bulur.⁷⁴

Semerkandî, İbn Haldûn'un temas etmediği dillerin yaşanılan iklimle bağlantısının olduğu fikrinin⁷⁵ aslında bir coğrafya sosyolojisi olması açısından benzerlik gösterir. Zira İbn Haldûn medeniyet/umran/bayındır fikrini coğrafya telakkisinin merkezine yerleştirmiştir.⁷⁶ Dil de bu kültürel oluşumun önemli bir parçasıdır denebilir.

İbn Haldûn, beslenme tarzının/alışkanlığının insanı anatomik, manevi ve ahlaki olarak etkilediği fikri⁷⁷, Semerkandî'de karşılık bulmamıştır. O daha ziyade teneffüs edilen havanın dimağı tazelediği ve daha olgun ve yüksek karakterli bir bireyin oluşumuna yardımcı olduğu görüşündedir. Bunun da Allah'ın eşsiz bir yaratmasının bir ürünü olduğuna kanidir.⁷⁸

İbn Haldûn ve Semerkandî arasındaki en net ayrımlardan birini umran ve iklim arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Zira İbn Haldûn medeniyet ve devlet kurma refleksini iklim ile özdeşleştirirken⁷⁹ Semerkandî'de böyle bir münasebet görememekteyiz.

İklim bölgelerini ele alış tarzları ortak özelliklere sahip olan müelliflerin geniş manada Allah'ın, beşere bilgi ve beceri verdiğini ve bu itibarla yaşadığı dünyayı mamur edebilecek niteliklere haiz olduğunu kabul ettiklerini

⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 120-121.

⁷⁴ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk*, İstanbul, 72b-73a; İnan, 45b-45a.

⁷⁵ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk*, İstanbul, 72b-73a; İnan, 45b-45a.

⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 119.

⁷⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 123-126.

⁷⁸ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 70a; İstanbul, 56b-57a; İnan, 36b.

⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 119. İbn Haldûn beslenme ve umran arasında da bir ilgi kurar. Ona göre umran, medeniyet ve hars bakımından en mütakâmil halklar, dördüncü iklime düşen memleketlerle, beşinci ve üçüncü iklimlerde, yani gıda maddelerinin istihsali ne çok kolay, ne de çok zor olan yerlerde görülür. Ülken-Fındıkoğlu, *İbn Haldûn*, s. 73.

söyleyebiliriz. Zira İbn Haldûn'un Allah-âlem ilişkisinde Tanrı, kudret ve irade sahibi bir varlık olarak yer alır.⁸⁰

Astronomi-iklim ilişkisini benzer hatlarla inceleyen âlimler Dünya ve Güneş arasındaki sıcaklık bağlantısının her bir bölge açısından ne anlama geldiğini izah etmişlerdir. Örneğin; "Güneş her sene iki defa zenit (başucu) noktasına gelir, güneşin iki defa zenit noktasına gelmesi, birbirine yakın zamanlarda olduğundan, tepe noktasında olması, umumiyetle mevsimleri kaplayacak şekilde uzun sürer. Onun için de ışık çok olur, ahalinin üzerine alev alev yanan şiddetli sıcaklar bastırır, aşırı hararet sebebiyle bölge halkının derileri siyahlaşır"⁸¹ şeklindeki izahlar bunun bir göstergesidir.

4. Coğrafya-Kader İlişkisi

İnsanlık tarihinde coğrafyanın toplum ve insan üzerindeki etkileri ilgi çekici olmuştur. Bununla ilgilenen düşünürlerin büyük bir kısmı coğrafyanın toplumun ve dolayısıyla insanın veya insana ait eylemlerin yapısını, gelişmesini ve niteliğini etkilediğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle toplum ve insan gerçeğini izah edilirken, coğrafyanın önemi yadsınmamalıdır. Ancak, coğrafya-toplum ve insan ilişkisinde "asıl aktör coğrafya"dır hükmüne varmak doğru değildir. Burada dikkat edilmesi gereken husus bu ilişkinin karşılıklı olduğu gerçeğidir.⁸² Zira coğrafya insanı ve toplumu etkilediği kadar toplumlar da coğrafyayı gelişen teknoloji ile sınırlı da olsa değiştirme kudretine kavuşmuşlardır.

Özellikle insanın eylemleri dini ve ahlaki tercihlerinin fiziki coğrafya ve neticede iklim yapısından ne düzeyde etkilendiği önem arz etmektedir. Bunu anlamak ve açıklamak bireyin davranışlarını özgür iradesi ile yaptığı gerçeğini

⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 117.

⁸¹ Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk*, Sül., 63b; İstanbul, 35b-36a; İnebey, 35a; İran, 31b; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 87.

⁸² Kızılcılık, Sezgin, "Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldûn, Montesquieu ve Fernand Braudel", s. 140; "Yani yaşadığımız yerler bizi şekillendirse de biz de onu şekillendirmekteyiz. Ancak onlar bizim ne olduğumuzun da ifadeleridir. Onu görmezden geldiğimiz ölçüde yoksullaşmaktayız." Fekadu K., "The Paradox In Environmental Determinism and Possibilism: A Literature Review", *Journal of Geography and Regional Planning*, 2014, vol.7, n. 7, s. 132-133.

tekrar gündeme getirmekle olur. Yaptıklarından sorumlu tutulacak bir kişinin Allah'ın adaleti gereği tercihlerinde hür olması tabiidir.⁸³ Ancak günümüz insanı eylemlerinin iyi olanlarını kendine nispet etmekte başına gelen felaketler konusunda ise sorumluluğu başka şeylere yükleme eğilimi içerisine girmektedir. Bunlardan biri de bireyin yaşadığı çevrenin avantajlı veya dezavantajlı yönleriyle ilgili olmaktadır. Bu itibarla “coğrafya kader midir?” sorusu ortaya çıkmaktadır.

Kader, “takdir” anlamına gelen bir söz olup “bir şeyin miktarını, ölçüsünü, kıymetini ve değerini biçmek açığa çıkarmak, tayin etmek ve hikmete göre yaratmak” demektir.⁸⁴ Kur'an'da da bu tanıma uygun bir şekilde ölçü⁸⁵ ve takdir⁸⁶ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Ehl-i sünnet kelimacıları kader kavramının tanımı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak isimlendirme konusunda bir farklılık söz konusudur. Maturîdîler'in kader dediğine Eş'arîler kaza demiştir. Buna rağmen iki akımın temsilcileri de “Allah'ın ezeli ilmiyle irade ettiği hususları takdir etmesi ve yaratması” noktasında hem fikirdirler.⁸⁷ Lakin Mu'tezile âlimleri kaderi reddederek önceden bilme ve takdir etme düşüncesini iptal etmişlerdir. Zira onlara göre bu durum Allah'ın adaleti ile örtüşmemektedir.⁸⁸

İslam kelimacıları her ne kadar kader tanımının keyfiyeti konusunda farklı düşünceler de özgürlük ve sorumluluk bağlamında hem fikirdirler. Onlar, insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu ve eylemlerini kendi iradesi ile yaptığını düşünmektedirler. Bu minvalde coğrafya kader etkileşimi çerçevesinde ele aldığımız Semerkandî ve İbn Haldûn'un kader hakkındaki

⁸³ Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, çev. B. Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 14.

⁸⁴ İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1992, s. 557-560.

⁸⁵ Kamer 54/12; Zuhuf 43/11; Hicr 15/21.

⁸⁶ Kamer 54/49; Hicr 15/60.

⁸⁷ Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 307; Ebu'l-Muin en-Neseffî, *Bahrü'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek, İstanbul 2010, s. 27.; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma*, çev. K. Aslan Mavil-H. Yağıl Mavil, İz yayıncılık, İstanbul 2017, s. 87-88; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, TYEKB Yayınları, İstanbul 2015, III, s. 245-246.H. Musa Bağcı, İnsanın Kaderi, Ankara Okulu, Ankara 2013, s. 14; Nail Karagöz, “İnsanın Fiilleri”, *Kelam III içinde*, ed. İ. Şık-N. Karagöz, Gece Kitaplığı, Ankara 2017, s. 219.

⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB Yayınları, İstanbul 2013, II, s. 64-65

fikirlerini ortaya koymak suretiyle coğrafya konusundaki söylemlerinin bu açıdan ne ifade ettiğini izah etmeye çalışacağız.

Bir fiilin meydana gelmesini beş aşamada tanımlayan Semerkindî, böylelikle fiilin genel itibarıyla Tanrıya ve insana nispetini de ortaya koymuş olur. Ona göre fiilin meydana gelmesi için ilk merhale bilgidir. Zira bilgiye dayanmayan bir eylem fayda/iyi veya zarar/kötü illetine sahip değildir. Neticede bir fiil iyi veya faydalı değilse boş/abes bir eylemdir. Bilgiden sonraki basamak/aşama iradedir. Çünkü yapılan eylem iradi yani tercihe dayalı olmazsa o fiilin zorunluluk taşıması durumu ortaya çıkar ki bu hem Tanrı hem insan için sakıncalıdır. Üçüncü merhale bir kudrete sahip olmaktır ki bu, insan açısından değerlendirildiğinde istitaat adını alır. Yani istitaat, bir fiili yapmaya güç yetirebilme keyfiyetini içeren bir durumu ifade eder. Buna sahip olan insan fiili yapmaya yönelir ki, buna istitaatten sonra fiili yapmaya yönelme dediğimiz; kesb, kasit, ve niyet gibi unsurlar bulunur. Bu da dördüncü aşamayı oluşturmaktadır. Son olarak ise fiili gerçekleştirecek varlığın hayat sahibi olması gerekmektedir.⁸⁹

Ancak insanın eylemleri söz konusu olduğunda burada öne çıkan kavram iradedir. Ancak irade sahibi insan seçimlerini kendi özgür tercihleriyle gerçekleştirebilir.⁹⁰ Kudret/istitaat ile kast edilen şey 'organlara bağlı kuvvet' ise şüphesiz bu fiilden önce, sonra, fiille beraber ve iki zıddı güç yetirmeye elverişli şekilde birçok zamanı ve durumu içerecek şekilde bulunur. Eğer ki 'etkin olan kudretin şartlarını toplayan şey' demek isteniyorsa bu da fiille birliktedir.⁹¹

Eş'ârî'nin güç yetirilemeyen işin teklif edilmesinin caiz olduğu görüşünü açıkça söylemediği, ancak, "kudret fiille birliktedir" söylemine binaen bu sonucun ortaya çıktığı söylenir. Semerkindî bu noktada kulların fiilleri, Allah'ın kudretiyle meydana gelir yorumunu yapmakta ve Eş'ârî'nin kulun kudretinin tesirini iptal ettiğini belirtmektedir.⁹²

⁸⁹ Semerkindî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, (Tah. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif), Mektebetü'l-Fellah, Kuveyt 1985, s. 338.

⁹⁰ Semerkindî, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, s. 338.

⁹¹ Semerkindî, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, s. 239-240.

⁹² Semerkindî, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, s. 470.

Semerkandî, bu nedenle Eş'ârî anlayışı cebr olarak isimlendirmektedir.⁹³ Çünkü o, Maturîdî bir âlimdir ve kader konusunda kulun irade ve kudretinin fiilin meydana gelmesi hususunda mecazen değil gerçekten kula nispetini vurgulamak istemektedir.

Bütün bunlar ışığında onun “Yedi İklim” anlayışı ile ilgili fikirlerinin ve coğrafi hazırbulunuşluklarının bireyin tercihleri üzerinde tahakküm oluşturması şeklinde bir anlayışa sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre takdir ve tercih bireyin sahip olduğu kudret/istitaat çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu itibarla insanların sahip oldukları veya sonradan kazandıkları nitelikler takdir ve tercih bağlamında ele alınmalıdır.⁹⁴ Ayrıca tefviz ve cebr anlayışları göz önüne alındığında da Semerkandî'nin mutlak cebrî kabul etmediği bunun karşısında bulunan mutlak tefvizi de reddettiği açıktır. Ancak onun Eş'ârî anlayışa karşı takındığı da tavır da göz önünde bulundurulduğunda cebrî mutavassıtaya da mesafeli olduğu anlaşılacaktır. O son tahlilde daha ziyade Maturîdî anlayışın hem kula hem de Tanrıya gereken eylem alanını açan daha adil ve makul bir anlayışını benimsediği anlaşılacaktır.⁹⁵

Diğer taraftan İbn Haldûn'a isnad edilen “coğrafya kaderdir” sözünün müellife ait olmadığını şayet aitse burada kader kavramından neyi kastettiğini

⁹³ Semerkandi, *Saha'if*, s. 384.

⁹⁴ İnsanlar Allah'ın hikmetine binaen bizlere takdir ettiği bir takım donanımlar/nitelikler/özellikler ile dünyaya gelirler. Bunları sabit ve değişken donanımlar şeklinde ele alabiliriz. Sabit donanımlar Allah'ın takdiri olan ve sorumluluk alanımıza girmeyen hazır olarak bize taalluk eden özelliklerimizdir. İçinde bulunduğumuz tarih ve coğrafya, anatomik yapımız, ırksal bağlarımız, anne ve babamız. Bunların değişmesi mümkün değildir. Çünkü bunları tercih etme veya etmeme şeklinde bir iradeye sahip değiliz. Buna karşın kazanımsal/tercih edilebilen niteliklere de sahibiz. Daha ziyade bunları elde etme imkânı irademiz dâhilindedir. Zamanla oluşmuş olan tercih ve kazanımlardan sosyo-kültürel yapı, ekonomik durum, iş ve eş seçimi, din, mezhep ve ahlaki tercihler, ikamet edilen ülke ve bölge. Bütün bunların yanında bulunduğumuz şartları değiştirmeye yönelik her türlü azim, gayret, emek Allah'ın belirlediği takdirden/kaderden kulun çizdiği kadere/seçime giden bir bağlantı söz konusudur. Şık, İsmail, Takdir Olgusu Kaza Algısı Yazgı Yanılgısı, s. 105; ayrıca takdir ve tercihlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için bkz. Düzgün, Şaban Ali, “Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”, Kelam Araştırmaları, 11:2 (2013), ss.1-10, s. 5-7.

⁹⁵ 1. Cebr-i mutlak: Cebriyye,
2. Cebr-i mutavassıt: Eş'ârîyye,
3. Tefviz-i mutavassıt: Maturîdîyye,
4. Tefviz-i mutlak: Mu'tezileler.; Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri*, Kader mad., İstanbul 1338h, s. 126; Osman Karadeniz, “Seyyid Bey'in Kaza – Kader'e Bakışı”, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyyid Bey Sempozyumu*, ss. 115-131, İFV Yay., İzmir 1999, s. 119.

belirlememiz gerekmektedir. Zira İbn Haldûn'un kelami manada insan fiillerinin tayin edicisi olarak tek başına iklime ve yaşanılan mekâna bu kadar büyük bir alan bırakması söz konusu değildir. Ayrıca İbn Haldûn'un eserinden yapılan çevirilerde de bir takım hataların olduğu ifade edilse de⁹⁶ genel itibariyle İbn Haldûn'un insan-mekân ilişkisine determinist bir düzlemde baktığı açıktır.⁹⁷ Ancak bu belirlenim bireyin kaderi boyuttaki uhreviyyetine etki eden ahlaki tercihlerini de mi kastetmektedir? Bu kısım pek açık değildir. Zira yazar bu konuyla ilgili açık bir ifadede bulunmamıştır.

İbn Haldun, Mu'tezile'nin Allah'ın bütün eksikliklerden ve yaratılmışlara benzemekten uzak olduğunu belirten ayetleri daha da genelleştirmek suretiyle aşırı tenzihi bir bidat çizgisine kaydığını düşünmektedir. Onların ilim, kudret, irade ve hayat gibi manevi sıfatları reddettiklerini aktaran müellif, bu görüşlerinin kabule şayan olmadığını aktarmıştır.⁹⁸

Ona göre Mu'tezile irade sıfatını da reddetmek suretiyle kaderi de inkâr etmiştir. Çünkü o, kaderin manasını, iradenin mevcudatın önüne geçmiş olması şeklinde anlamaktadır. Yani burada her şeyin Allah'ın iradesine uygun cereyan ettiğini izah etme gayreti vardır. Ancak Eş'arî bu noktada ortaya çıkarak bu yanlış sıfat algısına ve bundan mütevellit kader anlayışına bir çeki düzen vermiştir. İbn Haldûn, Eş'arî'nin manevi sıfatları ispatlayarak hem Mu'tezile'nin aşırı genelleştirmeci tavrını izale ettiğini hem de selefin kabul ettiği özelleştirici tutumu tekrar tesis ettiğini belirtmiştir.⁹⁹

İbn Haldûn'un bu açıklamalara binaen, Allah'ın takdirleri konusunda cebr-i mutavassıt olan Eş'arî anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle onun coğrafya-insan etkileşimi konusunda kaderi fikirlerinin ne anlama geldiğini daha sağlıklı bir şekilde tahlil edebiliriz.¹⁰⁰

⁹⁶ <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/772/9848.pdf>

⁹⁷ Şık, İsmail, *Takdir Olgusu Kaza Algısı Yazgı Yanılgısı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018, s.84-88.

⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 645.

⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 645.

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. Özcan, Hanifi, *İbn Haldûn'da Din-Felsefe İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 62 vd.

Her ne kadar yapılan İbn Haldûn'un eserleri ile ilgili çevirilerde "coğrafya kaderdir"¹⁰¹ şeklinde net bir ibareye rastlamasak da İbn Haldûn'un genel anlamda coğrafyanın insan hayatı üzerinde determiner bir unsur olduğunu ifade ettiği açıktır. Ancak İbn Haldûn'un bahsettiği kaderle bizim kastettiğimiz arasında ciddi farklar vardır. Zira Mukaddime'de coğrafya, iktisattan karaktere, giyim kuşamdan inançlara kadar neredeyse hayatın bütün temel cihetlerini kontrol eden ve belirleyen mutlak bir güce sahiptir. Evet, "coğrafya kaderdir" sözünü sahipleniyoruz ve bunu önemli buluyoruz, ama aslında demek istediğimiz tam olarak "kader" nedir? Kader derken insanın özgürce seçimlerinden mi bahsediyoruz? Yoksa insanın seçimlerini yaparken yaşadığı coğrafi ve kültürel şartların farkında olarak mı tercihler yapabildiğini mi kastediyoruz? Çünkü modern insan hiçbir kuvvetin hayatını bu denli kesin belirlemesine inanmak istemez. Daha doğrusu başarılarını iradesine, hezimetlerini kaderine yüklemeyi arzulayan bir yapısı (veya tersinden söylersek zaferlerini kadere rağmen, kayıplarını kader yüzünden tatmak istiyor) da olsa o nihayetinde içten içe seçimlerini özgürce yaptığının farkındadır. İbn Haldûn, beşerî coğrafya üzerinde durmuş, fiziki coğrafi muhite -ki burada kastedilen fiziki coğrafyadır- ve coğrafi gerekirciliğe büyük önem vermiştir. Ayrıca o daha önce de ifade ettiğimiz gibi coğrafi şartların sevk, idare, siyaset ve medeniyetle olan münasebetlerini de göstermeye gayret etmiştir.¹⁰² Yani fiziki coğrafya beşerî coğrafyanın nedeni olmaktadır.

O eserindeki bir takım benzetmelerle bireyin bazı ahlaki yönelimlerinin coğrafi etkilerden uzak olmadığını vurgular: "Mesela, bedeviler ve Araplar deve eti ve sütü ile beslendikleri için, deve gibi sabırlı, tahammüllü, dayanıklıdırlar. Coğrafi şartları da buna eklersek, İbn Haldûn'un ahlâkî ve manevî değerler sahasında dahi ne kadar çok maddî şartlara önem verdiği

¹⁰¹ <http://t24.com.tr/k24/yazi/erkan-irmak-cografya.1351>; ancak bu ifadeye sosyal medya platformlarında bolca rastlayabilirsiniz. Sosyal medyada çokça paylaşılan bu ibarenin kullanıcıların anlatmak istediklerinden farklı bir boyuta dikkat çektiği açıktır. Her ne kadar kullanıcılar bu sloganı cebri bir etki içinde olduklarını anlatmak için paylaşılsalar da durum sanıldığı aksine coğrafya-insan etkileşimine çok yönlü ve analitik bir yaklaşımı vurgulamaktadır.

¹⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, s. 70.

açıkça ortaya çıkar. Ona göre çok sıcak ve aşırı derecede soğuk iklimlerdeki insanlar, her türlü ahlaki ve dini kayıtlardan uzak yaşarlar (hayvanlara yakın bir hayat). Bu durum tamamıyla coğrafyanın eseridir. Buralarda nübüvvetten eser görülmemesinin sebebi de iklim ve havanın durumudur."¹⁰³

5. Sonuç

Coğrafi şartların ve bireyin yaşadığı yerin iklim özelliklerinin onun yaşamı ile birebir ilgili olması durumu; beslenme, barınma, giyinme vb. alışkanlıklarını etkilemektedir. Bununla beraber insan-tabiat, insan-coğrafya ve insan-iklim ilişkisinin bireyin davranışları ve seçimleri üzerindeki etkisi tam bir hassasiyetle ortaya konulmalıdır. Zira Yüce Allah, Kur'an'da insanın başıboş bırakılmadığını¹⁰⁴ ve yaptıklarından sorumlu tutulduğunu¹⁰⁵ bildirmiştir. Bu itibarla insanın fiilleri İslam kelamının en önemli meselelerinden biri olagelmıştır. Bu bağlamda kader mevzusu özgürlük-sorumluluk noktasında değerlendirilmiştir. Çünkü dünya hayatı akıllı ve irade sahibi olan insan için bir imtihan mesabesindedir.

Bireyin eylemlerinden sorumlu olabilmesinin ön şartı onun iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilmesi yetisi yanında eylemlerini özgürce seçebilmesi ile ilgilidir. Tercih yapabilecek bir istitaata sahip olması Allah'ın adaleti gereğidir.¹⁰⁶ Hiçbir tercih hakkı olmayan cebri/yazgıcı bir ortamda var olan insanın özgürlüğünden bahsedemeyiz. Bu itibarla özgürlük-sorumluluk-imtihan-seçim-sünnetullah denkleminde çözümü güç problemler ve kafa karışıklıkları belirlemektedir.

Burada eğer coğrafya ve iklim İbn Haldûn'un üzerinde ısrarla durduğu ve Semerkandî'nin de konu ile ilgili düşüncesinin genel karakteri içerisinde yer verdiği gibi bireyin huy ve karakterini etkiliyorsa, onun ahlakını şekillendiriyorsa bu durum özgürlük ve sorumluluk açısından nasıl

¹⁰³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 117.

¹⁰⁴ "Yoksa insan başıboş bırakılacağını mı sanır?" Kıyâme 75/36

¹⁰⁵ İnsanın sorumlu olduğunu ve kendisine verilen nîmetlerden de hesaba çekileceğini bildiren âyetler vardır: "Sonra o gün, (size verilen) nîmetten sorulacaksınız." Tekâsür: 16/8. Ayrıca bkz. Nahl 70/56, 93; Enbiyâ 73/13, 23.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 14.

değerlendirilmelidir? sorusu karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁷ Ayrıca değişmeyen bir takım yasalar içerisinde kendi tercihi dışında doğmuş bir kişinin bulunduğu ortamın ikliminden etkilenerek yaptığı seçimlerin kader açısından sıkıntıları nelerdir?¹⁰⁸ Son olarak iki müellifin de belirttiği üzere en güzel huy, fiziki özellik ve ahlak ılıman iklim şartlarında yaşayan insanlara özgü ise kaderi seçimler ve ahlaklı bir birey olma arasındaki korelasyonu nasıl izah edebiliriz?

Zira yaşanan yer ile ahlakımız arasındaki ilişki irademizi aşan bir niteliğe sahipse cebri/fatalist/zorunlu bir anlayışa sürüklenmemiz olası değil midir? Gerekirci/Determinist bir coğrafya algısı kader olgusunu Cebriye'nin¹⁰⁹ fikirleri üzerinden tanımlamamıza neden olmaz mı?

Anladığımız kadarıyla iklim-insan ilişkisinin tercihlerden daha ziyade üslup ve tarzın belirlenmesi ile bir bağlantısı vardır. Mesele coğrafyanın bireye sunduğu imkânların hangi tercih süreçleriyle değerlendirildiğidir. Sudanlıların hafif meşrep, Mısırlıların planlı ve programlı olmalarında iklimin etkisi olsa da bu ilişkinin ahlaki ve dini tercihler üzerinde bir zorlayıcı etkisi olduğunu söyleyemeyiz. En azından elimizde bu boyutla ilgili nesnel bir veri yoktur. Zira kuzey ülkelerindeki suç ve ahlaki eğilim arasındaki korelasyon iklimten daha ziyade eğitim ve sosyal düzeyle ilgilidir. Çünkü aynı bölgede yıllarca savaşlar olmuş suç ve ona bağlı yozluklar yaşanmıştır. Bu nedenle bulunan atmosfer tercihleri belirleyen tek etken olmayabilir. Zira ahlakilik her şartta ve tercihte geçerli bir olgudur.

Eğer coğrafyanın etkileri konusunda kaderi bir takım eğilimlere girersek Ali Şeriatî'nin *İnsanın Dört Zindanı* adlı eserinde belirttiği insanın üç özelliği vardır: İlk olarak **bilinçli**, öz varlığının bilincinde olan bir varlıktır. İkinci olarak **seçme** yeteneği vardır. Üçüncü olarak **yaratıcı** özelliği vardır.¹¹⁰ İşte bu

¹⁰⁷ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 30-38.

¹⁰⁸ Şık, *Takdir Olgusu Kaza Algısı Yazgı Yanılgısı*, s. 105.

¹⁰⁹ Cenâb-ı Hakk'ı şirk ve aczden tenzih etmek kastıyla, insanların cüz'î irade ve ihtiyaçlarıyla işlemiş oldukları bütün fiilleri –hayır olsun, şer olsun- kadere havale ederek, insanların irade ve ihtiyaçlarının da kendilerine ait olmadığını iddia eden grupların ortak adıdır. Genellikle "insanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihni ve ameli bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunurlar" diye tanımlanabilmektedir. Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 85-88; İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, VII, 205.

¹¹⁰ Şeriatî, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1997, s. 19.

insandan beklenen yaşadığı her türlü dezavantajlardan sıyrılmasıdır. Her ne kadar o, Şeriatî'nin deyimiyle biyolojizm/dirimbilimcilik), sosyolojizm/toplumbilimcilik, historizm/tarihselcilik ve son tahlilde egoizm/benlik çıkmazlarında bulunsa da bundan çıkmayı başaracak kadar yeteneklidir.¹¹¹

Bu noktada biz Şeriatî'nin meseleye İbn Haldûn'un veya Semerkandî'nin perspektifinden yaklaştığını söyleyebiliriz. İşte burada biz "coğrafizm" diyebileceğimiz bu akıma insan-iklim ilişkisinin cebri bir görüntüsü olarak değil gerçekçi ve bilimsel bir tutumla yaklaşılması gerektiğini öngörmekteyiz. İbn Haldûn'un ve Semerkandî'nin bu noktada vurgulamak istediği şey medeni ve akli bir yaklaşımın yüzyıllar önce dile getirilmiş bir versiyonudur.

İbn Haldûn'un genel hatlarıyla bir tarih ve coğrafya felsefesi yaptığını söyleyebiliriz. Buna karşılık Semerkandî, konuyu marifetullah açısından büyük bir kozmolojik deliller bütünü olarak işlediğini görmekteyiz. Bu noktada Semerkandî'nin İbn Haldûn'un coğrafi determinist anlayışına sahip olup olmadığını ortaya koymak pek mümkün görünmemektedir. Aradaki seküler ve dinî eğilim iki âlim arasındaki en önemli ayırmadır.

Her iki müellif de her ne kadar cebri bir takım mülahazaları andıran söylemlere yer verseler de bunun yalnızca gözlemlerle ortaya konan insan-iklim ilişkisinin bir tasviri olduğunu belirtmeliyiz. "Coğrafya tercihleri belirler" önermesi yerine yalnızca "birey mekânsal imkânlar çerçevesinde tercihler yapar" önermesi daha tutarlı görünmektedir. Öyle ki ne İbn Haldûn ne de Semerkandî Allah'ın adaletinin iptaline neden olacak fatalist bir eğilim içerisinde olmamışlardır. Yalnızca üslup ve söylem bakımından iklimin ve coğrafyanın bireyin hayatını şekillendirdiğini ifade etmeye çalışmaktadırlar. Yoksa onlar iklim ılıman olsa dünyada her yerde suç oranı ve ahlaksızlıklar azalır anlayışında olmamışlardır. Ancak her ikisi de fiziki çevre şartlarının insan ve toplum hayatı üzerinde çok belirleyici olduğu bir dönemde yaşamışlardır. Oysa günümüzde insan günlük çevrenin kısıtlamalarından

¹¹¹ Şeriatî, *İnsanın Dört Zindanı*, s. 36 vd.

önemli ölçüde tecrit edildiği modern ve teknolojik bir dönemde yaşamaktadır. Ayrıca küreselleşen dünyada teknolojik imkânların zaman ve mekânın sınırlarını da zorladıkları hesaba katılmalıdır.

Şu halde, yıllarca bilim, kültür, sanat ve medeniyet üreten İslam coğrafyasının neden savaşın ve kaosun pençesine düştüğü iyi analiz edilmelidir. Sonuçta kadere teslim olmak yerine bulunduğumuz coğrafyanın sonradan kendisine giydirilmiş olan makûs kaderini değiştirmek gerekmektedir. O halde coğrafya ve kader arasındaki denklemleri belirleyen başka değişkenlerin/dinamiklerin olduğunun bilincine varmak lazımdır. Bu gerçeği anlayamadığımız her durumda coğrafyanın tahakkümüne boyun eğmeye ve buna da -yanlış da olsa- kader demeye devam edeceğiz.

Kaynakça

Abdülcebâr, Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, TYEKB, II, İstanbul, 2013.

Abdülhamid, İrfan, "Cebriyye", *DİA*, c. 7, Ankara 1993, s. 205-208.

Ağarı, Murat "Irak ve Belh Coğrafya Ekolleri ve İlk Temsilcileri: İbn Hurdazbih, Ya'kubî Ve İstahrî", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2007, Sayı 34, s. 169-191.

_____, "İslâm Coğrafyacılarında Yedi İklim Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 47, cilt: 2, s. 195-214.

Ahmad, S. Maqbul, "Coğrafya", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, s. 50-62,

Ak, Mahmut, "İklim", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, s. 28-30.

Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldûn*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Atasoy, Emin, *Genel Coğrafya*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa, 2010.

Bağcı, H. Musa, *İnsanın Kaderi*, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Belge, Rauf, "Bir Beşeri Coğrafyacı Olarak İbn Haldûn", *MÜSBE (Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2016.

_____, "İbn Haldûn'da Coğrafi Determinizm", *Akademik Bakış Dergisi*, 2016, sayı: 57, s. 439-467.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, TYEKB, II, İstanbul, 2015.

Düzgün, Şaban Ali, "Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı", *Kelam Araştırmaları*, 2013, 11:2, s.1-10

Doğanay, Hayati-Sever, Ramazan, *Genel ve Fizikî Coğrafya*, Pegem Akademi, Ankara, 2016.

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbane an Usuli'd-Diyane (Dinin İnanç İlkeleri)*, çev. Mustafa Çevik, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005.

_____, *el-Lüma*, çev. K. Aslan Mavil-H. Yağıl Mavil, İz yayıncılık, İstanbul 2017.

Gates, Warren E., "The Spread Of Ibn Khaldûn's Ideas On Climate And Culture", *Journal of the History of Ideas (JSTOR)*, 1967, vol. 28, n. 3, ss. 415-422.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

Harputi, Abdullatif, "Astronomi ve Din", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Ankara, 1974, sayı: 8, cilt: 6, s. 343-361.

Harold, M. Elliott "Mental Maps and Ethnocentrism: Geographic Characterizations In The Past", *Journal of Geography*, 1979, vol. 78, n. 7, s. 250-265.

Al-Hassani, Salim T. S., "Astronomi Aletleri", *1001 İcat Dünyamızda İslam Mirası içinde*, ed. Salim T. S. Al-Hassani, çev. Salih Tahir, Foundation for Science, İstanbul, 2010.

Kramers, J. H. "Coğrafya ve Ticaret", çev. Murat Ağarı, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2003, cilt: 16, Sayı: 4, s. 678-687.

Coğrafya", *MEB*, III, İstanbul, 1979, s. 202-220.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, İstanbul, 2004.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.

İhvân-i Safâ, *Resâil-i İhvânu's-Safâ*, Dar Sader, II, Beyrut, 1957.

İbn Sînâ, *Kitabü-ş Şifa;el-Asâru'l Ulviyyeve's-Süfliyye*, Haydarabad Devlet Üniversitesi, no:26, Hindistan, V, ty.

_____, *Sema ve Alem*, çev. M. Macit- H. Kuşlu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

Karagöz, Nail, "İnsanın Fiilleri", *Kelam III içinde*, ed. İ. Şık-N. Karagöz, Gece Kitablığı, Ankara, 2017.

Kızılcelik, Sezgin, "Sosyolojide Coğrafyacı Görüşler: İbni Haldun, Montesquie", *Sosyoloji ve Coğrafya içinde*, haz. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, Türk Sosyolojisi Araştırmaları, İstanbul, 2006, ss. 138-155.

Kriesel, Karl Marcus "Montesquieu: Possibilistic Political Geographer", *Annals of the Association of American Geographers (JSTOR)*, 1968, vol. 58, n. 3, s. 557-574.

Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, Mürûc ez-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher, haz. Kamil Hasan Meri', Daru'l-Nemuzeciyye, II, Beyrut, 2005.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2002.

Montesquieu, Charles Louis De Secondat, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, İstanbul, 2015.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Bilim*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.

Nesefî, Ebu'l-Muin, *Bahrü'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek, İstanbul 2010.

Okşar, Yusuf "Muhammed B. Eşref Semsüddin Es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevnî Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu", *Mustafa*

Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2017, sayı:14, cilt: 40, s. 423-444.

Özcan, Hanifi, *İbn Haldûn'da Din-Felsefe İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

Özçağlar, Ali, *Coğrafyaya Giriş*, Hilmi Usta Matbaacılık, Ankara, 2001.

Râzî, *Tefsir-i Kebir*, çev. S. Yıldırım- L. Cebeci, *Akçağ Yayınları*, XXI, Ankara, 1988. Semerkanî, Muhammed b. Eşref, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 2432/3.

_____, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, no. 756.

_____, İran Kütübhane-i Meclis-i Şura-i Milli, no. 1384

_____, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı O.E. 629.

_____, *es-Saha'ifü'l-İlahiyye*, Tah. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Mektebetü'l-Fellah, Kuveyt 1985.

Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, III, İstanbul, 2008.

Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Şeriatî, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.

Şık, İsmail, *Takdir Olgusu Kaza Algısı Yazgı Yanılgısı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018.

Turgut, Ali Kürşat, "İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 31, cilt: 2, s. 173-190.

_____, "İbn Nefs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü", *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

Üçışık, Süheyla- Demirci, Ali, "21. Yüzyılda Çağdaş Coğrafya Bilimi ve Temel Unsurları", *Marmara Coğrafya Dergisi*, İstanbul, 2002, sayı: 5, s.124-133.

Ülken H. Z. - Fındıkoğlu Z. F., *İbn Haldûn*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940.

Yeğen, Ceren, “Annales Okulu, Marc Bloch ve “Tarih Savunusu: Veya Tarihçilik Mesleği” Yapıtı Üzerinden Bloch’un Tarih Anlayışı” Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi, 2016, sayı: 1, cilt: 1, s. 25-39.

<http://t24.com.tr/k24/yazi/erkan-irmak-cografya,1351> (Erişim Tarihi:03.10.2018)

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/772/9848.pdf> (Erişim Tarihi:05.10.2018)

http://dsozen.com/docs/Eski_Yunan_Uygarligi%27nda_Astronomi.pdf (Erişim Tarihi: 05.10.2018)

Relation Between Religion And Geography: Shamsuddin Es-Samarqandi And Ibn Khaldûn's Analysis Of Seven Climate Approaches

Citation / ©- Okşar, Y. (2018). Relation Between Religion and Geography: Shamsuddin Es-Samarqandi and Ibn Khaldûn's Analysis of Seven Climate Approaches, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 1035-1069.

Abstract- *The relationship of the individual with the place/location where he lives affects his physical life as well as his cultural and social life. In this aspect, lots of work and ideas have been done about the relationship of physics, geography, and humankind by the Islamic scholars. The most valuable of these explanations in terms of classical geography is undoubtedly the idea of seven climates. This approach referring to the classification of the world in terms of habitable/inhabited places/regions has made significant contributions to the understanding of the human-universe dialectic. Seven climate theories- emerging as a result of the Muslim geographers reaching the works of Ptolemy, and being based on a world-centered universe model- led to a comprehensive understanding to include elements of human/social geography. In the aforementioned approach, the role of geographical and climatic conditions in the establishment of civilization/prosperity is discussed. However, the domination of geographical conditions on societies seems to have been largely broken by developing technology. This situation might lead to a change in our perception of fate in terms of the relationship between freedom and responsibility. In the present study, we will try to evaluate this understanding through Muhammad b. Ashraf al-Samarqandi's works entitled Ilmu'l-afaq ve'l-Anfus and Ibn Khaldûn's works named Muqaddimah written as introductory for his work about general history and is mostly used as an independent work. In addition, this study will shed light on the approach of Islamic scholars about human beings and geography, and convey the conscious design of nature and nature based life in terms of the relationship between Allah and the universe in the context of Samarqandi's views. On the other hand, it will try to explain how Ibn Khaldûn explains the events with a holistic approach which is a geographical point of view method and how he makes a contribution to the modern geography that occurs after centuries. This article will contain the explanations of similar and different aspects of understanding of the two scholars who are generally mentioned. As a result, it will find out the answer for whether the influence of climate/geography on human beings has a penal/fatalist content by comparing Ibn Khaldûn's deterministic geographical idea and Samarqandi's understanding of marifatullah who thought that it is related to faith and moral responsibility. In the end, the question of whether or not the quotation "Is geography fate?" belongs to Ibn Khaldun and its evaluation in view of human actions will be answered. In this current study, speech analysis and comparison method have been used.*

Keywords- Seven Climate, Umran, Fatalism, Religion, Marifatullah, Geography.

İlk Okuma Kitaplarında Değerler Eğitimi: Kültürel Miras Söylemi Etrafında Bir Analiz

Dr. Öğr. Üyesi Cemil OSMANOĞLU*

Atıf / ©- Osmanoğlu, C. (2018). İlk Okuma Kitaplarında Değerler Eğitimi: Kültürel Miras Söylemi Etrafında Bir Analiz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1070-1101.

Öz- Değerler eğitimi son yıllarda ülkemizde ilgi görmektedir. Özellikle örgün eğitim sisteminde değerler eğitimi, daha fazla dikkat çekmektedir. Bu amaçla öğretim programlarında birçok değerın öğretiminden farklı şekillerde söz edildiği görülmektedir.

Türkçe öğretim programları, ders kitapları ile bu amaçla kaleme alınmış edebi eserlerin değerler eğitimi noktasında önemli olduğu bilinmektedir. Özellikle ilkokula yeni başlayan çocuklar, okudukları edebi eserlerle bir taraftan okuduğunu anlama kapasitelerini geliştirmekte, bir taraftan da değer yönelimlerini şekillendirmektedirler. Dolayısıyla ilk okuma sürecinde kullanılan metinlerin anlatım özelliklerinin yanı sıra değer iletimi bakımından da yeterli olması gerekmektedir.

Yukarıdaki kaygıdan hareketle bu çalışmada, ilkokul birinci sınıflara yönelik öğrencilerin okuma ve anlama yeterliklerini geliştirmeye çalışan eserlerde yer alan kültürel miras değerli ile bunu yansıtan belli şehirler tasvirleri incelenmeye çalışılmıştır. Amaçlı örneklem tekniğiyle çalışmada sadece belli illeri konu edinen eserlerin sunumuna odaklanılmış, ilçe, kasaba, belde gibi dar alanları konu edinen eserler dışarıda bırakılmıştır. Bu kapsamda örnek olarak üç gezi kitabı seçilmiş (Mehmet'in Gezi Anıları; Ankara'da, İstanbul'da, Çanakkale'de) ve nitel veri analizi ile kapak tasarımı, öne çıkarılan mekânlar, mekânların yazılı ve görsel tasviri, etkinlik örnekleri vb. başlıklar altında incelenmiştir.

İnceleme sonucunda eserlerdeki kültürel miras öğelerinin görselleştirilmesinde kullanılan öğelerin etkili olduğu görülmüştür. Buna karşılık sözü edilen kültürel mirasla irtibatlı değerlerin yazılı tasvirinde çeşitli problemlerin olduğuna

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
e-posta: osmanoglu@erciyes.edu.tr

değ inilmiş, bu problemler çocukluk dönemi değer yönelimleri ile değerler eğ itimi ve bunların kültürel mirasla ilişkisi çerçevesinde tartışılmıştır. İlkokul öğrencilerinin içinde bulunduğu gelişim aşaması dikkate alındığında, tarihsel ve kültürel mirasın sunumundaki problemlerin çocukların değer yönelimlerinde, kişilik oluşumlarında çeşitli sorunlara yol açabileceğ inin altı çizilmiştir.

Anahtar sözcükler- İlk okuma kitabı, değer eğ itimi, kültürel miras.

§§§

Giriş

Değerler bireyin hayatına anlam katan önemli birer pusuladır. Neyi giyeceğ imizden neye inanacağ ımıza, neyi beğ enip neden uzak duracağ ımıza varıncaya kadar pek çok şey merkeze alınan değerler ekseninde şekillenir. Bundan dolayı değerler, gelenek içerisinde çeşitli ortam ve süreçlerde oluşan beş eri etkileş im ağ larında yeniden üretilir ve kültürel öğ elerle örgütlenip nesilden nesle aktarılır, böylece geleceğ i şekillendirmeye devam eder. Kültür içerisinde enformel yollarla geleceğ e nakledilen değerler, sistemli eğ itim süreçlerine de konu edilerek yapılandırılır ve bilhassa eğ itim programlarının ayrılmaz bir parçası haline gelir.

Örgün eğ itim içerisinde değerler eğ itimi son yıllarda gittikçe önem kazanmıştır. Türkiye’de ve dünyada değerler ve değerler eğ itimi resmi ve özel okullarda, okul öncesinden yükseköğ retime varıncaya kadar eğ itimin hemen her kademesinde artan bir ilgiyle karşılanmaktadır. Nitekim son dönemlerde, son çocukluk ve ergenlik dönemlerinde gittikçe artan zararlı alışkanlıklar, madde bağımlılığ ı, şiddet ve suç oranları toplumun farklı kesimlerinde gittikçe artan belirsizliklere ve endişelere yol açmaktadır. Kültürel yabancılaşma, değer erozyonu ve ahlaki yozlaşma karşısında artan duyarlıkların bir neticesi olarak eğ itim sistemlerinde değerlere ve değerler eğ itimine daha fazla yer verildiğ i görülmektedir (Altıntaş, 2016).

Değerler ölkemizde bilhassa sosyal bilgilerle ilgili birçok öğrenme alanı, ünite ve konuyla ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Hayat Bilgisi, Türkçe, Sosyal Bilgiler vb. derslerin öğretim programlarında açık ve örtük biçimde öğretime konu edilen birçok değer bulunmaktadır. Araştırmamızla yakından ilişkili olan Türkçe öğretim programlarının amaçlarına bakıldığında ise milli, manevi, ahlaki değerlere dikkat çekildiğ i, değerleri eğ itimin önemli birer kazanımı olarak ele aldığı görülmektedir (Kaymakcan ve

Meydan, 2015). Millî ve manevi değerleri özümsemiş, sağlıklı ve nitelikli bireylerden oluşan güçlü bir toplum oluşturma kaygısının Türkçe öğretim programlarında giderek daha da belirginleştiği, bilhassa 2005 yılından itibaren güncellenen öğretim programlarında bu kaygının “değer eğitimi” etrafında yapılan düzenlemelerle kendini gösterdiği anlaşılmaktadır (MEB, 2016). En son 2018 yılında güncellenen Türkçe Öğretim Programında “eğitim sistemimizin temel amacı değerlerimiz ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip bireyler yetiştirmektir” dendiği görülmektedir. Söz konusu programın Türkçe dersi için ön gördüğü özel amaçlardan birisi de öğrencilerin “millî, manevî, ahlaki, tarihî, kültürel, sosyal değerlere önem vermelerinin sağlanması, millî duygu ve düşüncelerinin güçlendirilmesi”dir (MEB, 2018).

Türkçe Dersi Öğretim Programı'nın uygulanması sürecinde her sınıf düzeyinde 8 tema işlenmesi öngörülmüş, bu temalardan; “Erdemler”, “Millî Kültürümüz”, “Millî Mücadele ve Atatürk” temalarının her sınıf düzeyinde işlenmesinin zorunlu olduğu belirtilmiştir. Programda her sınıf düzeyinde zorunlu olduğu belirtilen ilgili temaların açılımı şöyle yapılmıştır: “Erdemler: Ahlak, alçak gönüllülük, azim, cömertlik, dayanışma, dostluk, dürüstlük, güven, iyilikseverlik, kardeşlik, merhamet, paylaşma, sabır, sadakat, saygı, sevgi, sılayırahim, vefa, vicdanlı olmak, yardımlaşma vb.; Milli Kültürümüz: Aile, bayrak, büyüklerimiz, dinî bayramlar, gelenekler, geleneksel sporlar, insan ilişkileri, kültürel miras, mekânlar, millî bayramlar, şehirlerimiz, sıra, tarihî mekânlar, tarihî şahsiyetler, tarihî eserlerimiz, Türkçe, vakıf kültürü, vatan, yurdumuz vb.; Millî Mücadele ve Atatürk: 15 Temmuz, Atatürk, Çanakkale, cesaret, Cumhuriyet, fedakârlık, gazilik, İstiklâl Marşı, kahramanlık, Kut'ül Amare, millî egemenlik, millî irade, millî kimlik, millî mücadele, Sarıkamış Harekâtı, şehitlik, vatanseverlik vb.” (MEB, 2018). Söz konusu programda ders kitaplarına alınacak okuma metinlerinin de bu değerlere duyarlı olması gerektiği vurgulanmıştır.

Millî kültürün kazandırılmasında, Türkçe öğretim programında da değinildiği gibi, “kültürel miras” ve “şehirlerimiz” önemli iki öğedir. Somut ya da soyut bileşenleri ile kültürel miras, geçmişin izlerini taşıyan, sınanmış, tarihin süzgecinde elene elene günümüze taşınmış önemli değerler barındırmaktadır (Külcü, 2015). Bu değerler ise şehirlerle yakından ilgilidir (Kaynak ve Karabulut, 2016). Bir kültürlenme faaliyeti olan eğitim, hususen dil eğitimi, geçmişin mirasını şehirler üzerinden bu günün nesline aktararak geçmiş, bu gün ve gelecek arasında köprü kurabilir. Nitekim kültürel mirası öğretiminde şehirler ve şehirlerde mündemiç maddi ve manevi kültür varlıkları üzerinden yapılan sunumlara sıklıkla rastlanmaktadır. Belli amaçlarla inşa edilmiş mekânlardan

oluşan şehirler taşıdıkları tarihsel ve güncel değerlerle bu değerlerin şekillendirdiği bir hafıza ya da kolektif bir bilinç sunarlar (Demirci, 2003). Bu bilinç sayesinde öğrenciler geçmişini doğru anlayarak bu günü daha iyi yorumlayabilir, kendilerinin ne olduğunu daha iyi kavrayabilir ve geleceğe ilişkin daha gerçekçi projeksiyonlar geliştirebilir (Dönmez ve Yeşilbursa, 2014). Elbette burada neyin, hangi amaçlarla ve nasıl bir anlayışla öğretime konu edileceği önemlidir (Selçuk, 1999).

Bilindiği gibi Türkçe öğretimi kapsamında, okuma ve yazmaya yeni başlayan çocukların okuduğunu anlama becerilerini geliştirmek amacıyla çeşitli kitaplar hazırlanmaktadır. Öğretmenler yer yer öğrencilerin okuma ve okuduğunu anlama becerilerini geliştirmek amacıyla söz konusu kitapları öğrencilere tavsiye edebilmektedirler. Bu tür kitapların öğrencilerin okuduğunu anlama ve anlamlandırma düzeyine hizmet etmesi yanında değer algısını şekillendirdiği, dolayısıyla değerler eğitiminde önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir (Sever, 2007). Nitekim çocuk kitapları çizginin ve dilin anlatım olanaklarıyla değişik karakter özelliklerini dolayısıyla çeşitli kişilikleri canlandırır. Karakterlerden ve onların ilişkilerinden esinlenerek meydana getirilen kurgularla çocukların insanı, doğayı ve yaşamı tanımaya ilişkin bir deneyim alanı oluşturulur (Özdemir, 2015).

İlk çocukluk dönemi ve bu dönemi içine alan temel eğitim, belli değerlerin özümsemesi ve kimlik edinimi açısından son derece önemlidir. Bu dönem özdeşleşme ve taklit olgusunun çok güçlü olduğu bir dönemdir. Bu bakımdan çocukların okuyacağı metinler, içerdikleri değerler ile bunların aktarımı noktasında milli ve evrensel olan arasında dengeli, bireysel ve toplumsal gerçekliklerle uyumlu, tarihsel ve güncel olanla bütünleşmiş olmalıdır. Örgün eğitim kapsamında öğrenciye tavsiye edilen metinler Milli Eğitim Bakanlığının Türkçe Öğretim Programında öngördüğü gibi çocukların “Millî, manevi ve ahlaki değerlere önem vermeleri ve bu değerlerle ilgili duygu ve düşüncelerini güçlendirme” amacıyla da örtüşmelidir. Dolayısıyla bu süreçte kullanılan metinlerin dil ve anlatım özelliklerinin yanı sıra değer iletimi bakımından da yeterli olması gerekmektedir (Kardaş ve Cemal, 2017).

Temel eğitimin ilk kademelerinde okuma ve anlamayı iletirmek, yazılı metinlere vukufiyet becerisini geliştirmek maksadıyla hazırlanan ve öğretmenlerce de zaman zaman seçilen ve öğrencilere tavsiye edilen kitapların hangi değerleri nasıl sunduğu araştırılması gereken bir konudur. Bu çalışmada yukarıdaki kaygılardan hareketle ilkokul birinci sınıflara yönelik öğrencilerin okuma ve anlama yeterliklerini geliştirmeye çalışan eserlerde yer alan “kültürel miras” söylemi ve bu çerçevede belli şehirlerin sunumu incelenmeye

çalışılacaktır. Bu amaçla çalışmada bakanlığın da öngördüğü “Milli Kültürümüz” teması içerisinde yer alan “şehirllerimiz” değeri ekseninde belirli şehir sunumlarına odaklanılacaktır. Kültürel miras ve onun şehir tasavvurunun farklı parametreler ile ilişkisinin eğitsel yansımalarına odaklanmak, temel eğitim çağı çocuklarının değer yönelimlerinin, özellikle kimlik olgusunun eğitim sistemiyle nasıl şekillendirildiği noktasında önemli ipuçları sunabilir. Bu bakımdan bu araştırmanın temel problemini “İlk okuma kitaplarında nasıl bir kültürel miras sunumu yapılmaktadır? Bu sunum nasıl bir şehir tasavvuru ile ortaya konmaktadır? Söz konusu tasavvurun çocukların değer yönelimi ve kimlik oluşumuna muhtemel imaları neler olabilir?” soruları oluşturmaktadır.

1. Yöntem

1.1. Eserlerin seçimi

Türkiye’de ilkokullarda okuma ve okuduğunu anlama çalışmalarına yönelik hazırlanan birçok kitap ve kitap seti bulunmaktadır. Bilhassa bir bütün halinde kaleme alınan setler önemli ölçüde okuma kitaplarıyla bunlara yönelik anlama, kavrama çalışmalarını içeren çalışma yapraklarından oluşmaktadır. Araştırmaya konu edilen çalışma Sevgi Şahin tarafından hazırlanan, Elif İkiztepe tarafından görselleştirilen *Mehmet’in Gezi Anıları* (Limon Kitap, İstanbul) isimli settir. Set her biri belli şehirlere yapılan gezileri konu edinen toplam 10 kitaptan oluşmaktadır. Her biri 16 sayfadan oluşan kitapların isimleri şöyledir: Abant’ta, Ankara’da, Ayvalık’ta, Çanakkale’de, Foça’da, İstanbul’da, Kapadokya’da, Olimpos’ta, Selçuk’ta, Uludağ’da. Set, yukarıda isimleri zikredilen kitaplarda yer verilen bilgileri yoklayan belli etkinliklerin yer aldığı bir de çalışma ekiyle desteklenmiştir. Burada her bir kitapta yer alan belli kazanımları ölçmeye dönük çeşitli açık uçlu, çoktan seçmeli soruların yanında bulmaca gibi etkinlikler de yer almaktadır.

Bu çalışmada yukarıda işaret edilen kitaplardan yalnızca Ankara’da, Çanakkale’de ve İstanbul’da başlıklı kitaplar ile bunlara yönelik etkinlikleri içeren çalışma sayfaları incelemeye konu edilmiştir. Araştırma sorularının çok boyutlu karakteri örnekleme daraltmayı gerektirmiştir. Nitekim nitel araştırmalarda geniş bir örneklemeden ziyade dar bir alana odaklanmak daha gerçekçi ve derinlikli bir anlama ve açıklama imkânı sunabilmektedir. Yalnızca Ankara’da, Çanakkale’de ve İstanbul’da isimli kitapların seçilme sebebi ise sadece bu eserlerin belli illeri bir bütün olarak incelemeye konu etmeleridir. İncelenen sette sadece bu kitaplar belli bir ilin nasıl bir tabloyla okuyucuya sunulduğunu anlamamıza imkân sunacak kapsamdadır. Çalışmada şehir

tasavvurunu iller üzerinden okumanın daha bütüncül bir kavrayış sunabileceği varsayılmıştır.

1.2. Bulguların elde edilmesi ve yorumlanması

Araştırma tarama modeline dayalı olarak yürütülmüştür. Tarama modelinde geçmişte ya da halen var olan bir durum var olduğu şekliyle betimlenmeye çalışılır. Araştırmaya konu olan olay, birey ya da nesne kendi koşulları içinde olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır (Karasar, 2000: 77). Araştırma verilerinin elde edilmesinde doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi yöntemi basılı materyalin farklı amaçlarla incelenmesi için diğer veri toplama yöntemleriyle birlikte kullanılabilir olduğu gibi tek başına da kullanılabilir. Nitel araştırmalarda doküman incelenmesi ya da analizi, araştırılması amaçlanan olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 187). Araştırma materyalinin analizi sürecinde veriler öncelikle yoğun şekilde betimlenmiştir. Nitelik betimsel analiz nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan bir teknik olup elde edilen verilerin araştırmanın ana ve alt problemleri ışığında önceden belirlenen temalara göre özetlenip yorumlanmasına dayanır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 224). Bu araştırmada ele alınan metinler öncelikle sırasıyla kapak tasarımı, öne çıkarılan mekânlar, mekânlara ayrılan yer, mekânların yazılı tasviri, mekânların görsel tasviri, etkinlik örnekleri başlıkları altında betimlenmeye çalışılmıştır. İlgili başlıklar altında ayrıntılarıyla betimlenen muhteva, ardından araştırmanın problemi bağlamında eleştirel söylem analizine tabi tutulmuştur. Bu bağlamda şehir sunumunun yazılı ve görsel öğeler üzerinden nasıl kurgulandığı, şehirlerin tasvirinin kültürel miras aktarımı ekseninde nasıl konumlandırıldığı incelenmeye çalışılmıştır.

2. Bulgular ve yorumu

2. 1. Kapak tasarımı

Bir eserin kapağı, tıpkı bir insanın siması ve dış görünüşü gibidir. Bir insanla karşılaştığımızda ilk önce kılık kıyafetine ve simasına bakarak bir fikir edinmeye böylelikle ona bir anlam yüklemeye çalışırız. Kitapların ön ve arka yüzleri de okura kitap hakkında derli toplu bir fikir vermesi açısından temsil kabiliyeti yüksek unsurlardır. Kitaplarda özellikle ön kapağın görsel açıdan dikkat çekici olmasının yanında içeriğin bütünü hakkında anlamlı ve doğru bir fikir vermesi de gerekmektedir. İncelenen eserlerin kapak resimleri aşağıda topluca verilmiştir.

Kitap kapaklarına ilişkin görseller



Kitap kapaklarına bakıldığında Ankara'nın, önünde yer alan yeşil alanıyla Atakule ve bitişiğindeki modern mimari öğelerle, Çanakkale'nin yeşil, çiçekli bir görselin ardına yerleştirilen Şehitler Anıtıyla, İstanbul'un ise önde Dikilitaş ve ardında kubbesi yeterince belirgin olmayan, iki küçük minaresi görünen bir camiyle temsil edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ankara ve Çanakkale'de Mehmet anne babasıyla, İstanbul'da ise bu sefer arkadaşlarıyla birlikte görülmektedir. Mehmet Ankara'da Atakule'nin önünde beyaz güvercin uçurmakta, Çanakkale'de Şehitler Abidesi önünde kırmızı renkli çiçekler arasında onlara dokunarak gezinmekte, İstanbul'da ise elindeki fotoğraf makinesiyle uğraşan bir arkadaşıyla birlikte görünmekte, arka planda ise kendine yakın yaş ve fiziksel özelliklerde olduğunu söyleyebileceğimiz çocuklar durmaktadır.

Bilindiği gibi Ankara Türkiye tarihinde Cumhuriyet sonrası süreçte demokrasi, parlamento fikirlerine hayatiyet kazandırması, modern devlet aygıtının bütün temel kurucu organizasyonlarını barındırmasıyla öne çıkmıştır. Türkiye tarihinde cumhuriyet ve demokrasi olgularının temellerinin büyük ölçüde burada şekillenmesi, bu sürecin mimarı olan Atatürk'ün siyasal faaliyetlerini önemli ölçüde buradan yürütmesi, dahası onun kabrinin burada olması söz konusu şehre farklı bir anlam ve hüviyet kazandırmıştır. Burada beyaz güvercin temasının kapağa söz konusu arka planla birlikte taşınması suretiyle, okura Ankara'da inşa edilen yeni devlet ve yönetim anlayışı ile onu kuran iradenin bir özgürlük ve barış hareketi şeklinde anlaşılması gerektiği mesajı verdiği söylenebilir. Atakule'nin ön cepheden, arkaya doğru hafif esnetilerek sunulmuş görseli ise bu söylemi iddia, güç ve heybet bakımından

güçlendirmeye çalışmaktadır. Ankara'nın Cumhuriyet dönemi öncesine ait (örneğin Bizans, Osmanlı vb.) yapılarını anımsatan herhangi bir ögenin kapağa yansıtılmadığı görülmektedir.

Çanakkale, yakın tarihimizde Osmanlı topraklarını işgal etmeye çalışan güçlere karşı topyekûn verilen mücadelenin simgesi olmuş bir ilimizdir. Çanakkale ayrıca binlerce yıllık bir geçmişin hafızasını yansıtan antik Truva kalıntılarını da barındırmaktadır. Çanakkale'de isimli kitabın kapağının önemli bir bölümü kırmızı gelinciklerle süslenmiştir. Kitabın ana karakteri olan Mehmet kapakta gelinciklere eliyle dokunmakta, onları sevmektedir. Gelincik, genelde ilkbahar ve yaz aylarında açan, 30 cm.ye kadar uzanan gövdesi ve birkaç kırmızı yapraktan oluşan çiçek dokusuyla en hafif bir rüzgârda bile hareket eden oldukça narin bir bitkidir. Birçok özelliğinden dolayı insanlarla özdeşleştirilen bu bitkinin çiçeği hüznün, aşk, kavuşamama gibi anlamlar taşımaktadır. Ayrıca onun ince olan yaprakları ve kolayca hareket edip eğilebilen ince uzun gövdesi nezaketi, narinliği insan yüreğinin hassasiyetini temsil etmektedir. Hafif bir rüzgârda bile koparak yok olabilen çiçek dokusu ise insanın narinlik ve kırılabilirliğinin remzi anlamına gelmektedir. Toprakten kopartıldığı anda solup kurumaya yüz tutması ise insanın yüreğindeki sevginin özenle saklanması ve korunması ile ilişkilendirilmiştir. Kitap kapağında gelinciklerin kullanılarak Çanakkale'nin temsil ettiği değerlerin hassasiyetine dikkat çekilmiş, bu değerlerin özenle korunması gerektiğine işaret edilmiş olabilir. Gelinciklerden oluşan bir zemin üzerine yerleştirilen Çanakkale Şehitler Abidesi ise bu nezaket ve hassasiyete güç ve heybet katarak söz konusu değerleri adeta abideleştirmekte ve canlı bir yapıya kavuşturmaktadır.

İstanbul, tarihi oldukça eskilere uzanan, geçmişten bu yana birçok uygarlık ve devletin izlerini taşıyan kadim bir kenttir. İstanbul Osmanlılarca fethedildikten sonra adeta bir İslam şehrine dönüşmüş, bilhassa Süleymaniye, Sultanahmet, Eyüp, Süleymaniye gibi yapılar şehre farklı bir anlam kazandırmıştır. Şehir, halen, Roma ve Bizans elinde şekillendiği dönemlerden kalma birçok eseri de barındırmaktadır. Ayasofya bunların başında gelmektedir. Ayrıca İstanbul boğazı ve boğaz köprüleri, erguvan çiçeği, Topkapı Sarayı gibi birçok farklı öğeyle de görselleştirilmek suretiyle temsilde kullanılabilir. Son yıllarda giderek artan oranda turist çekmekte olan kentin adeta bir turizm bölgesine dönüştüğü söylenebilir. Çalışmada incelenen İstanbul'da isimli eserin kapağı kabaca bir gurup çocuk ile arkalarında yer alan Dikilitaştan oluşmaktadır. Kapakta ayrıca Dikilitaş'ın arkasına iki minare yerleştirilmiştir. Sultanahmet meydanını merkeze aldığı anlaşılabilir kapak tasarımının İstanbul'un hem Osmanlı öncesi hem de Osmanlı sonrası

panoramasına ilişkin temaları birlikte içermeye kaygısı taşıdığı, ayrıca bölgenin turistik kapasitesi de düşünüldüğünde turizm eksenli hassasiyetleri öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Dikilitaş yerli ve yabancı turistlerin sıklıkla ziyaret ettikleri, İstanbul'un tarihsel olarak en eski eserlerinden biridir. Kapakta yer verilen öğelerden Dikilitaş'ın daha vurgulu ve dikkat çekici bir tonla en öne, cami kubbe ve minare resimlerinin en arkaya çok daha küçük biçimlerle resmedilmesi tarihsel ya da turistik hassasiyetlerin öne çıkarılması şeklinde okunabilir. En önde Ahmet'in fotoğraf makinesiyle ilgilendiğini gösteren tema ise bu turizm ve tarih vurgularını tamamlar niteliktedir.

2.2. Öne çıkarılan mekânlar

Edebi eserlerde, özellikle seyahat ve gezi çalışmalarında gezinti ya da ziyaret amacıyla seçilen, öne çıkarılan, gezilmesi tavsiye edilen mekânlar önemlidir. Söz konusu olan şehir olduğunda bu tavır ilgili şehrin hangi mekânlar üzerinden sunulduğuna, okunduğuna ve anlaşıldığına ilişkin önemli ipuçları sunabilir. Şehirlerin belli mekânlarla ilişkilendirilerek çocuğa aktarılması, çocuğun söz konusu mekânların temsil ettiği kişi, kurum, olay, değer, düşünce vb. ile ayniyet kurarak kendi kimliğini inşa etmesi sürecinde önemli bir yapısal öğe halini alabilmektedir.

Ankara'da Mehmet'in ailesiyle birlikte gerek ziyaret etmek gerekse konaklamak amacıyla gittiği mekânlar sırasıyla şunlardır: Atatürk Orman Çiftliği, Neva Palas, Aslanlı Yol, Anıtkabir, Barış ve Zafer Kuleleri (İsmet İnönü'nün kabri), Ulus Meydanı (Atatürk heykeli), Birinci Meclis (Kurtuluş Savaşı Müzesi), İkinci Meclis, Güven Park, Güven Anıtı (Kızılay), Resim Heykel Müzesi, Gençlik Parkı. Görüldüğü gibi Ankara gezisinde tercih edilen mekânlar Cumhuriyet sonrası döneme ait mekânlardır. Bu mekânların en önemli özelliği yeni kurulan Cumhuriyet'in kurucu felsefesinin yanında, onun varlığa, insana ve mekâna bakışıyla şekillenmiş olmalarıdır. Yazar Ankara'nın tarihi simgelerinden olan Hacı Bayram Camii ya da Cumhuriyet sonrasında yapılan Kocatepe Camii gibi önemli dini mekânları gezilecek yerler arasına almamıştır. Dahası bu şehrin tarihsel güncel mimarisini yansıtan başka bölgeleri ve mekânları da bulunmaktadır. Elbette hangi mekânların öne çıkarılacağı bir tercih meselesidir. Fakat burada öne çıkarılan mekânlarla öğrencinin Ankara'yı tarihi ve bu günüyle, maddi-manevi öğeleriyle bir bütün olarak tanıyıp tanıyamayacağı, gerektiği şekilde anlayıp anlayamayacağı merak konusudur.

Mehmet'in Çanakkale'de uğradığı duraklar ya da geçtiği mekânlar ise sırasıyla şöyledir: Antik Truva Kenti, Truva Atı, Feribotla Çanakkale Boğazı (Şehitler Abidesi, Dur Yolcu... görüntüleri eşliğinde), Çanakkale Şehitliği ve

Şehitler Anıtı, Namık Kemal'in kabri (Bolayır). Görüldüğü gibi Çanakkale gezisinde ziyaret edilen mekânlar bir önceki eserdekilerden daha azdır. Bununla birlikte yazarın şehrin uzak ve yakın tarihine ilişkin belli bir panorama oluşturma gayreti dikkati çekmektedir. Oysa daha önce üzerinde durulmuş olan Ankara için böyle bir değerlendirme yapmak güçtür. Çanakkale bağlamında öne çıkarılan mekânların oldukça az olduğu görülmektedir. Bu durumun Çanakkale'nin coğrafi özellikleri ile ilgili olabilir. Zira coğrafi alan geniş olduğunda kısa bir gezide gezilecek yerlerin sayısı azalabilmektedir. Bununla beraber Çanakkale bölgesinde gerek tarihi gerekse turistik amaçlarla gezilebilecek, yazarın gönderme yaptığı mekânların dışında birçok mekân bulunmaktadır. Bunlar içerisinde cami, şehitlik, çarşı, kale, müze ve anıtlar vb. örnek verilebilir. Bunlara yer vermeyerek yazarın Çanakkale'yi Truva ve Gelibolu yarımadası ekseninde okumaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

İstanbul gezisinde ise sırasıyla şu mekânlara uğranmıştır: Boğaz Köprüsü (İstanbul Boğazının seyri), Gülhane Parkı, Topkapı Sarayı ve Hazine Dairesi, Arkeoloji Müzesi, Çocuk Müzesi, Yerebatan Sarnıcı, Ayasofya Müzesi, Sultanahmet Camii, Alman Çeşmesi, Dikilitaş, Sahaflar Çarşısı (Beyazıt Meydanı), Matbaa Müzesi. İstanbul'da isimli kitapta da yazarın tarihsel olarak belli bir kronolojik panorama oluşturma gayreti gösterdiği anlaşılmaktadır. Dikilitaş, Ayasofya, Yerebatan Sarnıcı gibi İslam öncesi İstanbul tarihinin izlerini taşıyan yapıların yanında Sultanahmet Camii, Topkapı Sarayı, Sahaflar Çarşısı gibi daha çok Osmanlı tarihiyle özdeşleşmiş mekânlar ve Boğaz Köprüsü, Arkeoloji Müzesi, Çocuk Müzesi gibi daha yakın dönem unsurları bu kapsamda birlikte ele alınmaya çalışılmıştır.

Mekân seçimi olarak Ankara'da neredeyse tamamen Cumhuriyet dönemine odaklanılmasına karşın Çanakkale ve İstanbul'da daha sentezci ya da bütüncül kaygıların öne çıktığı görülmektedir. Mekân seçimiyle kapak tasarımları arasında kısmen bir örtüşme olduğu söylenebilir. Bununla beraber şehirleri belli mekânlar üzerinden işleme noktasında Çanakkale'de ve İstanbul'da isimli kitaplar Ankara'da isimli kitaba göre daha bütüncül bir yapı arz etmektedir, denebilir. Bu durum en azından bu iki tema noktasında kültürel mirasın aktarımında daha bütüncül ve objektif bir tavır olarak değerlendirilebilir.

2.3. Mekânlara ayrılan yer

Bir şehri belli mekânları öne çıkararak sunarken belli mekânların tercih edilmesi yanında onlara ayrılan yer de önemlidir. Bunun için kelime sayısı önemli bir gösterge olarak alınabilir.

İncelenen eserlerden ilki olan Ankara'da gezilen belli başlı mekânlar ile onların anlatımında kullanılan kelime sayısı sırasıyla şöyledir: Atatürk Orman Çiftliği: 39; Anıtkabir: 98; İsmet İnönü Kabri: 45; Atatürk Heykeli (Ulus Meydanı): 19; Birinci Meclis: 44; İkinci Meclis: 26; Güven Park (Kızılay): 10; Resim Heykel Müzesi: 15; Gençlik Parkı: 21. Burada görüldüğü gibi Anıtkabir, İsmet İnönü Kabri ve Birinci Meclis ağırlıklı bir sunum yapılmıştır. Ardından kelime sıklığı bakımından Atatürk Orman Çiftliği gibi mekânlar gelmektedir. Yazarın Ankara sunumunda öne çıkardığı mekânlar ve burada görüldüğü gibi onların anlatımında kullanılan kelime sayısı daha çok Cumhuriyet ve onun kurucu değerlerine, bilhassa da Atatürk'ün manevi şahsına odaklanan ve bu çerçevede oluşan mekân tasvirleriyle öne çıkmaktadır. Bu sunum tarzının öğretim programlarındaki "Atatürkçülük ve Milli Mücadele" temasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bununla beraber Ankara sunumunda öne çıkarılan mekânların kültürel miras sunumu etrafında daha kuşatıcı ve bütünlüklü oluşturulması daha anlamlı olacaktır. Zira tarihsel duyarlıkları ve kronolojik kapsayıcılığı zayıf bu mekân tasavvurunun tarih ve kültürün tek yanlı anlaşılmasına, öğrencilerin şehirleri tanımak suretiyle edinecekleri değer yönelimlerinin eksik şekillenmesine yol açabilir.

Çanakkale'de gezilen belli başlı mekânlar ile onların anlatımında kullanılan kelime sayısı sırasıyla şöyledir: Truva Kenti: 227; Feribotla Çanakkale Boğazı (Şehitler Abidesi, "Dur Yolcu..." görüntüleri eşliğinde): 71; Çanakkale Şehitliği ve Şehitler Anıtı: 92; Namık Kemal'in Kabri: 26. Görüldüğü gibi kitapta Truva kentinden daha çok söz edilmiş, Çanakkale ve Şehitlik olgusunun sunumunda ise daha az kelime kullanılmıştır. Ancak 'vatan şairi' olarak bilinen Namık Kemal'in kabrinin ziyareti ile vatan eksenli sunumun nicel parametreler bağlamında dengelenmeye çalışıldığı düşünülebilir. Nitekim Çanakkale anlatımında vatan ve şehitlik önemli iki temadır. Bununla beraber "Çanakkale'de" isimli kitabın mekân olarak Truva ve Çanakkale olarak ikiye ayrılarak ele alınmasının esprisi yeterince anlaşılammıştır. Zira kitabın hemen girişinde kurulan ilk cümlede şöyle denmiştir: "Mehmetlerin bugünkü durakları Çanakkale'ydi. Antik Truva Kentini gezeceklerdi." Truva anlatımının hemen ardından, yani kitabın yarısından daha fazla ilerledikten sonra gelen "Çanakkale'ye gitmek üzere feribota bindiler" ifadesi kafa karışıklığına yol açabilmektedir. Burada Çanakkale ile ilgili mekânsal tasvir tam anlamıyla tutarlı bir dengeye oturtulamamıştır. İster istemez akla şu sorular gelmektedir: Çanakkale ve Truva iki ayrı kent midir? Çanakkale Truva'dan sonra mı gelmektedir? Ayrıca kitapta Truva'dan daha fazla söz edilmesine rağmen

kapakta Truva'yı anımsatan herhangi bir ögenin yer almaması da problem olarak not edilebilir.

Araştırmada incelenmeye çalışılan son eserin tasvir ettiği şehir olan İstanbul'da gezilen belli başlı mekânlar ile onların anlatımında kullanılan kelime sayısı sırasıyla şöyledir: Gülhane Parkı: 65; Topkapı Sarayı: 51; Arkeoloji Müzesi: 36; Çocuk Müzesi: 7; Yerebatan Sarnıcı: 12; Ayasofya Müzesi: 25; Sultanahmet Camii: 23; Alman Çeşmesi: 5; Dikilitaş: 34; Sahafklar Çarşısı (Beyazıt Meydanı): 22. Görüldüğü gibi kelime sayısı açısından bakıldığında İstanbul sunumunda tarihsel ve turistik mekânlara daha fazla yer ayrılmıştır. Ancak tarihsel kimliğinden çok bu gün doğal güzelliğiyle tanınan Gülhane Parkından neden en fazla sözcükle söz edildiği, buna karşın örneğin Ayasofya'nın bunun yarısından daha az sözcükle tanıtıldığı anlaşılammıştır. Her ne kadar Alman Çeşmesi gibi kimi unsurların metne ne amaçla yerleştirildiği yeterince anlaşılammış olsa da Topkapı Sarayı hakkında etraflıca bilgi verilmesi İstanbul'un belli bir tarihsel süreklilik ekseninde bütüncül olarak algılanması bakımından anlamlı olabilir. Ayrıca bu içerik kitap kapağıyla da önemli ölçüde örtüşmektedir.

2.4. Mekânların yazılı tasviri

Bilindiği gibi okul öncesi ve ilkokul dönemleri çocukların dil gelişimi açısından son derece önemlidir. Yazılı anlatıma dayalı edebi ürünlerin yoğun biçimde kullanıldığı bu dönemlerde çocuklar edebi eserlerin içeriği üzerinden belli değerleri tanımakta, belli karakter, kahraman ya da kişileri kendilerine yakın bularak kişilik ve kimlik gelişimlerini yapılandırmaktadırlar. Bu bakımdan edebi eserlerin gramer ve dil bilgisi kuralları açısından nitelikli olmasının yanında anlatımının çocuğun gelişimsel özellikleriyle uyumlu, ideolojik saplantı ve ön yargılı yaklaşımlardan arınık, yazıldığı ülke ve hitap ettiği toplumun tarihsel ve güncel sosyokültürel gerçeklikleriyle tutarlı olması gerekmektedir.

Ankara'da isimli eser Mehmetlerin öğle üzeri beyaz renkte bir otomobile Atatürk Orman Çiftliği yakınlarından Ankara'ya girmeleriyle başlar. Bu esnada Mehmet'in babası uzakta bir çiftliği göstererek oranın Atatürk Orman Çiftliği olduğunu belirtir. Mehmet'in babası buranın zamanında bir bataklık olduğunu, Atatürk'ün burada bir çiftlik kurulmasını isteyince etrafındakilerin "burada ağaç yetişmez" demeleri üzerine Atatürk'ün gülümseyerek "bekleyin, görün" dediğini belirtir. Bu sırada gözleri parlayan Mehmet "Ata'mız da bizim gibi çevreciymiş" ifadelerini kullanır. Babası ise diyalogu "evet evlat! Kesilen bir ağacın ardından ağlayacak kadar çevreciymiş" şeklinde tamamlar (s. 2-3). Görüldüğü gibi bu diyalogda "Ata'mız" kelimesiyle ortak bir değer olarak sunulan Atatürk'ün "bizim

gibi” ve “çevreci” olduğu vurgulanmakta bu iddia Atatürk Orman Çiftliğinin kuruluşundaki bir tartışmayla desteklenmektedir.

Bu girişin hemen ardından Mehmet ve ailesi kalacakları otele gelirler. Otelin adı Neva Palas’tır. Eserde otel ile ilgili bir görselin dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Otelin girişinde Mehmet annesine Anıtkabir’e ne zaman gideceklerini sorar. Annesi ise bu gün dinleneceklerini oraya yarın gidebileceklerini belirtir. Ertesi sabah “erkenden” başlanan Anıtkabir gezisi bağlamında Aslanlı Yol’da ilerlerken Mehmet duygularını şöyle dile getirir: “Çok heyecanlıyım”, “görmeyi en çok istediğim yerdeyim.” Bunun üzerine babası bahçedeki “gençleri” göstererek “heyecanlı olan yalnızca sen değilsin” der (s. 5). Görüldüğü gibi burada Anıtkabir, “erkenden” yola çıkılan, ilk görülmesi gereken, “en çok” görülmesi arzulanan, “gençlerin” ilgi gösterdiği, “çok heyecanlandırıcı” bir yerdir.

Anıtkabir’de aile, öncelikle Atatürk’ün mozolesinin bulunduğu salona girer. Mehmet burada “fısıltıyla” annesine mozolenin ne demek olduğunu sorar ve “büyük, gösterişli mezar” yanıtını alır. Ardından annesi Mehmet’i babasının yanına göndererek fotoğraflarını çeker. Daha sonra Anıtkabir’deki diğer bölümler gezilmeye başlanır. Atatürk’ün özel eşyalarının sergilendiği salona girince Mehmet’in annesi “Atatürk ne kadar zevkliymiş”, “şu giysilerin güzelliğine bakın” der. Bu esnada aile Atatürk’e ait askeri bir üniformayı incelemektedir (s. 7).

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde “Ata’mızın” naaşını taşıyan top arabası ve ikinci “cumhurbaşkanımız” ve “Ata’mızın en yakın silah arkadaşı” olan İsmet İnönü’nün sembolik naaşı ziyaret edilir. Ardından Ulus Meydanı’ndaki Atatürk Heykeli’ne geçilir (s. 9). Heykel “çok güzel” bulunur, Mehmet “uzunca bir süre” gözlerini ondan ayıramaz ve babası da “bol bol” fotoğraf çeker. Ardından “eski” bir binanın önünde durulur (s. 10). Babası Mehmet’e bu binaya “iyi bakması” gerektiğini söyler. Ardından buranın ilk meclisin toplandığı yer olduğunu, Türkiye Cumhuriyeti’nin temellerinin burada atıldığını, bu gün ise Kurtuluş Savaşı Müzesi olarak kullanılmakta olduğunu ekler. Anlatımın devamında binanın içindeki “her şeyin” “olduğu gibi” korunduğu, ilk milletvekillerinin oturdukları sıraların hala durduğu vurgulanır. Ardından geçilen İkinci Meclis Binasında Mehmet’in babası “tarihi binaların” insanı etkilediğinin altını çizerek, en önemli kararların burada alındığı, Cumhuriyetin burada ilan edildiği, Mustafa Kemal’in burada cumhurbaşkanı seçildiği açıklamasını yapar. Devamında Kızılay’daki Güven Park’a gidilir, Güven Anıtı önünde durup anıt “seyredilir” (s. 13).

Kitabın sonlarına doğru Resim Heykel Müzesine gidilir. Müze önündeki heykel “olağanüstü” bulunur, “hayranlıkla” izlenir ve yine “bol bol” fotoğraf çekilir. Ankara gezisinin son durağı “biraz eğlenmek” amacıyla gidilen Gençlik Parkı’dır. Burada dönme dolap ve çarpışan arabalara binilir ve “her şeyin” “çok güzel” olduğu değerlendirilmesi ile kitabın ana metni bitirilir. Kitabın son sayfası olan günlük kısmında Mehmet, o gün olup bitenleri yazmakta, bir bakıma yaşadıklarını özetini yaparak değerlendirmektedir. Bu kısımda Mehmet Anıtkabir’i gezerken çok duygulandığını, Atatürk ile İsmet İnönü’nün yakın arkadaş olduklarını, en önemli kararları birlikte aldıklarını yazarak, kendi kendine “demek ki onlar kötü gün dostuymuş” değerlendirmesinde bulunarak Ankara’ya “çok sevdiğini” belirtir (s. 16).

Ankara anlatımı bağlamında kitapta oluşturulmaya çalışılan gerçeklik kitabın kapağı, seçilen mekânlar ile bunların sunumunda kullanılan kelime sayısı ile uyumludur. Yukarıda doğrudan alıntılarla verilen örneklerde kullanılan dile bakıldığında kimlik ve yakın dönemi yansıtan tarihsel ve kültürel mirasın Ankara bağlamında bütünüyle “Atatürk” ve “Cumhuriyet” temaları üzerinden kurgulandığı anlaşılabilir. İçeriden, “biz” vurgusu güçlü, çevreci duyarlıklarla çerçevelenmiş, benimsetici kaygıları güçlü bu söylemin Türk Milli Eğitim sisteminin temel ilkelerinin yanında öğretim programlarının uzak hedefleri ve temele aldıkları değerlerle de örtüştüğü söylenebilir.

Çanakkale’de isimli kitap Antik Truva kendine girilmesiyle başlar. Burada Mehmet’in ilk dikkatini çeken şey turistlerin fazlalığı olur. Harabelere yaklaştıkça kalabalığın arttığını gören Mehmet şöyle der: “Ay, ne çok turist var! Yaşasın! Yurdumuza bir sürü para bırakacaklar.” Bunun üzerine annesi “şuna bakın hele, ne çok şey biliyor” değerlendirmesinde bulunur (s. 2). Az sonra “tahta atı” görürler. Mehmet sevinçle bağırır. Çünkü “en çok” onu merak etmektedir. Tahta atın merdivenlerinden çıkan Mehmet atın küçük penceresinden babasına el sallarken baktığı yerden manzarayı “harika” bulur, onların da gelip görmeleri gerektiğini söyler (s. 4). Anlatımın devamında aile Truva şehrinin yıkıntıları üzerinde oturur. Burada Mehmet tahta atın nereden geldiğini sorar. Annesi Truva kralının Paris adındaki oğlu ile çok beğendiği başka bir ülkenin kraliçesi arasında geçen ve Truva kendi etrafında bir takım olaylara yol açan hadiseler zincirini anlatır (s. 5-8). Anlatım kraliçenin askerlerinin tahta bir at marifetiyle şehre girerek Truvalıları “aldatması” ve kenti “ele geçirerek” her yerin “yakılıp yıkıldığı” notu ile bitirilir. Annesinin anlattığı bu söylence yol boyunca Mehmet’in aklını kurcalar ve Çanakkale boğazını feribotla geçerken Mehmet “savaş çok kötü bir şey” değerlendirmesinde bulunur (s. 9). Ancak bu esnada o, Şehitler Abidesi’ne bakmaktadır. Burada,

görselle beraberindeki ifade arasındaki çelişkiye dikkat çekmek gerekmektedir. Truva Atı ve Kenti etrafında yaşananlarla ilişkisi bir ölçüde anlaşılabilir olsa da savaşın çok kötü bir şey olduğuna ilişkin değerlendirme Çanakkale Şehitler Abidesi bağlamında sorunludur. Nitekim Şehitler Abidesi'nin savaşın kötülüğü bağlamında değil, vatani işgal etme ya da bir milleti tarihten silme teşebbüsü karşısında o milletin vatan savunmasındaki kahramanlığı bağlamında anlaşılması daha anlamlı olacaktır. Savaşın çok kötü bir şey olduğu yönündeki vurgunun yalnız başına kullanılması, Çanakkale'de yaşananların doğru anlaşılmasına yeterince hizmet etmeyebilir. Bu durum öğretim programlarındaki Çanakkale, Şehitlik, Milli Mücadele gibi değerlerin sunumu noktasında problem oluşturmaktadır.

Feribot kıyıya yaklaştıkça “kocaman bir taşın üstüne” yapılmış bir “Mehmetçik figürü” görürler. Yanında “Dur yolcu!...” şeklinde başlayan dizeler yer almaktadır. Annesi “yüksek sesle” okur. Bunu üzerine Mehmet “Anneciğim ne güzel okudun” der, annesi gülümser (s. 10-11). Görüldüğü gibi burada şiirin içeriğinden ziyade okuyuşun güzelliğine odaklanılmıştır. Böyle olsa bile “kocaman bir taş” üzerinde yazıldığı ifade edilen söz konusu şiirin “yüksek sesle” ve “güzel” okunmaya değer bulunarak bu şekilde okunması, ardından Mehmet tarafından beğenilmesi Çanakkale’yi anlama ve anlatma noktasında altı çizilmesi gereken bir husustur.

Devamında Çanakkale Şehitliği’ne varılır. Şehitler Anıtı karşılardadır. Bu esnada anne, baba ve Mehmet Anıt’ın karşısında yüzleri anıta dönük biçimde, oldukça dik bir duruşla ona bakmaktadırlar. Çanakkale’de yaşananların hayal edilip hüzünlenildiği duygusal atmosferde Mehmet’in babası “İyi bak oğlum, bu anıt Çanakkale Savaşlarında ölen askerlerin anısına dikildi” der (s. 13). Ancak burada Anıt’ın söz konusu savaşlarda “ölen” kimleri temsil ettiği sorusu akla gelmektedir. Mesela Avustralya askerlerinin anısını da temsil etmekte midir? O zaman adı Şehitler Anıtı olabilir mi? Dahası işgal girişiminde bulunan Avrupalı devletlerin ordularından ölenler için “öldü” denebilirken bu tabir Müslüman askerler için söylenebilir mi? Bu durum yazarın nesnellik kaygılarıyla ilişkilendirilse bile Ankara örneğinde gösterilen duyarlıkların, içeriden ve öznel dilin burada göz ardı edilmesi önemli bir problemdir. Yaşamını yitiren Türk askeri için şehit tabirinin kullanılmaması her ne kadar kitapların hitap ettiği 6-7 yaş grubunun gelişimsel özellikleriyle ilişkilendirilebilse de “şehit” ve “ölüm” kelimeleri metnin farklı yerlerinde geçmektedir. Daha önce birçok kelimenin anlamını merak edip soran Mehmet burada pek ala “şehit” veya “şehitlik” kelimelerinin anlamlarını sorabilirdi.

Kitabın ilerleyen sayfalarında Şehitler Anıtı civarında dikilen genç fidanlara dikkat çekilerek bunların çıkan bir yangında yanan eski ağaçların yerine dikildiğine değinilir. Doğa, tabiat ve ağaca ilişkin çevreci vurgular burada da yinelenir. Aile, kitabın sonunda İstanbul'a dönüş yolculuğunda Bolayır'a uğrar. Burada Namık Kemal'in mezarı ziyaret edilir. Anne Namık Kemal'in "ünlü bir şair" olduğundan söz eder. Bunun üzerine Mehmet de içinden "acaba ben de şiir yazabilir miyim" diye geçirir (s. 15). Mehmet kitabın son sayfasında yer alan günlüğe bu gün Truva ve Çanakkale'yi gezdiklerini, her yerin çok kalabalık olduğunu, birçok turist geldiğini ve "memleketimize" çok para bırakacaklarını bunun için çok sevinçli olduğunu yazar. Ayrıca Truva Atıyla ilgili yaşadıklarını, söz gelimi onun içine girdiğini ve çok beğendiğini ekler. Ancak onu "en çok" etkileyen şeyin Çanakkale Şehitleri Anıtı olduğunu belirtir. Ardından şunu ekler: "Her yerde savaşın çirkin yüzünü gördüm. Bir kez daha savaştan nefret ettim." Günlük Atatürk'ün şu ifadeleriyle biter: "Yurtta barış, dünyada barış." Kitabın sonunda yazarın Şehitler Anıtını Mehmet'i "en çok" etkileyen yer olarak sunmasının çocukların tarih bilinci ve kültürel miras edinimi bakımından önemli olduğunun altı çizilmelidir. Bununla beraber Çanakkale sunumunda öne çıkarılan ve "çirkin yüzü" "her yerde" görülen savaş söyleminin çocukların Çanakkale'de verilen Milli mücadele ve sergilenen kahramanlık örneğini gerektiği gibi anlayamamalarına yol açabileceği söylenebilir. Bu durum ilk yaşlarda oluşmaya ve gelişmeye başlayan biz bilinci ve kimlik algısı noktasında problem teşkil edebilir.

İstanbul'da isimli kitap kafilenin geziye gidilecek otobüse binmesiyle başlar. Mehmet'le Ayşegül yan yana oturur ve hemen sohbet etmeye başlarlar. Sınıfla birlikte gezi yapmanın keyifli olacağından bahsederler. Bu sırada öğretmen bu gün "ilk duraklarının" Gülhane Parkı olduğunu, orada kahvaltı yapıp çevreyi gezeceklerini belirtir ve "umarım bana verdiğiniz sözü tutarsınız, yaramazlık yapmazsınız" uyarısında bulunarak herkese "iyi eğlenceler" diler (s. 3). Ardından "kocaman" bir köprüden geçilir, geçerken "deniz" seyredilir. Manzara "çok güzel" bulunur. Gülhane Parkı'na gelindiğinde herkes acıkmıştır. Çınar ağaçlarının altındaki piknik masalarına koşulur. Burada herkes çantasındaki yiyecekleri çıkarır, birbirleriyle "paylaşırlar", öğretmenlerine de "ikram ederler" (s. 5).

Saray'a doğru giderlerken öğretmenleri onları durdurarak Gülhane Parkı'nın kendi çocukluğundaki durumundan bahseder, pek çok hayvanın olduğunu, örneğin maymunların muza bayıldıklarını söyler. Ardından o anı hayal etmelerini ister. Daha sonra Topkapı Sarayı'na gidilir. Hazine dairesi "çok güzel" bulunur. Burada "padişahların" taçlarını, tahtlarını görürler, "uzun süre"

çevredeki eşyaları incelerler (s. 7). Ardından geçilen Porselen Dairesi de “çok güzel” şeklinde nitelendirilir. Mehmet burada mavi renkli porselenleri göstererek “bunların mavisi ne kadar güzel” der. Bunun üzerine öğretmeni o mavinin adının turkuaz olduğunu, bu rengi bir Türk ustanın bulduğunu bu nedenle mavinin bu tonuna turkuaz dediği açıklamasını yapar. Görüldüğü gibi Topkapı Sarayı sunumunda, Anakara anlatımındaki gibi herhangi bir öge ile “biz” dili üzerinden ilişki kurulmamış, içeriden bir dil geliştirilmemiştir. Bununla beraber Osmanlı mirasının çeşitli öğelerinden olumlu sıfatlarla söz edilmesi, Türk eksenli tonlara dikkat çekilmesi çocukların Milli manevi değerleri daha bütünlüklü anlaması bakımından anlamlı olabilir.

Buradan Arkeoloji Müzesi’ne geçilir. “Dünyanın pek çok ülkesinden gelen eserlerin” içinde “en ilginç”inin Mısır’dan getirilen mumyalar olduğu ifade edilir (s. 9). Arkeoloji Müzesinden sonra Çocuk Müzesine geçilir. Burada yer alan mağaralar görülmeye değer bulunur. Kendilerini zaman tüneline girmiş gibi hisseden çocuklar burada “çok eğlenirler.” Sıra Yerebatan Sarnıcı’na geldiğindeyse öğretmenleri buranın eskiden su deposu olarak kullanıldığını vurgular (s. 11). Bir sonraki durak olan Ayasofya Müzesi’nde çok sayıda turistlerle karşılaşılır. Turistler kendilerine gülümseyerek bakarlar. Bu esnada bir rehber buranın müze olarak kullanıldığını söyler. Çocuklar duvardaki resimlere “hayranlıkla” bakarlar. Görüldüğü gibi gezinin bu bölümüne tamamen turistik bir hava hâkimdir. Bununla beraber yazarın Ayasofya’nın dini kimliği ya da yönü etrafında oluşan tartışmalara mesafeli durup onun bir müze olduğunu vurguladığı görülmektedir.

Gezinin sonlarına doğru Sultanahmet Camisi’ne geçilir. Caminin içi “çok güzel” bulunur. Caminin mavi, yeşil, beyaz İznik çinileriyle bezendiği vurgulanır. Avrupalıların Mavi Cami dedikleri caminin Unesco tarafından Dünya Miras listesine eklendiği de belirtilir (s. 13). Devamında Alman Çeşmesi önünde fotoğraf çekilir. Bir sonraki durak Dikilitaş’tır. Dikilitaş üstündeki yazı, bilhassa kuş ve böcek figürleri çocukların dikkatini çeker. Öğretmen de Dikilitaş üzerinde kullanılan yazının “bizim bildiğimiz” harfler kullanılarak oluşturulmadığını, harflerin yerine sembollerin kullanıldığını belirtir. Katile son olarak Beyazıt Meydanı’ndaki Sahaf Çarşısı’na oradan da Matbaa Müzesi’ne gider. Bu arada öğretmen “Sahaf eski veya yeni kitap satan kişidir” açıklaması yapar (s. 15).

Kitabın sonunda Mehmet günlüğüne bu günkü gezilerinin “çok güzel” geçtiğini, birçok yer gezip çok şey öğrendiklerini, arkadaşlarıyla gezmenin de “çok zevkli” olduğunu yazar. Son olarak öğretmenlerine verdikleri sözü

tuttuklarını, onu üzecek bir şey yapmadıklarını, öğretmenlerinin kendilerine teşekkür ederek bir dahaki sefere kendilerini Dolmabahçe Sarayı'na götürüleceğini ekler.

İstanbul sunumunda özellikle Topkapı Sarayı, Sultanahmet Camii gibi Osmanlı dönemi eserlerinin farklı boyut ve yönleriyle sunumunda bütünlüklü ve tarihsel duyarlılığı güçlü yaklaşım dikkat çekmektedir. Bu anlamda örneğin Sultanahmet Camii için kullanılan ifadelerden Osmanlı mirasına duyarlı davranıldığı izlenimi edinilmektedir. Bu tasvir, çocukların tarihsel mirası bütüncül bir gözle okumalarına, daha doğru anlamalarına hizmet eder niteliktedir.

2.5. Mekânların görsel tasviri

Görselliğin okul öncesi ve ilkokul kuşağı çocukları için çok önemli olduğu bilinmektedir (Yavuzer, 2001). Bu guruptaki çocuklar görerek, bir kahramanı ya da öne çıkan karakterleri model alarak öğrenmeye meyillidirler. Sözü edilen çocuklar okudukları edebi eserlerin yazılarının yanında görselliğiyle de yoğunlukla ilgilenirler. Bu bakımdan edebi eserlerin görsel öğeler yoluyla oluşturdukları açık ve örtük mesaj üzerinden öğrencilerin değer yönelimlerini etkileyerek bilgi, duygu ve tutumlarında değişikliklere yol açtıklarını söylemek mümkündür.

Çalışmada incelenen Ankara'da isimli kitapta toplam 14 çizim/resim olup bunların 7'si çeşitli kişi ya da durumları temsil eden heykellerden oluşmaktadır. Bunlardan 4'ü şehrin muhtelif yerlerinde bulunan Atatürk heykelidir. Ayrıca 1'i Aslanlı Yol'da bulunan aslanları merkeze almakta, 1'i Güven Anıtındaki heykelleri göstermekte, 1'i de gençlik parkında bulunan bir insan heykelini öne çıkarmaktadır. Bu öğeler görsellerin yaklaşık yarısını oluşturmaktadır. Geri kalan resimlerden 3'ü eski meclis binalarını, 2'si Ankara'ya giren ve ailenin içinde bulunduğu anlaşılan beyaz renkli otomobil ile etrafını çevreleyen Atatürk Orman Çiftliğini, 1'i kalınacak otelin giriş kapısı ile önünü, bu esnada kendileri ile kendilerini karşılayan kişiyi, 1'i Atatürk'ün mozolesini ve önünde resim çekilmekte olan aile üyelerini, 1'i Atatürk'ün özel eşyalarının sergilendiği salonu ve salonda bulunan ziyaretçileri, 1'i Atatürk'ün naaşını taşıyan üzeri Türk bayrağıyla örtülü top arabasını ve o esnada orada bulunan ziyaretçileri göstermektedir. Çalışma kâğıdında ise sadece bir görsele yer verilmiş olup o da "Mehmet, Ankara'da önce nereyi gördü?" sorusunun seçenekleri yanında verilen Anıtkabir resmidir.

Kitaptaki ilk ve ikinci görselde Mehmet ve ailesinin içinde bulunduğu beyaz renk otomobilin Atatürk Orman Çiftliği'nden şehre girişi görülmektedir.

Görsellerde oldukça yeşil, düzenli ormanlar arasında farklı yapılar görünmekte ve otomobil ise yeşil alanlar içerisinde kıvrımlı şekilde ilerleyen yolda seyretmektedir. Resimlerle birlikte Atatürk'ün de "bizim gibi" çevreci olduğu vurgulanmış, Atatürk Orman Çiftliği'nin kuruluşuna ilişkin tartışmalara yer verilmiştir. Görüldüğü gibi burada görseller ve taşıdıkları anlam Atatürk ekseninde 'biz'imle ilişkilendirilmektedir. Burada biz vurgusunun ve bu vurgu etrafında yapılandırılmaya çalışılan kimliğin en önemli unsuru Atatürk ve onun çevreciliği olduğu söylenebilir.

Sonraki görselde Neva Palas isimli otele giriş yapmakta olan aile bireyleri ile onları otelin kapısında karşılayan görevli görülmektedir. Kitapta yer alan dördüncü görselde Aslanlı Yolda ilerleyen aile bireyleri ve Anıtkabir'e giden diğer ziyaretçiler yol kenarı boyunca yerleştirilen iki aslan heykelini merkeze alacak şekilde gösterilmiştir. Oldukça büyük çizilen heykellerin önünde, üniformalı bir muhafız silahıyla beklemekte ve Mehmet ona bakmaktadır. Atatürk'ün mozolesinin bulunduğu salonu resmeden bir sonraki görselde anne, Atatürk'ün mozolesini arkalarına almış şekilde duran Mehmet ve babasının fotoğrafını çekerken görülmektedir. Bir sonraki görselde aile bireyleri diğer ziyaretçilerle birlikte Atatürk'ün özel eşyalarının bulunduğu salonda görülmekte, aile bu esnada Atatürk'e ait haki subay üniformasını incelemektedir. Bir sonraki görselde aile bireylerinin yine Anıtkabir içerisinde, bu sefer Atatürk'ün naaşını taşıyan, üstü Türk bayrağıyla örtülü bir top arabasına baktıkları ve dikkatle inceledikleri görülmektedir.

Anıtkabir ziyaretinin ardından Ulus Meydanı'na geçilmiştir. Görselde Ulus Meydanı'nda bulunan Atatürk Heykeline bakan aile üyeleri ile diğer ziyaretçiler görülmektedir. Mehmet'in babası bu esnada görsele yönelerek "bol bol" fotoğraf çekmektedir. Burada gerek heykel gerekse etrafındaki yapılar ile ziyaretçilerin oldukça dikkatli ve canlı tonlarda çizilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi söz konusu heykelin çevresinde, daha alt düzeyde farklı pozisyonlarda üç asker heykeli bulunmaktadır. İncelenen görselde ellerini yukarıya doğru açıp Atatürk'ü işaret eden, onu yücelten duruşuyla pozisyon almış askerin heykele ilave edilmiş olması dikkat çekicidir. Bir sonraki görselde ise aile bireylerinin karşıdan bakarak izledikleri, ön tarafında yoldan geçen insanlarla araçların görülebileceği şekilde bir mesafeden çizilen Birinci Meclis binası görülmektedir. Ardından gelen diğer görselde ise bu sefer söz konusu binanın içi görülmektedir. Görselde aile bireyleri meclisin ön tarafına, Atatürk heykeli ve Türk Bayrağıyla bütünleştirilmiş, sahne ve kürsülerin bulunduğu yöne doğru bakmaktadır. Gerek meclisin dışını gerekse içini gösteren görselin söz konusu binaya ilişkin metinde geçen "eski", "içindeki her şeyin

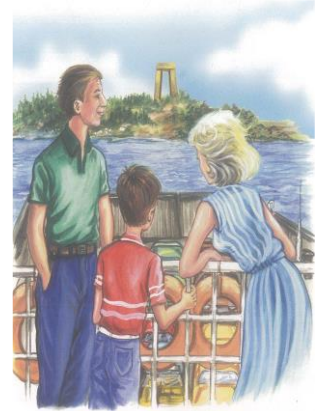
olduğu gibi korunduğu”, “ilk milletvekillerinin oturdukları sıraların hâlâ yerinde” olduğuna ilişkin ifadeleri destekler nitelikte çizildiği görülmektedir. Bu anlamda görsellerle metin birbirini desteklemektedir. Sonraki görselde aile üyeleri İkinci Meclis Binası önünde görülmektedir. Aile bireylerinin önünde meclisin ve tarihi binaların anlam ve önemi üzerinde konuştukları bu İkinci Meclis Binasını gösteren resmin oldukça düzgün, renkli, dikkat çekici bir üslupla çizildiği görülmektedir.

Ankara’da isimli kitapta sonraki iki görselden ilki Güven Park’taki Güven Anıtı’nı, diğeri ise Resim Heykel Müzesi önündeki heykeli göstermektedir. İlkinde aile anıtı seyretmekte, ikincisinde ise heykel “incelenmekte” baba ise “yine” “bol bol” fotoğraf çekmektedir. Ankara’da yer alan son görselde aile bu sefer eğlenmek amacıyla gittikleri Gençlik Parkı’nda görülmektedir. Parkta anne baba şelaleyi ve ileride oluşan gök kuşağını izlerken, Mehmet ise yakınlarda bulunan bir kadın heykelini dikkatle incelerken görülmektedir. Heykel koyu yeşil bir tabii doku üzerine çizilmiş ve sayfanın merkezine oturtulmuştur. Ankara sunumunda pek çok görselde öne çıkarılan heykel temasının eğlenme amacıyla gidilen bir parkta tekrar edilmesi, yazarın Ankara’ya bakışı ve buradan hareketle öne çıkarmaya çalıştığı kültürel duyarlıklarla ilişkilendirilebilir. Ankara’yı sadece Cumhuriyet sonrası dönemin seküler değerlerine indirgeyerek tasvir etmek kültürel mirasın aktarımı bakımından sorun oluşturacağı gibi çocukların bir şehir üzerinden edineceği mekân ve kimlik tasavvurunda da ciddi problemlere yol açabilecektir. Dahası bu söylem Atatürk ve onunun manevi mirasının eksik ya da yanlış anlaşılmasına da zemin hazırlayabilir.

Çanakkale’de isimli kitapta ise 14 çizim kullanılmıştır. Bunlardan 7’si Truva kenti ve Truva Atı’yla, geri kalanlardan 6’sı Çanakkale kara ve deniz savaşları ve Türk şehitliklerinde bulunan muhtelif yapılarla, 1’i ise Namık Kemal’in kabrinin ziyaretiyle ilgilidir. Truva kazı alanlarından birinin yer aldığı ilk görselde aile bireyleri kendi aralarında turistlerin bıraktıkları döviz hususunda sohbet etmekte, çevredeki diğer ziyaretçiler de alanı seyretmekte ya da incelemektedirler. İkinci görselde ise aile bireylerinin, Mehmet’in “en çok merak ettiği” Truva Atı’na doğru yöneldikleri ve Mehmet’in elini o yöne doğru uzattığı görülmektedir. Ayrıca Atın önünde de antik kentten kalma çeşitli maddi unsurlar görülmektedir. Üçüncü resimde Mehmet bu sefer Truva Atı’nın penceresinden ailesine el sallamakta onların da gelip “harika” olan manzarayı görmelerini istemektedir. 3-6. resimler Truva Atı etrafında gelişen tarihsel olayların anne tarafından anlatılmasını tasvir eden, genelde söz konusu atın ve onun çevresinde gerçekleşen olaylarla ilgili olarak asker, sur ve gemi gibi görsellerin

yer aldığı çizimlerdir. Oldukça özenilerek çizildiği anlaşılan bu görsellerin kitabın başından beri yazarın Çanakkale'ye bakışı ve bu şehrin tarihsel-kültürel mirasına ilişkin kaygılarını besleyen genel anlayışla örtüştüğü söylenebilir.

Truva bölgesi gezilmiştir. Bundan sonraki çoğu resim feribotla geçilen tarihi Gelibolu yarım adası, yani Çanakkale kara ve deniz savaşlarındaki en önemli mücadelelerin yaşandığı bölgeyle ilgilidir. Kitapta 7 numaralı görsel Çanakkale Boğazı'nda seyreden, ailenin de içinde bulunduğu feribotta Şehitler Anıtı'na doğru bir projeksiyon içermektedir (Bkz. Resim 1). Aile bireyleri feribotun güvertesinden dışarıyı seyretmektedirler. Mehmet ise o esnada annesinin Truva olaylarıyla ilgili anlattıklarının etkisiyle (Çünkü Çanakkale savaşlarıyla ilgili henüz kendisine bir şey anlatılmamış ya da gösterilmemiştir.) savaşın “çok kötü bir şey” olduğunu düşünmektedir. Tam bu esnada uzaklardan Şehitler Anıtı görülmektedir. Burada savaşın çok kötü bir şey olduğuna ilişkin düşünceyle Şehitler Anıtını ufka yerleştiren görsel birlikte kullanılmıştır. Bu durum yazılı ve görsel anlatım arasında çelişki oluşturmaktadır. Zira savaş kelimesinin Truva Atı etrafında gelişen olaylarla, söz gelimi şehrin yakılıp yıkılması, yağmalanması gibi olgularla kolayca ilişkilendirilebileceği söylenebilir. Ancak Şehitler Anıtı yakıp yıkmayı, yağmayı değil öncelikle işgale, yakıp yıkmaya direnci, kahramanlığı, milli birlik beraberliği, vatan savunmasını simgelemektedir. Bunların bir tarih kitabında savaş kavramıyla daha kolay ilişkilendirilebileceği söylenebilir. Oysa çocuklara değer yönelimlerinin oluşmaya başladığı bir dönemde meselenin başka kavramlarla izah edilmesi daha pedagojik bir yaklaşım olabilir. Burada anıtı ufukta gören Mehmet'in savaş olgusunu yanında başka şeyleri de düşünmesi ya da en azından ebeveynin başka şeyler söylemesi beklenirdi.



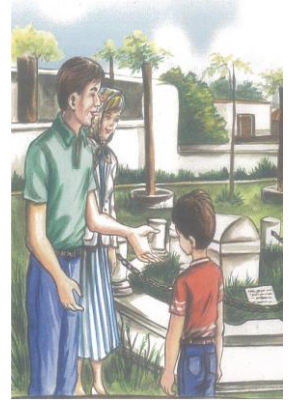
Resim 1: Ufukta Şehitler Anıtı

Bir sonraki görselde boğazda seyreden feribotun kıyıya yaklaşmaya başladığı, bu esnada annenin “yüksek sesle” karşı yamaçlarda “kocaman bir taşın üstünde” bulunan “Dur yolcu!...” şeklinde başlayan şiiri okuduğu anlaşılmaktadır. Mehmet annesinin şiiri güzel okuduğunu belirtir, annesi gülümser. Bir sonraki görsel Şehitler Anıtı ve onun önünde anıtı dönük bir vaziyette durup anıtı inceleyen aileyi göstermektedir. Anıt oldukça heybetli çizilmiş olup zeminden yanlara doğru farklı renk çiçeklerle bezenmeye çalışılmıştır. Baba yalnız başına, anne ile Mehmet ise birlikte durmakta, annenin eli Mehmet'in omzu üstünde, Mehmet ise eli alnında anıtın tepesine doğru bakmaktadır. Anıtın heybetli duruşu ile o esnada babasının “İyi bak

oğlum, bu anıt Çanakkale Savaşlarında ölen askerlerin anısına dikildi” şeklindeki ifadeleri arasındaki irtibatsızlığa dikkat çekmek gerekmektedir. İfadenin anlamına ilişkin değerlendirme daha önce yapılmıştı. Bununla beraber, anıttaki heybetin neyle ilişkilendirildiği ya da neyin heybetini yansıttığı metnin bütünü düşünüldüğünce yeterince açık ve anlaşılır değildir. Kitapta anıtla ilgili söylenen “Anıt sanki gelip geçen gemileri selamlıyordu. O günleri hayal edip hüznünlendiler” ifadeleri ile Mehmet’in son sayfada bulunan günlüğüne yazdığı “Beni en çok Çanakkale Şehitleri Anıtı etkiledi” şeklindeki notu anıtla metin arasında oluşan anlam belirsizliğini gidermeye yetmemektedir denebilir.

Bir sonraki görselde Çanakkale deniz savaşlarının bir temsili verilmiş olup, yukarıda kara bulutlar, boğazda ise çarpışan irili ufaklı savaş gemileri görülmektedir. Görsele ilişkin herhangi bir açıklama bulunmamakla birlikte, burada kullanılan renk, desen ve dokular Çanakkale deniz savaşlarının niteliği hakkında okura önemli ipuçları verir niteliktedir. Anıtın hemen yanındaki genç fidanlara dikkat çekmekte olan bir sonraki görsel ile birlikte bu fidanların bir süre önce çıkan yangının ardından dikilen fidanlar olduğuna ilişkin bir açıklamaya yer verilmiştir. Kitapta yer alan son görselde aile bireylerinin İstanbul dönüşü Bolayır’da bulunan Namık Kemal’in kabrini ziyaret ettikleri görülmektedir (Bkz. Resim 2). Bu esnada anne Namık Kemal’in ünlü bir şair olduğunu belirtmekte Mehmet de içinden “acaba ben de şair yazabilir miyim” diye geçirmektedir. Görselde dikkat çekici olan annenin başörtülü resmedilmiş olmasıdır. Kabir ziyareti esnasında saygı gereği böyle bir uygulamaya yer verilmiş olduğu düşünülebilir. Daha önce ne Atatürk ve İnönü’nün kabirlerinde ne de Gelibolu Yarımadasında ziyaret edilen şehitlikler için böyle bir uygulamaya yer verilmemiş olduğunun altı çizilmelidir. İncelenen üç kitapta da herhangi bir başörtülü figür olmadığı halde, başörtüsünün sadece kabir ziyaretinde kullanılabilen bir araç olduğuna ilişkin anlayışın Türkiye’nin toplumsal gerecekleri ile ne derece örtüştüğü yeterince açık değildir. Bununla beraber kabir ziyareti gibi uygulamalar, kitabın öğretim programlarında öne çıkarılan sılairehim gibi değerlerle irtibatını göstermesi bakımından anlamlıdır.

Üçüncü çalışma olan İstanbul’da isimli kitapta ise 14 çizim kullanılmıştır. Bunlardan 2’si yolculuğun geçtiği aracın içini, 1’i İstanbul boğazı ile Boğaz Köprüsü’nü, 2’si Gülhane Parkı’nı, 2’si Topkapı Sarayı’nı, 2’si Arkeoloji Müzesi’ni, 1’i Yerebatan Sarnıcı’nı, 1’i Ayasofya Müzesi’ni, 1’i Sultanahmet Camii’ni, 1’1 Alman Çeşmesi’ni, 1’i de Sahaflar Çarşısı’nı içindeki ziyaretçilerle



Resim 2: Namık Kemal'in kabrini ziyaret

birlikte göstermektedir. Görsellerin denge ve dağılım olarak metinle uyumlu olduğu söylenebilir.

İstanbul'da isimli kitapta yer alan ilk çizim yolculuğun yapıldığı otobüste yan yana oturan ve birbirleriyle sohbet eden Mehmet ile Ayşegül'ü göstermektedir. Bu esnada Ayşegül'ün elinde içinde fotoğraf makinesi olduğunu düşündüren küçük bir çanta bulunmaktadır. İkinci resim yine aracın içini göstermekte olup öğretmen önde ve ayakta durmakta, öğrencilerine yolculuk güzergâhı hakkında bilgiler vermekte, gezi boyunca uyacakları bir takım kuralları hatırlatmaktadır. Üçüncü görselde kabile "kocaman" bir köprüden denizi seyrederek geçmekte bu esnada manzaranın "çok güzel olduğu" ifade edilmektedir. Görselde boğaz köprülerinden biri etrafındaki manzara ile birlikte tasvir edilmektedir. Sonraki görselde kabile, Gülhane Parkı'nın iri ağaçlarının gölgelediği yeşil bir örtü altında piknik yaparken görülmektedir. Aynı ortama ilgili olan sonraki görselde ise parkın öğretmen'in çocukluğundaki durumu, içerisindeki hayvanlarla (maymun vb.) birlikte resmedilmiş, öğretmen tarafından o günlerin hayal edilmesi istenmiştir. Altıncı görselde kabilenin Topkapı Sarayı/Hazine dairesini gezdiği görülmektedir. Burada "padişahların" taçları, tahtları görülerek "uzun süre" çevredeki diğer eşyalar incelenir. Devamındaki görselde bu sefer Porselen dairesinin gezilme anı porselen olduğu anlaşılan bir takım eşyaların bulunduğu vitrine bakan çocuklarla birlikte resmedilmiştir. Her iki dairede de çocukların incelenen eşyalara dikkatle baktıkları, canlı renklerin kullanıldığı, şekillerin düzgün ve organize biçimde sayfaya işlendiği görülmektedir. Bu durum İstanbul ve içerdiği tarihsel sembollerin doğru anlaşılması bakımından önemlidir. Topkapı Sarayı'nın Porselen Dairesine varıncaya kadar gezilmesi ve çeşitli yönleriyle görselleştirilmesi yazarın İstanbul'daki özellikle Osmanlı mirasını daha etraflı tanıtmaya ışık tutacak niteliktedir.

Bir sonraki görsel Arkeoloji Müzesinin içini göstermektedir. Kabile bu esnada "Mısır'dan getirilen" ve zeminde uzanan beyaz renkteki iki mumyayı dikkatle incelemektedir. Ardından gelen görselde gezinin bir sonraki durağı olan Çocuk Müzesi görülmektedir. Görselde mağaralar ve önlerinde yer alan bir "mağara adamı" ile onları inceleyen çocuklar görülmektedir. Kabilenin burada çok eğlendiği belirtilmektedir. Bir sonraki görselde kabile Yerebatan Sarnıcı'nın içini incelemekte, bir sonrakinde ise "Ayasofya Müzesi" ziyaret edilmektedir. Bu esnada orada bulunan bir rehber tarafından buranın "müze olarak kullanıldığı" özellikle vurgulanır. Bu esnada çocukların duvardaki "resimlere" hayranlıkla baktıkları ifade edilir. Buradaki görsel, Ayasofya'nın çoğunlukla üst bölümlerinde, özellikle kubbe içlerinde yer alan Hıristiyanlığa ait ikonografik

öğeleri değil, cami içi tezyinatında sıklıkla kullanıldığını bildiğimiz yeşil renkli “Ali” ve “Ömer” levhalarını öne çıkarmaktadır. Müze vurgusuyla beraber görselde sözü edilen İslam dini ile ilgili levhaların belirgin biçimde öne çıkarılmış olması, Ayasofya özelinde İstanbul’un taşıdığı tarihsel ve kültürel mirasın derinliğini, ama özellikle İslam’ın etkilerini yansıtmaya bakımından anlamıdır (Ayrıca bkz. Kaya, 2012: 14-17).

İstanbul’da bir sonraki görselde Sultanahmet Camii’nin içinin gezildiği görülmektedir. Caminin içinin “çok güzel” bulunduğu daha önce de değinilmişti. Görselde çocuklar mavi, yeşil, beyaz İznik çinileriyle bezenen iç yüzeyleri incelemektedirler. Burada caminin içinin oldukça dikkatle çizildiği, öğrencilerin çinilerdeki figürleri dikkatle inceledikleri görülmektedir. Sonraki görselde çocukların Sultanahmet Camii yakınlarında bulunan Alman Çeşmesi önünde fotoğraf çekilme anları görülmektedir. Kitapta yer alan son görsel ise Beyazıt Meydanında bulunan Sahafklar Çarşısı’nda çocukların öğretmenleriyle birlikte bir sahafta bulunan kitapları inceleme anlarını konu edinmektedir. Ayrıca etkinlik çalışma yaprağında yer alan bir soruda “hangisi dünya miras listesine alınmıştır?” şeklinde bir soru yöneltilmiş ve seçeneklerde Sultanahmet Camii ile Alman Çeşmesi’nin görselleri verilmiştir. Sultanahmet Camiinin yazılı ve görsel olarak özenle resmedilmeye çalışılması, içinin tezyinatıyla birlikte “çok güzel” bulunması, ayrıca gerek metinde gerekse sorularda dünya kültür mirasına alındığının yine görselleştirilerek verilmesi kültürel miras öğretimi bağlamında anlamlı ve önemlidir.

2.6. Etkinlik örnekleri

İncelenen kitapların her birine öğrencilerin okuduğunu anlayıp anlamadıklarına ilişkin belli ölçme değerlendirme unsurlarını içeren çalışma kâğıtları eklenmiştir. Bu etkinliklerin metinde öne çıkarılan mekânlar ile mekânların görsel ve yazılı anlatımlarıyla ilişkisi önemlidir.

Ankara’da isimli kitabın değerlendirme kâğıdının ön yüzünde her biri ikişer seçenekten oluşan altı soru yer almaktadır. Bu sorularda sırasıyla Mehmetlerin Ankara’ya varış saati, Mehmet’in Ankara’da ilk gördüğü yer, Mehmet’in Ankara’da en çok görmek istediği yer, Aslanlı Yol’un nerede olduğu, Mehmet’in neredeki Atatürk anıtını çok beğendiği, Mehmetler eğlenmek için nereye gittikleri sorulmuştur. Çalışma kâğıdının arka yüzünde yer alan 7, 8 ve 9 numaralı açık uçlu sorularda sırasıyla kitaptaki ana karakterlerin kimler olduğu, Mehmetlerin Gençlik Parkında neler yaptıkları ve Mehmet’in kimlerin kötü gün dostu olduğunu söylediğine dair sorulara yer verilmiştir. 10 numaralı etkinlik altı kelimedenden/sorudan oluşan bir bulmaca olarak düzenlenmiştir.

Burada sırasıyla “Büyük, gösterişli mezar; İkinci cumhurbaşkanımızın adı; Atatürk' ün anıt mezarının adı; Mehmet' in bindiği bir oyun aracının adı; Sanat ve bilim eserlerinin sergilendiği yer ve Günün gününe tutulan hatıra” sorularına yer verilmiştir. Bulmaca tam ve doğru şekilde doldurulduğunda saklı sözcük olarak Atatürk kelimesine ulaşılmaktadır. Görüldüğü gibi çalışma kâğıdı, kitabın temel kaygıları, kapak tasarımı, konuların işlenişi, görsel ve yazılı anlatımı bağlamında oluşan olay örgüsüyle örtüşmektedir.

Çanakkale’de isimli kitaba ilişkin hazırlanan çalışma kâğıdının ön yüzünde her biri üçer seçenekli altı test sorusu bulunmaktadır. Sorulardan ilki Mehmetlerin Çanakkale’de ilk gezdikleri yeri, ikincisi ailenin Tahta Atı nerede gördüğünü, üçüncüsü Mehmet’in babasına nereden el salladığını, dördüncüsü kitapta anlatılan efsaneye göre kraliçeyi kaçırın kişinin kim olduğunu, beşincisi Mehmetlerin İstanbul’a dönerken nereyi ziyaret ettiklerini sormaktadır. Altıncı ve son soru çoktan seçmeli olup “Hangisini görmek Mehmetleri hüzünlendirdi?” şeklindedir. Seçeneklerde ise sırasıyla Şehitler Anıtı, Truva Atı, Truva Kendi kazı alanını gösteren görseller yer almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla soruda Şehitler Anıtının hüzünlendirici etkisinin bulunması istenmektedir. Zira metindeki kurgu bu yöndeydi. Yani anıt hüzünlendirici bir görsel olarak kodlanmıştır. Kitap boyunca “Çanakkale” ve “savaş” ilişkisinin anlaşılma biçimi düşünüldüğünde sorunun soruluş nedeni ve biçimi daha iyi anlaşılmaktadır. Burada Truva ekseninde değil, Gelibolu Yarımadası ve Şehitler Anıtı ekseninde hüzünlendirilmesi istenmekte ya da beklenmektedir. Bu kavrayışın öğretim programlarında çeşitli biçimlerde işarete dilen, Türkçe öğretim programında ise yer öğretilmesi zorunlu değerler arasında zikredilen “Çanakkale”, “Şehitlik”, “Vatan” ve “Milli Mücadele” gibi değerlerin doğru anlaşılması noktasında ne anlama geldiği ayrıca tartışılmalıdır.

Çalışma kâğıdının arka yüzünde Truva Atı efsanesine ilişkin belli olayları yansıtan cümleler verilmiş ve bunların oluş sırasına göre numaralandırılıp sıralanması istenmiştir. Her bir cümlenin önündeki kutucukta yer alan harf saklı sözcük kısmına yazıldığında Truva Atı kelimesine ulaşılmaktadır. Görüldüğü gibi çalışma kâğıdının ön ve arka yüzü büyük ölçüde Truva antik kenti ve özellikle Truva Atı Efsanesi ile ilişkili sorulardan oluşturulmuştur. Sorular bağlamında oluşan bu muhteva kitabın yazılı ve görsel anlatımıyla örtüşmektedir. Tıpkı metnin konularının dağılımındaki sistematikte olduğu gibi, çalışma kâğıdında verilen yedi sorudan yalnızca biri Çanakkale, Vatan ve Şehitlik bağlamındadır. Her ne kadar Namık Kemal’in mezarının ziyaretiyle ilgili de bir soru sorulmuş olsa bile onun kişiliği ve şairliği ile vatan arasında metinde herhangi bir ilişki kurulmamıştır. Sonuç olarak Çanakkale gezisinin de tıpkı

İstanbul gezisinde olduğu gibi turistik kaygılarla yapıldığı, bir şehir olarak Çanakkale tasvirinin vatan, şehitlik, milli mücadele gibi değerlerle yeterince ilişkilendirilmeden, hatta yer yer yanlış ilişkilendirilerek sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu tasvir gerek yazılı gerekse görsel anlatımla örtüşecek şekilde ölçme değerlendirme etkinlikleriyle de desteklenmiştir.

İstanbul'da isimli kitabın çalışma yaprağının ön yüzünde, doğru yanlış türünde iki seçenekli altı soruya yer verilmiştir. Soruların ilk beşinde seçenekler yazıyla, sonuncusunda ise görselle verilmiştir. Sorular sırasıyla Mehmet'in İstanbul'u kimlerle gezdiğini, Çocukların nerede kahvaltı ettiklerini, Ayasofya Müzesi'nden sonra nereye gidildiğini, Yerebatan Sarnıcı'nın eskiden ne olarak kullanıldığını, verilen resimlerden hangisinin Dünya Miras Listesi'ne alındığını sormaktadır. Çalışma kâğıdının arka yüzünde yer alan ilk soru şöyledir: "Çocuklar, yanda resmini gördüğünüz yerde ne yaptılar?" Resim 'Şeytan Ayağı' levhası yazılı bir tabelanın işaretlediği alanı göstermektedir. Kafilenin kahvaltı yaptığı yer Gülhane Parkında olduğuna göre resmin burayla ilgili olduğu düşünülebilir. Ancak metinde resmin karşılığı olan herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Arka yüzde yer alan diğer etkinlik bir çengel bulmaca örneği olup 5 sorudan oluşmaktadır. Sorulardan ilki çocukların Topkapı Sarayı'nda gördükleri eşyalardan birinin adını, diğeri çocukların seyahat ettikleri taşıtın adını, bir diğeri Mehmet'in otobüste birlikte oturduğu arkadaşının adını, diğeri maymunların yediği bir yiyeceğin adını ve sonuncusu da kitapta görselleri de verilen mumyaların getirildiği ülkenin adını sormaktadır. Bulmaca doğru şekilde çözüldüğünde hangi kelimeye ulaşılacağı anlaşılammıştır. Sorular genel olarak kitabın İstanbul sunumuna ilişkin temel kaygıları ile konu bütünlüğü, yazılı ve görsel anlatımda öne çıkarılan hassasiyetler ile uyumlu olup açık, anlaşılır sorulardır.

Sonuç

Bu çalışmada ilkokula yeni başlayan çocukların okuduğunu anlama becerilerini geliştirme amacıyla hazırlanan ve Ankara, İstanbul ve Çanakkale'ye yapılan gezileri konu edinen üç kitaptaki şehir tasavvuru, Türkçe öğretim programlarında işlenmesi zorunlu kabul edilen kültürel-tarihsel miras ve bununla yakından ilişkili şehitlik, Milli kültür ve kimlik, Çanakkale vb. değerlerin eğitimi bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Şehirleri belli yönleriyle sunmanın, erken dönemlerde çocukların değer yönelimleri ile değerler eğitimi adına önemli olduğu söylenebilir. Nitekim insan gelişiminin temelleri yaşamın ilk yıllarında atılmaktadır.

Çalışma kapsamında incelenen her üç kitapta kültürel miras, üç büyük şehrin yazılı ve görsel tasviri üzerinden belli yönleriyle konu edilmiştir. Ankara'da tamamen Cumhuriyet sonrasına özgü motiflere odaklanılmış, Osmanlı ve Selçuklu tarihi bir yana, Cumhuriyet sonrasının dini yapılarına da yer verilmemiştir. İstanbul'da tarihsel kronolojiye dikkat edilerek İstanbul'un Osmanlı öncesi, Osmanlı ve Osmanlı sonrası kültürel mirasına birlikte yer verilmeye çalışılmıştır. Çanakkale'de ise kitabın gerek yazılı gerekse görsel muhtevasının yanında etkinlik örneklerine de büyük ölçüde Truva bölgesine odaklanılmış, Çanakkale'nin yakın tarihiyle diğer maddi manevi kültürel mirası öncesine oranla daha az işe koşulmuştur.

Ankara'nın metinde öne çıkarılan metaforlar üzerinden, manevi yönleri budanmış bir tasvirle okura sunulmasının değer yönelimleri açısından bakıldığında çocukluk döneminde şehrin, kültürel mirasın, Atatürk ve Milli mücadelenin yanlı/ş ya da eksik anlaşılmasına yol açabileceği söylenebilir. Çanakkale ve İstanbul bağlamında kültürel mirasın daha bütünlüklü, tarihsel olarak belli bir süreklilik ve derinliği yansıtacak şekilde sunulmasının değerler eğitimi ve çocukluk dönemi değer yönelimleri bağlamında anlamlı olduğu söylenebilir. Eserlerde kullanılan birçok görselin açık, anlaşılır ve dikkat çekici renk, doku ve desenlerle yapılandırılması görsel öğrenmelerin güçlü olduğu bu dönem çocuklarının gelişimi açısından anlamlıdır. Bununla birlikte kitap kapaklarındaki görsel öğeler ile içerikte kullanılan kimi resimlerde kronolojik bütünlük ve tarihsel tutarlık yanında metin-görsellik uyumu bağlamında da yer yer sorunlu yönler barındırdığı görülmüştür. Söz gelimi İstanbul'da isimli çalışmanın kapağında Dikilitaş'ın en öne, cami ve onu temsil eden minare resminin en arkaya düşürülmesi, fotoğraf makinesiyle bu ortama turistik bir hüviyet kazandırılması İstanbul'un temsil ettiği değerler ile bir bütün halinde anlaşılması açısından problem teşkil edebilir. Kapakta dikkat çekici biçimde öne çıkarılan Dikilitaş figürünün İstanbul'u ve onun barındırdığı tarihsel-güncel değerleri ne derece kuşattığı tartışmaya açıktır.

Milli kimlik değeri bağlamında kitapların diline, özellikle biz eksenli anlatılara bakıldığında da çeşitli sorunların olduğu göze çarpmaktadır. Söz gelimi kitaplarda anlatılan ya da öne çıkarılan mekânların sunumuyla ilişkilendirilen "biz" söylemi her üç kitap birlikte düşünüldüğünde dengeli ve tutarlı değildir. Truva ve Çanakkale şeklinde iki bölümde inşa edilen Çanakkale'de isimli kitapta biz vurgusu sadece gelen turistlerin bırakacağı meblağ bağlamında "memleketimiz" vurgusuyla yapılmıştır. Gelibolu yarımadasındaki mekânların anlatımında biz vurgusu Ankara'da olduğu gibi sadece Atatürk üzerinden "Ata'mız" vurgusuyla yapılmıştır. Bunun dışında

şehitlik, milli birlik, vatan, kahramanlık vb. herhangi bir öge üzerinden biz vurgusu yapılmamıştır. İstanbul anlatımında kullanılan padişah, cami, Türklük gibi kavramlarla biz dili üzerinden herhangi bir irtibat kurulmamıştır. Metinlerde bunların “bizimle” ilişkili olduğuna, bizim kültürel mirasımız olduğuna ilişkin güçlü ve sarif vurgulara rastlanılamamıştır. Bu durum eserlere konu edilen şehirlere ve bu şehirlerin taşıdığı değerlere bakışla ilişkilendirilebilir.

Yukarıdaki kaygıdan yala çıkılarak kitapların dil ve anlatımına daha yakından bakıldığında, Çanakkale ve İstanbul’un bir turist gibi gezildiği, izlenimlerin çoğunlukla dışarıdan bakışla, bir ziyaretçi edasıyla aktarıldığı söylenebilir. Az önce ifade edildiği gibi bu iki ilin “biz/im/le” en önemli ilgisi “vatanımıza” para bırakılan yerler olmalarıdır. Ayrıca bu illere yapılan gezilerin eğlence tonu hayli güçlüdür. Örneğin İstanbul gezisi “iyi eğlenceler” temennileriyle başlar. Bununla beraber İstanbul’a yapılan gezinin ayrıca öğretici olduğu vurgulanmıştır ki bu kültürel mirası doğru anlama bakımından önemli bir detaydır. Ne var ki Ankara’da durum böyle değildir. Ankara’da dil ve anlatımda nesnel ve dışarıdan bir betimleme ya da tanıtımdan ziyade öznel ve içeriden, “biz” dili ile bir yükleme ve ortak bir değer inşa etme kaygısı öne çıkmaktadır. Ankara’da ilk görülmesi gereken, en çok görülmesi arzulanan, en fazla heyecan uyandıran, çok güzel bulunan, uzunca bir süre gözlerin ayrılmadığı, iyi bakılması gereken, dolayısıyla bol bol fotoğraflanan mekânlar sadece Cumhuriyet sonrası dönemi temsil eden unsurlar ve bunların yer aldığı muhtelif mekânlardır. Bu çalışmada incelenen diğer kitapların hiçbirinde “biz” dili üzerinden ortak değer inşa etme kaygısı bu derece belirgin ve güçlü değildir. Bu kaygı Ankara’da “heykel” gibi oldukça radikal, görsel bir metaforla da pekiştirilmiştir. Bu metafor zaman zaman “olağanüstü” bulunmuş, “hayranlıkla” izlenmiş ve “bol bol” fotoğraflanmıştır. Çanakkale ve İstanbul’u bu derece belirgin kılan ve bol bol fotoğraflanmayı hak eden herhangi bir sembolik değer bulunamamıştır. Oysa her iki şehirle adeta özdeşleşmiş mekânlar, yapılar, isimler, semboller, hatta renkler bulunmaktadır (Cançelik, 2014: 28-43).

Yukarıda ortaya konan şehir tasavvuru kimi yönleriyle geçmişe, geleneğe, söz gelimi dine dair değerlere mesafeli durma tavrıyla ilişkilendirilebilir (Bıyıklı, 2013). Örneğin Türkiye’nin ilk kuşak entelektüellerinden Kazım Nami tarafından kaleme alınan 1934 tarihli *Muallimin Meslek Ahlakı* isimli kitapta öğretmenlerin kendilerini geliştirmeleri için yurt içinde, hususen Ankara’da birçok yeri gezmeleri, görmeleri gerektiğinin altı çizilirken Hacı Bayram Veli’den, Ankara Kalesi içinde bulunan Selçuklu ve Osmanlı eserlerinden, Akif’in evinden, Camilerden hiç bahsedilmediği görülür (Gündüz, 2015; Subaşı, 2003). Her iki örnek Cumhuriyet’le birlikte daha çok

tercih edilmeye başlanan, tek parti dönemiyle iyice belirginleşen Osmanlı ve İslam kimliğine negatif yaklaşım ile bunun yerine ikame edilen seküler modernleşme projesini anımsatıcıdır. Dahası bu örtüşme anılan yaklaşım ile oluşturulan yeni tarih tezi ve bu tezin vatandaşlık eğitimi anlayışı üzerinden yapılandırılma biçimini, bu yapılandırmanın etkisi ve sürekliliğini göstermesi bakımından da ayrıca anlamlıdır (Akman, 2011). Oysa din ve dini değerlerden arındırılmış ya da bu tür değerlerle irtibatı yeterince düşünülmeden yapılan kültürel miras anlatımının birçok bakımdan geçmişi ve bu günü doğru anlamayı sınırlandıracağı söylenebilir. Kültürel mirasın öğretiminde gerek geçmiş gerekse günümüzü bir bütün olarak yansıtan, toplumsal ve kültürel gerçeklikle örtüşen bir tablo ortaya koymanın çocukların değer yönelimleri ile buna dayalı sağlıklı bir kimlik geliştirebilmeleri açısından daha anlamlı olacaktır.

İncelenen eserlerde belli kentler ve onların temsil ettiği değerler arasında kurulan irtibatlar, Türk Milli Eğitim felsefesi ve onun kurucu değerleri ile çeşitli biçimlerde ilişkilendirilebilse bile bu yaklaşım, Türk-İslam kültür ve medeniyeti ile bu medeniyet birikiminden bu güne gelen tarihsel mirasın objektif ve bütüncül sunumu bağlamında kimi yanlış anla(şıl)malara kapı aralayabilir (Korlaelçi, 1999). Kültürel mirasın bütün birikim ve yönleriyle “biz” ile organik ilişkisini yeterince kurmadan yapılan sunumlar çocuğun geçmişle yeterince ve sağlıklı ilişki kuramamasını, buradan hareketle tarihsel derinliği olan bir kimlik oluşturamamasını tetikleyebilir. Bu durum ilk çocukluk dönemine yönelik değerler eğitimi noktasında önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akman, Ş. T. (2011). “Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri”, Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi, 1 (1), ss. 80–109.
- Altıntaş, M. E. (2016). Öğretmenler Gözüyle Değerler Eğitimi, Mostar Basım Yayın, Konya.
- Bıyıklı, Ş. (2013). “Edebiyat Eğitimi ve İdeolojik Bağlanma”, Eğitime Bakış, Sayı: 26, Yıl: 9, ss. 75-80.
- Cançelik, A. (2014). Şehirler ve Semboller, Şehir Üzerine Düşünceler – I, (edt. H. Taşçı ve Nebati, N.), Esenler Belediyesi Şehir Yayınları, İstanbul, ss. 28-43.

- Demirci, M. (2003). "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", İstem, Sayı: 2, Yıl:1, ss. 129-146.
- Dönmez, C. & Yeşilbursa, C. C. (2014). "Kültürel Miras Eğitiminin Öğrencilerin Somut Kültürel Mirasa Yönelik Tutumlarına Etkisi", İlköğretim Online, 13 (2), ss. 425-442.
- Gündüz, M. (2015). Erken Cumhuriyet Dönemi Eğitiminde Yeni Değerler ve İdeal Tipler, Değerler ve Eğitimi – II (edt. Recep Kaymakcan vdğ.), Dem Yayınları, İstanbul, ss. 805-828.
- Karasar, N. (2000). Bilimsel araştırma Yöntemi, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Kardaş, M. N. ve Cemal, S. (2017). "Değerler Eğitimi ve Türkçe Öğretiminde Değer Eğitimi Üzerine Yapılan Araştırmalara İlişkin Kaynakça Denemesi", Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi, 9 (16), ss. 383-412.
- Kaya, Ö. (2012). "İstanbul: Bir İslam kenti", Diyanet Aylık Dergi, Sayı: 264, ss. 14-17.
- Kaymakcan R. ve Meydan, H. (2015). Öğretmenlere Göre Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi: İstanbul Örneği, Değerler ve Eğitimi – II, (edt. Recep Kaymakcan vdğ.), Dem Yayınları, İstanbul, ss. 277-306.
- Kaynak, İ. H. ve Karabulut, T. (2016). "İnanç Turizmi Bağlamında Kentsel Turizm ve Kültürel Turizm: Konya Örneği", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 35, ss. 185-191.
- Korlaeçi, M. (1999). "Milli Kültürde Dinin Rolü", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 39, Sayı: 2, ss. 217-225.
- Külcü, Ö. T. (2015). "Kültürel Miras Kavramının Eğitim Açısından Önemi", Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi, 1 (1), ss. 27-32.
- MEB (2016). İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (6, 7, 8. sınıflar), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.
- MEB (2018). Türkçe Dersi Öğretim Programı (İlkokul ve Ortaokul 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.

- Özdemir, B. (2015). "Karakter Eğitime Yönelik Yayınlanan Kitapların Nitelikleri", Değerler ve Eğitimi – II, (edt. Recep Kaymakcan vdğ.), Dem Yayınları, İstanbul, ss. 693-706.
- Selçuk, M. (1999). "Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 39, Sayı: 2, ss. 255-264.
- Sever, S. (2007), Çocuk Edebiyatı, Kök Yayıncılık, Ankara.
- Subaşı, N. (2003). "Kültürel Mirasın Çeşitliliği ve Seçicilik Sorunu", Doğu Batı, Sayı: 25, Yıl: 7, ss. 135-147.
- Yavuzer, H. (2001). Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Yıldırım A. ve Şimşek, H. (2005). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yayıncılık, Ankara.

Values Education In First Reading Books: An Analysis In The Cultural Heritage Discourse

Citation /©- Osmanoğlu, C. (2018). Values Education in First Reading Books: An Analysis in the Cultural Heritage Discourse, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 1070-1101.

Abstract- *In recent years, values education attracts considerable attention in our country. Especially, in the formal education system values education attracts more interest. Therefore, teaching of many values is observed to have been mentioned differently in teaching programs. It is known that Turkish teaching programs, textbooks and literary works acquired for this purpose are important from the point of values education. In particular, children who start elementary school not only develop their capacity to comprehend literary works with literary works they read, but also they shape their value orientations. In this respect, it is necessary that the texts used in the first reading process should be sufficient in terms of value transmission as well as the narration features.*

In this study, the values in the works trying to improve the reading and comprehension competencies of the students for the first grade primary schools were examined. Hence, three travel books (Mehmet'in Gezi Anıları; in Ankara, İstanbul, and Dardanelles) were selected and examined with qualitative data analysis themes around cover areas, highlighted spaces, written and visual descriptions of spaces, and examples of activity.

As a result of the study, it was seen that the elements used in visualization of the values such as city, identity and cultural heritage were effective in the works. However, various problems in the written depiction of these themes are underlined and discussed regarding the relation of these problems in the frame of childhood, cultural heritage and values education. Considering the developmental stage of children in terms of primary school, it has been mentioned that the problems in the presentation of historical and cultural heritage can lead to various problems in the value orientation of children and personality formation.

Keywords- *First reading book, value education, cultural heritage.*

Türk Din Mûsikîsinde Mevlid Formu (Bekir Sıtkı Sezgin Velâdet Bahri Örneğinin Notasyonu ve Makam Analizi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖNCEL*

Atıf / ©- Öncel, M. (2018). Türk Din Mûsikîsinde Mevlid Formu (Bekir Sıtkı Sezgin Velâdet Bahri Örneğinin Notasyonu ve Makam Analizi), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1102-1133.

Öz- İslam sanatında Hz. Peygamber'e (s.a.v) dair hemen hemen her konu incelikle ele alınmış, hürmetle ve tazimle işlenmiştir. Hat, tezhip, minyatür, ebru, mimari, edebiyat ve mûsikî gibi sanatlar, alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber hakkında pek çok çalışmayı muhtevindir. İslam edebiyatı ve mûsikîsinde Hz. Peygamber'i konu edinen en geniş yapıtlardan birisi de mevlid formudur. Türk edebiyatında 200 civarında mevlid yazılmış olup bunlar arasında yaklaşık 6 asırdır okuna gelen Bursa Ulu Camii imam hatibi Süleyman Çelebi'nin Vesiletü'n-necât adlı mevlidi en meşhurdur. Dini mûsikî açısından mevlîd, Hz Peygamber'in doğduğu gün başta olmak üzere mübarek gün ve gecelerde, önemli şahsiyetleri anma, doğum, sünnet, askere gitme, evlenme, hac ibadetini yerine getirme, vefat ve sair sebeplerle halkın sevinç ve üzüntüsünü paylaşma adına düzenlenen törenlerde icra edilen kapsamlı dinî mûsikî formu olarak tarif edilebilir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine başvurulmuştur. Veriler ise içerik analizi yoluyla işlenmiştir. Buna göre mevlid formunun lügavî ve ıstılahî tanımı, mevlidin bölümleri, mevlidi okuyan Bekir Sıtkı Sezgin'in hayatı ve mûsikî yönü anlatıldıktan sonra Bekir Sıtkı Sezgin'in 22 Ekim 1973 (25 Ramazan 1393) tarihinde İzmir Hisar Camii'nde okumuş olduğu Süleyman Çelebi'ye ait mevlidin "velâdet" bahrinin notasyonu ve makam analizi yapılmıştır. Bu çalışmayla mevlid, mevlidin bölümleri, Bekir Sıtkı Sezgin'in hayatı ve mûsikî yönü ve okumuş olduğu velâdet bahrinin notaya alınarak analizi hedeflenmiştir.

Anahtar sözcükler- Mevlid, Bekir Sıtkı Sezgin, Süleyman Çelebi, Vesiletün Necât, Dini Mûsikî

§§§

* İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
e-posta: mehmet.oncel@ihu.edu.tr ORCID:0000-0001-8167-3503

Giriş

İslam sanatı, kadim medeniyetimizde birçok sebebe ve ihtiyaca binaen tesis edilmiştir. Kendi içinde barındırdığı estetik ve anlam yüklü misyonu en güzel şekilde takdim ederek bir nevi irşad vazifesini üstlenmiştir. Bu münasebetle gerek irşad vazifesini gerekse mensubu olduğu dinin güzelliklerinin tezahürünü hat, tezhip, minyatür, ebru, mimari, edebiyat ve müsikîde görmek mümkündür. Cenab-ı Allah (cc) ve Hz. Peygamber'i (sav) konu edinen bu sanatlardan müsikî ve edebiyat kendi içlerinde pek çok formu¹ muhtevîdir. İlahî ve nebevî mesajı, sözün ve sesin en muciz, fasih ve belîğ haliyle sunulması adına büyük uğraşlar veren bu iki sanattan neş'et eden dallardan birisi de mevliddir. Mevlid formu zikri geçen gayelere hizmet amacıyla yüzyıllardır canlılığını koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Ka'b bin Zübeyr'in *Kasîdetü'l-Bürde'si* ve İmam Bûsîrî'nin *Kasîdetü'l-Bürde'sinden* mülhem kaleme alındığı ifade edilen mevlidler, Arap edebiyatında Vâkîdî'ye ait *Mevlidü'l-Vâkîdî maa's-şerh ale't-temâm*, Endülüslü muhaddis ve tarihçi İbn Dihye el-Kelbî'nin *et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr*, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye ait *Mevlidü'n-nebî*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Menkabetü mevlidi'n-nebî* adlı eserleriyle iştihar etmiştir. Türk edebiyatında ise yaklaşık 200 civarında mevlid yazılmış olup bunlar arasında yaklaşık 6 asırdır okuna gelen Bursa Ulu Camii imam hatibi Süleyman Çelebi'nin *Vesîletü'n-necât* adlı mevlidi şöhret kazanmıştır.

Mevlid formuna dair edebiyat ve müsikî sahasında pek çok akademik telif yapılmıştır. Ancak müzikal olarak mevlid formunun efrâdını câmi ayyârını mani bir şekilde anlatıldığı sınırlı sayıda kaynak olduğu görülmektedir. Özellikle bu çalışmanın ana konusu olan Türk müsikîsinin yetiştirdiği en kudretli ses sanatkârlarından Bekir Sıtkı Sezgin'in okumuş olduğu velâdet bahrinin notasyonu ve makam analizi tespit edilebildiği kadarıyla yapılmamıştır.² Bu

¹ Form: Müsîki icrasını oluşturan esasların kendine has ve özel yapısıdır. Ayrıca form bilgisi hakkında bkz. M. Ragıp Gazimihal, *Musîki Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961, s. 96. Vural Sözer, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012, s.95.

² Bu okuyuşun kaydına aynı zamanda internette de ulaşılabilir. Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=p0o0sYwKSh4> (Erişim tarihi: 07/11/2018)

makale vesilesiyle alana dair hem araştırmacı hem de icracılara örnek bir modelin sunulması hedeflenmektedir.

Metodoloji ve Yöntem

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelenmesine başvurulmuş ve tasarlanmıştır. Veriler ise içerik analizi yoluyla işlenmiştir. Temin edilen kayıt Finale 2011 nota yazım programıyla bilgisayar ortamına aktarılarak okunan mevlidin makamsal analizi ve seyir yapıları Arel-Ezgi-Uzdilek sistemine göre açıklanmıştır.

Konusu: Cami mûsikî formlarından biri olarak kabul edilen mevlidin tanıtımı ve Hafız Bekir Sıtkı Sezgin'in 1973 yılında İzmir Hisar Camii'nde okumuş olduğu velâdet bahrinin incelenmesidir.

Önemi: XX. yüzyılın önemli ses sanatkarlarından Bekir Sıtkı Sezgin, kendine has üslup ve tavrıyla şöhret kazanmış ekol sahibi birisidir. Bugün halen usta sanatçı olarak kabul edilen Ahmet Özhan, Doğan Dikmen, Ahmet Şahin gibi musikîşinaslar Bekir Sıtkı Sezgin ekolünün temsilcileri olarak görülmektedir. Dolayısıyla Bekir Sıtkı Sezgin gibi kıymetli bir mûsikîşinasın okumuş olduğu mevlid sonraki nesillere örnek olması ve aktarılması bakımından oldukça mühimdir.

Sayıltı: Bekir Sıtkı Sezgin mevlid icrasını tüm yönleriyle aktarabilecek salahiyettedir. Dinî mûsikî geleneğini ehliyet ve liyakat çerçevesinde ifade edebilecek son derece mütehasıs birisi olup ekol sahibidir.

Sınırlılık ve örneklem: Bu çalışmanın sınırlılığı ve örnekleme mevlid formunun tanıtımı ve Bekir Sıtkı Sezgin'in 23 Ekim 1973'te İzmir Hisar Camii'nde okumuş olduğu velâdet bahrinin notasyonu ve makam analizidir.

Kısaca bu çalışmada giriş, yöntem ve metodolojinin ardından ele alınacak bahisler şu şekildedir:

1. Dinî mûsikî formlarından mevlidin tanıtımı ve ıstılahî olarak izahı, çeşitleri
2. Çalışmanın ana iskeletini oluşturan Bekir Sıtkı Sezgin'in tarihçe-i hayatı
3. Velâdet bahrinin notasyonu
4. Okunan bahrin makam analizi
5. Sonuç ve değerlendirme

1- Mevlid

Mevlid, sözlük anlamı itibariyle “وَلَدٌ” “ve-le-de” fiilinin ism-i zaman ve ism-i mekan kalıplarından olup “doğum zamanı” veya “doğum yeri” manalarına gelmektedir.³ İslam edebiyatı ve sanatlarında Hz. Peygamber'in doğumunu, peygamberliğini, miracını ve vefatını anlatan manzum; doğum yıl dönümünde yapılan törenlerde okunmak üzere yazılan eserlerin ortak adı manasında kullanılmaktadır. Giriş bölümünde Arapça en meşhur mevlidlere dair örnekler verilmiştir. İslam dünyasında Arapça, Farsça, Çerkesçe, Kürtçe, Boşnakça, Zazaca ve Türkçe olmak üzere pek çok dilde mevlidler telif edilmiştir. Bugün özellikle Türkiye'nin hemen her bölgesinde farklı mevlid metinleri Türkçe, Kürtçe, Zazaca ve Arapça olarak yöresel tavırla okunduğuna tesadüf edilmektedir.

Mevlid kutlamaları Hz. Peygamber'in sağlığında yapılmadığı gibi aynı zamanda Hulefâ-yı Râşidîn, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de yapılmamıştır.⁴ Fatımîler, Eyyûbiler ve Memlûkler döneminde ise çeşitli kutlamalar tertip edilmiştir. Hassaten Selahaddin Eyyûbî'nin kayınbiraderi Erbil Atabeyi Muzafferüddin Kökböri mevlidi büyük törenlerle kutlamıştır. Bu kutlamalarda 5000 koyun,

³ Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-Luga*, Beyrut: Dar'ul-Maşrik Yayınları, 1986, s.918.

⁴ Ahmet Özel, “Mevlid”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, s. 475.

10000 tavuk, 100 at kesilmiş ve 100000 tabak yemek ve 30000 tepsi tatlı ikramda bulunmuştur.⁵ Osmanlı döneminde ise mevlid kutlamaları Sultan III. Murad döneminde resmi teşrifata dahil edilmiştir. Fakat daha öncesinde de merasimlerin tertip edildiği bilinmektedir⁶

Dini mûsikî bakımından mevlîd, Hz Peygamber'in doğduğu gün başta olmak üzere mübarek gün ve gecelerde, önemli şahsiyetleri anma, doğum, sünnet, askere gitme, evlenme, hac ibadetini yerine getirme, vefat ve sair sebeplerle halkın sevinç ve üzüntüsünü paylaşma adına düzenlenen törenlerde icra edilen kapsamlı formdur. Hz. Peygamber'in doğumunu, miracını, vefatını konu edinen mevlidler, müzikal olarak önce aşırhanların irticali Kur'an tilaveti sonra tevşîhânların tevşîh⁷ okuması ardından mevlidhânların ilgili bahirleri irticali olarak seslendirmesi ve son olarak duahanın duası nihayete erdirilir. Bazı bahirlerde çeşitli salavat ve tekbirler okunur. Toplum nezdinde çok beğenilmiş ve yıllar boyu besteli veya irticalen ibadet neşvesi içinde okunarak günümüze kadar gelen en meşhur mevlid, Süleyman Çelebi'nin 1409 yılında *Vesiletü'n-Necât* adlı mevlididir.⁸ Bu eserdeki şiirsel ifadelerin edebi olarak gösterişten uzak, samimi bir üslup ile ele alındığı görülmektedir.⁹ Kısaca bu eser hakkında "sehli mümteni" yani "bilinen kelimelerle yapılması zor eserler vücuda getirme" ifadesi kullanılmaktadır.

Çelebi'nin bu eserinin Sinaneddîn Yusuf veya Bursalı Sekban tarafından bestelendiği söylenmektedir. Ancak Sadeddin Nuzhet Ergun'a göre, mevlidin ilk bestekarı bilinmemektedir.¹⁰ Besteli mevlide dair tarihte Sinaneddin Yusuf,

⁵ Özel, "Mevlid", s. 475.

⁶ Özel, "Mevlid", s. 477.

⁷ Tevşîh: Mevlid ve miraciye arasında okunan ilahilerin genel adı.

⁸ Demirtaş, a.g.m., s.218; Mevlid kelimesinin farklı manaları için bkz: Necla Pekolcay, *Mevlid Süleyman Çelebi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013, s.16-17; Ahmed Ateş, *Vesiletü'n-Necât Mevlid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954, s.1-2; Necla Pekolcay, "Mevlid", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, s.486.

⁹ Necla Pekolcay, Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, VI, 1954, s.41

¹⁰ Sadeddin Nuzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942, I, s.12. Ayrıca besteli mevlid hakkında Ubeydullah Sezikli ve Bedri Mermutlu'nun çalışmalarına bakılabilir. Bkz. Bedri Mermutlu, Mevlid Musikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma, *Harvard Yayınları*, 42, (2014), 165-193.

Sekban, Ubeyd Efendi, Osman Efendi, Sultan İmamı Mustafa Efendi, Nizameddin Efendi, Hatem Mehmet Efendi (ö.1740), Kara Aslan Mustafa Efendi (ö.1716), Duhâni Şerif Efendi, Maliye Nezareti Mümeyyizi Vahib Efendi (ö.1893), Üsküdar Çarşamba Dergahı Şeyhi Tefvik Efendi, Hopçuzâde Şakir Efendi, Nasûhî Zâde Mesut Efendi (ö.1831), Bandırmalı Zâde Tekkesi Şeyhi Fahrettin Efendinin Halifesi Paşa Mehmet gösterilebilir.¹¹ Ali Rıza Sağman, mevlid eserinin bestelenmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Zira ona göre böyle bir ihtimal “mevlidhânlık”¹² geleneğini bitirecektir. İrticalen okunmasında daha fazla çeşitliliğin olabileceğini belirtir.¹³

Mevlid manzumesinde Hz peygamber ile ilgili farklı konuların anlatıldığı bölümlere “bahir” denmektedir.¹⁴ Bu bahirler ise “münacât”, “velâdet”, “risalet”, “mi’rac”, “hastalık” ve “vefat” gibi bölümlerden meydana gelmektedir.¹⁵ Ubeydullah Sezikli, ise Bekir Sıtkı Sezgin’in “Dini Musiki” notlarından alıntı yaparak bahirlerin “Tevhid”, “Nur”, “Velâdet”, “Merhaba”, “Mi’rac” ve “Münacât” bahirleri şeklinde tasnife gittiğini belirtmektedir.¹⁶ Söz konusu bahirlerde farklı makam geçkilerinin yapıldığını görmekteyiz. Bu konu ile ilgili bilgiler kaynaklarda fazlasıyla geçmektedir.¹⁷

Mevlid merasimi, 4 grup tarafından icra edilen Kur’an-ı Kerim (aşirhanlar), tevşîh ve ilahiler (tevşîhhânlar), mevlid (mevlidhânlar) ve dua (duahanlar) faslı ile bir bütünlük arz etmektedir.¹⁸ Mevlid töreni, aşirhanlar tarafından Kur’an-ı

¹¹ Ubeydullah Sezikli, Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1), 2008, s. 184.

¹² Mevlidi icra eden kişiye “mevlidhân” denir.

¹³ Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhânlar*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951, s.42

¹⁴ Nuri Özcan, “Mevlid”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, s.485; M. Fatih Salgar, *Türk Müziğinde Makamlar, Usûller ve Seyir Örnekleri*, İstanbul: Bakırköy Musiki Konservatuvarı Vakfı, 2012, s.21.

¹⁵ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsîkîsi Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000, s.84

¹⁶ Ubeydullah Sezikli, *Makamlarla Türk Dün Müsîkîsi Eğitim Seti*, İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, s.106

¹⁷ Bkz. Bayram Akdoğan, *Türk Din Müsîkîsi Dersleri*, Ankara: Bilge Ajans, 2010, s. 214-215. Ahmet Çakır, *Müziğe Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2009, s. 91-94. Turabi, *Türk Din Musikisi El Kitabı*, s.97-99.

¹⁸ Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Musikisi Cami ve Tekke Musikisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011, s.102.

Kerim okuyuşu ile başlar. Bu tilavete saba makamı ile karar verilir. Akabinde tevşihhânlar saba, çargah, düğah veya şevkutarab makamlarından biri ile tevşih icra ederler. Karar verildikten sonra mevlidhân aynı makam ve akort ile ilk bahir olan tevhid bahrine giriş yapar. Aralarda farklı makam geçkilerini yaptıktan sonra “Her ki diller bu duada buluna// Fatiha ihsan ede ben kuluna” beyitlerini hüseyni makamında icra ederek karar verir. Bundan sonra duahan devreye girer ve dua ederek bu faslı bitirir.¹⁹

Mevlid merasiminin ikinci bölümünde ise yine aşirhanlar tarafından Kur’an-ı Kerim okunur. Bahse konu olan tilavet, hicaz makamı ile nihayete erdirilir. Tevşihhânlar da bu makamdan alarak bir tevşih veya ilahi okuyarak sırayı mevlidhânlara bırakır. Mevlidhânlar, ikinci bahir olan Nur bahrini “Hak Teâlâ çün yarattı Âdemi” mısrası ile icra etmeye başlar. Burada da farklı makamlara geçişler yapılarak rast makamı ile karara varılır. Nur bahrinin sonunda toplu bir şekilde salât-u selâm okunur.²⁰

Merasimin üçüncü bölümü ise çalışmamızın konusu olan velâdet bahridir. İlk iki bahir bittikten sonra rast makamında Kur’an-ı Kerim okunur. Akabinde ise yine rast makamında velâdet ile ilgili bir tevşih okunarak aynı makam ile velâdet bahrine giriş yapılır.²¹ Bu bahir, “Âmine Hatun Muhammed ânesi” mısrası ile başlamaktadır. Hz. Peygamber’in doğduğunu ifade eden beyit okunduğunda ayağa kalkılır.²² Sağman, “velâdet bahri”ne rast makamı ile başlamanın İstanbul’da bir kaide haline geldiğini belirtmektedir.²³ Özcan’a göre velâdet bahri, rast makamı ile başlayıp nişâburek, sûzidilârâ, segâh, nihâvend veya sûzinak, mâhur, hüzzam, sabâ, uşşak veya hicaz, kürdilfihicazkâr, isfahan

¹⁹ Ak, *Türk Din Musikisi Cami ve Tekke Musikisi*, s.102; Fatih Koca, Ahmet Turabi, “Cami Mûsikîsi Formları”, *Türk Din Musikisi El Kitabı*, (Ed. Ahmet Hakkı Turabi), Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 98.

²⁰ Sezikli, *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Dersleri*, s.106

²¹ Nuri Özcan, “Klasik Mevlid Okuyuşları ve Tevşih İlahileri”, *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 490.

²² Faruk K. Timurtaş, *Mevlid Süleyman Çelebi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970, s. XII.

²³ Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhânlar*, s.131.

makamları gösterildikten sonra yine rast ile karar kılınmaktadır.²⁴ Bu bahrin son mısraları hızlı bir şekilde okunarak segâh makamına geçerek karar verilir. Bu makama geçilmesinin sebebi, salât-ı ümmiye'nin okunacak olmasıdır. Duahan ayakta dua yaparak bu faslı bitirir.

Söz konusu merasimin dördüncü bölümünde aşirhan tarafından segâh makamında başlanan Kur'an tilaveti, hüseyini veya uşşak makamı ile bitirilir. Sonrasında tevşîhhânlar karar verilen makamdan biri ile tevşîh veya ilahi icra ederler. Mevlidhân, aynı makamlardan biriyle ile dördüncü bahir olan Merhaba bahrine "Yaradılmış cümle oldu şâdumân" mısraı ile giriş yapar. Muhtelif birkaç makam geçkisinden sonra bu bahre, segâh veya hüzzam makamı ile karar verilir.²⁵

Yukarıda karar verilen makam paralelinde aşirhan segâh ile icrasına girdiği Kur'an okuyuşunu hüzzam ile bitirir. Tevşîh ekibi de hüzzam tevşîh okur. Arkasından mevlidhân da beşinci bahir olarak bilinen Mirac bahrinin "Söyleşürken Cebrail ile kelim" beytini okumaya başlar. Bu bahirde de çeşitli makamlar ile okuyuş süslendirilerek uşşak makamı ile bitirilir.²⁶

Mevlid töreninin son bölümü, aşirhanın uşşak makamı ile tilavet ettiği Kur'an-ı Kerim okuyuşu ile başlar. Tevşîhhânlar da uşşak makamından tevşîh veya ilahi okuyarak sırayı mevlidhânlara bırakır. Mevlidhân, altıncı ve son bahir olan Münacât bahrine aynı makamdan "Yâ İlâhî ol Muhammed hakkiçün" mısraı ile giriş yapar. Bu bahrin son bölümünde "Ümmetimden razı olsun ol Muîn" beytinin icrasıyla toplulukta bulunan herkes "Rahmetullahi aleyhim ecmaîn" duasını okuyarak bahri bitirirler. En sonunda da aşirhanın okuduğu Kur'an-ı Kerim tilâveti ile mevlid merasimi nihayet bulur.²⁷

2. Bekir Sıtkı Sezgin'in Hayatı

²⁴ Özcan, "Mevlid", s. 485.

²⁵ Özcan, "Mevlid", s. 484.

²⁶ Sezikli, *Makamlarla Türk Din Müsîkîsi Derstleri*, s.107.

²⁷ Ak, *Türk Din Musikisi Cami ve Tekke Musikisi*, s.103

Türk musikisinin önemli ses sanatçısı ve bestekarlarından Bekir Sıtkı Sezgin, 1 Temmuz 1936 yılında İstanbul'da doğdu. Babası Kadiri şeyhi Hüseyin Efendi ve annesi Feride Hanım'dır. Betül adında bir kız kardeşi vardır.

Babasının görevinden dolayı eğitimini farklı yerlerde geçiren Sezgin, ilk ve ortaokulu Isparta ve Muğla'da tamamladı. Bu sırada musiki eğitimini küçük yaşlardan itibaren öncelikle babasından Kur'an tilâveti ve Kur'an ilimleri dersleriyle mevlid, ilâhi, durak, şuşul, tevşih, na't, kaside, ezan gibi dinî mûsikî formlarını, ladinî formlarını ise annesinden meşklemiştir. 1950 yılında ortaokulu bitirdikten sonra eğitimine ara vererek Kur'an-ı Kerim hıfzını iki yılda tamamladı. Sezgin, lise eğitimini İstanbul'da Pertevniyal okulunda tamamladıktan sonra babasının yönlendirmesi ile Belediye Konservatuarına girdi.²⁸ Belediye Konservatuarında Münir Nurettin Selçuk'un öğrencisi olmuştur. Ayrıca Mesut Cemil Tel, Şefik Gürmeriç, Şive Ölmez, Ferdi Ştatzter, Nevzat Atlığ'dan yararlanmışır. Ayrıca Sadeddin Kaynak ile bu dönemde tanışmışlardır. Sonraki yıllarda İzmir radyosunda iki yıl stajyerlik yaptıktan sonra TRT bünyesinde müzik hayatına devam etmiştir.²⁹

Mevlid ile ilgili olarak tevhid bahrini Hafız Fahri Tükel, nur bahrini babası Hüseyin Efendi'den meşk ederek almıştır. Sezgin, nota ve analizlerine yer vereceğimiz velâdet Bahri'ni Hafız Mecit Sesigür'den meşk etmiştir. Diğer bahirlerden Merhaba bahrini Hafız Rıza, miraç bahrini ise Hafız Mahmut Öncü'den meşk ederek eğitimini devam ettirmiştir.³⁰ İcracının mevlidhânlığını İstanbul'dan ziyade İzmir'de deruhte ettiğini görmekteyiz.³¹ Sezgin, yukarıda sayılan hocaların dışında Hafız Hasan Akkuş, Ahmed Rasim Efendi, Hafız Sadeddin Efendi'den eğitim almıştır. Ayrıca İzmir'deki Hisar Cami'nde Rakım

²⁸ Şemsettin Çoban, *Bekir Sıtkı Sezgin'in Hayatı, Sanatı ve Besteleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 12.

²⁹Cinuçen Tannkorur, *Türk Müzik Kimliği*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004, s.308; Özcan, "Bekir Sıtkı Sezgin", s. 82.

³⁰Özcan, "Bekir Sıtkı Sezgin", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, s.82; Bekir Sıtkı Sezgin'in meşk zinciri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Özge Zeybek, *Türk Makam Müziği'nde Üslup-Tavır Görüşleri Doğrultusunda Münir Nurettin Selçuk, Alâeddin Yavaşca ve Bekir Sıtkı Sezgin İcrâlarının Analizi*, (Yüksek Lisans Tezi, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s.57.

³¹ Tannkorur, *Türk Müzik Kimliği*, s.309.

Elkutlu'dan eserlerini meşk etmiştir. Cinuçen Tanrıkorur'a göre Bekir Bey'in tavrı klasik Türk Müziğinde Alaeddin Yavaşca ve Münir Nurettin Selçuk'un mezcedilmiş halidir.³²

Sezgin, kendisine gelen bir teklifle İstanbul Teknik Üniversitesinde öğretim üyeliğine seçilmiştir.³³ Sezgin'in Türk musikisinin farklı formlarından yaklaşık olarak 50 tane besteli eseri vardır.³⁴ Nuri Özcan ise Sezgin'in bestelerinin 100'e yakın olduğunu belirtmektedir.³⁵ Şemsettin Çoban, Bekir Sıtkı Sezgin'e dair yaptığı yüksek lisans çalışmasında 91 bestesinin olduğunu belirtmektedir.³⁶ Ancak Bekir Sıtkı'nın oğlu Kudsi Sezgin hali hazırda babasına ait 116 beste tespit ettiğini belirtmektedir.

Bekir Sıtkı, Sibel hanımla evli olup Hüseyin Kudsi, Hasan Siyami ve Feride Hümeysra isimlerinde üç çocuğu vardır. 10 Eylül 1996 yılında vefat ederek ardında unutulmaz eserler bırakarak bu dünyadan dâr-ı bekâya irtihal etmiştir.³⁷

³² Tanrıkorur, *Türk Müzik Kimliği*, s. 308.

³³ Ak, *Türk Musikisi Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009, s. 510.

³⁴ İrfan Karaduman, *Mehmet Zekâi Dede Efendi'nin Makam Anlayışının Türk Din Müsîkisine Etkileri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s.134.

³⁵ Özcan, "Bekir Sıtkı Sezgin", s. 83.

³⁶ Çoban, *Bekir Sıtkı Sezgin'in Hayatı, Sanatı ve Besteleri*, s. 83.

³⁷ Nuri Özcan, "Bekir Sıtkı Sezgin", s.82.

3. Okunan Velâdet Bahrinin Notası

-1-

22 Ekim 1973
İzmir Hisar Camii

"VELÂDET BAHİRİ"

Güfte: Süleyman Çelebi
Okuyan: Bekir Sıtkı Sezgin
Hazırlayan: Mehmet Öncel

Mef ha ri mev cû dât Haz re ti Fah ri Â lem

Mu ham med Mus ta fa Sa le vât A mi ne ha tun Mu ham med a ne

si Ol sa def ten doğ du ol dü r dâ ne

si Çün kü Ab dul lah dan ol du

hâ mi le Vak te ri ş di hef te vü ey yâ mi

le Hem Mu ham med gel me si

ol du ya kîn Çok a lâ met ler be lur di gel me den

Ol Re bî ul ev vel â ym nî ce si On i kin ci

ge ce is neyge ce si Ol ge ce kîm doğ du ol hay rul be şer

Â ne si an da ne ler gör dü ne ler De di gör düm

-2-

ol Ha bî bin â ne sı Bir a ceb
nâr kim gü neş per vâ ne sı
Berk u rup çık dı e vim den nâ ge hân
Gök le re dek nûr i le dol du cî hân Gök le re a çıt dı
ve fet hol du zu lem Üç me lek gör düme lin de üç a lem Bî ri meş rîk
bîri mağ rib de a nun Bî ri dâ min da
di kil di Ka be nin
İn di ler gök ten me lek ler sâf
sâf
Ka be gi bi kul dı lar bey tim ta vaf Gel di Hû rî

-3-

ler bö lük bö lük bu gâr Yüz le ri nû run dan e vim dol du nûr

Hem hem hır vâ üz re dö şen di bir dö şek A dti sün düs

dö şe yen a nu me lek Çün gö rün dü ba na bu iş ler a

yân Hay ret iç re kal mış i dim ben he mân

Yar ı lıp di vâr çı k dti nâ ge hân Üç bi le hû rî ba na ol di a yân

Ba zı lar dir ler ki ol üç dil be rin Â si yey di

bi ri ol meh pey ke rin Bi ri Mer yem hâ tun i di â şî

kâr Bi ri si hem hû rîlerden bir nigâr

Gel di ler lut fiy le ol üç meh ce bîn Vir di ler ba na se lâmol hem de mîn

Çev re ya m ma ge liip o tur du lar

Mus ta fâ yı bir bi ri ne müş tu lar
Di di ler oğ lun gi
bi hiç bir o ğul Ya ra dı lâ tı ci hân
gel miş de ğil Bu se nin oğ lun gibi
kad rı ce mîl Bir a nu ya ver me miş tir ol Ce lil
U lu dev let bul dun ey dil dâr sen
Doğ t ser dir sen den ol hul kı ha sen
Bu ge len il mi le dün sul tâ nı dir Bu ge len tev hî dü ir fân kâ nı dir
Bu ge len aş kı na dev rey ler fe lek Yü zü ne müş tâk dir in sü me lek
Rahmeten lîl â le mîn dir Mus ta fâ Hem şe fi ul hem şe fi ul müz ni bîn

dir Mus ta fâ Vas fi nu bu res me
 ter tîb it di ler Ol mu ba rek
 nû ra ter ğîb it di ler Â
 mi ne i der çü vak tol du ta mâm Kim vü cü da ge le ol hay rul
 e nâm Su sa dım gâ yet ha rà ret ten ka ti Sun du lar bir câm
 do lu su şer be ti Şer be ti kar şım da tut du hû rî ler Bu su na
 ver di Al lâh de di ler Kar dan a kî di
 ve hem so ğuk i di Lez ze ti dâ hi lez ze ti dâ hi şe
 ker de yok i di İç dim a nu ol du cis mîm nû
 ra gark İ de mez dîm ken di mi nûr dan fark Al la hûm me sal li a la Mu ham

med Gel di bir ak kuş ka na dıy la re vâñ

Al la hüm me sal li a la Mu ham med Ar ka mu sı ğa dı kuv vet le he mân

Al la hüm me sal li a la Mu ham med Doğ du ol

sâ at de ol sul tâ nı dîn Nû ra gark ol du se mâ vâ tû ze mîn Sal tû a ley

hî ve sel lîm â tes lî ma Hat tâ te nâ lû cen ne ten

ve na î mâ

Notası yazılan bu mevlîdi şerîf 22 Ekim 1973 (25 Ramazan 1393) tarihinde İzmir Hisar Camii'nde Bekir Sıtkı Sezgin tarafından icra edilmiştir. Bu malumatı bizlere oğlu Kudsi Sezgin vermiştir.

4. Velâdet Bahrinin Makamsal Analizi:

“Mefhari mevcûdât, Hazret-i Fahr-i Âlem Muhammed Mustafa râ Salavât”

İcracı Velâdet Bahri'nin girişinde bu mısraı, rast makamının besteli birçok örneğinde olduğu gibi; klasik bir anlayış ile rast perdesinden seyire başlayıp pest tarafa hüseyini aşıran perdesinde nişâbur çeşnisi ile genişleyerek ve sonrasında rast beşlisinin tüm perdelerini kullanarak ilgili mısraı rast perdesinde karar ettirmiştir.

“Âmine hâtûn Muhammed ânesi,

Ol sadeften doğdu ol dūr dânesi.”

Beyitte sırası ile inici bir melodik tertip kullanılarak yerinde segâh, yerinde uşşak çeşnileri ile asma kalışlar yapılmış ve yine yerinde rast beşlisi ile tam karar edilmiştir.

“Çünkü Abdullah’tan oldu hâmile,

Vakt irişdi hafta vü eyyâm ile.”

Hüseyni perdesinde uşşak çeşnisi ile başlanıp nevada buselik ve nevada rast çeşnileri iç içe kullanılarak nihayetinde segâh perdesinde eksik ferahnak çeşnisi duyurulup asma kalış yapılmıştır.

“Hem Muhammed gelmesi oldu yakın,

Çok alâmetler belürdi gelmedin.”

Beytin ilk mısraı çargâh perdesinden başlayarak yedenli bir şekilde rast dörtlüsünün kullanımı ile karar ettirilmiş, ikinci mısraında ise hemen tiz durak gerdaniye perdesi tutulup nevada buselik dörtlüsü ve yerinde rast beşlisi birleşimi ile **acemli rast** da denilen yapı ile karar ettirilmiştir.

“Ol Rebû’l evvel âyin nîcesi,

On ikinci gice isneyn gicesi.”

Yorumcu bu beyite rast makamının naziri genişlemesi olan gerdaniyede rast dörtlüsü ile girmiş ve hemen peşinden nevada rast dörtlüsü ile karar yapıp hüseyni perdesinden muhayyer perdesine kadar tırmanarak çıkıcı bir şekilde muhayyer perdesinde kısa bir kalış yapmıştır ki; buda hüseyni perdesinde çıkıcı bir uşşak çeşnisi duyumu hissettirmektedir.

“Ol gice kim doğdu ol hayru’l-beşer,

Ânesi anda neler gördü neler.”

Bu beyitte gerdaniye perdesi üzerinde rast beşlisi ile genişleme bölgesi kullanımı tercih edilmiş ve peşinden neva perdesine inici olarak rast dörtlüsü ile gelinmiş, nihayi karar ise yine gerdaniye perdesinde rast beşlisi tercihi ile yapılmıştır.

“Didi gördüm ol Habîb'in ânesi,

Bir acep nûr kim, güneş pervânesi.”

Muhayyer perdesinde uşşak dörtlüsü ile beyite başlangıç yapıp hemen akabinde hüseyini perdesinde hüseyini beşlisi ile asma kalış yapılarak **muhayyer makamı** duyumu hissettirilmiş olsa dahi yorumcu hemen neva perdesinde rast dörtlüsüne ve takiben tekrar gerdaniyede rast beşlisi kullanımına yönelmiştir.

“Berk urup çıktı evimden nâgehân,

Göklere dek nûr ile doldu cihân.”

Bu beytin ilk mısraında muhayyer perdesinde uşşak ve hüseyinde uşşak dörtlüleri arka arkaya duyurularak asma kalışlar kullanılmış, bir evvelki beyitte duyumu ısıdırılan muhayyer makamına geçiş yapılmıştır. İkinci mısraıda icracı öncelikle hüseyini perdesinde uşşak ve çargâh perdesinde nikriz çeşnisi ile küçük bir asma kalış kullanmayı tercih etmiştir.

“Gökler açıldı ve feth oldu zulem,

Üç melek gördüm elinde üç alem.”

Beytin birinci mısraında inici olarak hüseyini perdesinde kürdi beşlisi ile asma kalış kullanılmış, ikinci mısraında yerinde eksik ferahnak çeşnisi ile yine bir asma kalış yapılmıştır.

“Biri meşrık biri mağribde anın,

Biri dâmında dikildi Ka’be’nin.”

Önceki iki beyitte duyumu iyice belirtilen muhayyer makamına geçki bu beyitte tüm dizinin kullanımı ile tamamlanmıştır.

“İndiler gökten melekler sâf sâf,

Ka’be gibi kıldılar evim tavaf”³⁸

Bu beytin birinci mısraında kullanılan müzik cümleleri muhayyer perdesi üzerinde hüseyni beşlisi, uşşak dörtlülerinin kullanımı ile çıkıcı bir şekilde yapılmış ve tiz neva perdesinde karar ettirilmiştir. İkinci mısraındaki müzik cümleleri ise sırası ile tiz çargâh perdesinde çargâh ve tiz segâh perdesinde ferahnak çeşnileri kullanılarak tamamlanmıştır. Bir evvelki beyitte yapılmış olan muhayyer makamı geçkisinin tiz tarafa genişlemesi olarak da kabul edebileceğimiz bir yapıyı yorumcu dinleyiciye duyurmaktadır.

“Geldi hûriler bölük bölük buğur,³⁹

Yüzleri nûrundan evim doldu nûr.”

İlgili beytin ilk mısraında muhayyer perdesi üzerinde hüseyni beşlisi ve ardından tiz çargâh perdesinde çargâh çeşnisi ile asma kalışlar tercih edilmiş, ikinci mısraıda ise **segâh makamı** dizisi eviç perdesi üzerinde yedenli bir şekilde karar ettirilmiştir. (Bir oktav üstten Eviç makamına geçki yapılmış olarak da düşünülebilir.)

“Hem hevâ üzre döşendi bir döşek,

Adı sündüs, döşeyen anı melek.”

³⁸ Yorumcu mısraı “Kâbe gibi kıldılar beytim tavaf” şeklinde okumuştur.

³⁹ Yorumcu mısraı “Geldi huriler bölük bölük buğur” şeklinde okumuştur.

Bu beytin ilk mısraında eviç perdesi üzerinde çıkıcı olarak eksik segâh beşlisi kullanılmış ve tiz segâh perdesinde segâh çeşnisi ile bir asma kalıştan sonra ikinci mısrada muhayyer perdesi üzerinde uşşak çeşnili müzik cümleleri net bir asma kalış olmasa da kullanılarak yine nihayi asma kalış tiz segâh perdesinde segâh çeşnisi ile duyurulmuştur.

“Çün göründü bana bu işler ayân,

Hayret içre kalmış idim ben hemân.”

Bu beyitte icracı önce inici ve hemen peşinden çıkıcı bir müzik cümlesi ile eviç perdesi üzerinde eksik segâh beşlisini kullanarak tiz segâh perdesi üzerinde segâh çeşnisi ile asma kalış yapmayı tercih etmiştir.

“Yarılıp çıktı divârdan nâgehân, ⁴⁰

Üç bile hûrî bana oldu ayân.”

Yorumcu bu beyitte müzik cümlesini mısra mısra ayırmadan tek bir müzikal örgü olarak değerlendirmiş ve muhayyer makamına yapmış olduğu geçkiyi bu beyitte iyice belirterek önce muhayyer perdesinde uşşak dörtlüsü, arkasından hüseyni perdesinde uşşak dörtlüsü ile kısa süreli asma kalışlar yaparak neva perdesi üzerinde rast beşlisi ile cümleyi sonlandırmıştır.

“Ba’zılar dirler ki ol üç di-İberin,

Âsiye’ydi biri ol meh-peykerin.”

Bu beyitte müzik cümlesi gerdaniye üzerinde rast dörtlüsü ile başlamış ve eviç perdesi kullanımı önce dinleyiciye gerdaniye perdesinde rast dörtlüsünün yedeni hissiyatını düşündürse de müzik cümlesi sümbüle perdesinde asma karar yapılarak sonlandırıldığı için ortaya esasen hüseyni perdesinde ustaca

⁴⁰ Yorumcu mısraı “Yarılıp divan çıktı nagehan” şeklinde okumuştur.

kullanılmış bir nişâbur çeşnisi duyumu sunmuştur. Beyti sonlandıran müzik cümlesi eviç perdesinde yedenli olarak asma karar ettirilmiş ve üzerinde herhangi bir çeşni oluşmuyormuş gibi görünse de esasında nişâbur çeşnisi kullanımı bu beşlinin ikinci derecesi olan eviç perdesinde nihayetlendirilmiştir.

“Biri Meryem hâtun idi âşikâr,

Birisi hem hûrîlerden bir nigâr.”

Bu beyitte yorumcu eviç perdesinden müzik cümlesine başlamış ve hüzzam makamı dizisinin tamamını kullanmış ve birinci mısraı neva perdesinde hicaz dörtlüsü ile asma kalış yaparak sonlandırmıştır. İkinci mısradaki ise neva perdesi üzerindeki hicaz dörtlüsünü gerdaniye perdesinde rast beşlisi ile genişleterek burada hicaz makamı dizisinin tamamını neva perdesinde dinleyiciye duyurmuştur.

“Geldiler lutf ile ol üç meh-cebîn,

Virdiler bana selâm ol dem hemîn.”

Yorumcu bu beyitteki müzik cümlelerini iki ayrı mısraya bölmeden beyiti bir bütün olarak değerlendirmiş ve acem perdesi üzerinde çargâh dörtlüsü ile seyre başlayarak hemen arkasından neva perdesi üzerinde kürdi beşlisi ile kısa süreli bir asma kalış yapmıştır. Bu müzik cümlesinden sonra yukarıda nim şehnaz perdesi kullanılarak⁴¹ kürdi çeşnisinin karakteristik bir özelliği duyurulmuş, nim hisar perdesinde çargâh çeşnisi kullanılmış bunu takiben arkasından kürdi perdesinde çargâh dörtlüsü gösterilmiş ve neva perdesinde kürdi çeşnisi ile karar ettirilerek beyit neticelendirilmiştir.

“Çevre yanıma gelip oturdular,

⁴¹ Hem kürdi makamında hem de bünyesinde kürdi çeşnisini barındıran makamlarda kürdi beşlisinin beşinci derecesi 5 koma pestleştirilerek karar ettirilir. Bu melodik yapı hemen hemen tüm kürdili makamların kararında kullanılan karakteristik bir müzik cümlesidir. Esasında bu perdenin kullanımı ile kürdi çeşnisinin ikinci derecesi üzerinde bir çargâh dörtlüsü duyurulmak istenir.

Mustafâ'yı birbirine muştular."

Bu beytin ilk mısraında iki müzik cümlesi iç içe kullanılmış önce rast perdesi üzerinde kürdi beşlisi asma karar ettirilmiş hemen peşinden nim zirgüle perdesi düğâh perdesine dönüştürülerek düğâh perdesinde kürdi çeşnisi ile asma kalış yapılmıştır. Bundaki maksat esasında düğâhta kürdi çeşnisini duyurmaktan ziyade rast perdesi üzerindeki buselik çeşnisine geçişi pekiştirmektir. İkinci mısrada yorumcu çıkıcı olarak yerinde kürdi dörtlüsü ile müzik cümlesini başlatmış peşinden neva perdesi üzerinde kürdi çeşnisi ve uşşak çeşnisini iç içe kullanarak kürdi perdesinde çargâh çeşnisi ile asma kalış yapmıştır. İlk mısrada olduğu gibi bu mısrada da duyurulan kürdi çeşnileri esasında başlı başına bir makam geçkisi olarak düşünülmemelidir çünkü esasında duyurulmak istenen bilhassa neva perdesindeki kürdi ve uşşak çeşnilerinin kullanımı ile geçilecek olan nihavend makamının hazırlıklarıdır.

"Didiler oğlun gibi hiçbir oğul,

Yaradılalı cihân gelmiş değil."

Bir evvelki beyitte ifade edilen nihavend makamına hazırlık bu beyitte nihavend makamının tüm dizileri kullanılarak ve hatta gerdaniye perdesi üzerinde buselik beşlisi ile yapılan genişlemede dahil edilerek tamamlanmıştır. Neva perdesi üzerinde uşşak dörtlüsü çıkıcı olarak kullanılmış ve yine neva perdesinde inici olarak kürdi dörtlüsü gösterilerek rast perdesi üzerinde buselik beşlisi ile karar verilmiş ve nihavend makamının anlatımında yer alan iki dizi iç içe gösterilmiştir. Yorumcu nihavend makamı tarifini güçlendirmek için bir diğer dizisi olan neva üzerinde hicaz dörtlüsü duyumunu da kullanmış ve yine genişleme bölgesinde gerdaniyede buselik çeşnisini duyurarak neva perdesinde kürdi dörtlüsünü çıkıcı bir cümle ile gerdaniye perdesinde neticelendirmiştir.

"Bu senin oğlun gibi kadri cemîl,

Bir anaya virmemiştir ol Celîl."

İcracı bu beyite neva perdesinde kürdi dörtlüsü ile başlayıp hemen arkasından kürdi perdesi üzerinde çargâh çeşnisini kullanmıştır. Yorumcu bu müzik cümlesini her ne kadar bir asma kalış yapmasa da gerdaniye üzerinde kürdi çeşnisi duyumu ile devam ettirip yine kürdi perdesinde çargâh duyumunu neva perdesinde kürdi çeşnisi ile neticelendirerek dinleyiciye geçki yapılacak makamın Kürdili Hicazkar olacağıın ip uçlarını ustaca vermektedir.

“Ulu devlet buldun ey dil-dâr sen,

Doğıserdir senden ol hulk-ı hasen.”

Bir önceki beyitte duyumu hazırlanan Kürdili Hicazkar makamı bu beytin hemen başında kullanılan müzik cümlesi ile önce yedenli olarak rast perdesinde kürdi çeşnisi ve hemen arkasından rast üzerinde uşşak çeşnilerinin iç içe kullanımı ile duyurulmuştur. İkinci mısırada ise Kürdili Hicazkar makamı dizisi bütünü ile kullanılıp geçki rast perdesinde uşşak çeşnisi ile tamamlanmıştır.

“Bu gelen ilm-i ledün sultânıdır,

Bu gelen tevhîd ü irfân kânıdır.”

Yorumcu bu beyite gerdaniye perdesinde uşşak çeşnisi ile başlamış ve dik hisar perdesinde eksik segâh beşlisi ile asma karar yaparak ilk mısraı bitirmiştir. İkinci mısırada ise gerdaniyede kürdi çeşnisi ile melodik yapıya başlanmış ve çargâh perdesi üzerinde rast beşlisi ile asma kalış yapılmıştır.

“Bu gelen aşkına devr eyler felek,

Yüzüne müştâkdır ins ü melek.”

Bu beyitte çargâh perdesi üzerinde rast beşlisi kullanımı hakim kılınmış ve müzik cümlesi bu çeşni ile inici bir şekilde neticelendirilmiştir. Beytin sonuna doğru kullanılan nim şehnaz perdesi esasında dinleyiciye çargâh perdesi

üzerinde makam dizisi olarak uzatıldığında oluşan Basit Suzinak makamı duyumunu hissettirebilmek için kullanılmıştır.

“Rahmeten lil’âlemindir Mustafâ,

Hem şefu’l müznibîndir Mustafâ.”

Yorumcu bu beyitte bir önceki beyitte sıklıkla kullandığı çargâh perdesi üzerindeki rast çeşnisini ilk mısradaki pest tarafa rast perdesinde uşşak dörtlüsü ile genişleterek asma kalış yapmıştır. İkinci mısradaki ise yine bir evvelki beyitte bahsettiğimiz Basit Suzinak makamı geçkisini tamamlamış ve çıkıcı olarak önce çargâh perdesinde rast beşlisi ve gerdaniye perdesi üzerinde hicaz dörtlüsünü peş peşe kullanarak tekrar çargâh üzerinde rast beşlisi ile mısraı karar ettirmiştir. Böylece Basit Suzinak makamını tam bir dizi olarak çargâh perdesi üzerinde dinleyiciye duyurmuştur.

“Vasfını bu resme tertîb itdiler,

Ol mubarek nûra terğîb itdiler.”

Yorumcu bu beyitte ilk mısraı çok kısa bir müzik cümlesi ile neva perdesinde uşşak çeşnisi ile asma karar ettirmiştir. İkinci mısradaki bu kez dik hisar perdesi üzerinde Hüz zam makamı seslerinin tamamını dinleyiciye duyurup sırası ile rast, çargâh ve gerdaniye atlamasından sonra gerdaniye üzerinde hicaz çeşnisi kullanıp müzik cümlesini önce inici olarak dik hisar perdesinde hüz zam beşlisi ile karar ettirmiş ve hemen peşinden çıkıcı bir cümle ile hem hüz zam beşlisinin seslerini yeniden duyurmuş hem de gerdaniye perdesi üzerinde hicaz çeşnisini tekrar kullanarak Hüz zam makamı geçkisini net olarak hissettirmiştir.

“Âmine ider çü vakt oldu tamâm,

Kim vücûda gele ol hayru’l-enâm.”

Bu beytin birinci mısraına yorumcu tiz nim hisar perdesinden başlayıp tiz çargâh perdesi üzerindeki buselik çeşnisini duyurmuş, gerdaniye perdesinde hicaz dörtlüsü ile asma karar yapıp gerdaniye perdesinde Hicaz Hümayun makamı duyumunu dinleyiciye vermiştir ve hemen arkasından dik hisar perdesinde yedenli olarak hüzzam beşlisi ile karar ederek mısraı tamamlamıştır. İkinci mısradada ise kısa bir müzik cümlesi ile çargâhta rast beşlisi ile asma karar edip mısraı sonlandırmıştır.

“Susadım gâyet harâretten katı,

Sundular bir câm dolusu şerbeti.”

Yorumcu bu beytin ilk mısraına çargâh perdesindeki rast çeşnisi ile başlamış ve müzik cümlesini düğâhta nişâbur çenisi ile asma karar yaparak sonlandırmıştır. İkinci mısradada ise düğâh perdesinden başlayarak çıkıcı bir şekilde önce çargâh perdesinde hemen peşinden neva perdesinde kısa süreli kalışlar yapmayı tercih etmiştir.

“Şerbeti karşımda tutdu hûrîler,

Bunu sana verdi Allah didiler.”

Yorumcu bu beyitte hemen hemen bir önceki beyitte kullandığı melodik yapının aynısını kullanmayı tercih etmiştir fakat ikinci mısraın sonunda kullanmış olduğu önce segâh arkasından kürdi ve yine segâh perdesi kullanımı sebebi ile düğâh perdesinde nişâbur çeşnisi hissedilmektedir.

“Kardan ak idi ve hem soğuk idi,

Lezzeti dahî şekerde yok idi.”

Bu beytin ilk mısraına icracı çargâh perdesinde rast beşlisi ile başlamış ve hemen peşine rast perdesinde rast dörtlüsü ile asma kalış yapmıştır. İkinci mısradada birinci mısradada gösterilen rast perdesinde rast dörtlüsü gerdaniye

üzerine taşınarak bir simetri sağlanmış ve inici olarak çargâh perdesinde rast beşlisi ile karar ettirilmiştir. Burada çargâh perdesi üzerinde Rast makamı dizisi oluşturularak ikinci mısra sonlandırılmıştır.

“İçdim anı oldu cismim nûra gark,

İdemezdim nûrdan kendümi fark.”

İcaracı bu beyti kısa müzik cümleleri ile bir bütün olarak değerlendirerek önce gerdaniyede rast dörtlüsü kullanmış ve hemen arkasından nevada uşşak dörtlüsü ile melodik yapıyı değerlendirmiş. Cumhur halde okunan salavattan hemen önce kullanılan müzik cümleleri dinleyiciye neva perdesi üzerinde İsfahan makamı geçkisi hissettirmekle beraber tam bir makam geçkisinden bahsetmek doğru değildir.

“Allahümme salli ala Muhammed”

Cumhur okunan salavat kısmı her tekrarında aynı müzik cümlesi ile değerlendirilmiş ve gerdaniye üzerinde buselik çeşnisi kullanılmıştır ki bu da bize bir önceki beyitte hissettirilen İsfahan makamı geçkisini tamamlayan unsuru vermektedir. Neva perdesinde uşşak dörtlüsüne gerdaniye perdesinde buselik beşlisi eklenmesi ile İsfahan makamı dizisi net olarak kullanılmış olmaktadır.

“Geldi bir akkuş kanadiyle revân,

(Allahümme salli ala Muhammed)

Arkamı sığadı kuvvetle hemân.”

(Allahümme salli ala Muhammed)

İcracı bu beyti ikiye bölmüş ve her mısradan sonra salavat kısmını koymuştur. İlk mısradaki gerdaniye perdesinde rast dörtlüsü kullanılmış, peşine nevada

uşşak dörtlüsü ve nevada rast dörtlüsü iç içe değerlendirilerek tekrar ısfahan geçkisine yer verilerek salavat cumhur olarak aynı melodik yapı ile okunmuştur. İkinci mısırada ise yine gerdaniye perdesinde rast çeşnisi ile giriş yapıldıktan sonra dik hisar perdesinde tam ferahnak beşlisi ile yedenli bir şekilde asma kalış yapılmış ve salavat kısmı cumhur olarak okunmuştur.

“Doğdu ol sâatde Sultân-ı dîn,

Nûra gark oldu semâvât ü zemîn.

Bu beyte yorumcu gerdaniye perdesinde buselik çeşnisini kullanıp peşine neva perdesinde uşşak dörtlüsü ile başlamış ve kararı segâh perdesinde eksik segâh beşlisi ile yapmıştır.

“Sallü aleyhi sellimü teslimâ,

Hatta tenâlû cenneten ve naîma.”

Bir önceki beyitte duyurulan yerinde eksik segâh beşlisi Velâdet bahrinin bu son bölümünde tamamen hakim olmuş ve nihai karar yerinde eksik segâh beşlisi ile yedenli bir şekilde yapılarak bahir neticelendirilmiştir. Bu kısımda yapılan makam geçkisi Eviç makamı duyumu oluşturmaktadır. Yorumcu bahri segâh perdesinde Eviç makamı ile bitirmiştir.

Sonuç

Dinî mûsikî formlarından mevlid, inancın ve toplumsal şuurun daha diri ve ayakta durmasına katkı sağlayan önemli bir yapıdır. Mevlid, her ne kadar bazı fakihler tarafından şer’î olarak bid’at kabul edilse de toplumun kaynaşması, sevincinin ve üzüntüsünün paylaşılması adına bizleri bir arada tutan önemli bir gelenektir.

Cinuçen Tanrıkorur’un da belirttiği gibi bir benzerinin daha yetişmesi imkansız denecek kadar güç olan Bekir Sıtkı Sezgin’in 23 Ekim 1973’te İzmir Hisar

Camii'nde okumuş olduğu velâdet bahri icrası, müzikal olarak hem makamların kullanımı hem de bu makamlar arası geçiş esnasında gerçekleştirilen seyir ve müzik motifleri son derece yüksek bir maharet gerektirmektedir. Bekir Sıtkı Sezgin bahrin giriş kısmında okuduğu beyitlerde rast makam tercihini kullanmış ve klasik anlamda makamın inceliklerini kusursuz bir şekilde dinleyiciye aktarmıştır. Daha sonra geçki yaptığı makamları, başlangıç makamı olan rast kadar kullanmamıştır. Makam geçkilerinde rast makamı ve çeşnilerine ilaveten nişabur, nişaburek, segâh, uşşak, ferahnak, buselik, nikriz, hicaz, kürdi, çargah çeşnilerini kullanmıştır. Ayrıca makam olarak muhayyer, segâh, nihavend, kürdilihicazkar, suzinak, ısfahan ve hüzzam makamlarını bihakkın icra etmiştir.

İlahî ve nebevî mesajı sözün ve sesin en muciz, fasih, belîğ ve tesirli haliyle sunmak şüphesiz söyleyene ve samiine büyük bir etki bırakmaktadır. Bütün bunları haiz Bekir Sıtkı, eşsiz yorumuyla Türk Mûsikîsi dağarına mühim bir kaynak bırakmıştır. Her bir bahri dönemin farklı üstadından meşk eden Bekir Sıtkı Sezgin tabiri caizse rayıhası hoş, ruha şifa veren bir bal arısı gibi döneminin en güzel çiçek bahçelerinden neşvünemâ bulmuştur. Türk musikîsinde Alaeddin Yavaşça ve Münir Nurettin Selçuk tarzını sentezlemesi; dinî mûsikîde babası Hafız Hüseyin Efendi, Mevlidhan Hafız Mecid Sesigür, Sultanahmet Camii imamı Hafız Sadeddin, Nuruosmaniye Camii baş imam ve hatibi Hafız Hasan Akkuş, Ağa Camii baş imam ve hatibi Hafız Rahmi Şenses, Laleli Camii baş müezzini Hafız Numan Efendi, İzmir Hisar Camii imam hatibi Rakım Elkutlu vd huffazın rahleyi tedrisinden geçmesi onu diğer musikişinaslardan farklı kılan önemli vasıflardır. Bekir Sıtkı Sezgin'i kendi akranlarından farklı kılan vasıflara baktığımızda kısaca şunları söyleyebiliriz: mevhibeyi ilahî kabiliyet ve güzel ses, küçük yaşta dinî ve lâdinî mûsikî eğitimini bir arada alması, hafız olması, çalışkan olması, doğru kişilerden beslenmesidir. Son söz olarak dini mûsikînin mevlid formuna hakim, makam tariflerine vakıf ve mûsikî ilminin incelik ve halavetine aşına olmak isteyenler Bekir Sıtkı Sezgin'in bu mevlidini meşk etmelidir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet Şahin, *Türk Musikisi Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- _____, *Türk Din Musikisi Cami ve Tekke Musikisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Akdoğan, Bayram, *Türk Din Mûsikîsi Dersleri*, Ankara: Bilge Ajans, 2010.
- Abdulkâdir, Hâmid, Muhammed 'Ali en-Neccâr, *El-Mu'cemu'l- Vasît*, Kahire: Mektebet'ul- Şurûk, 2005.
- Ateş, Ahmed, *Vesiletü'n-Necât Mevlid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.
- Çakır, Ahmet, *Müziğe Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Çoban, Şemsettin, *Bekir Sıdkı Sezgin'in Hayatı, Sanatı ve Besteleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012)
- Demirtaş, Yavuz, "Türk Din Musikisi Formları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14:1, (2009), ss. 213-227.
- Ergun, Sadeddin Nuzhet, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, I, 1942.
- Gazimihal, Mahmut R., *Musiki Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1961.
- Karaduman, İrfan, *Mehmet Zekâi Dede Efendi'nin Makam Anlayışının Türk Din Mûsikîsine Etkileri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Özcan, Nuri, "Klasik Mevlid Okuyuşları ve Tevşîh İlahileri", (*Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, ss. 487-498.

- _____, "Cami Musikisi", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VII, s.102.
- _____, "Mevlid", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2004, XXIX, 484-485.
- _____, "Bekir Sıtkı Sezgin", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2009, XXXVII, 82-83.
- _____, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî", *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı*, İstanbul-2000, IV, Sayı 34, 565-566.
- Özkan, İsmail Hakkı, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Pekolcay, Necla, "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, VI, İstanbul (1954), ss. 39-64.
- _____, "Mevlid", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2004, XXIX, 485-486.
- _____, *Mevlid Süleyman Çelebi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Sağman, Ali Rıza, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhânlar*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951.
- Salgar, M. Fatih, *Türk Müziğinde Makamlar, Usûller ve Seyir Örnekleri*, İstanbul: Bakırköy Musiki Konservatuvarı Vakfı, 2012.
- Sezikli, Ubeydullah, *Makamlarla Türk Din Musikisi Eğitim Seti*, İstanbul: Dört Mevsim Yayınları.
- _____, Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1), 2008, 179-205.
- Sözer, Vural, *Müzik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012.
- el-Yesûî', Luvîs Ma'lûf, *el-Müncid fi'l-Luga*, Beyrut: Dar'ul-Maşrik Yayınları, 1986.
- Tanrıkorur, Cinuçen, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

_____, *Türk Müzik Kimliği*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.

Timurtaş, Faruk, *Mevlid Süleyman Çelebi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.

Ahmet Hakkı Turabi-Fatih Koca, "Cami Mûsikîsi Formları", *Türk Din Musikisi El Kitabı*,(Editör: Ahmet Hakkı Turabi), Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Zeybek, Özge, *Türk Makam Müziği'nde Üslûp-Tavır Görüşleri Doğrultusunda Münir Nurettin Selçuk, Alâeddin Yavaşca ve Bekir Sıdkı Sezgin İcrâlarının Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, İTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

The Mawlid Form in Turkish Religious Music (The Case of Bekir Sıtkı Sezgin's Veladet (Birth) Bahri's Notation and Makam Analysis)

Citation / ©- Öncel, M. (2018). The Mawlid Form in Turkish Religious Music (The Case of Bekir Sıtkı Sezgin's Veladet (Birth) Bahri's Notation and Makam Analysis), *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 1102-1133.

Abstract- Almost every subject involving Prophet (pbuh) has been dealt and treated with respect and delicacy. The arts such as calligraphy, illumination, miniature, marbling, architecture, literatüre, and music show themselves in the works involving the Prophet who has been sent to the worlds as a mercy. In Turkish literature, around 200 Mawlid were written and the Great Mosque imam preacher Süleyman Çelebi's Vesîletü'n-necât is the most famous one which has been recited for the last 6 centuries. In terms of religious music, Mawlid is a comprehensive form of religious music organised particularly for the birthday of the Prophet, on the blessed days and nights, for commemoration of important personalities, birth, circumcision, military service, marriage, performing hajj worship, death and other reasons to share the joy and grievances of people. In this study it is applied to the documental analysis as one of the qualitative research methods. Additionally, the data have been handled via content analysis method. Firstly, technical term and glossary definition of the mawlid form, section of mawlid, the life of Bekir Sıtkı Sezgin reciting the mawlid and his music life are tackled. Then, the notation of the bahir and a theoretical analysis of Suleyman Çelebi's mawlid 'veladet(birth)' recited by Bekir Sıtkı Sezgin's on 22 October 1973 (25 Ramadan 1393) in Izmir Hisar Mosque are analyzed. By this study it is aimed to analyze the definition and the section's of mawlid, Bekir Sıtkı Sezgin's biography, his music life and the notation of veladet "birth" recited by him.

Keywords- Mawlid, Bekir Sıtkı Sezgin, Suleyman Celebi, Vesiletun Necat, Religious Music.

Tokatlı El-Kazâbâdî'nin Hayatı ve Haşiyetü'l-Usûl Adlı Yazma Eserinin Tanıtılması*

Dr. Öğrt. Üyesi Hilal ÖZAY**

Atıf / ©- Özay, H. (2018). Tokatlı El-Kazâbâdî'nin Hayatı ve Haşiyetü'l-Usûl Adlı Yazma Eserinin Tanıtılması, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1134-1151.

Öz- Tokatlı Ahmed el-Kazâbâdî Osmanlı döneminde yaşamış, İslam hukuku, tefsir, kelam ve tasavvuf konularında kendi dönemindeki âlimler gibi şerh ve haşiye tarzında eserler vermiştir. Bu çalışmada Kazâbâdî'nin hayatı, eserleri ve bu eserler içinden Fıkıh Usulü alanında yazmış olduğu ve hâlihazırda çeşitli kütüphanelerde yazma eser olarak bulunan "Hâşiyetü'l-usul ve gâşiyetü'l-füsûl ale'l-mukaddemâti'l-erba'a" adlı eseri hakkında bilgi verilecektir. Bu eser müteahhirin dönemi ulemâsının yoğun bir şekilde ilgisini çeken, üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılan Sadrüşşerîa'nın Tenkîhul-usûl ile buna yaptığı şerh olan et-Tavzih isimli fıkıh usulü kitabı içerisinde yer alan "el-Mukaddimâtü'l-erba'a" bölümünün haşiyesidir. el-Mukaddimâtü'l-erba'a bölümünde Sadru's-şeria, hüsün-kubuh meselesini incelemiştir. Sadrüşşerîa'nın metni üzerine yazılan hâşiyelerin en önemlisi Eş'arî anlayışına yakın duran Teftâzânî'nin et-Telvîh adlı eseridir. Teftâzânî bu eserinde ve özellikle de Mukaddimat bölümünde, Sadrüşşerîa'nın görüşlerini hem açıklamış, hem de tenkit etmiştir. Kazâbâdî de bu eserinde farklı görüşte olan Sadrüşşerîa ile Teftâzânî'nin yazdıklarını değerlendirmiş ve konuya yeni katkılarda bulunmuştur.

Anahtar sözcükler- Kazâbâdî, hâşiyetü'l-usul, el-mukaddimâtü'l-erba'a, hüsün-kubuh.



1. KAZÂBÂDÎ'NİN HAYATI

Kazâbâdî'nin tam adı Ahmed b. Mehmed b. İshak el-Kazâbâdî er-Rûmî el-Hanefî, künyesi Ebu'n-Nâfi'dir (Kehhale, 1957: 2: 81, Zirikli, 1998: 1: 242). Doğum tarihi bilinmeyen Kazâbâdî, Kazâbâd'da (Kazova) dünyaya gelmiştir.

* "Bu makale 27-29 Ekim 2018 tarihinde ASEAD IV. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumunda aynı isimle sunumu yapılan tebliği genişletilerek, geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek türetilmiştir
** Dr. Öğrt. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Burası Tokat ilinin Pazar ilçesine bağlı ve yakın bir tarihe kadar Dimorta olarak bilinen (daha sonra ismi değiştirilip Türkçeleştirilen) Üzümören kasabasıdır. Ahmed Kazâbâdî tahsiline doğum yeri olan Kazâbâd'da başlamış, Tokat'ta ve Sivas'ta devam etmiş ve İstanbul'da tamamlamıştır (Zirikli, 1998: 1: 242, Serin, 1987: 501).

Tokat'da Âmidli Yûsuf, Turhallı Osman ve Zorluzâde Hasan Efendilerden ders almıştır. Özellikle Tefsir alanında Sivas'ta Mehmed Efendi'den geniş ölçüde istifade etmiştir. Daha sonra 1115/1703 yılında İstanbul'a gelmiş ve Süleymaniye Camii'nde ders vermeye başlamıştır. 1121/1709 yılında 60 akçeli müderris rütbesine yükseltilmiştir. Bu arada Kütübhâne-i Hümâyün hocalığı da kendisine verilmiştir. 1146/1733 yılında Selânik kadılığına tayin edilmiştir. 1153/1740 yılında 'Mevleviyet-i ümmi'd-dünya' da denen Mısır kadılığına terfi etmiştir. I. Mahmud zamanında kariyerinin zirvesine ulaşmış ve 1158/1745 yılında Mekke-i Mükerreme kadılığına getirilen Kazâbâdî 1163/1750 yılında bu görevden azledildikten sonra İstanbul'a dönmüş ve 25 Rebülâhir 1163 (3 Nisan 1750) tarihinde vefat etmiş (İzzî, 1784: 224b, 225b, Babanzâde, 1951: 3: 333; Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 1: 422, Öz, 2002: 25: 120) Aksaray'dan Koca Mustafa Paşa'ya giden caddenin sağ tarafına defnedilmiştir (Kehhale, 1957: 2: 81, Zirikli, 1998: 1: 242, Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 1: 422, Babanzâde, 1951: 1: 175).

Kazâbâdî, İstanbul'da bulunduğu sırada başta oğlu Mehmed Nafi Efendi (1191/1776), Hadimi nisbesiyle tanınan Ahmed b. Mustafa (Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 1: 422, Öz, 2002: 25: 120), Kilisli Ali b. Hüseyin Efendi, Abdül-Vehhâb el-Âmidî, İlmî Hazinesi lakablı Müftizade'l-Kebir, Ayaklı Kütüphane Muhammed Emin b. Yusuf b. İsmail b. Abdullatif el-Antâlî (İzzî, 1784: 224b, 225b, Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 1: 422, Kehhale, 1957: 2: 81; Babanzâde, 1951: 1: 175) olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Kazâbâdî ile Muîd Ahmed Efendi doğum yerleri Kazova'dan dolayı karıştırılmıştır. Kazâbâdî'ye Muîd Ahmed el-Kazâbâdî denmiş ve şeyhülislam olduğu bildirilmiştir. Oysa bu iki şahıs farklı kişilerdir. Muîd Ahmed Efendi Yûsuf adlı bir kişinin oğludur. Biyografisini veren kaynakların çoğunda Tokat'a bağlı Kazova'da doğduğu belirtilirse de bu bilgi Şeyhî'de yer alan, "Vilâyet-i Anadolu'da Kazdağı nahiyesinde zâhir ve nümâyan olduğu" ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Kazdağı bölgesi Tokat'ın Kazova'sı olmayıp Batı Anadolu'da Edremit körfezinin kuzeyinde bulunur (İpşirli, 2006: 31:87). Muîd Ahmed Efendi, Kınalı Fehmi Ahmed Efendi'den öğrenim görerek

Semiz Ali Paşa Medresesinde muîdliğini (yardımcılığını) yaptığı için bu lakabla anılmıştır (İlmiyye Salnamesi, 1998: 373, Altınsu, 1972: 69, Başar, 2017: 90). 1003/1595'de Kınalızâde'den mülâzemet aldı ve müderrisliğe başladı (İpşirli, 2006: 31:87). 1595-1625 yılları arasında İstanbul medreselerinde müderrislik yaptıktan sonra 1035/1625-1626'de Şam, 1039/1629-1630'da Mısır, 1043/1633-1634'de Edirne ve 1044/1635-1636'da İstanbul kadılığına atanmıştır. 1047/1637-1638 ve 1050/1640-1641 yıllarında iki kez Anadolu, 1051/1641-1642 yılında da Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. 16 Ocak 1055/1646-1647 yılında da şeyhülislam olmuştur (İlmiyye Salnamesi, 1998: 373, Altınsu, 1972: 69, Başar, 2017: 90). Ebû Said Efendinin birinci azlinde onun yerine şeyhülislam olmuştur (Uzunçarşılı, 1995: 4: 466.) Bir yıl üç ay on gün [kırkinci (Altınsu, 1972: 70, Serin, 1987: 501)] şeyhülislam olarak görevinde kalmıştır (Öztuna, 1994: 8: 57).

Muîd Ahmed Efendi, 25 Nisan 1057/1647 yılında İstanbul'da Şeyhülislam iken doksan yaşlarında vefat etmiş ve Fatih'te (Kadıçeşmesinde) yaptırdığı medreseye defnedilmiştir (Uzunçarşılı, 1995: 4: 466; İlmiyye Salnamesi, 1998: 373, Altınsu, 1972: 70, Başar, 2017: 90, Öztuna, 1994: 8: 57). Tasavvuf ehline karşı muhalif tavır takındığı belirtilen (Öz, 2002: 25: 120) Muîd Ahmed Efendi, Sultan IV. Murad ve Sultan İbrahim zamanında çeşitli görevler almış, hiçbir zaman adaletten ayrılmamış, tesir altında kalmamış, iltimas kabul etmemiştir. Sert mizacı ve doğruluğuyla ün salmış olan Muid Ahmed, görevinin gereğini yerine getirme konusunda Valide Kösem Sultan ve Cinci Hoca gibi sarayda nüfuzlu kimselerin karşısında durabilmiştir (Uzunçarşılı, 1995: 4: 466, İlmiyye Salnamesi, 1998: 373, Altınsu, 1972: 70, Gerger, 2013: 113). Bu yüzden zaman zaman görevinden uzaklaştırılmıştır.

2. KAZÂBÂDÎ'NİN ESERLERİ

Kazâbâdî müstakil yeni bir eser yazma yerine mevcut bir eseri anlayıp yorumlama ve tahlil etme yoluna giderek kendi devrindeki âlimler gibi şerh ve hâşiye yazmayı tercih etmiştir. Çok yönlü bir âlim olan Kâzâbâdî'nin İslam hukuku, tefsir, kelim ve tasavvuf alanlarındaki eserleri şunlardır (Kehhale, 1957: 2: 81, Zirikli, 1998: 1: 242, Babanzâde, 1951: 1: 175; Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 1: 422):

1. Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Mirza Cân 'alâ İsbâtil-vâcib; ed-Devvânî'nin er-Risaletü'l-Kadîme fî İsbâtil vâcib adlı eseri üzerine Mirza Can'ın yazdığı hâşiye üzerine Kazâbâdî'nin yazdığı hâşiyedir.

2. Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Fâtiha; Beyzâvî'nin 'Fâtiha Tefsiri' üzerine yazılmış bir haşiye olup basılmıştır.

3. Hâşiye 'alâ Tefsiri Sûreti'n-Nebe ve'n-Nâziât ve 'Abese; adı geçen üç sureyle ilgili Beyzâvî'nin tefsîrine yapılan hâşiye olup birçok nüshası vardır.

4. Hâşiyetü'l-usul ve gâşiyetü'l-füsûl ale'l-Mukaddemâti'1-erba'a; Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ûd'un 'Tenkîhu'l-Usûl'üne yine kendisinin 'et-Tavzîh' ismiyle yaptığı şerhteki hüsün ve kubuhu temellendirmek için yer alan 'el-Mukaddemâti'1-Erba'a' adlı bölümüne yazılmış bir hâşiyedir.

5. Risâle fî 'ilmi'l-bâtın; hadislerde zikredilen bâtın kavramı ile bâtın ilimlerin değerlendirilmesi hakkında bir risâledir; zahir ilmiyle tam uyum içinde olan bir tasavvuf anlayışının nasıl olması gerektiğiyle ilgili görüşlerini belirten Kâzâbâdî'ye göre şeriat kurallarına uyan ve kalp temizliği arayan sūffin bu çabası meşrûdur. Ona göre tasavvufî tecrübelerle dayalı bilgiler, şeriatın kurallarıyla bağdaşmıyorsa reddedilmelidir.

6. Şerhu Âdâbi'l-Birgivi; Mehmed Birgivi'nin münâzara âdâbına dair yazmış olduğu risâlesinin şerhidir.

7. Şerhü'l- Ferfde.

8. Şerhu hadîsi'l-ihsân; Cibril hadîsinde geçen "ihsân" kavramıyla alakalı kaleme alınmış küçük bir risâledir.

9. Şerhu'l-Kasîdetin-nûniyye; Hızır Bey ibni Celâleddîn'in (864/1459) kelâma dair eserinin şerhidir.

10. Şerhu kelimetî's-şehâdet, 'Kelime-i şehâdet'te yer alan 'şehâdet' kelimesine dair küçük bir risale olup 'Haşiye alâ Tefsiri'l-Fatiha' adlı eserinin sonuna eklenerek basılmıştır.

11. Şerhu Risâleti'l-istiâre; Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'nin eserinin şerhi olup "Mûlahhasu netâici'l-enzâr ve Muhassalü ebkâri'l-efkâr", "Şerhu Ferâidi'l-fevâid" ve "Şerhu Risâleti's-Semerkandîyye" isimleriyle de anılmaktadır.

12. Takrîrât 'alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefî: 'Şerhu Akâid'i okuturken yaptığı takrirlerdir ki, bunları talebelerinden Abdû'l-Vehhab el-Âmidî zabt ve cem etmiştir.

13. Tenvîrû'l-basâir bi envâri't-tenzîl ve tevkîri's-serâir bi Esrâri't-tevil; Beyzavi'nin tefsirine haşiyedir.

Bunlardan başka müellife “er-Risale fi hakkî's-sûfiyye”, “Haşiye ‘ale’-l Mutavvel li’t-Taftazanî” ve “Hâşiye ‘ale’s-Seyyid li-Muhtasari’l-Müntehâ’ Haşiye-i isbât-ı vacip”, “şerhu fevâidu’s-seniyye”, “Netâyicu’l-enzâr” (Bursalı Mehmet Tahir, 2016: 1: 422) adlı eserler de nisbet edilmektedir.

3. KAZÂBÂDÎ’NİN “HÂŞİYETÜ’L-USUL VE GÂŞİYETÜ’L-FÛSÛL ALE’L-MUKADDEMÂTİ’L-ERBA’A” ADLI ESERİ

3.1. Eserin Mevcut Nüshaları

Kazâbâdî’nin anılan yazma eserinin tespit edilen yirmi altı tane yazma nüshası vardır. Bu nüshalar arasında müellif nüshası bulunmamıştır. Nüshaların sekiz tanesinde tarih ve yazıldığı yer ismi mevcut olup diğerleri tarihsiz ve yazıldığı yer de belli değildir.

1. Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi, Kayseri, 492 numaralı nüsha: 20 Receb 1143 tarihinde Abdu’r-Rahman b. Muhammed tarafından Sultan Bayezidhan Medresesi’nde istinsah edilmiştir. Birgivi’nin ‘Rasâilü’l-İnzâr’ adlı eseriyle birlikte. 21b-40a sayfaları arasında 19 varak olup rik’a hatla yazılmıştır. Her sayfa 23 satırdır.

2. Çorum İl Halk Kütüphanesi, 4442/2 numaralı nüsha: 1165 yılında İsmail b. Ahmed el-Çorumi tarafından istinsah edilmiştir. Nüshanın baş tarafından bir sayfa eksik olup 24a-43b sayfaları arasındadır. Her sayfa 17 satırdır. Baş tarafında yaklaşık bir sayfalık eksiklik vardır.

3. Akhisar Zeynelzade Kitaplığı, Manisa, 7 numaralı nüsha: Nüshada ‘Halebî Vakfı Sahib Ali Zeynel b. Hacı sene 1212 mührü mevcuttur. Eser müstakildir. 1b-43b sayfaları arasındadır. Nesih hatla yazılmıştır. Her sayfa 17 satırdır.

4. Yusuf Ağa Kütüphanesi, Konya, 492 demirbaş numaralı nüsha: Mühürde 1209 tarihi mevcuttur. Eser müstakildir. 1b-35b sayfaları arasında 18 varaktır. Talik hatla yazılmıştır. Her sayfa 23 satırdır.

5. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 50/1 numaralı nüsha: 1229 yılında Hafız Abdullah b. Ömer b. el-Hac Ali el-Hâmidî tarafından istinsah edilmiştir.

Eser müstakildir. 1b-16a sayfaları arasında olup nesih hatla yazılmıştır. Her sayfa 30 satırdır.

6. Ankara İl Halk Kütüphanesi, 1557 numaralı nüsha: Muhammed bin Yusuf tarafından 1183 yılında istinsah edilmiştir. 17 varak olarak 1b-18b sayfaları arasına nesih hatla yazılmıştır. Her sayfa 25 satırdır.

7. Ankara İl Halk Kütüphanesi, 2255 numaralı nüsha: Tarihsiz, Müstakildir. 29 varak olarak talik hatla yazılmıştır. Her sayfa 23 satırdır.

8. Çorum İl Halk Kütüphanesi, 4407/1 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 1b-12a sayfaları arasında olup nesih ve talik hatla yazılıdır. Her sayfa 25 satırdır.

9. Çorum İl Halk Kütüphanesi, 4034/1 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 1a-19a sayfaları arasında olup nesih hatla yazılıdır. Her sayfa 21 satırdır. Gazali'nin Mecmü'atü'r-Rasail'in içinde yer almaktadır.

10. Çorum İl Halk Kütüphanesi, 1607/1 numaralı nüsha: Ferağ kaydında Abdurrahman bin Ömer tarafından 1180 yılında istinsah edildiği belirtilse de risalenin sonunda 1189 yılında yazıldığı belirtilmektedir. Ferağ kaydında 1b 15b sayfaları arasında olduğu belirtilmekle beraber 1b-14b sayfaları arasındadır. Nesih ve talik hatla yazılıdır. Her sayfada 23 satır vardır.

11. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Aşir Efendi Bölümü 80 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 1b-39a sayfaları arasında olup talik hatla yazılıdır. Her sayfada 15 satır vardır.

12. Manisa İli Genel Kitaplığı, 4753/1 numaralı nüsha: Tarihsizdir. Ferağ kaydında 16 varak olduğu belirtilse de 16 varaktan fazla, 1a-17b sayfaları arasındadır. Nesih hatla yazılıdır. Her sayfada 21 satır vardır.

13. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, İstanbul, Veliyüddin Efendi Bölümü 942 numaralı nüsha: Tarihsiz, 19 varaktır.

14. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Çelebi Abdullah Bölümü 396 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 1-18 vr. Eser hakkındaki okumaların yapıldığı ve dipnot ve kaynakçaya yazılan bu nüshadır.

15. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, H. Hüsnü Paşa Bölümü 409 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 1-2 vr.

16. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Hafid Efendi Bölümü 14 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 113 vr.

17. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Hamidiye Bölümü 1442 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 217-248 vr.

18. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Laleli Bölümü 311 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 47-66 vr.

19. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Nafiz Paşa Bölümü 231 numaralı nüsha: Tarihsizdir. Ahmed b. Ali tarafından istinsah edilmiştir. 18 vr.

20. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Yazma Bağışlar Bölümü 1276 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 36-49 vr.

21. Nuruosmaniye Kütüphanesi, İstanbul, 4994 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 62-78 vr.

22. Köprülü Kütüphanesi, İstanbul, Mehmed Asım Bey Bölümü 56 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 12 vr.

23. Maraş İl Halk Kütüphanesi, İstanbul, Hafız Ali Efendi Bölümü 51 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 215 vr.

24. Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli Bölümü, 401 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 58b-75b vr.

25. MÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, İstanbul, Yazmalar Bölümü, 449 numaralı nüsha: Tarihsizdir. 20 vr.

26. Ezher Kütüphanesinde 37 varak, 1163 senesinde Zilhicce'nin 27'sinde istinsah edilmiştir.

Bu nüshalardan Kayseri'de Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi'nde bulunan 492 numaralı nüshanın 2010 yılında Hüseyin Doğru tarafından yüksek lisans tezi olarak, Kahirede'ki Ezher Kütüphanesi'ndeki nüsha da Kahire'de 2016 yılında Said Fûde tarafından tahkiki yapılmıştır. Fakat bu makalede eserin, tahkiklerinden değil de ilk kaynak olması nedeniyle yazma olan Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Bölümü 396 numaralı nüshası okunarak değerlendirmesi yapıp tanıtılmıştır.

3.2. Eserin Tanıtımı ve Önemi

Kazâbâdî'nin bu eseri önemini Haşiyesi olduğu eserden almaktadır. Hanefî usul eserleri içerisinde Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* adlı eserinin özel bir yeri vardır. Bu eser hem yazıldığı dönem de hem de sonraki dönemlerde büyük ilgiye mazhar olmuş, hakkında pek çok şerh ve haşiyeye yazılmış (Köksal, 2012: 6) ve Osmanlı medreselerinde okutulan temel eserler arasında yer almıştır (Cici, 2001: 42).

Sadrüşşerîa bu eseriyle Hanefî fıkıh usulü tarihinde müteahhirîn devrini başlatan sima olarak değerlendirilmiştir (Köksal, 2012: 6). Sadrüşşerîa mantık, kelâm ve belâgat ilimlerinin terminolojisini öne çıkarmış ve mantığı usulün mukaddimesi olarak gören anlayışa uygun biçimde mantık dilini eserine aktarmıştır (Özen, 2011: 40: 455). Kazâbâdî de aynı çizgide eserin haşiyesini kaleme almış ve mantık diliyle açıklamalarını yapmıştır.

Fıkıh usulünün tanımı ve kapsamının ele alındığı bir mukaddimeyle başlayan Tenkihu'l-usûl iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde şerî delillerden Kitap ve Sünnet, icmâ ve kıyasın her biri "rükün" başlığı ile ele alınmıştır. İkinci bölümünü hüküm bahsi teşkil etmektedir. Bu bölümde hüküm, mükellefin hükme konu olan fiili (mahkûm bih) ve hükme muhatap olan mükellef (mahkûm aleyh) ele alınmıştır (Özen, 2011: 40: 455).

Sadrüşşerîa, birinci bölümde yer verdiği hüsün-kubuh meselesinin fıkıh usulünün ve kelâm ilminin en önemli konularından olduğunu, büyük mütefekkir ve âlimlerin yanlıya düştükleri cebir ve kader meselesinin de bu meseleye dayandığını ifade ederek hüsün-kubuh kavramlarının anlamlarını ve farklı mezheplerin bu konuya yaklaşımlarını özetledikten sonra Eş'arî anlayışının dayandığı iki delil[†] zikretmiştir. Ardından pek çok âlimin ikinci delilin kesinliğine

[†] Birincisi; hüsn-kubuh fiillerin zâtına veya sıfatlarına ait nitelikler değildir; eğer böyle olsaydı arazın başka bir araz ile kaim olması gerekirdi. İkincisi; İnsanın fiilleri iyi veya kötü olarak nitelenemez, çünkü fiiller ya işlememeye imkân bulunmayan, zorunlu (ıztırârî) cinsten olur ya da işlememeye imkân bulunan cinsten olur. Bu ikinci grupta yer alan bir fiil ya bu fiili işlemeye yöneltici, kişinin böyle bir fiili işlememektense işlemeyi tercih etmesini sağlayıcı nitelikte, tercih ettirici bir sebep (müreccih) olmaksızın gerçekleşir ya da tercih ettirici bir sebep sayesinde işlenir. Birinci durumda, yani tercih ettirici bir sebep olmadan işlenen bir fiil, bilinçli ve sonuçları hesaplanarak yapılan bir fiil olmadığı için tesadüfî (ittifâkî) niteliktedir. Gerek insanın yapmamaya imkân bulamadığı ıztırârî fiiller gerekse fiili işlemeye yöneltici herhangi bir sebep olmaksızın işlenen ittifakî fiiller, hasen ve kabih olarak nitelenemez. Geriye bir tek tercih ettirici bir sebep bulunarak işlenen fiiller kalmaktadır. Böyle bir sebebe dayalı olan bir fiil, Eş'arîler'e göre ihtiyârî değil zorunludur veya diğer bir ifadeyle –tıpkı ilk gruptaki gibi– ıztırârîdir. Çünkü söz konusu tercih ettirici sebebin tam (eksiksiz) bir sebep olduğu, yani müreccih derken fiilin varlığının kendisine dayandığı şartların bütünü (cümle) kastedilmektedir. Bu şartlar bütünü var olduğu takdirde, fiilin meydana gelmesi zorunlu (vacib) olacaktır. Şayet böyle olmayacak olsaydı, fiilin bu şartlar bütünü meydana geldiği halde kimi zaman vücûda gelmesi, kimi zaman da gelmemesi, tercih ettirici sebep olmadan tercih (tercih bilâ müreccih) demek olurdu. Ayrıca bu söz konusu müreccihin fâil kaynaklı olmayıp dışarıdan gelmesi de gerekmektedir. Zira fâilden kaynaklanan bir müreccih, diğer bir ifadeyle, fiilin fâilin iradesine dayalı olması –kabil

inandığını, kesinliğine inanmayan bazı âlimlerin ise bu delilin mukaddimelerine değer verilebilecek bir eleştiri yönelmediklerini ve her iki grubun da yanlışlığını nereden kaynaklandığını fark edemediklerini ileri sürerek bunu kendi düşünce ürünü olan dört mukaddime halinde ele alacağını belirtmiştir. Sadrüşşerfa, bu dört temel noktadan hareketle Mâtürîdî anlayışının fikrî temellerini oluşturup savunurken Eş'arî mezhebini de ağır biçimde eleştirmiştir (Özen, 2011: 40: 456).

Sadrüşşerfa'nın metni üzerine yazılan hâşiyelerin en önemlisi ve en çok tartışmalara sebep olan Eş'arî anlayışına yakın duran Teftâzânî'nin *et-Telvih* adlı eseridir. Teftâzânî bu eserinde ve özellikle de Mukaddimat bölümünde, Sadrüşşerfa'nın görüşlerini hem açıklamış, hem de tenkit etmiştir. Kazâbâdî'nin Haşiyesi'nin de içinde olduğu daha sonra yazılan pek çok hâşiyede ise farklı görüşte olan Sadrüşşerfa ile Teftâzânî'nin yazdıkları değerlendirilmiş ve konuya yeni katkılarda bulunulmuştur. Hatta bu orijinal bölüm üzerine zamanla müstakil bir literatür oluşmuş ve sonraki âlimler bu iki âlimin görüşleri çerçevesinde iki gruba ayrılmıştır (Özen, 2011: 40: 456).

"Mukaddimât-ı Erbaa" literatürü, Teftâzânî'nin vefatından yaklaşık bir asır sonra Fâtih Sultan Mehmed'in, devrin seçkin bazı âlimlerinin konuyu tartışarak birer risâle yazmalarını emretmesi üzerine ortaya çıkmaya başlamıştır. Konunun Sadrüşşerfa ile Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılması için Padişah saraya dönemin önde gelen âlimlerinden; Alâeddin Arabî (ö. 901/1496), Molla Hatibzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 903/1498), Hacı Hasanzâde Mehmed b. Hasan (ö. 911/1505), Molla Lutfi (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 900/1495), Molla Hasan b. Abdüssamed es-Samsûnî (ö. 891/1486), Molla Muslihuddin Mustafa Kestelî (ö. 901/1496)'yi davet etmiştir (Özen, 2011: 40: 456).

el-Mukaddimâtül-erbaa üzerine hâşiyeye yazma işi daha sonraki dönemlerde de âdeta bir gelenek halini almış, Kazâbâdî'nin yazdığı gibi Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, İbrâhim el-Kûrânî, Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi, Hâfız Mehmed b. Hasan, Dâvûd-i Karsî, Halîl b. Mehmed el-Konevî el-

edilemez olan–teselsüle varacaktır; çünkü bu durumda bu ihtiyarın da kişinin ihtiyarına dayanıp dayanmadığı üzerinde konuşmak gerekecek, bu böylece sonsuza dek devam edecektir. Tam / eksiksiz olmayan bir müreccih de –yine kabul edilemez olan– râcih yerine mercûhun seçilmesine ihtimal bırakacaktır ki bunun imkânsızlığı, iki eşitten birinin tercih edilmesine nazaran daha fazladır. Şu halde fâilî bir fiili işlemeye sevkeden âmilin itibara alınabilmesi, dışarıdan gelmesi ve eksiksiz olması şartına bağlıdır. Böyle olan bir âmilin sebebiyet verdiği fiil ise ihtiyâr değil iztirârîdir, oysa iztirârî fiilin hüsn-kubh ile nitelenemeyeceğinde ittifak edilmiştir. (Kazâbâdî, 4a; Köksal, 2012: 14, 16.)

Akvîrânî, Hafîd en-Nisârî Mehmed b. Abdullah el-Kayserî, Konevî İsmâil Efendi ve Şeyhülislâm Mekkî Mehmed Efendi gibi pek çok âlim de bu esere hâşiye yazmıştır. Ayrıca Akkirmânî Mehmed b. Hacı Hamîd (Mustafa) el-Kefevî, Kazâbâdî'nin hâşiyesi üzerine bir ta'lika da yazmıştır (Özen, 2011: 40: 456, Köksal, 2012: 7).

Esere hâşiye yazanlardan Kavukcîzâde Seyyid Mustafa Efendi fıkıh usulünün en kapalı konusunun et-Tavzih ve et-Telvîh'teki el-Mukaddimâtü'l-erbaa olduğunu söylerken Hâfız Mehmed Efendi, Eş'arî'nin kader meselesinde orta yolu takip edemediğini, Sadrüşşerîa'nın Ehl-i sünnet tarafından benimsenen hak anlayışı en iyi şekilde ortaya koyup desteklediğini belirtmektedir. İbrâhim el-Kûrânî ise eserin girişinde yer alan ve bir kısmı hatalı olan mukaddimelerin Eş'arî anlayışını çürütemeyeceğini söylemektedir (Özen, 2011: 40: 456).

Dört Mukaddimede "İka", cümle mâ yetevakkaf aleyh, hâsıl bi'l-masdar gibi bazı kelime ve ibareler terimleştirilmiş ve sonraki literatürde bu terimler yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Köksal, 2012: 42).

Üzerine bu kadar çok çalışma yapılması, alana yeni kavramlar katması ve medreselerde okutulması bu eserin İslâm ilimler tarihinde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

3.3. Eserde Bahsi Geçen Konular

Eserde bahsi geçen konuları verirken konuların daha iyi anlaşılması ve bütünlük olması için sadece Haşiye'deki ifadelerle değil bu eserin metin ve şerhinde geçen ifadeler de kullanılmıştır.

Hâlihazırda yazma olarak kütüphanelerde bulunan 'Hâşiyetü'l-usûl ve ğâşiyetü'l-fusûl ale'l-mukaddemâti'l-erba'a adlı eserde metin ve şerhiyle birlikte önce giriş mahiyetinde hüsün ve kubuh kelimelerinin anlamları, İmam Eşari'nin hüsün kubuh konusundaki delilleri, Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuhun anlamları verilip Eşari'nin delillerinin münakaşası yapılmıştır. Daha sonra dört mukaddimede konu hakkında derinlemesine tahlil, tenkit, mukayese, muhakeme, itiraz ve karşı itirazlar yer almıştır.

Dört mukaddimeye geçmeden önce hüsün ve kubuhun üç manasından söz edilmiştir. Birincisi; insanın tabiatının uygun gördüğü ve insanın tabiatının nefret ettiği şeydir. İkincisi; kemal ve noksan sıfatlardır. Üçüncüsü; dünyada övgüye, ahirette sevaba ve dünyada kınamaya, ahirette cezaya taalluk eden

şeylerdir. Hüsün ve kubuhun ilk iki manasının akılla ispat edilebileceği ittifakla kabul edilirken üçüncü manasının akılla ispat edilip edilemeyeceği konusunda ihtilaf edildiği belirtilmektedir (Kazâbâdî, 3a). Kazâbâdî kendi hakkında mütevazi, Sadrüşşeria hakkında iltifatkâr ifadelerle bahsettikten sonra ilk iki mana arasında zıtlık bulunduğunu çünkü birincisinin tabiatın değişmesiyle değişen izafi bir durum olduğu ikincisinin ise aklın değişmesiyle değişeceği açıklamasını yapmıştır (Kazâbâdî, 3a). Telvih'de mübahın hüsündan olması kabul edilmemiş sonra da mübahı da içine alacak şekilde hüsunun tarifi yapılarak çelişkiye düşülmüştür (Kazâbâdî, 3b) gibi tenkitler de yaptıktan sonra dört mukaddimeye geçmiştir.

Birinci mukaddimede (Kazâbâdî, 5a-6a); fiilin mahiyeti ve onun ne olduğu ortaya konulmuş, fiilin temel anlamlarından “masdar ile hâsıl olan mâna”yı (hâsıl bi'l-masdar) ve bu mânayı vücûda getirmeyi ifade eden özel bir terim olarak “îka” tarif edilmiş, hâsıl bi'l-masdar anlamıyla fiilin hariçte var olduğunu ortaya koymak suretiyle de, Eş'arîler'in birinci delillerinin dayandığı temel fikir, yani fiilin hüsn ve kubh ile vasıflanmış olduğunun kabul edilmesi halinde, arazın arazla kaim olması gerekeceği fikri reddedilmiştir.

İkinci mukaddimede (Kazâbâdî, 6a-7b); fiilin bir anlamıyla mümkün olan her varlığın varlık bulma şartları incelenmiş ve her mümkün varlığın bir varlık vericiye ve ayrıca kendisine mahsus bir şartlar bütününe (illet, müreccih, cümle ma yetevakkaf aleyh) muhtaç olduğu ortaya konulmuştur. Varlık bulması mümkün olan her şeyin varlığının, onu var eden bir mûcide dayanması ve kendi zâtı bakımından bu mümkünin varlığının zorunlu (vâcib bi'z-zât) olmaması gerektiği ifade edilmiş ve bu konuda Ehli sünnet ile Filzoflar arasındaki görüş farklılıklarına değinilmiştir.

Üçüncü mukaddimede (Kazâbâdî, 7b-11a); fiili vücûda getirme (îkâ') ve fiili yapmayı tercih etme (ihtiyâr) gibi “durum”ların (hâl / ahvâl), mevcûd veya ma'dûm olmakla nitelenemeyen ara bir kategoriye ait oldukları ve her fiilin kendi var olma şartları kümesi içerisinde böyle var ve yok olmayan durumlara dahil olduğu ifade edilmiş, mümkünin dayandığı şartlar bütününe ya yalnız mevcudlardan, ya yalnız ma'dûmlardan veya bu ikisinin karışımından oluşması gerekeceği görüşlerinin yanlış olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Dördüncü mukaddimede (Kazâbâdî, , 11a-14a); tercih etme ile tercih eden (müreccih) arasındaki ilişki tahlil edilmiş, tercihin ya iki eşit durumdan biri veya mercûh olan üzerinde gerçekleştiği savunulmuş, tercih ettirici bir sebep (müreccih) olmadan rüchan ve tercihin bâtil olduğundan, başka bir ifadeyle

îcâd eden, vücûda getiren bir varlık (mûcid) olmaksızın herhangi bir mümkün varlık bulması mümkün olmadığı gibi, bir mûcid olmaksızın îcâd fiilinin gerçekleşmesi de mümkün olmadığından, halk ve kesbin tariflerini ve aralarındaki ilişkilerinden bahsedilmiş ve her fiilin varlığa gelişi üzerinde halk bakımından Allah'ın, kesb bakımından kulun etkin olduğu, bununla beraber hüsn ve kubhun halkta değil kesbde söz konusu olduğu ifade edilmiştir.

Eser, hakikatin (Kazâbâdî, 14a), cebr ile kader arasında olup Allah'ın yaratması ve kulun işleminin beraberliğinde tezahür edeceği, insana ait her fiilin halk ve kesbin beraberliği ile meydana geldiği, yaratmada Hâlık'ın tek başınalığı câiz iken kesbde kâsibin tek başınalığının câiz olmadığı, hüsn ve kubhun halkta değil, kesbde söz konusu olduğu, kulda îcâd ve tekvîn kudretinin bulunmadığı, Allah'tan başka hâlık ve mükevvin olmadığı, fakat kulun bir nevi kudretinin olduğu, bu kudret sayesinde daha önce mevcûd olmayan gerçek bir varlık meydana gelemezse de, iki eşit durumdan birini belirlemek ve tercih etmek gibi nispet ve izafetlerde farklılıklar meydana gelebildiği görüşleriyle sona ermiştir.

3.4. Eserin Kaynakları

Hâşiyetü'l-usulde metin, şerh ve haşiyeler olarak üç eser türü geçmektedir.

Metin: Tenkîhu'l-usûl; Mâverâünnehir'in önde gelen Hanefî-Mâtûrîdî âlimlerinden Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd (ö. 747/1346), Pezdevî'nin Kenzû'l-vüsûl adlı eserini esas alarak hazırlamış, Fahreddin er-Râzî'nin el-Mahsul ile İbnü'l-Hâcib'in el-Muhtasar adlı eserindeki konuların özetini vermiş, ayrıca birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur (Özen, 2011: 40: 455).

Şerh: et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh; Sadrüşşerîa, bazı âlimlerin Tenkîhu'l-usûl'ün bir kısım ifadelerini eleştirdiğini görünce eseri ayıklayıp düzenlemek istemiş, Pezdevî'nin maksadını açıklamaya ve anlaşılır kılmaya, aklın kurallarına göre eserin esaslarını belirleyip taksime tâbi tutmaya çalışmıştır. Kendisi hayatta iken metinde sonradan bazı değişiklikler, çıkarmalar ve eklemeler yapmış, eserini şerhedip metne verdiği son şekli, bu değişiklikleri yapmadan önce yazılmış olan nüshaların buna göre değiştirilmesi için şerhin içine kaydetmiştir (Özen, 2011: 40: 455).

Haşiyeler: et-Telvîh ilâ keşfi hâka'iki't-tenkîh; Sadrüşşerîa'nın Tenkîhu'l-usûl adlı metnine ve buna yazdığı et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh adlı eseri için yazılan bir haşiyedir. Müellifi Sa'duddin Mes'ud b. Fahriddîn Ömer b.

Burhaniddîn Abdullah et-Teftâzânî'dir. İtikatta Eş'ari olan Teftâzânî'nin amelinde Hanefi ve Şafii olduğu yönünde görüşler olsa da ağırlıklı görüş Şafii olduğudur (Özen, 2011: 40: 299-308).

3.5. Eserin Yazılış Sebebi

Kazâbâdî, Sadruşşeria'nın eseri hakkında kullandığı "değerli ve eşsiz kelimeleri, kibar ve güzel nükteleri, hoş ve kaliteli çıkarımları, sağlam ve delilli açıklamaları olan" şeklinde ifadelerle beğendiğini, takdir ettiğini belirttikten sonra zamanın değişmesi, yönelimlerin tersine dönmesi, himmet ve arzuların azalması, pişmanlık ve düşkünlüklerin artması, fazilet ve kemalât nurunun sönmesi, rezillik ve cehalet ateşinin tutuşması, tenkit ve ayıplamaların ortaya çıkması, musibet ve belaların türemesi üzerine bu eseri yazdığını belirtmiştir (Kazâbâdî, 2a). Kazâbâdî, müellifi önemseydiği ve ona değer verdiği için yanlış anlaşılmasın diye onun maksat ve tercihini açıklamak istemiştir.

Kazâbâdî, kitabını, Hâşiyetü'l-usul ve gâşiyetü'l-füsûl ale'l-mukaddemâti'1-erba'a diye isimlendirdiğini, Allah'tan bu kitabı en güzel şekilde kabul etmesi ve umulduğundan daha fazla hayırlara ulaştırmaya sebep ve araç kılması için yazdığını da ifade etmiştir (Kazâbâdî, 2a).

3.6. Eserin Metodu

İspatlanması istenen ana meseleyi çeşitli unsurlara bölerek bunlardan her birini bir mukaddimede işlemek, her mukaddimede ana meselenin bir parçası olan temel bir delili, ikincil delillerle genişletip zenginleştirmek, böylece birbirine mantıkî bir irtibatla bağlı düşünce ve deliller silsilesi şeklinde mukaddimeler kaleme almak müteahhirîn devrinin bir geleneği haline gelmiş görünmektedir. Mukaddime metodunun özelliği, her bir mukaddimede ele alınan temel delilin ve bunları kanıtlayan yan delillerin, hep birden bağlı buldukları temel meseleyle alâkalarının okuyucu açısından kesilmemesi, ana mesele ile yan deliller arasındaki ilişkilerin mantıklı ve tutarlı bir biçimde kurulmasıdır (Köksal, 2012: 5). Bu eser de meseleyi dört mukaddime şeklinde ele alan bir çalışmanın haşiyesidir.

Sadrüşşeria, geleneksel anlatım yerine mantık, felsefe ve kelâm ilimlerinin dilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî ekolünün yöntemini kullanmıştır. Kelâm tartışmalarında eleştirilerini özellikle felâsife ile Mu'tezilî ve Eş'arî düşünceye yöneltir; bu ekollerin isimlerini açıkça kullanırken kendi ekolünün

önderlerini “meşâyihunâ, ulemâünâ, ashâbünâ” gibi ifadelerle anmıştır. Kazâbâdî de aynı şekilde ve aynı ifadelerle haşiyesini yazmıştır.

Sadrüşşeria, kendi orijinal görüşlerini, “Bunu söyleyen ilk ben oldum”; “İlk benim hatırıma geldi”; “Aklıma geldi, içime doğdu” gibi ifadelerle belirtmiştir (Özen, 2011: 40: 455).

Kazâbâdî, söze “kavluhu” diye başlayarak eser boyunca pek çok meseledeki itirazlarını ve tahlillerini dile getirmiştir. Metni daha anlaşılır kılmak için kapalı ifadeleri “yani, kasdetmektedir, maksat, murat, onun sözü şunun delili, şuna delil olamaz, şuna cevap, şuna işarettir, şunu beyan içindir, şunu ispat için kâfidir” diyerek açmıştır. Arada söylemesi muhtemel itirazlar için “fe in kîle” ifadesini kullanmış, “ucîbu” diyerek itirazlara cevap vermiştir. Tahlil ve değerlendirmenin yanı sıra görüşler arasında ihtilafli konulara girerek mukayese yapmış ve tercihte bulunmuş, mensup olduğu mezhebi (Maturidi) savunmuştur. Görüşlerden kabul etmediğini göstermek için “lâ nusellim” ifadesine de yer vermektedir. Mezhebinin genel prensiplerine uymayan görüşlerde tenkit ve itirazlarını dile getirmiş, yaptığı değerlendirmelerle onları çürütmeye çalışmıştır. Genelde Eş'ari mezhebi görüşlerini eleştirmiş ve bu mezhebin Maturidi mezhebine yönelik tenkitlerine, özellikle de Teftâzânî'nin Sadrüşşerî'a'ya itirazlarına cevap vermiştir.

Kazâbâdî'nin kendisi, bazen de görüşlere muhtemel itirazlar oluşturup cevaplar vermiştir. Mesela: Sadrüşşerîa, Mûtezile'den iki farklı hüsn-kubh tarifi nakleder. Bunlardan birincisine göre işlenmesi sebebiyle övülen fiiller hasen, yerilen fiiller kabihtir. Buradaki övgü ve yergi şer'î veya aklî olabilir. İkinci tarife göre ise fiili işlemeye de işlememeye de muktedir ve kendi durumuna dair bilgisi olan bir kimsenin işleyeceği (işlemesi beklenen) fiil hasen, böyle birinin işlemeyeceği (işlemesi beklenmeyen) fiil kabihtir. Kazâbâdî de birinci tarife göre tenzihen mekruh kubuh kapsamında sayılmadığı ve failin zemmedilmediği şeklinde itiraz edilirse buna failin çok az da olsa zemmedildiği şeklinde cevap verilir (Kazâbâdî, 3b) şeklinde haşiye yapmıştır.

Kazâbâdî metinden bir veya birkaç kelimeyi ya da bir cümleyi alıp onu şerh etmiş, bütün kelime ve cümlelerin şerhini yapmamıştır. Çünkü haşiye türündeki eserler, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, âyet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetindedir. Yine bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalardır (Topuzoğlu, 1997: 16: 420).

SONUÇ

Sadrüşşerîa'nın et-Tenkîh ile buna yaptığı şerh olan et-Tavzih, yine Teftâzânî'nin yaptığı şerh et-Telvih ve bu tebliğe konu olan Kazâbâdî'nin Haşiye'si metin, şerh ve haşiye geleneğinin mutlak bir tekrardan ibaret olmadığı somut ve güzel bir örneğidir. Kazâbâdî sadece metni tekrar etmemiş kendi tenkit, tahlil ve tercihlerini de yeri geldikçe ortaya koyarak değerli bir eser kaleme almıştır.

Sadrüşşerîa *et-Tavzih* adlı eserinde, Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisinde gelişip olgunlaşmış olan mütekaddimîn Hanefî usulünü müteahhirîn dönemi ilim anlayışına uygun olarak akîl ve felsefî ilkelere dayalı şekilde, felsefe-mantık diliyle yeniden ifade etmiş, usul ilmi açısından birçok yeni ve orijinal düşünce ortaya koymuştur (Köksal, 2012: 4). Kazâbâdî de bu geleneği devam ettirmiş, kendi dönemine, bilgi, birikim ve yeteneğine göre metni yorumlamıştır.

Sadrüşşerîa eserinde Şafîî ve Eş'arî mezhebi görüşlerini ele alıp eleştirmiş, Teftâzânî bu esere yaptığı şerhte eleştirilere cevap verip Sadruşşerîa'yı tenkit etmiştir. Kazâbâdî ise Haşiye'sinde Teftâzânî'nin Sadruşşerîa'ya dolayısıyla Hanefî mezhebine olan tenkitlerinin bir kısmına cevap vermiştir. Eleştiriler daha çok deliller üzerinde olmuştur.

Eserde hüsün ve kubuhun tamamen mi yoksa kısmen mi akli ya da şer'î mi olduğu Allah'ın fiillerinin hüsn ve kubh ile nitelenip nitelenmeyeceği, insan fiillerinin kendi başlarına şer'î değer taşıyıp taşımadığı, şayet taşıdığı kabul edilecekse bunun akıl tarafından bilinip bilinmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Hüsün kubuh konusunda Eş'arî'nin akli etkisiz gördüğü, emredilen şeyin hüsnünün ve nehyedilen şeyin kubhunun ancak şer'atla sabit olduğu ve peygamber gönderilmeden önce helal, haram gibi ilâhî teklif anlamında hükümlerin söz konusu olmadığı, Mu'tezile'nin akla tam yetki verdiği, emredilen şeyin hüsnünün ve nehyedilen şeyin kubhunun akılla sabit olduğu ve aklın idrâk ettiği fiillerdeki hüsün ve kubuha dayanarak söz konusu hükümlerin şer'at gelmeden önce de bağlayıcı olduğu görüşleri belirtilmiştir. Mâtürîdîlik ise Eş'arîlik ile Mûtezile arasında orta bir yol olarak takdim edilmiştir. Mâtürîdîlerin ise fiillerde bizâtihi güzellik ve çirkinliğin mevcut olduğunu ama bazı fiillerin güzelliği ve çirkinliği akıl ile bilinebileceği bazılarının ise ancak şeriatın bildirmesiyle bilinebileceği, aklın güzel olan bir şey yapıldığında mükâfat kötü bir şey yapıldığında ceza verileceğine hükmedemeyeceği görüşünde olduğu ifade edilmiştir.

Bu çalışmayla pek çok alanı ilgilendiren bir meselenin nasıl ele alındığını, bu meselenin hangi delillerle ve yöntemlerle tartışıldığı ve bu tartışmaların fıkıh usulü açısından ne anlama geldiği görülmüş oldu.

Fıkıh usulü, kelam, mantık ve dil gibi pek çok alanı ilgilendiren bir mahiyete sahip olması ve hakkında bir literatür teşekkül etmiş bulunması itibarıyla bu eser pek çok araştırmacının ilgisini çekecek niteliktedir. Farklı açılardan ve farklı alanlarda daha pek çok çalışma yapılabilir.

Kaynakça

- Altınsu, A. (1972). Osmanlı Şeyhülislamı, Ankara.
- Babanzâde, İ. (1951). Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.
- Babanzâde, İ. (1992). İzâhu'l-meknün fi'z-zeyli ala Keşfi'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut.
- Başar, S. (2017). Osmanlı Şeyhülislamı Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle, İstanbul.
- Bursalı Mehmet Tahir (2016). Osmanlı Müellifleri, Haz. M.A. Yekta Saraç, Ankara.
- Cici, R. (2001). Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar, Arasta Yayınları, Bursa.
- Gerger, M. (2013). Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Şeyhülislamı, İstanbul.
- İlmîyye Salnamesi. (1998). Osmanlı İlmîyye Teşkilatı ve Şeyhülislamı, Haz. Seyit Ali Kahraman, Ahmet Nezih Galitekin, Cevdet Dadaş, İşaret Yayınları, [İstanbul](#).
- İzzî, S. (1784). Tarih-i İzzî, Râşit ve Vâsıf Efendiler Matbaası, İstanbul.
- İpşirli, M. (2006). "Muîd Ahmed Efendi", DİA, Ankara: TDV, XXXI, 87-88.
- Kazâbâdî, A. (t.s.) Haşiyetü'l-usul ale'l-mukaddimatü'l-erba', b.y.: Yazma (Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Çelebi Abdullah Bölümü 396 numaralı nüsha), 1-18 vr.
- Kehhale, Ö. (1957). Mu'cemü'l-müellifin, Dâru ihyai't-turasi'l-Arabî, Beyrut.

- Köksal, A. (2012). “İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi- Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, İslam Araştırmaları Dergisi, 28: 1-44.
- Öz, M. (2002). “Kazâbâdî”, DİA, Ankara, XXV, 120-121.
- Özen, Ş. (2011). “Tenkîhu'l-Usûl” DİA, Ankara, XL, 454-458.
- Öztuna, Y. (1994). Büyük Osmanlı Tarihi, İstanbul.
- Serin, R. (1987). Türk tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu, Haz. S. Hayri Bolay ve dğ., [Ankara](#)
- Topuzoğlu, T. (1997), “Haşiye”, DİA, İstanbul, XVI, 419-422.
- Uzunçarşılı, İ. (1995), Büyük Osmanlı Tarihi, b.y.
- Zirikli, H. (1998). el-A'lâm: Kamusu teracim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa-i mine'l-Arabi ve'l müstağribin ve'l-müsteşirikin, [Daru'l-ilmü'l-melayîn](#), [Beyrut](#): 1998.

Tokatlı Ahmed El-Kazâbâdî's Biography And Introduction of His Manuscript Named Hasiyetü'l-Usûl

Citation / ©- Özay, H. (2018). Tokatlı Ahmed El-Kazâbâdî's Biography and Introduction of His Manuscript Named Hasiyetü'l-Usûl, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 1134-1151.

Abstract- Tokatlı Ahmad al-Kazâbâdî lived in the Ottoman period and gave works in the style of commentary and postscript like scholars of his time in Islamic law, commentary, kalam and sufism. In this study, information about Kazâbâdî's biography, his works and one of these - "Hâşiyetü'l-usul and gâşiyetü'l-füsûl ale'l-mukaddemâti'-erba'a"- which is currently available as manuscript in various libraries and written in the field of Islamic jurisprudence will be given. This work is the Postscript of "al-Mukaddimâtü'l-erba'a" which is included in the book of fiqh method called *et-Tavzih*,, written to commentary with Sadruşşeria's *et-Tenkih* attracted intense interest of the last period and written a lot of commentary and postscript on it. In the *al-Mukaddimâtü'l-erba'a* section, Sadruşşeria examined the issue of *hüsün-kubuh*. The most important of the writings on the text of Sadruşşeria is the work of Teftazani's *et-Telvîh* which is close to the *Eş'arî* conception. In this work, and especially in the chapter of *Mukaddime*, Teftazani both explained and criticized the views of Sadruşşeria. In this work, Kazâbâdî evaluated the writings of Sadruşşeria and Teftazani who had different opinions, and made contributions to the subject.

Keywords- Kazâbâdî, hâşiyetü'l-usul, *al-mukaddemâtü'l-erba'a*, *hüsün-kubuh*.

Kadının Toplumsal Konumunu Siyasetnameler Üzerinden Okumak: Tipolojik Bir Yaklaşım

Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT*, Dr. Öğr. Üyesi Aslı Emine ÇOMU**

Atıf / ©- Özbolat, A. ve Çomu, A. E. (2018). Kadının Toplumsal Konumunu Siyasetnameler Üzerinden Okumak: Tipolojik Bir Yaklaşım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1152-1179.

Öz- Sekizinci yüzyıldan itibaren, Orta Doğu ve Orta Asya'nın Müslümanlaşmış bölgelerinde yeni bir edebi tür ortaya çıkar. "Yönetici El Kitabı" veya "Hükümdar Aynası" niteliğindeki siyasetnameler, bu çalışmanın ana kaynağını oluşturan siyasi içerikli çalışmalardır. Siyasetnamelerde hükümdarların sahip olması gereken nitelikler, saltanatın koşulları ve kuralları anlatılır. İdeal bir devlet örgütünün nasıl olması gerektiği belirtilir ve kötü yönetimlerin zararlı sonuçları açıklanarak yöneticiler uyarılır. Bir ülkenin siyasal ve toplumsal yaşamını, askeri ve mali örgütlerini yasa ve tüzüklerini, toplumun gelenek ve göreneklerini de tanıtan yapıtlar olan siyasetnameler dini temellere de dayanır. Kur'an'dan, hadislerden ve tarihten de örnekler gösteren bu tür yapıtlarda, geçmişteki kötü olaylar, zalim, deneyimsiz ve cahil hükümdarların ve vezirlerin yol açtığı felaketler, öyküler ve fıkralar anlatılır. Siyasetname yazarları, çoğunlukla döneminin iyi eğitilmiş ve saygın kişilerdir. Siyasetname literatüründe öne çıkan siyasetnamelerin örneklem olarak ele alındığı bu çalışmada, Nizamülmülk'ün *Siyasetname*; Abdulhamid el Katib'in *Doğunun Hükümdarı*; Ebu Mansur es-Sealibi'nin *Hükümdarlık Sanatı*; Keykavus'un *Kabusnâme*; Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*; Muhammed b. Turtuşu'nin *Siracu'l-Mülük*; Ebu'l Hasan Habib el-Maverdi'nin *Siyaset Sanatı*, İmam Gazali'nin *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler)*, Nasiruddin Tusi'nin *Ahlak-ı Nasiri*; İbnu'l-Mukaffa'nın *İslam Siyaset Üslubu* ve İbn Teymiyye'nin *Siyaset (es-Siyasetü's-Şeriyye)* ve Narayana'nın *Hitopadeşa* eserleri çerçevesinde kadının toplumsal konumuna yaklaşım, "özneleşen", "nesneleşen", "temkinli" yaklaşım olmak üzere üç boyutlu olarak ele alınacaktır.

Anahtar sözcükler- *Siyasetname, Yönetim, Kadının Konumu, Özne, Nesne, Toplumsal Bağlam.*

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

e-posta: ozbolata@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6100-4289

** Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,

e-posta: acomu@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9346-7475

§§§

Giriş

Arap, Fars, Hint ve Türk edebiyatlarında devlet adamlarına yöneticilik sanatına ilişkin bilgiler veren yapıtların genel adı olarak ifade edilen siyasetnameler, hükümdarlar için kaleme alınan “yönetici el kitabı” niteliğindedir. Hükümdarların sahip olması gereken nitelikler, saltanatın koşulları ve devlet yönetiminin kurallarının anlatıldığı siyasetnamelerde, ideal bir devlet örgütünün nasıl olması gerektiği belirtilir ve kötü yönetimlerin zararlı sonuçları açıklanarak yöneticiler uyarılır. Bir ülkenin siyasal ve toplumsal yaşamını, askeri ve mali örgütlerini yasa ve tüzüklerini, toplumun gelenek ve göreneklerini de tanıtan çalışmalar olarak olan siyasetnameler dini temellere dayanır. Kur'an'dan, hadislerden ve tarihten de örnekler gösteren bu tür yapıtlarda, geçmişteki kötü olaylar, zalim, deneyimsiz ve cahil hükümdarların ve vezirlerin yol açtığı felaketler, öyküler ve fıkralar anlatılır. Siyasetnameler, bazen bizzat hükümdarın maiyetine, şehzadesine ya da halkına öğütü şeklinde “yukarıdan aşağıya” bir öğüt kitabı niteliğinde olduğu gibi, bazen de bilge ve bilgün bir kişinin krala, hükümdara, padişaha, halifeye, hakana, kısacası yöneticiye yönelik “aşağıdan yukarıya” verdiği öğütlerdir (Hourani, 2001: 183-184).

Siyasetnamelerde hükümdara öğüt niteliğinde çeşitli konularda tavsiye, telkin ve uyarılarda bulunduğu gibi, devletin yönetimi, komutanların seçimi, ordunun savaşa hazırlanması, adalet mekanizmasının işleyişi ve elçilerin görevlendirilmesi vb. konulara yer verildiği görülmektedir. Siyasetnameler bağlamında, bu çalışmanın konusu ise, siyasetnamelerde kadın konusudur. Siyasetname literatüründen hareketle, kadının toplumsal konumunun ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Kadının toplumdaki yeri ile ilgili tartışmalar, her dönemin dine, geleneklere, yerleşik düşüncelere vb. pek çok faktöre göre değerlendirdiği bir konu olması yönüyle, “tarihsel ve toplumsal” bir arkaplana sahip olduğu gibi, kadın konusunun giderek artan bir biçimde günümüz toplumlarında da çok yönlü tartışılmaya devam etmesi yönüyle “güncel ve aktüel” bir yöne de sahiptir. Sosyoloji ve din sosyolojisi literatüründe kadının toplumsal konumunun “toplumsal cinsiyet” çerçevesinde ele alındığı ve bu konuda hatırı sayılır bir literatürün oluştuğu görülmektedir¹.

¹ Kadının konumu ve toplumsal cinsiyet literatürüne örnek olarak bakınız. (Soy, 2017; Acarlioğlu, 2018; Telloğlu, 2016; Narlı, 2000; Özdeş, 2009; Karasu, 2015; Arslan, 2014; Yalçın, 2016; Sala, 2015; Ünalın Turan, 2014; Aksu, 2001; Armaner, 1961; Teberoğlu, 2004; Yasdımın, 2005; Erkilet Başer, 1998; Çapcioğlu, 2011; Yeter, 2015; Okudan, 2013; Dönmez, 2018; Yapıcı, 2016).

Kadının toplumsal konumunun siyasetname literatürünün öne çıkan on iki örneği üzerinden ele almayı amaçlayan bu çalışma, günümüzdeki tartışmaların tarihsel köklerine giderek bir analiz, bütünlüklü bir bakış açısına ulaşılabileceği iddiasındadır. Konunun güncel ve aktüel yönünden ziyade, tarihsel boyutunu göz önünde bulundurarak, geçmişten bugüne değişimi ve dönüşümü ortaya çıkarmaktan çok, kadın konusunun “toplumsal sürekliliğine” vurgu yapılmaktadır. Bu anlamda, “kadın, nerede durmalıdır? Kadının yeri neresidir?” sorusu, kadim bir soru(n)dur. Siyasetnamelerde kadının toplumsal konumuna odaklanan bu çalışma, “sosyolojik” bir perspektiften hareket etmeyip, kadın, konusunun “tarihsel ve toplumsal düzlemdeki sürekliliklerine” odaklandığı için, kadın konusuna yönelik genel tartışmalar, toplumsal cinsiyet bağlamındaki çalışmaların verileri çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Çalışma, özelde “siyasetname literatüründe kadın” temasından hareket ettiği için, referans çerçevesi olarak siyasetnameler bağlamında kadın konusuna odaklanmıştır.

Kadının konumu, tarihsel olarak kadim bir soru(n) olarak görülmesine rağmen, kadın konusunun çok az sayıda çalışmada ele alındığı görülmektedir. Siyasetnameler üzerinden müstakil olarak yapılan çalışmalara örnek olarak, Adile Yılmaz tarafından 2004 yılında “Kutadgu Bilig’de Kadın” ve Zekiye Gizem Debrelî tarafından 2016 yılında aynı başlıkla “Kutadgu Bilig’de Kadın” isimli çalışma yapılmıştır. Albayrak ve Serin tarafından, “Kutadgu Bilig ve Marifetname’de Kadın” başlıklı bir çalışma yayımlanmıştır. Bu çalışmalar incelendiğinde siyasetname literatürünün geneli yerine bir örnek üzerinden kadın konusu ele alınmıştır. Yukarıda belirtilen üç çalışmanın ortak noktası, Yusuf Has Hacib tarafından kaleme alınan Kutadgu Bilig isimli eserdir. Bu çalışmalardan hareketle, Kutadgu Bilig’e bir ilginin oluştuğu görülmekle birlikte, tek bir çalışmadan hareketle, kadının toplumsal konumuna yönelik bütünlüklü bir bakış açısına ulaşılamamaktadır.

Siyasetnamelerde ideal yönetici imgesini konu edinen, yönetici ve halkı “çoban ve kral” olarak ele alan H. Bahadır Türk (2012), ideal yöneticinin özelliklerini siyasetnameler üzerinden analiz ederken, kadının konumuna da değinir. Ona göre, kadın “ikincil” bir konumda ve toplumsal hayatta geri bir durumda bulunmaktadır. Kadının konumunun “eril bir dil” üzerinden ele alındığını ileri süren Türk’ün bakış açısına göre, kadın, yönetimden uzakta ve olabildiğince yönetimden uzak tutulması gereken bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. Türk (2012:61-62), farklı dönemlerde, farklı

coğrafyalarda yazılmış siyasetnamelerdeki kadın karşıtlığını toplumsal yapıdaki "eril dil" in bir uzantısı olarak görür ve kadına bakışın arka planındaki dinsel inanışlar, toplumsal-ekonomik ve kültürel yapıya uzanan bir çizgide açıklanabileceğini belirtir. Ayrıca Türk'e göre, zaman boyutunun ya da tarihsel koşulların, anlayış ve algılama biçimlerinin rolü de belirtilmeye gerek duyulmayacak kadar açıktır ancak yine de siyasetnameler ya da hükümdar aynalarında cesareten akla, adil olmaktan cömertliğe kadar bir dizi unsurun sadece eril değerler üzerinden ele alınması, kadın karşıtı bir yaklaşım sergilenmesi ve siyasal alanın aktörleri için kadının bir tehlike olarak kodlanması anlamlıdır.

İlgili literatürde kadının ikincil konumda olduğuna yönelik görüşe karşıt olarak, kadına değer verildiğini, kadının toplumsal hayatta söz sahibi olduğunu, yönetim kademesinde de kadının hükümdarın yanında yer aldığı iddiasını öne süren araştırmacılar da bulunmaktadır. Bu yaklaşımın temsilcileri arasında Bahaeddin Ögel ve İbrahim Kafesoğlu gibi isimler bulunmaktadır. Onların yaklaşımında, "kadın" yönetim kademesine yakın, söz sahibi ve özne konumuyla ele alınmaktadır. İlk yaklaşım olarak, Ögel (2001: 251-252) ve Kafesoğlu'nun (2011: 259) yaklaşımlarına göre, Türk kültürüne ait ilk yazılı belgeler arasında gösterilen Orhun Yazıtlarında "kadın"dan saygıyla bahsedilmekte, Eski Türk devletinde kağandan sonra ikinci sırayı hatun almaktadır. Hatunların, kağanlar gibi töre ile hatunluk tahtına oturduğu ve kağan ile beraber yönetimde görev aldığı belirtilmektedir. Ayrıca savaşlarda da hatunların, kağanların yanında yer almaları; hatunların devlet meclislerine katılmaları ve oy sahibi oldukları gösterilmektedir.

Dönemler, bağlamlar farklı olmakla birlikte, bu iki yaklaşımın değerlendirilmesi ve bir analize tabi tutulması gerekmektedir. Türk-İslam kültüründe devlet geleneğine yönelik ve tarihsel-toplumsal konuların yer alması yönüyle döneminin yansıması olan siyasetnamelerin "kadın" konusuna yaklaşımın ortaya çıkarılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, devlet yönetiminde kadının konumunu, siyasetnameler üzerinden değerlendirerek, Ögel ve Kafesoğlu çizgisinin ileri sürdüğü gibi, kadının konumu "olumlu, özne" bir konum mu, yoksa Türk'ün belirttiği gibi, "olumsuz, nesne" bir konum mu olduğu analiz edilmeye çalışılmaktadır.

Çalışmanın örnekleme olarak, siyasetname literatüründe öne çıkan siyasetnameler belirlenmiştir. Bu çalışmada, Nizamülmülk'ün Siyasetname; Abdulhamid el-Katib'in Doğunun Hükümdarı; Ebu Mansur es-Sealibi'nin Hükümdarlık Sanatı; Keykavus'un Kabusname; Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig; Muhammed b. Turtuşî'nin Siracu'l-Müluk; Ebu'l Hasan Habib el-

Maverdi'nin Siyaset Sanatı, İmam Gazali'nin et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler), Nasiruddin Tusi, Ahlak-ı Nasiri; İbnü'l-Mukaffa, İslam Siyaset Üslubu; İbn Teymiyye'nin Siyaset (es-Siyasetü's-Şeriyye) ve Narayana'nın Hitopadeşa; eserleri çerçevesinde kadının toplumsal konumuna yönelik bir değerlendirme yapılacak ve belirttiğimiz siyasetnameler taranarak kadın meselesine yaklaşım ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Yukarıda isimleri belirtilen on iki siyasetname örneğinde kadının toplumsal konumuna yönelik ifadeler, söylemler, kadına yaklaşım olarak değerlendirilmiş ve “tek” boyutlu bir değerlendirmenin “indirgemeci” olmaktan kurtulamayacaktır. Bu çalışma, siyasetname literatürünün öne çıkan örneklerine tarafsız, ideolojik eğilimleri bir kenara bırakarak bütüncül bir değerlendirme yapma iddiasından hareket ettiğinde, diğer araştırmacıların ele aldığı aksine, kadının konumunun “üç boyutlu” bir tipleştirme önermektedir. Kadın konusuyla ilgili bu üçlü tipleştirme, siyasetnamelerde kadını değerli gören “iyimser”, kadını nesneleştiren yaklaşım, “kötümser” ve devlet yönetiminin her alanında dikkatli olmanın telkin edildiği gibi, kadın konusunda da, “ihtiyatlı” yaklaşım şeklinde kategorize edilmiştir. Bu çalışma, yöntem olarak “içerik analizi” tekniklerinden “kategorisel analizden” yararlanmıştır. Kategorisel analiz, genel olarak, belirli bir mesajın önce birimlere bölünmesini ve ardından bu birimlerin, belirli kriterlere göre kategoriler halinde gruplandırılmasını ifade eder. Kategorileştirme, mesajların kodlanması, anlamlarının işlenmesi, mesajın konusu, yönü, taşıdığı değerler, amaçlar veya niyetler, amaçlara ulaşmada başvurulan yollar, mesajın tipi, biçimi, mesaj ve iletişimin özellikleri gibi boyutlar kategori oluşturmada belirleyici faktörlerdir (Bilgin, 2006: 19).

a) Siyasetnamelerde Özneleşen Kadın: İyimser Yaklaşım

Siyasetnamelerde kadın konusuyla ilgili, ilk yaklaşım, kadını değerli gören “özneleşen” kadın yaklaşımdır ve kadının toplumsal konumu, ikincil bir konumda bulunmamaktadır. Bu bakış açısında kadına daha toleranslı yaklaşılırken kadının konumu takdir edilmektedir. Siyasetnamelerdeki kadın konusuyla ilgili, “iyimser” yaklaşıma örnek olarak Keykavus² verilebilir.

² Kısa adı Keykavus olan Emîr Unsûrû'l-meâlî Keykâvus b. İskender b. Kabûs b. Veşmgîr, Kabusname adlı eseriyle tanınan Ziyârî hükümdarıdır. Oğlu Gîlân Şah için 1082'de (h.475)'te kaleme aldığı Kabusname'yi tamamladıktan birkaç yıl sonra vefat eder. Keykâvus'un, devletin başına geçtiğinde nasıl davranacağı konusunda oğluna bilgi vermek amacıyla kaleme aldığı Kabusname, Enderznâme, Pendnâme, Kitâbü'n-Nasîhat, Nasîhatnâme isimleriyle de bilinir. Bir önsöz ve kırk dört bölümden meydana gelen eser Moğol istilâsı öncesi İslâm medeniyetinin bir özeti niteliğindeki eser, bu dönemin siyasî, içtimaî, iktisadî, ilmî, hukukî durumu, eğitim öğretimi, sanat ve

Kabusnamede, "eş seçmeyi bilmek ve evlilik adabını bilmek" bahsinde, "Ey oğul, gün gelip evlendiğin zaman, eşine hürmet etmekte kusur etme. Eğer bir değerli nesnen varsa, o değerli nesneyi ne olursa hanımından sakınma." (Keykavus, 2008: 98) şeklinde öğüt vermektedir. Bu bağlamda, Yusuf Has Hacib³ de Kutadgu Bilig'te erkeğin bir kadına ihtiyacı olduğunu söyleyerek iyi bir eş bulmanın erkek için ne kadar önem arz ettiğini şu şekilde dile getirmektedir: "Bütün dünya zevki, şu üç şeydir; her üçünün tadı da birbirine denktir. Bu üçün biri, yemek içmektir; biri de erkeği avutan dişidir. Üçüncüsü ise esen yaşamaktır, bu üç şeyden en gerekli olanı da odur" (Yusuf Has Hacib, 2014: 315) şeklinde kadın, dünyanın güzellikleri arasında sayılmaktadır.

İmam Gazali⁴ ise, yöneticilere altın öğütlerinde, bir hikmet ehlinden (2014: 250) "fakirlere kibirle değil tevazu gözüyle, zenginlere haset gözüyle değil, nasihatçi gözüyle, kadınlara şehvetle değil, şefkat gözüyle bakmalısın" bir nakilde bulunur. Kadının dinine bağlı olması ve örtünmesini, Allah'ın kuluna verdiği nimetlerden kabul ederek, gerçekten dinine bağlı, iffetli bir kadına hiçbir kötü niyetli kişi yaklaşamayacağını belirten Gazali (2014: 280), hem Hakkın hem de halkın kızacağı hususlar arasında, Allah'a itaati emretmemek, din işlerini öğretmemek, onlara haram yedirmek, çalışanın ücretini vermemek, kadının mehrini vermemek gibi işleri yapanları sıralar (İmam Gazali, 2014: 78) ve akıllı olan kocaların kadınlarına merhametli olup zulüm ve haksızlık etmemesi (İmam Gazali, 2014: 288) gerektiğini belirtir.

Kadına değer veren ve belirli ölçüde dikkate alan bir yaklaşımın örneği, İbn Teymiyye⁵'de de görülmektedir. Kadının kocasının malında ve bedeninde

meslekleri hakkında güvenilir bir kaynaktır ve Farsça nesrin seçkin örneklerinden biri olarak görülür (Kurtuluş, 2002: 357).

³ Yusuf Has Hacib, Balasagun'da soylu bir aile içinde dünyaya gelmiş, bilimi, erdemi, zühd ve takvâsı ile dikkatleri çekmiş, eserini bir buçuk yılda Balasagun'da yazıp Kâşgar'da tamamlayarak 1069-70 yılında Karahanlılar'ın hakanı Süleyman Arslan Hakan oğlu Tavgaç Uluğ Buğra Han'a sunmuştur. Şairin birikimini takdir eden hakan, kendisine "görevlerin en incisi olan" (2484. beyit) has hâciblik unvanını vermiştir (DİA Komisyon, 2002: 478).

⁴ Kısa adıyla Gazzali olarak bilinen Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakihî, mutasavvîf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürüdür. Büyük Selçuklu Devleti devrinin İslam âlimi Gazzâlî Hicri 450 (Miladi 1058) yılında Horasan'ın Tus şehrinde doğmuştur. İlk öğrenimini Tus'ta, daha sonra Cürcan şehrine giderek eğitim görmüş, daha sonra 28 yaşına kadar Nişabur Nizamiye Medresesi'nde öğrenim görmüştür. İtikadi düşünce olarak Ebû'l Hasan Eş'arî'den ve ameli görüş olarak Şafîî'den etkilenir. 1091 yılında Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'nin Baş Müderrisliği'ne tayin edilir. Burada bilgisi ve edindiği öğrenci topluluğuyla kısa sürede ün ve saygınlık kazanır. Sûfizm'e yönelir, medresedeki görevini bırakıp önce Şam'a, sonra Tus'a geçer. Gazzâlî 1111 (Hicri 505) yılında doğum yeri olan İran'ın Tûs şehrinde vefat eder (Çağrırcı, 1996: 489-494).

⁵ Kısa adı İbn Teymiyye olan Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, görüş ve eleştirileriyle İslâm düşüncesinin gelişmesine tesir eden Selefi âlim ve müctehiddir. İbn Teymiyye, 1263'te (h.661) Harran'da doğar. İlk eğitimine Dimaşk'ta babasının müderrislik yaptığı Sükkeriyye Dârülhadisi'nde başlayan İbn Teymiyye, başta bu

hakkı olduğunu belirten İbn Teymiyye (1999:141-142), kocanın malındaki hakkı, mihr ve normal şekildeki nafaka; bedenindeki hakkını da, kendisiyle iyi geçim ve faydalandırma olarak sıralamaktadır. Bu yüzden kadın, kendisine yaklaşmamak üzere yemin eden kocasından ayrılmaya, icmâ ile hak kazanabilmektedir. Kitap, Sünnet ve genel prensiplere dayanarak bilginlerin çoğuna göre, erkeğin eşiyle birleşmesinin vacip olduğunu belirten İbn Teymiyye, çok oruç tuttuğunu ve namaz kıldığını görünce, Hz. Peygamber'in (s.a.v) Abdullah b. Amr'a "Eşinin de sende hakkı bulunmaktadır, zarar vermedikçe veya bir vacipten alıkoymadıkça, kocanın dilediği zaman karısından faydalanması hakkıdır; aynı şekilde kadının da buna imkân vermesi vacip hükmündedir" şeklinde bir rivayeti aktarır. Ayrıca yine bu konuda İbn Teymiyye (1999:128-129) bir başka rivayete yer verir. Ona göre, sahih bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v) "Sizden birinizin eşiyle birleşmesi sadakadır" buyurunca, sahabe "Ey Allah'ın elçisi! Bizden biri şehvetini giderince, bu yüzden sevap mı kazanır?" diye sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) "Ne dersiniz? Haram bir iş yapmış olsaydı, günah olmayacak mıydı?" deyince, "Evet" cevabını verdiler. Hz. Peygamber de "Niyet haramı hesaplıyorsunuz da, helâli hesaplamıyorsunuz?" şeklinde bir rivayete yer vermektedir.

Sealibi⁶ ise, (1997: 209) kadınlara olumsuz yaklaşımı belirli ölçüde dengeleyecek bir yaklaşımı hükümdarın sahip olması gereken hususlarda dile getirir. Ona göre, hükümdar, a) Güvенеceği ve sırrını vereceği bir vezir, b) Zor durumda kaldığı zaman sığınacağı bir kale, c) Hasımları ile karşı karşıya geldiği zaman sarılacağı sağlam bir kılıç ki hıyanetinden korkmaya, keskinliğinden emin olabilsin d) Yükte hafif pahada ağır bir hazine ki çarkifelek ona oyun ettiğinde alıp kurtulsun e) Boylu poslu güzel tenli bir cariye ki yanına vardığında

medresenin hocaları olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinden ders alır. Babasının vefatından bir yıl sonra Sükkeriyye Dârülhadis'i'nde hocalığa ve Emeviyye Camii'nde tefsir dersleri vermeye başlar. Geniş halk kitleleri ve yöneticiler nezdinde etkin bir nüfuza sahip olan İbn Teymiyye'nin VIII. (XIV.) yüzyılın başlarından itibaren çeşitli dinî ve siyasî tartışmalar içine girdiği görülmektedir. Felsefe ve kelam alanında, kuvvetli delillere sahip, selef mezhebini savunan İbn Teymiyye, Yunan mantığı, Yunan ve İslam filozoflarını tenkit eder, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'in görüşlerini pekiştirmek ve sağlamlaştırmak üzere İslam mezhepleriyle ilgili münakaşaları ihtiva eden çok sayıda kitap ve risale kaleme almıştır. İbn Teymiyye, 1328'de (h.728) Şam'da vefat etmiştir (Koca, 1999: 391-394).⁶ Hicretin 350. yılında Nişabur'da doğan Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Seâlibî, zengin bir ailede dünyaya gelir. Ailesi, tilki kürkü ticaretiyle uğraştığı için Sealibi (tilki kürkü satan) ismi buradan gelir. Sealibi'nin babası Ebû Ali'nin emirlere yakın olduğu ve kürkçülük işinin prenslerin konaklarına giden yolu açmış olabileceği belirtilmektedir. Seâlibî, kendisini edebiyata ve muallimliğe verdiği için önemli miktarda varis olduğu serveti koruyamamıştır. Hocası Harizmî, Sealibi'yi, Nişabur Hükümdarlığını elinde bulunduran Ahmed b. Ali el-Mikailî'ye takdim etmiştir. Sealibi, Samani Devleti'nin hükümdarlığında en parlak günlerini yaşamıştır. Es-Sealibi, Harizmşahi Me'mun'un, Gazneli Mahmud'un oğlu Sultan Mesud'un övgüsüne layık olmuştur. Gramer, mukayeseli filoloji, şiir eleştirisi ve siyaset gibi alanlarda çok sayıda eser kaleme alan Sealibi, Hicri 429'da Nişabur'da vefat etmiştir (Topuzoğlu, 2009: 236-239).

huzur bulsun, ruhundan kederi kovsun f) Gayet maharetli bir aşçı ki canı hiç yemek istemediğimde dahi hazırladığı yemeğin lezzeti ile iştahını kabartsın, şeklinde altı şeye sahip olmalıdır. Sayılan altı maddede kadın, hükümdarın kaçınması gereken bir konum yerine hükümdarın huzur bulacağı bir durumda konumlandırılmaktadır. Benzer bir çerçevede Turtuşi⁷ (2011: 430-431) kadına değer atfeden durumu Hz. Peygamber'e atıfla ele almaktadır. Bir kadınla evlenmek isteyen adama, Hz. Peygamber: "Ona iyi bak, çünkü bakış aranızdaki Âdemliği artırır, Âdemliğe en yakışan budur. Âdemlik, aradaki sevgi ve yakınlığın artması anlamına gelir".

Siyasetnamelerde hükümdar merkezli bir bakışın hâkim olduğunu belirtmemiz gerekir. Maverdi⁸ (2004:447) bu konuda, hükümdarın, her çocuğu kendine evlat, her büyüğü baba, her büyük kadını kendine anne, erkeklerden her akranı kardeş, her kadını da bacı bilip onlara iyilik ve cömertlik yapan kişinin âdil bir hükümdar olacağını belirtmektedir. Burada kadına arzu nesnesi gibi yaklaşmaktansa ona bir insan evladı gibi yaklaşmak ya da kadının cinsiyetini geri planda bırakarak ona insani duygularla yaklaşılmaktadır. Kadına daha insani çerçevede yaklaşan benzer örneklerden Narayana'da⁹ (2006:14), "başkasının karısını anne gibi gören, başkasının zenginliğini dünyanın çamuru gibi gören ve tüm canlıları kendisi gibi gören kişi gerçek bir bilgedir" ve "sessiz kalmak, yalan söylemekten iyidir, başkasının karısıyla birlikte olmaktansa, iktidarsız kalmak daha iyidir, kötü insanın sözlerine katlanmaktansa, ölmek daha iyidir" (Narayana, 2006: 35), ve "ana, eş, kardeş veya oğlu gibi doğal olarak dostumuz olan kişilere güven duymamak için neden yoktur" (Narayana, 2006: 48) şeklinde kadının insani yönüne işaret olarak yorumlanabilir.

⁷ Kısa adı, Turtuşi olan Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî (ö. 520/1126), Endülüslü Mâlikî fıkıh âlimi ve muhaddistir. Arapça, fıkıh, hadis, ferâiz okuyan Turtuşi, bir süre Irak, Suriye ve Mısır'ın çeşitli şehirlerinde ikamet eder, Bağdat'ta ve Basra'da ilim halkalarına katılır. Hac yolculuğuna çıkan Endülüs ulemâsının uğrak yeri İskenderiye'ye yerleşir. Turtûşî, eşinin kendisine ayırdığı evin alt katını medreseye dönüştürüp ders vermeye başlar. Öğrencilerinin sayısı artar, şöhreti Mısır'ın dışına yayılır. Turtûşî, İskenderiye'de bir taraftan öğretim faaliyetini yürütürken diğer taraftan toplumun ahlâk bakımından ıslahı için çalışır. İslâmî esaslara aykırı sosyal ve idarî uygulamaları, şehrin kadısının tasarruflarını eleştirir, yöneticileri uyarır. 1126'da (h.520) İskenderiye'de vefat eder (Kılıç, 2012: 430-431).

⁸ Mâverdi olarak bilinen Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan Şâfiî fakihidir. Basra'da 974-975'de(h.364) doğan Maverdi, babası gül suyu (mâ'û'l-verd) işiyle uğraştığı için Mâverdi lakabıyla tanınır. İlk fıkıh eğitimini memleketinde aldıktan sonra, Bağdat'a gider, döneminin tanınmış âlimlerinden ders alır, yetiştikten sonra ders verir. Mâverdi, Kâim-Biemrillâh tarafından diplomatik heyetlerde görevlendirilir. Siyaset sahnesinden çekildikten sonra tamamen tadrîs ve te'lif faaliyetleriyle meşgul olur, 1058'de (h.450) Bağdat'ta vefat eder (Maverdi, 2003: 180).

⁹ Narayana'nın 14. yüzyılda kaleme aldığı Sanskrit dilinde "yararlı eğitim", "uygun öğüt", "dostça tavsiye" anlamlarına gelen Hitopadeşa, Hint edebiyatının özgün eserlerinden birisidir (Narayana, 2006: IX-XI).

Tarihsel altyapı olarak, çalışma bağlamında müracaat ettiğimiz siyasetnamelerin hemen hemen hepsinin 9. ve 10. yüzyıllarda erkek egemen Müslüman toplumlarda yazıldığı göz önüne alınırsa, kadına yaklaşımın insani olması ve kadının erkeğin hayatının tamamlayıcısı olduğu fikri kadının konumunu yücelten bir durumdur. Kadın her ne kadar bu toplum yapısında geride kalsa da, bu söylemler kadının aslında vazgeçilmez bir konumunun olduğunu, toplumun devam etmesi için kadının gerekli olduğunu ve bu yüzden de kadına değer verilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.

b) Siyasetnamelerde Nesneleşen Kadın: Kötümser Yaklaşım

Siyasetnameler üzerinden "kötümser yaklaşım"ın ilk örneği, Kutadgu Bilig'te görülmektedir. Kutadgu Bilig'de Yusuf Has Hacib; Öğdülmiş'in Ogdurmuş'a verdiği öğütler arasında nasıl evlenileceği ile ilgili "evlilik" konusu da yer alır. Kutadgu Bilig'te, "eğer evlenmek istersen, çok dikkatli ol ve iyi bir kız ara" diye başlayan 4475. beyitten itibaren (Yusuf Has Hacib, 2014: 387-389) iyi bir evliliğin sırları anlatılır. Bu bölümde, evlenilecek kızın "hayâ ve takva sahibi, temiz olmasına", "el değmemiş ve başka erkek yüzü görmemiş olan bir aile kızı" olmasına, "yüz güzelliğine değil, huy güzelliğine bakılmasına" yönelik öğütlerde bulunur. "Çocukların nasıl terbiye edilmesi gerektiği" ile ilgili bölümde (4504-4526 arası beyitlerde) ise "Kızı çabuk evlendir, uzun müddet evde tutma, yoksa hastalığa lüzum kalmadan, yalnız bu pişmanlık seni öldürür", "Bu kızlar doğmasa, doğarsa yaşamasa daha iyi olur", "Eğer dünyaya gelirse onun yerinin toprağın altı veya evinin mezara komşu olması daha hayırlıdır", "Kadınları her vakit evde muhafaza et; kadının içi dışı gibi olmaz", "Yabancıyı eve sokma, kadını dışarıya çıkarma; bu kadınları sokakta gören göz onların gönüllerini çeler", "Kadını evden dışarı bırakma; eğer çıkarsa doğru yoldan şaşar", "Kadının aslı ettir, eti muhafaza etmeli; gözetmezsen et kokar; bunun çaresi yoktur", "Kadına saygı göster, ne isterse ver; evinin kapısını kilitle ve eve erkek sokma", "Bunlarda öteden beri vefa yoktur; gözleri nereye bakarsa, gönülleri oraya kayar", "Nice bin kudretli ve erlerin eri erkekler kadınlar yüzünden mahvolup gitmişlerdir", "Nice al yanaklı ve yüzü sıhhatle pırl pırl parlayan erkekler, kadınlar yüzünden toprak olup gitmişlerdir", "Bu kadınlar binlerce namlı ve şöhretli kahramanları diri diri yere gömmüşlerdir" gibi nasihatler bulunur (Yusuf Has Hacib, 2014: 390-391). Bu yaklaşıma ek olarak, "erkek, verdiği sözden geri dönmez; sözünden dönenleri sen kadın bil" (Yusuf Has Hacib, 2014: 435); "Bilgili, sözünü dosdoğru söyleyemez oldu, kadınlardan utanma gitti, yüzlerini örtmezler" (Yusuf Has Hacib, 2014: 546) şeklinde

kadınlar hakkında değerlendirmeler bulunmaktadır. Ayrıca esesrin başka kısımlarında ve Ay-Toldi'nin oğlu Ögdilmiş'e öğütleri arasında da "kadın ve çocuklar, erkeğin kuvvetini keser" (Yusuf Has Hacib, 2014: 316); "Kadın ile bulunmak da ancak bazı anlarda erkeklik ateşini söndürmek içindir" (Yusuf Has Hacib, 2014: 318); "Harpte korkak kimselere lüzum yoktur; korkak insanlar kadınlara benzerler" (Yusuf Has Hacib, 2014: 214); "Gelin kızların sevinçli anları zıfaf geceleridir, cesur ve kahraman erkeğin iftihar edeceği zamanlar da harp günleridir" (Yusuf Has Hacib, 2014: 222); "Kadını başıboş bırakma, kapıyı kapalı tut; insana her türlü uygunsuzluk kadından gelir" (Yusuf Has Hacib, 2014: 137) vb. ifadelerden oluşan öğütlerle karşılaşılmaktadır.

Ahlak-ı Nasırı isimli çalışmasında Nasiruddin Tusî¹⁰, kadınlara danışılmaması konusunda hükümdarı uyarır ve "kadınlar ve çocuklar gibi zayıf akıllılarla kesinlikle konuşmamasını önerir (Tusi, 2007: 301). İbnu'l-Mukaffa¹¹, İslam Siyaset Üslubu'nda kadına yaklaşımını, kararı ve kalıcılığı olmayan şeyleri sıralarken belirtir. Ona göre, bulut gölgesi, kötülerin dostluğu, kadınların aşkı, yalan haber ve çok malın kalıcılığından söz edilemez (İbnu'l-Mukaffa, 2004: 49). Nizamülmülk¹² ise Siyasetname'sinin "Tesettür Ehline, Harem Dairesine, Padişahın İdaresi Altındakilere ve Komutanlarının Tanzimine Dairdir" başlıklı 43. faslında okuru şu uyarıyla karşılar: "Büyük zararlara yol açacağından ve padişahın haşmet ve şanına hanel getireceğinden ötürü

¹⁰ İranlı âlim ve filozof, Nasiruddin Tusi, 1201'de (h.597) Tûs'ta doğar. İlk eğitimini babasından alan Tûsî on beş yaşlarında iken dönemin ilim merkezlerine yolculuk yapar. Genç yaşlarından itibaren ilme olan iştiyakı Tûsî'yi kısa zamanda üne kavuşturur, ünü, Kuhistan bölgesinin İsmâîlî hâkimi kadar ulaşır. İlk dönemlerde valinin kendisine destek olmasıyla Kuhistan'da ilmî faaliyetlerini yürütmek için uygun bir ortam bulur; özellikle felsefî ve tecrübi ilimler alanında değerli eserlerinin çoğunu burada yazar. Tûsî Bağdat'a yaptığı bir seferde 1274'te (h.672) vefat eder (Şirinov, 2012: 437).

¹¹ İbnü'l-Mukaffa olarak tanınan Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullâh (Rûzbih / el-Mübârek) b. el-Mukaffa' (Dâdeveyh), İran asıllı mütercim, edip ve kâtiptir. Dinî, ilmî ve felsefî fikirlerin harmanlandığı zengin bir kültür merkezi olan Basra'da dönemin yönetici ve ediplerinin meclislerine devam eden İbnü'l-Mukaffa, Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere Fars, Hint, Yunan kültürleri hakkında geniş bilgi sahibi olur. Memuriyet hayatına babası gibi kâtiplikle başlayan İbnü'l-Mukaffa', Emevîler döneminin sonlarında Irak Valisi Ömer b. Hübeyre'nin oğulları olan Basra ve Kûfe Valisi Yezîd ile Kirman Valisi Dâvûd'un kâtipliklerini yapar. Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'un amcalarından Basra Valisi Süleyman b. Ali'nin kâtibî iken halifeyle tanışma imkânı bulur. Ardından Kirman Valisi İshâ b. Ali'nin hizmetine girdi ve asil şöhretine onun döneminde (750-752) kavuşur. İbnü'l-Mukaffa' müslüman olduktan sonra fazla yaşamamış, tercih edilen görüşe göre 759'da (h.142) Basra'da öldürülmüştür (Durmuş, 2000: 130-134).

¹² Kısa adı Nizâmülmülk olan Ebû Alf Kivâmüddîn (Giyâsüddevlî, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî (ö. 485/1092), Büyük Selçuklu veziri ve Ortaçağ İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarındandır. Selçuklular'da bir görev unvanı olarak ortaya çıkan "atabeg" tabirinin ilk defa Nizâmülmülk'e verildiği kaydedilmektedir. Nizâmülmülk, Nizamiye Medreseleri'nin kurucusu olarak, İslâm eğitim tarihinde önemli bir yeri vardır. Sultan Melikşah, devlet yönetimiyle ilgili bir kitap yazılması için yarışma açmış ve yazılan eserler arasından Nizâmülmülk'ün 1092'de (h.485) kaleme aldığı Siyâsetnâme ödüllendirilmiştir (Özaydın, 2007: 194-196).

hükümdarın astları üst yapmaması lazımdır. Bunlar özellikle ehl-i setr olup akılları bu işlere ermeyen kadınlardır. Zira bunlar nezih bir neslin devamı için vardırırlar. Onların övgüye en çok yaraşanları asil ve liyakatli, örtülü ve takvalı olanlarıdır." (Nizamülmülk, 2009: 255). Kadınların üst yönetici yapılmaması konusunda, Turtuşi'nin Ebû Bekir es-Sıddık'a atıfla aktardığı rivayet dikkat çekicidir. Bu rivayette, Kisra öldüğünde haberi Resulullah'a (s.a.v) ulaştığında, Resulullah, yerine kimi tayin ettiler diye sorar. Ashab, yerine kızı Boran'ı tayin ettiler cevabını verince, Resulullah, "İdarelerini kadına teslim eden o kavim felah bulmayacaktır" şeklinde değerlendirme yapar (Turtuşi, 2011: 408). Kadınların yönetici seçilmemesine dönük, bu yaklaşım, kadın karşıtı söylemin billurlaşmış ifadesi olarak görülebilir. Yine bu çerçevede Nizamülmülk "kadın aklına uyup, ona itibar ettiği için nice meşakkat ve zahmete düşen ilk insan, Adem aleyhisselam'ı zikrederek nasihatine kanıt teşkil edecek çeşitli hikâyeleri aktarır. Keykavus'un oğlu Siyavuş'u görünce ona tutulan ve taciz etmeye çalışan Keykavus'un eşi Sudâve'nin yol açtığı trajedilerden, Büyük İskender'in bozguna uğrattığı Dârâ bin Dârâ'nın kızıyla tanıştırmak isteyince "Erkekleri yendik; kadınlara yenilmeyelim" diyerek teklifi reddetmesine değinir (Nizamülmülk, 2009: 258).

Kadının konumuna da değindiği hikâyelerinden birinde Nizamülmülk, Beni İsrail devrinde yaşamış, 40 yıl boyunca her tür günahahtan uzak durmuş ve gündüzleri oruç tutan geceleri ibadet eden insanların üç dileğinin Tanrı tarafından yerine getirildiği bu devirde Yusuf'un hikâyesini anlatır. Yusuf, 40 yılı tamamladığında ne isteyeceğine karar veremeyince eşine danışır. Yusuf'un karısı, o ana kadar kimseye bahşedilmemiş bir güzelliğe kavuşmak istediğini söyler. Yusuf, Tanrı'ya karısı için dua eder ve eşi ertesi sabah "kimsenin daha güzeline şahit olmadığı bambaşka birine" dönüşür. Gün geçtikçe de güzelleşmeye devam eder ve sonunda Yusuf'u beğenmez, her şeyden şikâyet eder hale gelir. Eşinin söylenmelerine dayanamayan Yusuf, bu defa Tanrı'dan eşini bir ayıya çevirmesi için istekte bulunur. Eşi korkunç bir ayıya dönüşür. Yusuf ayıya dönüşmüş eşini evden kovar fakat bu sefer de çocuklarıyla ilgilenecek kimse kalmamıştır. En sonunda Tanrı'ya yeniden dua ederek eşini ilk haline çevirmesini ister. Böylelikle 40 yıllık günahsızlığı karşılığında elde ettiği üç hakkını kullanmış olur. Nizamülmülk, bu kıssadan şu hisseyi çıkarır. Karısıyla istişare ettiğinden dolayı bu şekilde kırk yıl heba olur ve kendilerinden sonra bu kıssa, kimsenin kadınlara danışmaması ve kadın kısmını Tanrının özünde eğri olarak yarattığının bilinmesi için cihanda dilden dile aktarılır (Nizamülmülk, 2009: 261-262). İstişare konusunda Turtuşi (2011: 239), hakimlerin istişare edilmeyecek kişileri sıralarken, "öğretmenle, çobanla,

kadınlarla çok oturan kimseyle ve ihtiyacını gidermek için sabırsızlanan kimseyle istişare etme, onlara akıl danışma diyerek, kadınlarla istişare etmemeyi, kadınlarla çok oturup kalkan kişilerle de istişare etmeyi sakıncalı gören bir aşamaya taşımıştır.

Nizamülmülk, bu bölümde ayrıca Halife Me'mûn ve Keyhusrev'in "kadınların aklına uyararak" hareket etmemenin önemine ilişkin sözlerine yer verir; "hükümdarların kadın sözüyle hareket etmesinin memleket, ordu, hazine, ezcümle siyaset işlerine vuracağı sekteden söz eder. Nisa Suresi 34. ayette: "Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamaktadırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah'ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da "gayb"ı korurlar. Evlilik yükümlülüklerini reddederek başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür. Kadınlar kendilerini idare edebilseydiler erkeklere böyle bir vazife verilmezdi" sonucunu çıkarır ve "her kim kadınları kendisine hâkim kılsa, zuhur edecek olan her hata ve yanlışlığın suçu bu müsaadeyi vermiş kişinin olacaktır" (Nizamülmülk, 2009: 263) hatırlatmasını yapar. Ayrıca "işlerinizde kadınlarla istişare ediniz; doğru yapmak için onlar işin nasıl yapılması gerektiğini söylüyorlarsa tam tersini yapınız," hadisini aktararak "eğer kadınların akli tam olaydı, peygamber aleyhisselam onların dediklerinin aksi istikamette hareket ediniz buyurmazdı," yorumunu yapar (Nizamülmülk, 2009: 259).

Gazâlfî nasihat verdiği hükümdara şöyle seslenir: "Eğer idaredeki amacın başına süslü taçlar takmak ise, bu durumda, sen kadın tabiatlı birisin demektir. Çünkü süslenmek ve güzel elbiseler içinde zevk almak kadınların işidir" (İmam Gazali, 2014: 64). "Sokrat demiştir ki, beş şey, beş şeye doymaz: Göz bakmaya, kadın erkeğe, kulak habere, ateş oduna, âlim ilime" (İmam Gazali, 2014: 244). "Kadınların en hayırlısı ve bereketlisi; güzel, doğurgan ve mehri az olandır" Hz. Ömer, "kötü kadınlardan Allah'a sığınım, hayırlı olanlarına karşı da dikkatli olun" evlenmek için güzel kadın bulamayan kişi, dinine sahip çıkan bir kadınla evlensin. Dinini yaşayan bir kadın elbette daha hayırlı ve daha bereketlidir. Din olduğu zaman, mal da gelir, rızıkta bereket olur, çünkü dini yaşamayan kadının şerefi olmaz, böyle birisiyle bereket de bulunmaz. Dinin bereketi ile bütün hayırlar elde edilir" (İmam Gazali, 2014: 273). "Kadının kocasına karşı içi ve dışıyla samimi olması, çoğu bulamadığı zaman aza kanaat etmesi gerekir. Kadın, her zaman Hz. Aişe ve Hz. Fatıma'yı kendisine örnek

almalı, onların ahlakıyla ahlâklanmalıdır ki, cennet ehlinde olabilsin" (İmam Gazali, 2014: 285). Ayrıca İmam Gazali'ye göre, (2014: 291), kimse, bilgisi ve ilgisi olmadığı konularda kadınların sözüyle hareket etmemelidir, çünkü, insanın başına gelen ne kadar bela, musibet ve meşakkat varsa çoğunlukla, kötü tabiatlı, geçimsiz ve kanaatsiz kadın yüzünden meydana gelir.

Ayrıca kadının konumuna yönelik, bir değerlendirme de İbn Teymiyye (1999: 46) ve İmam Gazali'de (2014: 44) geçer. Bu rivayette, "Yedi kimseyi Allah Teâlâ, kendi gölgesinden başka bölge olmayan (kıyamet) gününde, kendi gölgesi altında barındıracaktır: 1) adaletli imam, 2) Rabbine (taat ve) ibadet içinde yetişip büyüyen genç, 3) Gönlü mescitlere bağlı olan kimse, 4) Allah yolunda birbirini sevip buluşmaları da, ayrılmaları da buna dayalı olan kimseler, 5) makam ve mevki sahibi ve güzel bir kadının isteğine 'Ben Allah'tan korkarım' diyerek haram (işlemeyen) erkek, 6) infak ettiğinden solundaki haberdar olmayacak derecede gizli sadaka veren adam, 7) tenhada (lisânen veya kalben) Allah Teâlâ'yı zikredip de gözü (dolup) taşan kimse" şeklinde sıralanarak, "güzel kadının" isteğine hayır diyebilen, dolayısıyla "yoldan çıkarma potansiyeli" olana kadından uzak duran erkeğin ahret günü ödüllendirileceği belirtilmektedir.

İbn Teymiyye'nin daha çok İslam hukuku üzerinden bir muhasebe yaparak yazdığı es-Siyasetu's-Şeriyeye'de kadın-erkek ilişkileri ve kadının konumu "evlilik hakları" ekseninde değerlendirilmiştir. "Vali, bir sürü çobanı gibi, insanların çobanıdır. Bu manada olmak üzere Resulullah (s.a.v.), "Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğünüzden (idareniz altındakilerden) sorumlusunuz. İmam, insanların çobanıdır ve güttüğünden -ra'iyyesinden- sorumludur. Kadın, kocasının evinin çobanıdır; bu itibarla, o da sorumludur." (İbn Teymiyye, 1999: 36).

Seâlibi ise kadının konumuyla ilgili olarak, "Bir gün İskender'e öğüt verme merakıyla yanaşan biri şöyle dedi: "Allah sana güç vermiş, memleketler nasip etmiş.. Kadınlarını çoğalt ki evladın çoğalsın, ünün dünyaya yayılsın, hatıran diri kalsın" İskender şöyle cevap verdi: "İnsanın yâd edilmeye layık oluşu, güzel yaşamak, iyi huylara sahip olmak ve iyi gelenekler bırakmakla mümkündür. Erkekleri yenen birine kadınlar karşısında yenilmek münasip değildir!" (Seâlibi, 1997: 66). Bu örnekte, hükümdarın canına vurgu yapılmaktadır. Yine, kadının konumu yönelik, "hükümdarların en bilgini dahi vezirsiz edemez. Kılıçların en kalitelisi bile tezyinata ve bileylemeye muhtaçtır. Kadınların en akıllısı bile kocasız edemez" (Seâlibi, 1997: 132) şeklinde bir yaklaşım sergileyerek, bir taraftan en akıllı kadının kocasız yapamayacağını söylerken, vezirsiz bir

hükümdarın olamayacağını da söylemekte, böylece hükümdarın yanında kendisine yer açmakta, hükümdarın yanına kendisini yakıştırmaktadır.

Vezirin konumuyla ilgili, benzer bir yaklaşım Turtuşi'de de yer alır. Turtuşi; "Ey dost! Bilmelisin ki kralların vezirlerinden istifade ettiği şeyler arasında en önemlileri iki husustur: Bir, kral bilmediği şeyleri vezirinden öğrenir ve bu sebeple gücü artar. İki; bildiği şeyleri de vezirinden tekrar öğrenir, bu sebeple bazı hususlardaki şüphesi yok olur" (Turtuşi,2011: 212). Turtuşi'nin Siracü'l-Mülük¹³un sonuna eklediği "Dillerde Dolaşan Meşhur Sözler ve Mensur Hikmetlere Dair" bölümünde ise konuyla ilgili bir başka anekdot vardır: Bir filozofa sormuşlar: Sen yakışıklı birisin, niçin çirkin bir kadınla evlendin? Filozof cevap vermiş: Şerrin en azını seçtim. Yine bir filozofa sormuşlar: Evlilik hakkında ne dersin? Bir ay lezzet, bir ömür keder ve eziyet (Turtuşi, 2011: 580) cevabını vermiş. Başka bir örnekte, İskender'e şöyle dediler: "Kadınlarını çoğaltsan iyi olur, neslin de çoğalır, şanın da ölümsüz olur." Şu cevabı verdi: "Şan ve hatırayı yaşatan güzel davranışlar ve övülesi bir sîrettir. Erkekleri mağlub etmiş birine, kadınlara yenilmek yakışmaz!" (Turtuşi, 2011: 152) ve bazı filozoflar şöyle derler: "Adaletsiz hükümdar yağmursuz bulut gibidir. Allah korkusu ve samimiyet taşımayan âlim, çorak toprağa benzer. Hatalarından dönmeyen genç, meyvesiz ağaç gibidir. Cimri zengin, anahtarsız kilit demektir. Sabır ve dirençten yoksun fakir, ışıksız kandile benzer. Utanmaz kadın, tuzsuz yemek gibidir" (Turtuşi, 2011: 152-153) yaklaşımı ve İran Kisralarından biri der ki: "Fars hükümdarları dört prensip üzerine ittifak ettiler:1) Yemek ancak iştah varken yenmeli, 2) Kadın sadece kocasına bakmalı, 3) Kral kendisine boyun eğildiği zaman faydalı olur, 4) Teba' ancak adaletle salah ve sükûnet bulur" (Turtuşi, 2011: 153) ifadeleri tespit edilmektedir. Ayrıca Turtuşi de bu konu ile ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden, Ömer b. Hattab'a atfen, üç şey talihsizliktir: Bir komşu ki iyilik yaptığında saklar, senin bir kötülüğünü gördüğünde hemen fısıltıyla yayar. *Bir kadın ki evde iken başının etini yer, evde olmadığına ne yaptığından emin olmaz.* Bir hükümdar ki hoş muamele etsen seni övmez, hizmette kusur etsen seni hemen öldürür (Turtuşi, 2011: 180) şeklinde bir rivayete yer verilir.

Maverdi (2004: 260), Aristo'nun, İskender'e yazdığı mektubuna atıfla, kadın meselesine yaklaşımı hakkında ipucu verir. "Kaybettiğin şeylere fazla üzülme. Çünkü bu, kadınların ve zayıfların özelliğidir" dedi. Yine, "Ebu

¹³ Siracü'l-Mülük, 1122'de (h.516) tamamlanan ve siyâsetnâme (nasihatnâme) türünün ilk örneklerinden olan bu eserde müellif siyaset felsefesi, siyaset ahlâkı, devlet yapısı ve kamu hukukunun temel ilkelerine dair görüşlerini altmış dört bölüm halinde kaydetmiştir (Kılıç, 2012: 431).

Süfyan'ın oğlu Utbe, çocuklarının terbiyecisine şöyle demişti: "Ey Abdussamed çocuklarımı terbiyeye kendi nefsin terbiye etmekle başla. Çünkü onların gözleri senin gözlerine bağlıdır. Onlara göre güzel olan senin güzel gördüğün şeylerdir... Onlara Allah'ın kitabını öğret, zorlaştırma bıkarlar.. Şiirin en güzelini, sözün en şerefisini onlara anlat... Onları benimle korkut, onları benim dışındakilerle edeplendir. Onlar için hastalığı teşhis ettikten sonra tedavi yapan şefkatli doktor gibi ol. Meliklerin hayatını onlara anlat. Kadınlarla konuşmaktan onları uzak tut. Benim tarafımdan bir mazerete asla güvenmesinler." (Maverdi, 2004: 293). Ayrıca, savaşta uyanık olma konusunda, Arapların söylediği en kati beyit şudur: -kavim o kavimdir ki savaşa çıktıkları zaman kadınlar temiz olarak gecelese bile uçkurlarını bağlarlar" (Maverdi, 2004: 402) şeklinde kadının konumuna yönelik olarak yorumlanabilecek ifadeler yer almaktadır.

Beydaba ve İbn Mukaffa', Kelile ve Dimne¹⁴'de (2003: 131), "En iyi dost, en iyi yardımcı öğüt verirken en az pohpohlayandır. İşlerin en hayırlısı, neticesi en iyi olandır. Kadınların en iyisi, kocasına muvafık davranandır. En güzel övgü, hakikaten iyi ve kaliteli insanların dilinden dökülendir. En güzel hükümdarlık şımarıklık ve azgınlıktan uzak olan hükümdarlıktır. En güzel huy, kişiyi takvaya hazırlayan huydur. Yine, "kadın kocasıyla, çocuk ebeveyniyle, öğrenci hocasıyla, asker kumandanıyla, âbid diniyle, halk hükümdarıyla, hükümdar Allah korkusuyla, takva akılla, akıl tedbirle kıvamını bulur; bir bütün oluşturur (Beydaba; İbn Mukaffa, 2003: 254). Ayrıca "üç şey bomboştur, sıfırdır: 1) Suyu olmayan nehir yatağı, 2) Hükümdarı olmayan arazi, 3) Kocasız olmayan kadın" (Beydaba; İbn Mukaffa, 2003: 271) şeklinde ifadelerle rastlanmaktadır.

Siyasetname literatüründe Beydaba ve İbn Mukaffa (2003: 110); ve Turtuşî'de (2011: 347)"Bilginler derler ki üç şey vardır, ancak aptallar peşine düşer bu üç şeyin ve az kişi paçayı kurtarır getireceği tehlikelerden: hükümdara yâren olmak, sır tutacağı hususunda kadınlara güvenmek ve deneme amacıyla zehir içmek" şeklinde geçen ifadeler, kadın bağlamında dikkate değerdir.

Metindeki ele alınan örnekler Türk-İslam kültürünü temsil etmektedir, Narayana ise Hint kültürünü temsil etmektedir. Narayana'da kadın konusu önemli bir yer tutmakta, kadının toplumsal konumuna yönelik pek çok atıf bulunmaktadır.

¹⁴ Kelile ve Dimne çevirisiyle Arap edebiyatına fabl türü hikâye tarzını getiren İbnü'l-Mukaffa'nın sonraki nesiller üzerinde önemli etkileri olmuştur. Kelile ve Dimne, İbnü'l-Mukaffa'ı üne kavuşturan en önemli eseri olup Hüsrev I. Enûşirvân zamanında tabip Berzeveyh (Berzûye) tarafından Hindistan'dan getirilip Pehlevîce'ye tercüme edilen Panchatantara'nın (beş makale/söz/nasihat/ders) Arapça'ya çevirisidir. Aslı Sanskritçe olan eser, Hint Hükümdarı Debşelim'in emriyle veziri Beydebâ tarafından kaleme alınmıştır. Hayvanların diliyle yazılmış hikâyelerden oluşan eserin adı iki çakal kardeşten (Kelile, Dimne) gelir (Durmuş, 2000: 132-133).

Narayana (2006: 5) "Ey kral! Şu altısı insana mutluluk verir: sürekli gelir, hastaliksız bir yaşam, bir dost, tatlı dilli bir eş, itaatli bir oğlu ve yararlı bilgi... Çocuğuna borç bırakan bir baba, namusunu korumayan bir anne, gözü dışarıda güzel bir eş ve bilgisiz bir oğlu düşmandan farksızdır". Yine, "Yemek iyi çiğnenmeli, evlat iyi yetiştirilmelidir, kadın iyi itaat etmeli, kral içtenlikle hizmet etmelidir. İyice düşünüp konuşmalı, iyice düşünüp davranmalı. Böyle yapılırsa uzunca bir süre kötü bir sonuç doğmaz" (Narayana, 2006:15) ve bu doğrultuda, "itaatli kadın, eştir" (Narayana, 2006: 82) yaklaşımı ifade edilebilir.

Narayana için kadın, zenginlikle birlikte "sakınılması" gereken bir varlık olarak sunulmaktadır. "Bir kimse felaket zamanı için para ayırmalı, karısını zenginlik pahasına bile olsa korumalı ve kendisini de kadın ve zenginliğin her ikisinden de sakınmalıdır" (Narayana, 2006: 18) ve "uygun bir yer, uygun bir fırsat ve uygun bir âşık olmaması halinde kadınlar namuslu kalabilirler. Kadınlar her zaman vefasızdır, bunu tanrılar da çok iyi bilir; kadınlardan korunanlara ne mutlu. Kadınların hoşlanmadığı kimse yoktur, onlar hep birilerini severler, hep yeni bir erkek ararlar. Kadınlar bir kap tereyağına, erkekler ise yanan odun kömürüne benzerler; akıllı kişi asla ikisini bir araya getirmez. Ne alçakgönüllülük, ne iyi doğum yapma, ne dürüstlük, ne de utangaçlık. Kadının namusunu koruyan bir kur yapan olmamasıdır. Kadını çocukluğunda babası korur, olgunluğunda kocası, yaşlılığında oğlu korur, bir kadın asla başıboş bırakılmamalıdır" (Narayana, 2006: 32-33) ve "ne hediyeler, ne onurlandırma, ne içtenlik, ne üzerine titreme, ne silah zoru, ne de dinsel telkin kadınları zapt etmeye yarar, onları memnun etmek çok zordur. Zira ün, sevimlilik, erotik sanat bilgisi, zenginlik, gençlik gibi bir sürü değerlerle yüklü kocalarını bırakıp, karaktersiz, kötü niteliklerle yüklü başka erkeklere koşarlar" (Narayana, 2006: 76) şeklinde yer alan ifadeler ve "kadınlar, kötü erkeklerle birlikte olmak isterler, kral genellikle hak etmeyene mükafaat yağdırır, zenginlik cimriyi arar, yağmur tanrısı yağmurunu dağlara ve denizlere yağdırır" (Narayana, 2006: 86) şeklinde kadını "şeytanlaştıran" bir bağlama oturmaktadır.

Benzer biçimde, iyi kadın ve kötü kadın arasında ayırım yapılmaksızın, kadını şeytanlaştıran anlayışta "alkol, kadın, av, kumar, parayı israf etme, sert konuşma ve eziyet etme; bunlar kralların kusurları" (Narayana, 2006: 122) olarak ve "erkeklerle kıyaslandığında kadınların yemek yeme kapasiteleri iki kat, yetenekleri dört kat, enerjileri altı, tutkuları ise sekiz kattır" (Narayana, 2006:131) şeklinde ifade edilmektedir. Ayrıca Narayana'da (2006:125) "krala bir hilekâr, bir kadın ya da bir çocuk danışmanlık yapıyorsa, o kral hata fırtınasıyla savrulur ve kendini devlet işlerinden oluşan bir okyanusta bulacağı" şeklinde kadına yaklaşım ifade edilmektedir.

Narayana için kadının değeri, erkeğin hoşnutluğuna bağlanmaktadır. Bu anlayış Hint kültüründe, kocasının ölümünden sonra intihar eden kadın örneğini çağrıştırmaktadır. "Kadın odur ki, ev işlerini güzel idare eder, bol bol çocuk doğurur, kadın odur ki, kocasını kendi canı gibi sever, sadece kocasına bağlı kalır. Kocasından sevilmeyen kadın, kadın değildir, koca memnun olduğu zaman tüm tanrılar da kadından memnun demektir" (Narayana, 2006: 45) ve "Bir koca, hiçbir mücevheri olmasa bile bir kadının en değerli mücevheridir; her tarafını cevher süslese bile kocasız bir kadın zarafetten yoksun demektir", "kocasının ölümünde bile peşinden giden kadın insan vücudundaki kıllar kadar çok olan binlerce sene cennette kalır" (Narayana, 2006: 102-103).

Kadınlara güvensizlik ele alınmakta, "merhametli kral, açgözlü Brahman, kontrolden çıkmış kadın, kötü arkadaş, küstah hizmetçi ve umursamaz memur, nasıl nankör bir kimseden kaçınılırsa öyle kaçınılması gereken tiplerdir" (Narayana, 2006: 90) ve ölüme açılan kapılar sıralanırken, "hiçbir değeri olmayan bir işe atılma, akrabalara karşı çıkma, güçlüye meydan okuma ve genç kadınlara güven duyma" (Narayana, 2006: 84) şeklinde bu dört unsur ölüme açılan kapılar olarak tasvir edilmektedir.

Siyasetnameler yöneticilerin lider, savaşçı, hâkim, eş ve baba olarak rolleri üzerinde durmaktadır. Ellerindeki güçle ne yapabileceklerini örneklemektedir. Burada önceki bölümü de göz önüne alarak kadının erkeğin hayatında yerini kabul ederken kadının erkeği baştan çıkarabilecek kapasiteye de sahip olduğu göz önüne alınmalı şeklinde bir uyarıda bulunmaktadır. Kadının toplumdan soyutlanması ve erkek akrabalarının ki çoğunlukla babasının ve kocasının kontrolünde olması gerekliliğinin altı çizilmektedir. Burada aslında üzerinde durulmak istenen yöneticinin yönetiminin dışarıdan müdahaleye karşı korunması zorunluluğudur.

c) Siyasetnamede Temkinli Yaklaşım: Dengelenen Kadın

Siyasetnamelerde, hükümdarı merkeze alan bir anlayış bulunduğu için, her konuda hükümdarın dikkatli davranması tavsiye edilmektedir. Örneğin, devlet yönteminde danışmanlara aşırı güven bu hususlardan biridir. Bu konuyla ilişkili olarak hükümdara "öğüt veriyoruz" diye, bazı insanların halk adına isteklerde bulduklarını, birilerini kötülediklerini belirten Abdulhamid el-Katib¹⁵

¹⁵ Kısa adı Abdülhamîd el-Kâtib olan Ebu Galib Abdülhamîd b. Yahyâ b. Sa'd el-Kâtib (ö. 132/750), Arap risâle üslûbunun kurucusudur. Doğum yeri ve yılı hakkında kesin bilgi yoktur. Risâlelerinde verdiği bilgilere dayanarak İran veya Ârâmî asıllı olduğu hakkında görüşler ileri sürülmüştür. Kâtiplik sanatı konusunda ilk bilgi ve tecrübeyi, kız kardeşinin kocası ve Emevî Halifesi Hişâm b.

(2007: 60) hükümdarı temkinli olmaya çağırmakta ve hükümdarın bürokratlardan ve danışmanlardan birine sınırsız ilgi göstermemesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Ona göre (2007: 65) hükümdar, iyi bir yönetici, bürokratlarından ve danışmanlarından birinin sağduyusuna, bağlılığına ve kararlarında hep isabetli olduğuna emin olsa da, her problemin çözümünde onun fikrini almaktan sakınlı ve bu kişiye ya da meclisindeki herhangi birine, kendisine kesinlikle ihtiyacı olduğunu, yönetimde ondan vazgeçemeyeceğini hissettirmemelidir. Böyle olursa, hükümdar, çevresindekilerin diline düşecek ciddi bir kusur işlemiş olur.

Nizamülmülk ise, bu konuda, "padişahın kadınlarının, "erkeklerin her zaman dışarıda bizzat gözleriyle gördükleri gibi hadiselerle tanık olamayacakları için kötü maksatlı kişilerden" veya "hâcibe ve hadımın söylediklerinden" etkilenerек emir verebileceğini ve bu emirlerin nihayetinde padişaha, memlekete, din ve devlet işlerine zarar vereceği uyarısında bulunur. Ona göre, tarihin bütün devirlerinde hükümdarın karısı hükümdara egemen olduğunda, rezalet, şer, fitne ve fesattan başka bir şey ele geçmemiştir (Nizamülmülk, 2009: 255). Bu örnekte, yönetimde söz sahibi olma konusunda, vezirin, kendine alan açtığı görülmektedir.

Kadın konusu pek çok siyasetnamede karşımıza çıkan itidal ve ölçülü olmak konuları üzerinden ele alınır. Ebû Mansur es-Seâlibî (1997: 163), Âdâbu'l-Mulûk'ta kadınlar konusunda verdiği öğütleri politik yönü ağır basan bir hassasiyetle ele alır. Yemek-içmek ve şehvet konularında hükümdara ileri gitmemesi tavsiye edilir. Bu açıdan aşırılığa gitmenin hükümdarın "mizacını bozup, ömrünü kısaltacağı" ısrarla tekrarlanır ve tarihten örnekler verilir. Bu konuyla ilgili örneklerden Süleyman bin Abdülmelik bin Mervan, bir gün 30 tavuk, 100 yumurta yiyerek, kırbalar dolusu hurma şarabı içer. Ardından 4 cariyeyle yatınca tıkanıp kalır, ansızın nefesi tutulmuş ve ölüm kapısını çalar. Seâlibî (1997: 204-205) bu konuda hükümdara tavsiyelerini sürdürür. Bu öğütlerde, "bir hükümdar kesinlikle içki delisi olmamalı, şehvet ve eğlencesine aşırı düşkün olmamalı, çalgı ve cariyeye kendini kaptırmamalıdır. Aynı şekilde nafile ibadetlere, farz olmayan namaza ve zahitliğe de fazla meyletmemelidir, zira bu iki husustan herhangi birini yaptığı anda ordusunu kuramayacak, hükümdarlık işlerini yürütemeyecek, mallarını koruyamayacak ve memleketi fesada uğrayacaktır" diyerek her konuda dengeli, ihtiyatlı olmayı telkin eder.

Abdülmelik'in kâtibi olan Ebû'l-Alâ Sâlim b. Abdullah'ın yanında kazandığı, birçok yerinde bulunan ve ders veren Abdülhamîd, hicrî ikinci asrın en meşhur risâle (resmî yazışma, mektup) yazarı olup klasik risâle tarzının esaslarını ve kaidelerini yeniden düzenlemiş ve onu bir sanat haline getirmiştir (Ergin, 1988: 225).

Ayrıca, hükümdarı helak edecek kadınlar, av, içki ve kan dökme şeklinde dört unsur arasında yine kadınlar yer almakta ve dikkatli olunması istenmektedir (Seâlibi, 1997: 112-113). Seâlibi (1997: 187) hükümdarın savaş esnasında yapması gerekenlerle ilgili olarak, Mervan bin Muhammed'in üç ay boyunca hiçbir sofraya oturmayıp, hiçbir cariyeye yatmadığını ve niçin böyle yaptığı sorulunca şu cevabı verdiğini belirtir: "Allah'a andolsun, Ebu Mücrim denen herif Horasan'ı kasıp kavurur, Nasr bin Seyyar'ı mancınıkla öldürürken oğlumdan bile emin olamam!" şeklinde alıntılar kadına karşı temkinli yaklaşımın örneğidir. Ayrıca Seâlibi (1997: 141), Halife Muktedir'in kadısı Ebû Ömer'in, davalara bakmadan önce karnını doyurup, ailesiyle bir araya geldiğini belirtmektedir. Dinini korumak, nefsinin götürüleceği haramlara engel olmak, haksız karar vermesine yol açacak "güzel cariyeye" gibi rüşvetlere aldanmamak için böyle yapılmasının doğruluğuna işaret edilmekte ve kadının, silah ve tuzak olarak kullanılabilir düşüncesiyle ihtiyatlılık telkin edilmektedir. Bu bağlamda, siyasetname literatürü kadına temkinli yaklaşımın örneklerini sunmaktadır. Bu örneklerden Keykavus Kâbusnâme isimli eserinde (2008: 98-99), "imkânın varsa kadının bolluk içinde büyümüşünü al. Ama böyle bir hanımla evlenince, sakın onun malından bir şey isteme. Bir de kadının çok güzelini isteme. Çünkü güzel olanla herkes beraber olmak ister. Bir de kesinlikle çok dindar olsun. Orta yaşlı ve ev işini başarabilecek kudrette olsun. Kendi kocasını sevsin. İyi geçimli, yüzü ak, namusunu koruyucu olsun... Sakın senden gösterişli ve senden büyük hanı alma. Evlendiğin hanım gözünü sende açsın, seni görsün. Onun gönlünde senin sevginden başka sevgi olmasın. Bütün erkekleri senin gibi sansın, başka erkeğe tamah etmesin. Bir de ey oğul, güngörmüş birisiyle evlenmek lazım, küçük kızlarla değil. Ya oğul... İşte böyle bir kadın bulursa evlenmekte sakın kusur etme. Sonra da onu beslemekte eksiklik gösterme. Hiçbir şekilde hanımına kıskançlık gösterme. Eğer kıskançlık göstereceksen, evlenmemek daha iyidir. Yani kıskanmak kesesini dolu gösterip, masraf kesesini boş gösterme. Yüce Allah, onu sana hoş tutasın diye vermiştir" şeklinde öğütlerini sıralamaktadır.

İmam Gazali (2014: 82-83) dünya ile kadınlar arasında bir benzerlik kurmakta, her ikisine karşı temkinli olmayı önermektedir. Ona göre, "dünya, erkekleri aldatan kötü bir kadına benzer, erkekler, onu görünce kendisine aşık olur, kadın onları evine çağırır, kendilerini aldatır ve helak eder". Kadını, bir zaaf faktörü olarak görür, Gazali'ye göre (2014: 62) idarecinin önce kendi içinde adaleti korumalıdır. Bu da, şehvetini ve kızgınlığını aklına ve dinine hâkim etmemesi, aklını ve dinini şehvet ve gazabın esiri yapmaması, hatta bunları aklın ve dinin emrine bağlamasıyla mümkün olur.

Beydaba ve İbn Mukaffa'da (2003: 190) "insanlar belâ ile güvenilir kişi alış-verişle; kadın ve çocuklar fakirlikle; dostlar da ansızın gelen felâketlerle imtihan olur. Kaliteli, kalitesizden böyle anlarda ayrılır" ve (2003: 215) "zenginlik nimetine kavuşup azmayan, kadınlara aşırı düşkünlük gösterip sonunda rezil olmayan öyle azdır ki" şeklinde bir uyarı bulunmakta, aynı uyarı Narayana'da (2006: 52) da yer almaktadır. Bu dünyada zenginliğe göz dikmeyecek kimsenin olmadığını belirten Narayana (2006: 80), gençliğe ve başkasının karısının güzelliğine istekle bakmayacak kimsenin de olmadığını vurgulamaktadır. Benzer bir uyarıyı İbnü'l-Mukaffa'da (2004: 88- 89) yapmaktadır. Ona göre, "din konusunda işlerin en tehlikelisi, beden en bitiricisi, malın en telef edicisi, aklın en öldürücüsü, mürüvvetin en bozucusu, ululuk ve saygınlığın en hızlı gidericisi, kadınlara tutkun olmaktır".

Maverdi'de de temkinli yaklaşımın örnekleri bulunmaktadır. Eflatun'dan aktarılan "mal ve şehvet seni yere vurmazsa sen muzaffersin" rivayetine yer veren Maverdi (2004: 257), dil öğreniminin gerekliliğine işaret ettikten sonra, içerisinde zina, aşk, fuhuş, eğlence ve boş söz yerine güzel ahlaka götüren mısraları ihtiva eden hikmetli şiirlerin ezberletilmesi gerektiğini belirtmektedir (Maverdi, 2004: 289). Maverdi, hükümdarın otoritesini tehlikeye atacak altı hususu, mahrumiyet, kargaşa, nefse kapılış, sert ve kaba davranış, zaman ve budalalık şeklinde sıralamaktadır (2004: 441). Burada belirtilen bu altı noktaya, Beydaba ve İbn Mukaffa tarafından (2003: 122) da atıfta bulunmaktadır. Nefse kapılma zafiyeti, kadınlara aşırı düşkünlük, eğlenceye, içkiye, ava ve sohbele kapılıp, kontrolü elden kaçırmak olarak tanımlanmaktadır.

Yöneticilere birer rehber hizmeti sunan siyasetnameler bu noktada aslında asli görevlerini yerine getirmektedir. Yöneticileri olası her türlü tuzağa karşı uyarmakta ve bu uyarıların içine kadınları da dâhil etmektedir. Genel olarak siyasetname yazarları yöneticileri hayatın her alanında ölçülü olmaları konusunda uyarmaktadır. Yeme, içme ve cinsellik gibi bütün fitri ihtiyaçlar da buna dâhildir. Bu noktada kadın hayatın zevklerinden biri olarak ele alınmaktayken, hiçbir dünyevi zevkin ebedi olmadığını altını çizerek önemli uyarılarda bulunmaktadır.

SONUÇ

Siyasetnamelerde hükümdara öğüt niteliğinde devletin yönetimi, komutanların seçimi, ordunun savaşa hazırlanması, adalet mekanizmasının işleyişi ve elçilerin görevlendirilmesi konularına yer verilirken, bu çalışma, siyasetname literatürünün öne çıkan on iki eserinden hareketle "kadının toplumsal konumunu" ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Çalışmanın bağlamı

değerlendirildiğinde, “tek boyutlu”, “indirgemeci”, “ideolojik” denilebilecek bir çıkarımın, bilimsel ve akademik bakıştan uzak olacağı düşüncesinden hareketle, kadına yaklaşımda siyasetname literatürü, “iyimser”, “kötümser” ve “temkinli” olmak üzere üç boyutlu bir tripleştirmeye imkân vermiştir.

Her dönemin dine, geleneklere, yerleşik düşüncelere vb. pek çok faktörle bağlantılı olarak değerlendirdiği bir konu olarak “kadının toplumsal konumu”, güncel, aktüel ve sosyolojik bağlamdaki tartışmalar bağlamında ele alınmak yerine, bu çalışmada, “tarihsel ve toplumsal” arka plan, siyasetnameler üzerinden değerlendirilmeye ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Pek çok alan, boyut, kaynak ve belge üzerinden ele alınabilecek kadın konusu, bu çalışmada, “siyasetnameler üzerinden ele alınmış, tarihsel kökleri açısından, tartışmaların süreklilik gösterdiği, koşullar, yönelimler ve talepler değişse de, kadın konusuna yaklaşımın zihinsel olarak sabiteler gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Siyasetnamelerde kadın olgusunun konu edildiği bu çalışmada, siyasetname literatüründe öne çıkan siyasetnamelerden, Nizamülmülk'ün Siyasetname; Abdulhamid el Katib'in Doğunun Hükümdarı; Ebu Mansur es-Sealibi'nin Hükümdarlık Sanatı; Keykavus'un Kabusname; Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig; Muhammed b. Turtuşî'nin Siracu'l-Müluk; Ebu'l Hasan Habib el-Maverdi'nin Siyaset Sanatı, İmam Gazali'nin et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler), Nasiruddin Tusi, Ahlak-ı Nasîri; İbnu'l-Mukaffa, İslam Siyaset Üslubu ve İbn Teymiyye'nin Siyaset (es-Siyasetü's-Şeriyye) ve Hint kültürüne özgü Narayana'nın Hitopedaşa; eserleri çerçevesinde kadının toplumsal konumuna yönelik bir değerlendirme yapılmış ve belirttiğimiz siyasetnameler taranarak kadın meselesine yaklaşım ortaya konulmuştur.

Kadına değer veren ve iyimser yaklaşımda öne çıkan öğütler, a) Kadın, dünyanın güzelliklerinden birisidir. b) Kadın, yanında huzur bulunan bir varlıktır. c) Değerli bir nesneye sahipsen, o nesneyi hanımından sakınmamalısın. d) Kadının kocanın malında hakkı olduğu gibi, kocanın kendisiyle iyi geçim ve faydalandırma gibi kadına karşı görevleri bulunur. e) Kadınlara şehvetle değil, şefkatle bakmalısın f) Kadına arzu nesnesi gibi yaklaşmak yerine, kadına insani duygularla yaklaşılmalı şeklinde özetlenebilir.

Kadını ikincil gören yaklaşımda öğütlerdeki temalar, a) Kadını tehlikeli, güvenilmez ve düşman gibi gören bakış açısı, b) Kadınlar her anlamda yetinmeyen, kanaat etmeyen ve tatminsiz varlıklardır. Kötü tabiatlı, kanaatsiz kadından Allah'a sığınılır. c) İyi kadınlar, “itaatkâr” olarak tanımlanır, kadın dindar olmalı, Hz. Aişe'yi, Hz. Fatma'yı örnek olmalıdır ve d) Süslü taçlar

takmak, süslenmek, kadın tabiatının özellikleri ve zaafıdır. e) Kadın, beden ve zihnen gelişmemiş olarak nitelenerek, kadını, eksik, yönlendirilebilir, zayıf varlık olarak gören bakış açısı, bununla bağlantılı olarak, f) Kadınlarla, devlet işleri istişare edilmemelidir ve üst yönetime getirilmemelidir. Siyasetnameyi yazan kişinin, çoğunlukla vezir, danışman olduğu düşünüldüğünde, kadınları dışlayan bir tavır sergilemesi manidardır.

Kadına temkinli yaklaşımdaki öğütler, a) Hükümdar yanındakilerin vazgeçilmez olduğunu hissettirmemelidir. b) Her konuda olduğu gibi, özellikle savaş esnasında kurulabilecek tuzaklara karşı yemeklere dikkat etmeli ve çevresindeki cariyelerden uzak durmalıdır. c) Eş olarak ölçülü davranmalı, evliliğini de bu çerçevede sürdürmeli, kötülük ve fitneye karşı eşinin kendisine egemen olmasına izin vermemelidir. d) Yemek-içmek ve şehvet konularında hükümdar aşırıya kaçmamalı, kendisine sunulan "güzel cariyeler" zafiyete yol açabilir. e) Hükümdar, eğlenceye düşkün olmaması gerektiği gibi, nafile ibadete ve zahitliğe de meyletmemelidir.

Kendi bağlamı içinde ve çok yönlü ele alınması gereken siyasetnamelerde kadın konusuna yönelik, Türk'ün (2012) "kadın, nesnedir" ve Ögel (2001), Kafesoğlu'nun (2011) belirttiği biçimde, "kadın, öznedir" şeklinde, tek yönlü ve uçlara savrulan bir tablonun ortaya çıktığını belirtmemiz gerekir. Kadın, "nesnedir" söylemi bildik bir cinsiyetçi söyleme kaymaktadır. Türk kültürü, kadına değer veriyor söylemini sorgulamayı gerektirecek yeterince veri bulunduğu gibi, Türk kültürü, kadına değer vermiyor diyen bir bakışın da geçerli olmadığını belirtmek gerekmektedir. Siyasetnamelerde kadın konusu, Türk'ün belirttiği biçimde, kadını nesneleştiren yaklaşım, "kötümser", kadını değerli gören "iyimser" ve devlet yönetimi konusunda, her konuda olduğu gibi, temkinli olmayı telkin eden "ihtiyatlı" yaklaşım olarak üç boyutlu bir tipleştirme sunulmuştur.

Kaynakça

Abdulhamid El-Katib (2007). *Doğunun Hükümdarı*. (Çev. Güldane Gündüzöz, Soner Gündüzöz), İstanbul: Lacivert Yayıncılık.

- Acarlıoğlu, Ahmet (2018). "İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 1, 115-139.
- Aksu, Ali (2001). "Emevîler Döneminde Kadının Durumu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: V, Sayı: 1, 263-279.
- Albayrak, Fatma; Nilüfer Serin (2015). "Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme'de Kadın Algısı," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 37, 16-37.
- Armaner, Neda (1961). "Hadîslere Göre Kadının Sosyal Durumuna Umumi Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX, 131-139.
- Arslan, Hammet (2014). "Budizm'de Kadının Konumu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, Sayı: 39, 147-179.
- Beydebâ; İbnü'l-Mukaffa (2003). *Kelile ve Dimne*. (Çeviri ve İnceleme. Said Aykut), İstanbul: Şule Yayınları.
- Bilgin, Nuri (2006). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çağrı, Mustafa (1996). "Gazzali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 13, 489-505.
- Çapcıoğlu, İhsan (2011). "Modernleşme Yolunda Türk Kadını: Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Kadının Toplumsal Statüsü", *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum: Din, Bilgi ve Kültür Sosyolojisi Yazıları* içinde, Ankara: Otto Yayınları, 173-194.
- Debreli, Zekiye Gizem (2016). Kutadgu Bilig'de Kadın, *Studies of The Ottoman Domain (Osmanlı Hâkimiyet Sahası Çalışmaları)*, Cilt: 6, Sayı: 11, 38-60.
- DİA Komisyon (2002). "Kutadgu Bilig". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 26, 478-480.

- Dönmez, Süleyman (2018). "Dede Korkut Kitabı Bağlamında Eski Türklerdeki Hanım Anlayışı", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-30.
- Durmuş, İsmail (2000), "İbnü'l-Mukaffa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 21; 130-134.
- Ebu Mansur Es-Seâlibî (1997). *Hükümdarlık Sanatı (Âdâbu'l-Mulûk)*. (Çev. Sait Aykut), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Ergin, Şakir (1988). "Abdülhamîd el-Kâtib".*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:1;225.
- Erkilet Başer, Alev (1998). "Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü", *Tezkire*, Sayı: 13, 71-85.
- Haourani, Albert (2001). *Arap Halkları Tarihi*. (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- İbn Teymiyye(1999). *Siyaset (es-Siyasetü's-Şeriyye)*. (Çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbnu'l-Mukaffa (2004). *İslam Siyaset Üslubu*. (Çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Dergah Yayınları.
- İmam Gazali(2014). *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk (Yöneticilere Altın Öğütler)*. (Çev. Hüseyin Okur), İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (2011). *Türk Millî Kültürü*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Kallek, Cengiz (2003). "Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 28, 180-186.
- Karasu, Teceli (2015). "Değerler ve Kadının Aile İçerisindeki Konumu", *Kadın ve Âile Sorunları Sempozyumu: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2-3 Mayıs 2014*, 268-274.

- Keykavus (2008). *Kabusname*. (Haz. Hasan Ahmet Gökçe), İstanbul: Lacivert Yayıncılık.
- Kılıç, Muharrem (2012). "Turtuşi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 41, 430-431.
- Koca, Ferhat (1999). "İbnTeymiyye, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, 391-405.
- Kurtuluş, Rıza (2002). "Keykâvus b. İskender". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 25, 357.
- Maverdi (2004). *Siyaset Sanatı (Kitabülnehsihatülmülük)*. (Çev. Mustafa Sarıbıyık), İstanbul: Özgü Yayınları.
- Muhammed B. Turtuşi (2011). *Sirâcu'l-Müluk (Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair)*. (Hazırlayan: Said Aykut), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Narayana (2006). *Hitopedaşa (Yararlı Eğitim)*. (Çev. Korhan Kaya), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Narlı, Nilüfer (2000). "İslam ve Türkiye'de Çağdaşlaşma Problemi ve Müslüman Toplumlarında Kadının Değişen Konumu", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam [Sempozyum: 3-4 Mayıs 1997, İzmir]*, 95-101.
- Nasiruddin Tusi (2007). *Ahlak-ı Nasiri*. (Çev. Anar Gafarov-ZaurŞükürov), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Nizamülmülk (2009). *Siyasetname*. (Çev. Mehmet Taha Ayar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Okudan, Muhammed (2013). "XIX. Yy.'da Mardin'de Aile Yapısı ve Kadının Toplumsal Statüsü", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, 187-200.
- Ögel, Bahaeddin (2001). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

- Özaydın, Abdülkerim (2007). "Nizamülmülk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 33, 194-196.
- Özdeş, Talip (2009). "İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Sayı: 12, 68-76.
- Sala, Bedir (2015). "Değişen Aile Yapısı ve Kadının Toplumsal Rolü", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu: Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2-3 Mayıs 2014, 374-384
- Soy, Hikmet (2017). "Toplumsal Cinsiyet: Kadının Sosyal ve Hukuki Konumu", *Selçuk Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*.
- Şirinov, Agil (2012). "Tusi, Nasiruddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 41, 437-442.
- Teberoğlu, Haydar (2004). "İnsan Olarak Kadın, Kadının Toplumdaki Yeri ve Osmanlı'dan Kalma Önemli Bir Belge", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Cilt: X, Sayı: 32, 55-63.
- Tellioğlu, İbrahim (2016). İslam Öncesi Türk Toplumunda Kadının Konumu Üzerine, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 55, 209-222.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü (2009). "Seâlibî, Ebû Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 36, 236-239.
- Türk, H. Bahadır (2012). *Çoban ve Kral Siyasetnamelerinde İdeal Yönetici İmgesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünalın Turan, Sümeyra (2014). "Dindar Kadının Çalışma Hayatında Yer Almasının Dinî Anlayış ve Yaşantısı Açısından Sonuçları", *Muhafazakâr Düşünce*, 2014, cilt: XI, sayı: 41-42, 141-166.
- Yalçın, Hatice (2016). "Alevi Kültüründe Çocuk Yetiştirme ve Kadının Konumu", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 79, 79-94.

Yapıcı, Asım (2016). *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Yasdıman, Hakkı Şah (2005). "Kadının İslam Geleneğindeki Yeri ve Konumuna Yahudi-Hıristiyan Kültürünün Etkilerinden Bazı Örnekler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1, Sayı: 14, 59-94.

Yeter, Elife (2015). "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadının Öznelliği ve Din", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 2, 189-210.

Yılmaz Anıl, Adile (2004). "Kutadgu Bilig'de Kadın", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 32, 1-9.

Yusuf Has Hacib (2014). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Akvaryum Yayınevi.

Reading Women's Social Status In The Context Of The Books Of Advice: A Typological Approach

Citation / ©- Özbolat, A. ve Çomu, A. E. (2018). Reading Women's Social Status in the Context of the Books of Advice: A Typological Approach, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 1152-1179.

Abstract- *From the eighth century onward, a new literary genre emerged in the Islamized parts of the Middle East and Central Asia. The books of advice, Siyasatnamas, or Mirrors for Princes are political manuals and treatises, which constitute the main source of this paper. These handbooks provide guidance for the rulers on the subject of qualities of a good leadership and administration, and conditions and principles of monarchy. They present views on the ideal state structure and at the same time the evils caused by maladministration. The books of advice draw on existing literary works, customs, traditional rituals, and religious sources. These Works are basically compilations of stories, anecdotes and examples extracted from the Holy Quran, Hadith, pre-Islamic Persian literature and Indian fables. Having little concern with historical authenticity, these books both entertain and warn their readers with preceding incidents. The authors of the books of advice were mainly respectable and well-educated men of their era. This specific genre of didactic literature will be the main source of this study. The selected books of advice, to be addressed in this paper, are written by Yusuf Khass Hajib KaiKa'us ibn Iskandar, Nasir Ad-Din Tusi, Nizam al-Mulk, Abu Hamid al-Ghazali, İbn Taymiyya, Abu Mansur al-Tha'alibi, Abu Bakr al-Turtushi, Abu al-Hasan al-Mawardi, Abdullah ibn al-Muqaffa and Narayana. The approach to women in the books of advice will be examined in three sub-sections. The first analyzes the optimistic approach, second the pessimistic and the third one will concentrate on the cautious approach.*

Keywords- *Book of Advice, Administration, Status of Women, Subject, Object, Social Context.*

Yatırım Aracı Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex İşlemi ve Fıkhî Değerlendirmesi*

Dr. Arş. Gör. Mahmut SAMAR**

Atıf / ©- Samar, M. (2018). Yatırım Aracı Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex İşlemi ve Fıkhî Değerlendirmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1180-1197.

Öz- Günümüz döviz piyasalarında bedellerin vadeli olup olmamasına göre “spot (peşin)” ve “türev (vadeli)” olmak üzere iki tür işlem vardır. Spot döviz işlemleri genelde sahip olunan paralarla yapılır. Ancak bankaların müşterilerine ellerindeki para miktarından çok daha fazla miktarda döviz alıp satma limiti tanıdığı durumlar da söz konusudur. Bankacılık literatüründe bu işleme kısaca “marjlı fx” veya “forex işlemi” denmektedir. Forex, döviz alım satımının İngilizce karşılığı olan Foreign Exchnage ifadesinin kısaltılmasıdır. Arap dünyasında el-bey’u bi’l-hâmiş (البيع بالهامش) adıyla anılır. Esas itibarıyla forex, bir ülkenin para birimi karşılığında başka bir ülke parasının alımı ya da satımı olarak tanımlanmaktadır. Marjlı forex işlemi ise bir sözleşme kapsamında bankanın müşteriye, yatıracığı teminat miktarının belirli bir katı kadar döviz alıp satma limiti tanıması olarak tanımlanmaktadır. Forex piyasası, dünyanın hem en büyük hem de en hızlı gelişen finansal piyasalarından birisidir. Bu piyasadaki likidite, dünyanın temel hisse senetleri borsalarının toplamından daha fazladır. Merkez bankaları ticari bankalar, döviz borsaları, yatırım fonları, uluslararası ticaret şirketleri, aracı kurumlar ve özel şahıslar forex piyasasının katılımcılarıdır. Forex işlemi cazip kılan sebepler olmakla birlikte oldukça riskli bir piyasadır. İslam hukukunda sarf akdi kapsamında ele alınan paraların alım satımı konusu üzerinde titizlikle durulmuş, Kitap, sünnet ve genel ilkeler ışığında hukuki çerçevesi belirlenmiştir. Para mübadelesi işlemlerinde İslam hukukçularının en çok üzerinde durdukları husus, her iki bedelin de peşin olmasıdır. İşte kaldıraçlı forex işleminde bedellerin peşin olmaması ve karışık bir muhtevaya sahip olması ve fıkhîteki sarf akdi prensiplerine uygun düşmeyen unsurlar içerdiği için forexin İslam hukukuna göre geçerli bir işlem olup olmadığı hususu iş dünyasında merak konusudur. Makalemizde kaldıraçlı forex işlemi sarf akdi başta olmak üzere karz akdi, madmun satımı ve safkateyn yasağı açısından tahlil edilecektir.

Anahtar sözcükler- Forex, Döviz, Kaldıraç, Sarf, Fıkhî, İslami Finans.

* Bu çalışma, 2018 (9-12 Mayıs) yılın Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresinde “İslam Ekonomisi Perspektifinden Vadeli Döviz Alım Satım İşlemi Olarak Kaldıraçlı/Marjlı Forex” adıyla sunulan bildiri esas alınarak hazırlanmıştır.

** Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: mahmutsamar@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-2345-6789

§§§

Giriş

Para, bir toplumda genel kabul görmüş ortak bir değer ölçüsü ve değişim aracıdır (Orman, 1987). Günümüzde para iktisadî hayatın işleyişinde hayati bir öneme sahiptir. Mal ve hizmet satın alma ve borç ödemelerinde yegâne araçtır. Tarihi süreç içerisinde çeşitli madenlerden yapılmış paraların yerini zamanla banknot ve kâğıt paralar almıştır (Altan&Akten, 2012). Günümüzde bunlara dijital kripto para birimlerini de eklemek mümkündür (Kaya, 2018).

Dünya tarihinde aynı zaman diliminde yaşamış olan insanlar bile genelde farklı para türünü kullanmışlardır. Bu sebeple ihtiyaç duyulan ürün ve hizmetlerin satın alınması için ödeme aracı olarak keşfedilen para, başka cinsten paralarla mübadele edilmeye başlanmıştır. Erken dönemlerde bu işlem ihtiyaç sebebiyle yapılmaktayken, zamanla paralar arasındaki itibar farkı nedeniyle kazanç elde etme ve tasarruf gayesi ile başvurulmuş bir yatırım aracı haline gelmiştir (Durmuş, 2014).

Günümüzde her ülkenin kendisine ait milli bir para birimi vardır. Bu nedenle dış ticaret işlemlerinde paraların mübadelesine ihtiyaç duyulmaktadır. Uluslararası ödemelerde kullanılan yabancı para birimlerine döviz (foreign exchange) denir. Bir para biriminin başka bir para birimine göre değerine döviz kuru denir. Paraların mübadele edilmesine ise döviz işlemi denir. Günümüzde bütün para birimlerinin genellikle ABD dolarına göre belirlendiğini de belirtmek gerekir. Döviz satım işlemleri sabit veya değişken kur sistemine göre ve organize ya da tezgâh üstü piyasalarda gerçekleştirilmektedir. Bugün döviz piyasalarındaki işlemlerin büyük bir kısmı bankalar arasında yapılmaktadır (Durmuş, 2014; Dede 2017).

İnternet, telefon vb. iletişim teknolojisi ürünlerinin bankacılıkta kullanılmaya başlanmasıyla döviz işlemlerinde birtakım yenilikler hayata girmiş oldu. Bu yeniliklerin başında tarafların bir araya gelmeden ve teslim tesellümden (kabz) bulunmadan döviz alıp satma işlemlerinin yapılabilmesi gelir (Savaş, 2013; Öztop, 2013).

Günümüz döviz piyasalarında “spot” ve “türev” olmak üzere temelde iki tür işlem vardır. Spot döviz işlemleri, alınan/satılan ve karşılığında ödenecek olan ulusal paranın derhal teslim edildiği piyasalardır. Farklı bir tabirle spot döviz piyasalarında işlemler peşin kurla yapılır (Dede, 2017). Türev işlem ise en genel ifadesiyle vadeli döviz alım satım işlemleridir. Türev işlemde forward,

swap ve opsiyon olmak üzere üç farklı işlem söz konusudur. Forward, önceden belirlenmiş bir kur üzerinden, iki para biriminin çevrimini içeren ve gelecekteki bir tarihte teslimatına dayanan iki bedelin de vadeli olduğu işlemlerdir. Swap (takas), biri peşin diğeri vadeli olmak üzere iki işlemin bir arada yapılmasıdır. Opsiyonlu döviz işlemi ise türev varlıklar üzerine yapılan forward, future ve swap işlemlerinin, belirli bir bedel karşılığında alma ya da satma imkanı sağlayan bir sözleşmedir. (Bayındır 2005; Çölkesen 2013; Şendur, 2014; Yanpar, 2015; Dede 2017). Opsiyonlu döviz işlemlerinden birisi de bu çalışmada ele aldığımız marjlı/kaldıraçlı forextir.

Kur riskinden koruma imkânı sağladığı için vadeli döviz işlemleri, katılım bankaları ve diğer finans kuruluşlarının gündeminde önemli bir yer işgal etmektedir (Dede, 2017). Bu nedenle bu işlemlerin İslam hukuku açısından incelenmesi ve fikhî açıdan geçerli olup olmadığının açıklığa kavuşturulması İslami finans açısından önemli ve gereklidir. İslami finansa Kitap ve sünnete dayalı bir dizi prensip, paraların mübadelesiyle ilgili genel teoriyi ortaya koymuştur (Bakara, 275-278; Buhârî, “Büyü” 74). İslam fıkıh ekolleri de bu teoriye dayanarak konuyla ilgili ayrıntıları sarf akdi çerçevesinde belirlemişlerdir. Ancak bu belirlemeler Kur’an ve sünnetin oluşturduğu kuramsal çerçeveye uygun şekildedir (İbn Rüşd, 2004). Çünkü İslami finans sistemi bu iki kaynağa dayanan kural merkezli bir sistemdir. Ekonomik faaliyetleri ana kaynakları olan Kur’an ve sünnetten bağımsız olarak ele almaz. Bu nedenle günümüz ekonomi dünyasında ortaya çıkan yatırım ve finans araçlarının bu temelde incelenmesi gerekir (Baqir, Mirakhor, 2003).

I. Temel Kavramlar

Kaldıraçlı/marjlı forex işleminin daha iyi anlaşılması için forex ve kaldıraç/marj kelimelerinin kavramsal analizini yapmak gerekir.

A. Forex

Forex, kelime olarak İngilizce **Foreign Exchnage** ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Genel anlamıyla forex, “yabancı paraların birbiri arasındaki değişim oranından faydalanılarak, bir ülkenin para birimi karşılığında başka bir ülkenin para biriminin satın alındığı piyasa” anlamına gelmektedir. En basit ifadesiyle 1 \$: 5.55 ₺ kurundan 555 ₺ karşılığında 100 \$ alınması bir forex işlemidir (Şendur, 2014; Guliyev, ty.; Dede, 2017). Ancak kamuoyunda “forex” daha çok döviz, aynî mal veya kıymetli madenlere dayalı olarak gerçekleştirilen kaldıraçlı alım satım işlemlerini ifade eder (Çölkesen, 2013). Ayrıca bu piyasa menkul kıymetler borsalarına ait işlemlerin gerçekleştiği fiziki bir piyasa değil tamamen internet ortamında oluşmuş sanal bir piyasadır. Forex piyasası, tüm dünyadan

katılımcılara açık olması sebebiyle işlem hacmiyle dünyanın en büyük ve en hızlı gelişen finansal piyasasıdır. Piyasanın dünyada günlük işlem hacmi yaklaşık 6 trilyon dolar civarındadır. Yatırımcılar tarafından piyasada sürekli işlem yapılmaktadır ve bu işlemler anında gerçekleştiğinden likiditesi en yüksek piyasadır (Savaş, 2013; Ünal, 2018).

B. Kaldıraç

Sahip olunan anapara miktarının üstünde finansal işlem gerçekleştirilmesini sağlayan bir mekanizmaya kaldıraç (*leverage*) denir. Az miktarda yatırımla yüksek kazanç elde etme ümidiyle tercih edilen kaldıraç yöntemi, forex işlemlerini tüm dünyada cazip hale getirmektedir. Bu nedenle kaldıraç oranları hisse senedi piyasasındaki oranlardan çok daha yüksektir (Şendur, 2014; Ünal 2018).

II. Marjlı/Kaldıraçlı Forex İşlemi

Son yıllarda yatırım amaçlı döviz işlemlerinin tüm dünyada yaygın hale gelmesiyle döviz alım satımı geleneksel kullanımından farklı bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Yatırımcılar tarafından büyük rağbet gören bu işlemlerde iki ülke parasının birbirine veya petrol ve altın gibi emtia ve kıymetli madenlerin bir ülke parasına göre değeri, satıma konu olmakta ve yatırımcılara yatırdıkları teminatın belli bir katına kadar işlem yapma olanağı verilmektedir (SPK, 2016; Dede, 2017). Bu anlamıyla marjlı/kaldıraçlı döviz alım satım işlemi olarak bilinen forex Arap dünyasında *el-Bey'u bi'l-hâmiş* (البيع بالهامش) adıyla anılmaktadır (Durmuş, 2014).

Esas itibarıyla forex, bir ülkenin para birimi karşılığında başka bir ülke parasının alımı ya da satımı olarak tanımlanmaktadır (Dede, 2017). Marjlı forex işlemi ise bir sözleşme kapsamında bankanın müşteriye, yatıracığı teminat miktarının belirli bir katı kadar döviz alıp satma limiti tanıması olarak tanımlanmaktadır. Nitekim kaldıraçlı/marjlı döviz satım işleminde spot döviz işlemlerinin aksine yatırımcıların ellerindeki para miktarından çok daha fazla miktarda döviz alıp satma limiti tanınması söz konusudur. Buna göre kaldıraçlı/marjlı forex işleminde aracı kuruluş (banka vs.) müşteriye, yatırdığı teminat miktarının belirli bir katına kadar döviz alım satımında bulunma limiti tanımaktadır. Ancak müşteriye ne hesaba yatırmak suretiyle ne de elden hiçbir şekilde ödeme yapmaz. Müşteri kendisine tahsis edilen limit çerçevesinde kâr ve zararı kendi hesabına olmak üzere forex işlemi yaptıran kuruluşa döviz alması veya satması hususunda talimat verebilmektedir. Kâr etmesi durumunda kazanç miktarı yatırdığı teminata eklenir. Zarar ederse, zarar miktarı yatırdığı teminat miktarıyla sınırlı olmak kaydıyla teminattan düşülür.

Banka ise yapılan işlem başına komisyon adı altında belirli miktarda ücret alır (Öztop, 2013; Durmuş, 2014).

Kaldıraçlı forex işlemini bir örnek üzerinden ele alalım: Forex işlemi yaptırılan kuruluş 1'e 100 kaldıraç oranıyla yatırımcısına şöyle bir teklifte bulunur: 1000 ₺ karşılığında ben sana 100.000 ₺'lik döviz alım satım işlemi yaptıracağım. Ancak döviz banknot olarak vermeyeceğim. İşlemi yaptığın kur üzerinde oluşan değişiklikler neticesinde kâr edilirse onu ödeyeceğim. Zarar olursa onu yatırdığın 1000 ₺'den düşeceğim. Mesela yatırımcı 6,50 ₺ iken 10,000 \$ alımı için talimat verebilir. Kur 6,60 olunca satımı için talimat vererek 1000 ₺ kazanabilir ve bu, yatırdığı teminata eklenir. Aynı şekilde kur 6,40 olduğunda satma talimatı verirse 1000 ₺ zarar eder ve bu miktar teminattan düşülür. Banka bu çerçevede yaptığı her işlem başına belirli bir ücret yani komisyon alır.

A. Kaldıraçlı Forex Piyasasının Katılımcıları

Döviz piyasasına bağlı olarak kaldıraçlı forex piyasası işlem yaparak kazanç sağlamak isteyen tüm bireysel ve kurumsal yatırımcılara açıktır. Piyasanın özel katılımcıları dışındaki profesyonel katılımcıları şunlardır: Merkez bankaları, diğer bankalar ve piyasa yapıcıları, döviz borsaları, sigorta şirketleri, yatırımcı şirketler, yatırım ve hedge fonları, ithalat ihracat yapan uluslararası ticaret şirketleri ile bireylere ve tüzel kişilere piyasaya girme fırsatı sunan aracı kuruluşlar (Öztop, 2013).

B. Türkiye'de Kaldıraçlı Forex İşleminin Yasal Dayanağı

Kaldıraçlı forex işlemleri son yıllarda ülkemizde ciddi bir işlem hacmine ve yatırımcı sayısına ulaşmıştır. Buna rağmen bu işlemler 2011 yılına kadar herhangi bir gözetim ve denetime tabi olmadan piyasanın kendi belirlediği kurallar çerçevesinde uygulanmaktaydı. Bu tarihe kadar yasal bir düzenleme olmaması, başta piyasanın regüle edilmemesi olmak üzere yatırımcılar açısından büyük mağduriyetlere yol açmıştır (Ünal 2018). Bu tarihten sonra ise 6111 sayılı kanun ile bu işlemleri düzenleme yetkisi Sermaye Piyasası Kuruluna verilmiştir. Bu çerçevede forex piyasasının işleyişinin düzene sokulması ve yatırımcı mağduriyetinin önüne geçilebilmesi için Sermaye Piyasası Kurulu tarafından yürütülen kapsamlı bir çalışma neticesinde "Kaldıraçlı Alım Satım İşlemleri ve Bu İşlemleri Gerçekleştirebilecek Kurumlara İlişkin Esaslar" adıyla bir tebliğ Resmi Gazete'de yayımlanarak 31.08.2011 yürürlüğe girmiştir. Daha sonra bunu takiben birkaç düzenleme daha yapılmıştır. (SPK, 2016).

Bu düzenlemelere göre, kaldıraçlı döviz alım satım işlemleri sadece Sermaye Piyasası Kurulu'nun yetkilendirdiği aracı kurumlar tarafından yapılmaktadır. Bankalar müşterileri için kaldıraçlı döviz alım satım işlemleri gerçekleştiremezler. Kaldıraçlı forex işlemlerinde Türk Lirası, Euro ve Amerikan dolarının birbirlerine karşı olan değişim oranlarını esas alan varlıklar ile altına dayalı yapılan işlemlerde kaldıraç oranı azami 100:1 olarak uygulanır. Bunların dışındaki varlıklarda kaldıraç oranı azami 50:1 olarak uygulanır. Ayrıca teminat tutarının 20,000 ₺ veya muadili olan döviz tutarının altında olması halinde azami oranın yarısı kadar kaldıraç uygulanabilir. Yatırılan teminat miktarının üzerinde bir kayba uğratabilecek şekilde müşteriye işlem yaptırılamaz. Piyasa koşullarından dolayı yatırımcının teminatından daha fazla zarara uğraması durumunda, söz konusu zarar müşteriden talep edilmeyecektir (Şendur 2014; SPK, 2016).

Vadeli işlem ve opsiyon borsası yönetmeliğine göre borsa tarafından gerçekleştirilen kaldıraçlı alım satım işlemlerine ilişkin belirlenecek usul ve esaslar başlıklı 141/A maddesi eklenmiştir. Bu maddeye göre; "Kaldıraçlı alım satım işlemlerinin Borsa tarafından gerçekleştirilmesine ve bu işlemlere ilişkin hususlar, Borsa Yönetim Kurulu'nun önerisi üzerine Sermaye Piyasası Kurulu tarafından onaylanan bir genelge ile belirleneceğine hükmedilmiştir (Şendur 2014; SPK, 2016)

C. Kaldıraçlı Forex İşlemini Cazip Kılan Başlıca Sebepler

Kaldıraçlı döviz alım satım işlemlerini cazip kılan sebepleri üç başlık halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Kaldıraç avantajı ile küçük teminatlarla yüksek hacimli işlem yapma fırsatı. Yukarıda açıklandığı gibi, az miktardaki yatırımla yüksek kâr elde etme ümididir. Bu nedenle birçok yatırımcı, elindeki sınırlı varlığı bu alana yönlendirmektedir. Temel sebep bu olmakla birlikte bunun başka sebepleri de söz konusudur (SPK, 2016).

2- Pazar 00:00-Cuma 00:00 arası 5/24 piyasaya erişim imkanı. Kaldıraçlı forex işlemlerinde Haftanın beş günü 24 saat boyunca açık olan bir piyasada istenilen anda pozisyon açma ve kapama imkanı bulunmaktadır (Öztop, 2013; Ünal 2018).

3- Elektronik işlem platformu sayesinde hiçbir ayırım yapmadan tüm yatırımcılar için eşit şartlar sağlanmakta bütün yatırımcıların yenilenen verilere erişimi eş zamanlı olarak gerçekleştirilmektedir (Öztop, 2013).

D. Forex İşleminin Riskleri

1. Döviz kurlarının dünya üzerindeki birçok gelişmeden etkilendiği ve kur değişkenliğinin oldukça yüksek olduğu göz önüne alındığında, fiyatların beklentilerin aksi yönünde değişmesiyle sıklıkla karşılanmaktadır. Bu nedenle yatırımcıların bu piyasada para kaybetmesi çokça yaşanmaktadır. Hatta yatırılan miktarın tümünü kaybetme riski de yüksektir (https://www.integralyatirim.com.tr/PDF/kaldiracli_risk_bildirim.pdf).

2. Forex işlemleri genellikle yurt dışında yerleşik ve kim oldukları dahi bilinmeyen kuruluşlarca yapılmaktadır. Hiçbir denetim ve gözetime tabi olmayan bu kurumlar kâr edilse dahi çeşitli gerekçelerle bunu ödemeyebilmektedir. Çünkü piyasanın yönetildiği genel bir merkezi bulunmamaktadır. Tezgâh üstü, borsa dışı türev bir piyasadır. Bununla birlikte Sydney, Tokyo, Londra ve Newyork olmak üzere bu piyasanın dört temel merkezinden söz edilmektedir (Ünal, 2018).

III. Kaldıraçlı Forex İşleminin Fıkhî Tahlili

Kaldıraçlı döviz alım satım işleminin fıkhî açıdan hükmünü doğrudan klasik fıkıh literatürüne dayanarak tespit etme imkânından yoksunuz. Çünkü forex döviz kurlarının dalgalanmaya bırakıldığı tarihten sonra (1973) ortaya çıkmış ve son birkaç yılda yaygınlık kazanmıştır (Şendur, 2014). Şu halde bu işlemin hukuki durumunu İslam ticaret hukukunun genel prensipleri doğrultusunda belirlemek gerekir. Ancak karışık bir muhtevaya sahip olması bu belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Çünkü bu işlemin hukukî niteliğini ortaya koymadan onun İslam ticaret hukukundaki yerini ve karşılığını görmek imkansızdır. Nitekim konuyla ilgilenen çağdaş İslam hukukçularının ve fetva kurullarının farklı yaklaşımlara sahip olmalarının sebebi budur. Şu halde öncelikle kaldıraçlı forex işleminin hukuki mahiyetini belirlemek gerekir.

A. Forex İşleminin Mahiyeti ve Hukuki Niteliği

Marjlı döviz alım satım işlemi farklı akit tiplerine ait birden çok unsuru barındıran karışık muhtevalı bir akitir. Her şeyden önce paraların alım satımı söz konusu olduğu için bu işlem sarf akdi olarak nitelendirilmektedir. Forex işlemi yaptıran aracı kurumun müşteriye yatırdığı teminattan çok daha fazla miktarda döviz alım satım limiti tanınması bakımından da işlem karz akdi olarak görülmektedir. Aracı kurumun yatırımcı adına işlem yapması ile de vekâlet akdinden söz etmek mümkündür. Ancak işlemin günümüz İslam hukukçuları tarafından genellikle sarf ve karz akitleri temelinde ele alındığı görülmektedir.

1. Sarf Akdi Bağlamında Kaldıraçlı Forex İşlemi

İslam hukukunda para mübadele işlemleri Kitap, Sünnet ve genel ilkeler ışığında sarf akdi kapsamında ele alınmıştır. Fıkhî terminolojide sarf, *paranın parayla değişimini konu edinen bir akit* olarak tanımlanmıştır (Mevsilî, 1996, II, 295; Neseffî, 2017, III, 141; Meydânî, 2010, I, 228; Ali el-Kârî, 2009, II, 386).

Sarf akdinde diğer sözleşme türlerinin taşınması gereken kurulum ve sıhhat şartlarının yanı sıra kendine özgü taşınması gereken birtakım şartları vardır. Bunlar, bedellerin para cinsinden olması, aynı cinsten bedellerin eşit miktarda olması ve teslim tesellümün akit meclisinde taraflar birbirinden ayrılmadan gerçekleştirilmesidir. Aynı cins paraların mübadelesinde aranan eşitlik şartının değer açısından olmayıp, miktar ve ağırlık bakımından olduğunu belirtmeliyiz (Mevsilî, 1996, II, 295; Neseffî, 2017, III, 141; Meydânî, 2010, I, 228; Ali el-Kârî, 2009, II, 386).

Buna göre sarf akdinin en temel şartı mübadelenin peşin olmasıdır. İslam hukukuna göre bu şartın yerine getirilmemesi faiz yasağının ihlal edilmesine yol açacağından, yapılan işlem geçerli değildir (Meydânî, 2010, I, 229; Bilmen, 1970, VI, 91).

Kaldıraçlı forex işleminin sarf akdi çerçevesinde ele alınacak tarafı yatırımcının kendisine tanınan limit çerçevesinde ilgili kuruluş aracılığıyla döviz alıp satmasıdır. Bu işlem bedellerin akit anında hükmen de olsa kabzedilmesi şartıyla geçerli olur. Aracı kurumun burada vekâleten yatırımcı adına iş yapmasında da İslam hukuku açısından bir sakınca yoktur (Çeker, 2016, s. 187-190).

2. Karz Akdi Bağlamında Kaldıraçlı Forex İşlemi

İslam borçlar hukukunda bir terim olarak karz, bir kimsenin para veya misli bir malını daha sonra mislini almak üzere başka bir şahsa vermesini konu edinen bir akitir (Erdoğan, 2010, s. 293).

Türkçede borç veya ödünç olarak ifade edilen bu işlem İslam hukukunda yardımlaşma esasına dayalı olarak benimsenmiştir. İslam hukukunda karz akdinin meşruiyeti Kitap ve sünnetle sabit olup, faiz ve tefeciliğe karşı bir alternatif olarak teşvik edilmiştir (Bakara, 275, 282; Buhârî, "İstikrâz", 4.).

Kurulum ve sıhhat açısından akitlerde bulunması gereken genel şartlar dışında karz akdinin ayrıca taşıması gereken özel şartlar da vardır. Tartışmaları bir kenara bırakarak genel hatlarıyla bu şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Karz akdine konu olması gereken mallar mislî mallardır. Buna göre sadece piyasada eşi ve benzeri bulunan mallar ödünç olarak verilebilir. Çarşı ve pazarda dengi bulunmayan, bulunsa da fiyatça farklı olan kıyemî mallar karz

akdine konu olamaz. Bunun sebebi, karz akdinde meydana gelen borç ilişkisinde taraflar arası çekişmeyi önlemektir (Çeker, 2014).

2- Karz akdinde belirli bir vade tayin edilmemelidir. Şayet bir ödeme vakti belirlenirse de bu hukuki açıdan bağlayıcı değildir. Çünkü vade belirlenecek olursa yapılan işlem bir mübadele akdi vasfını kazanmış olur. Bu durumda faiz yasağı ile ilgili hükümlere aykırı hareket edilmiş olur. Şöyle ki A şahsı B'ye altı ay vadeli 1000 lira borç verirse ve bu vade de bağlayıcı olursa, yapılan işlem aynı cins paraların veresiye mübadele edilmesinden başka bir şey değildir. Yukarıda işaret edildiği üzere bu, artık bir karz akdi değil de bir sarf sözleşmesidir. Hâlbuki sarf akdinde bedellerin peşin olması ve akit meclisinde kabz edilmesi şarttır. Bu sebeple karz akdinde vadenin bağlayıcı olması faize yol açacağından bu yönde bir belirleme yapılmamalıdır (Meydânî, 2010; Bilmen, 1970, VI, 95; Çeker, 1999, s. 269).

3- Karz akdinde taraflardan birinin lehine bir menfaatin şart koşulması yasaktır. Böyle bir şart faizli işlem olarak değerlendirilerek “menfaat getiren her karz ribâdır.” şeklinde formüle edilmiştir (İbn Âbidîn, IV, 174). İslam hukukçuları bu husus üzerinde titizlikle durmuşlardır. Bu nedenle borçların ödenmesinde alacaklıya hediye verme gibi bir örfün oluşması vb. durumların da şart koşulan menfaatler hükmünde olduğunu kaydetmişlerdir. Mecelle bu hususu “Örf ile bilinen şart koşulmuş gibidir.” diyerek hükme bağlamıştır (Özdemir, 2012)

4- Karz akdinde teslim tesellüm varlık kazanmasının veya varlık kazandıktan sonra tamamlanmasının şartıdır. Dolayısıyla sırf irade beyanıyla yapılan karz akdi var kabul edilmeyip, sonuç doğurmaz.

Karz akdi ile ilgili teorik çerçeveyi ortaya koyduktan sonra, Marjlı forex işleminin bu açıdan ele alabiliriz. Hemen belirtmek gerekir ki kaldıraçlı döviz satım işlemi, günümüz İslam hukukçuları tarafından genellikle “menfaat sağlayan karz” temelinde ele alınmıştır. Bu yaklaşımın sahiplerine göre söz konusu işlemde sahih bir karzın bulunmadığı iddia edilmektedir. Durmuşun da ifade ettiği gibi “menfaat sağlayan karz” değerlendirmesi yapılmadan önce, bu işlemde karzın varlığı ispat edilmelidir. Ancak bundan sonra kaldıraçlı forex işleminin karz akdi çerçevesinde ele alınıp alınmayacağı tartışmalarına yer verilebilir (Durmuş 2014).

Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus forex işlemi yaptırın kuruluşun yatırımcıya tanıdığı limitin hangi çerçevede ele alınacağıdır. Bu noktadaki tartışmalar iki yaklaşım halinde incelenebilir.

i. Kaldıraçlı Forex İşleminde Yatırımcıya Tanınan Limitin Karz (Borç) Olduğu Görüşü

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere kaldıraçlı forex işleminde aracı kuruluş yatırımcıya nakden veya hesaben bir ödemede bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında müşterinin aldığı ve daha sonra geri ödemek mecburiyetinde olduğu bir karz söz konusu değildir. Çünkü karz akdinin tam olarak varlığından söz etmek için kabzin gerçekleşmiş olması gerekir (Durmuş 2014).

Öte yandan kaldıraçlı forexte müşterinin her ne kadar elden teslim veya hesabına yatırmak suretiyle teslim almış olduğu bir meblağ yoksa da söz konusu tutar üzerinde döviz alıp satma bakımından özgürce tasarrufta bulunabilmektedir. Piyasadaki kurların kendisi için uygun olduğunu düşündüğü zaman bankaya alım ya da satım yönünde talimatlar verebilmekte ve bu işlemlerden doğan getiri ve zararlar, kendisinin teminat hesabına yansıtılmaktadır. Bu da işlemin, şekil açısından tam olarak karz değilse de özü itibarıyla karz akdi olduğunu ve bu çerçevede ele alınması gerektiğini göstermektedir (Durmuş, 2014). Çünkü karz akdinde aranan kabz şartının inikad (kurulum) değil de varlık kazandıktan sonra sözleşmenin tamamlanma şartı olduğu da ifade edilmektedir (İbn Rüşd, 2004; İbn Kudâme, 1997; Aynî, 2000). Bununla birlikte kendisine tanınan limit üzerinde mutlak şekilde tasarruf yetkisinin bulunmasından hareketle işlemin hükmî bir kabz ile gerçekleştiği söylenebilir. Burada banka kayıtlarının tutulması sırasında oluşan ve para piyasalarında artık örf haline gelen gecikmeler de önemsizdir (AAOIFI, 2017). Ayrıca, hem hukuki açıdan hem de taraflarca benzer işlemlerin karz sözleşmesi olarak kabul edildiği de bilinmektedir (Atalay, 2016, s. 23).

Bu tespit doğrultusunda çağdaş araştırmacıların büyük bir çoğunluğu kaldıraçlı forex işlemini karz akdi temelinde ele almakta ve işin aracı kuruluş boyutuyla ilgili olan tarafı üzerinde durmaktadırlar. Dolayısıyla forex işleminin hükmünü tespit ederken hareket noktaları ilgili kuruluşun müşteriye tanıdığı limitin hukuki niteliği olmuştur. Buraya kadar verilen bilgiler ışığında bu işlemin gerçekleştirilecek her döviz alım satım işlemi için müşteriden bir miktar komisyon alma şartıyla yapılan bir borç sözleşmesi mahiyetinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Farklı bir tabirle burada aracı kurum müşteriden işlem başına komisyon almayı şart koşarak kredi (borç) vermektedir. Böyle bir şartın İslam hukukunda ittifakla yasak olan “menfaat sağlayan karz”dan başka bir şey olmadığı hususu açıktır. Bu ise geçerli olmadığı gibi, faizli bir işlem olarak değerlendirilmektedir. Bu konuda İslam alimleri hemfikirdirler (Abdürrezzâk, 1983, VIII, 175; Tahâvî, 1994, IV, 59; Beyhakî, 2003, V, 571-573; Nevevî, XIII, 171; Zeylâî, 1997, IV, 60; İbnü'l-Kayyim, 2006, I, 251; İbn Hacer, 2014, s. 329; İbnü'l-Hümâm, 2003, VII, 250; Şevkânî, 1993, V, 275; Zuhaylî, 2006, I, 654).

ii. Kaldıraçlı Forex İşleminde Yatırımcıya Tanınan Limitin Karz Akdi Olmadığı Görüşü

Çağdaş İslam hukukçularının bir kısmına göre ise, burada yatırımcıya elden bir şey teslim edilmediği için karz akdinden söz edilemez. Çünkü klasik fıkhıta karz vb. aynî akitlede teslim-tesellüm (kabz) şarttır (Atalay, 2016). İlk bakışta bu haklı bir gerekçe gibi görünse de şu şekilde bertaraf edilebilir. Şöyle ki İslam hukukunda kabz (teslim) şartı karz akdinin kurulum şartı değil, akdin tamam olma şartı olarak gerekli görülmüştür. Teslimin karz olarak verilen malın mülkiyetinin karşı tarafa geçtiği zamanı belirleme konusunda gündeme gelmesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. Karz akdinde kabzın şart koşulması, karz üzerinde tasarrufta bulunmanın ancak teslimle mümkün olabileceği fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla karz akdi icap ve kabul ile varlık kazanmakta, kabz ile tamam hale gelmektedir (İbn Nüceym, 1997, VIII, 445).

Öte taraftan kaldıraçlı forex işleminde müşterinin kendisine tanınan limit miktarı üzerinde özgürce tasarrufta bulunabilmesinden hareketle kabzın hükmen gerçekleştiği şeklindeki değerlendirme de isabetli değildir. Çünkü bu işlemdeki tasarruf özgürlüğü döviz alım satımı ile sınırlı tutulmaktadır. Hâlbuki karz akdinde borç alanın aldığı şey üzerindeki tasarruf yetkisi mutlak olup, hiçbir şekilde sınırlı değildir. Ayrıca karz akdinde ödünç alınan şeyin mislinin geri verilmesi gerekir. Forex işleminde ise yatırımcının aldığı şeyi geri vermesi şeklinde bir uygulama yoktur.

Görüldüğü üzere kaldıraçlı forex işleminin niteliğinin tespit edilmesi oldukça zordur. Bunun sebebi, bu işlemde farklı birçok akde ait unsurların bir arada bulunmasıdır. Çağdaş finans ve yatırım araçlarının çoğunda görülen bu durum söz konusu işlemlerin hükmünü tespit etme konusunda önemli bir problemdir. Kanaatimizce bu vb. işlemleri karışık muhtevalı sözleşmeler olarak ele almak gerekir. Şu halde hukuki durumu tespit edilirken bu işlemler tek bir sözleşme üzerinden değil de barındırdığı unsurlar açısından değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Nitekim kaldıraçlı forex işlem bazı çağdaş araştırmacılar tarafından *“aracı kurum tarafından döviz ticareti yapmak ve alınan döviz tutarlarının önceden müşteriye hükmen verildiği kabul edilen borcun güvencesi olarak aracı kurumun elinde rehin tutulması şartıyla yapılan bir kredi sözleşmesi”* olarak tanımlanmıştır. Buna göre kaldıraçlı forex işleminin müdârebe, karz, rehin, sarf, icâre, vekâlet akitlerinin kısmen veya tamamen bir arada yapıldığı karma nitelikli bir sözleşme olduğu söylenebilir (<http://al-sabhan.com/index.php/2012-08-21-01-23-11>).

IV. Çağdaş İslam Hukukçularının Kaldıraçlı Forex İşlemi İle İlgili Yaklaşımları

Marjlı döviz alım satım işlemi, günümüzde faaliyet gösteren fetva kurullarının yanı sıra birçok İslam hukukçusu tarafından caiz görülmemiştir. İslam Birliği'ne bağlı İslam Fıkıh Akademisi, İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetim Müessesesi, Râcihî Bankası ve Kuveyt Finance House fıkıh heyetleri başta olmak üzere daha birçok kurum ve araştırmacının yaklaşımı bu yöndedir Ancak bu görüş farklı gerekçelerle temellendirilmiştir (Durmuş, 2014; AAOIFI, 2017; <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0557.htm>).

Bu gerekçeler, büyük oranda yukarıda ifade edildiği üzere, aracı kurumun yatırımcıya tanıdığı limit karşılığında kazanç elde etmesi etrafında şekillenmektedir. Zira bu görüşte olanlara göre, müşteriye tanınan limit bir karz akiddir ve böyle bir durumda karzdan menfaat sağlama yasağı ihlal edilmektedir (AAOIFI, 2017).

Bir diğer gerekçe ise kaldıraçlı forex işleminin “madumun satışı olduğudur”. Şöyle ki kurum tarafından müşteriye birtakım avantajlar ve kaldıraç etkisi ile işlem yapma olanağı sağlanması ve buna bağlı olarak müşterinin sahip olduğu paranın alabileceğinden daha fazla miktarda ve hacimde bir döviz ile döviz ticareti yapması mülkiyette bulunmayan bir para ile muamelede bulunmak demektir. Mülkiyette bulunmayan bir malı satmak ise câiz değildir. Çünkü klasik fıkıh doktrininde kural “madumun satışı batıldır” şeklindedir (AAOIFI, 2017; Bilgili, 2011).

Bazı değerlendirmelere göre ise bu işlemde kurum, müşteriye sadece karzı veren kurum ile döviz işlemi yapması şartını koşmaktadır. Dolayısıyla tek bir işlem içerisinde borç verme (karz) ile bedelli bir akit (muâvaza) birleştirilmektedir. Bu ise safkateyn yasağının ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda taraflardan birine menfaat sağlayan bir şartın da koşulması anlamına gelmektedir. Fıkıh doktrininde aslanan safkateynin de bu türden olan şartların da yasak olmasıdır (Samar, 2015).

Öte yandan, konuyu daha genel ilkeler ışığında değerlendirenler de olmuştur. Buna göre bu işlem haksız kazanca yol açmak suretiyle topluma zarar vermektedir. Bu nedenle “sedd-i zerâi” prensibi gereği bu işlemin yasaklanması gerekir (Durmuş, 2014).

Bu işlemi müşteri boyutu ile ilgili yapılan değerlendirmelerde ise kaldıraçlı forex işlemi kumara benzetilmektedir. Zira bu işlemde yatırımcı bankaya yatırdığı limiti riske atarak elinde bulundandan çok daha fazla miktarda döviz

ticareti yapmaktadır. Dolayısıyla sırf riske girmek suretiyle kazanç elde etmeyi hedeflemektedir. Bu ise kumar ve bahis oyunlarında olduğu gibi riske girmeyi kazanç vesile edinmekten başka bir şey değildir. Ayrıca bankaya para kazandırma dışında, hiçbir katma değeri bulunmayan bir işle uğraşmaktadır. Bu ise toplum açısından faydalı bir iş değildir (Durmuş, 2014). Halbuki İslamî finans temelde risk paylaşımı üzerine kurulmuş ve borçla finansmanı (kaldıraç) yasaklayan bir finansal sistemdir. Bu nedenle faiz temelli işlemleri yasaklamış, ticareti teşvik etmiştir. Böylece gibi risk transferini, risk azaltımını ve riskin kaydırılmasını yasaklamıştır (Askarî, 2014).

Görüldüğü üzere kaldıraçlı forex işlemi mevcut haliyle İslamî finans açısından uygun bir yatırım aracı değildir. Nitekim fetva kurullarından bazıları bu işlemin ancak şu şartlarda geçerli olabileceğini ifade etmişlerdir (Durmuş, 2014):

1- Aracı kurumun verdiği karzın müşteri tarafından kabzedilmesi ve müşterinin söz konusu para üzerinde dilediği gibi tasarruf etme yetkisi bulunması.

2- Borç veren tarafın menfaat sağlamaması. Dolayısıyla aracı kurumun yapılan işlem başına komisyon almaması gerekir.

3- İşlemin hiçbir şekilde faiz içermemesi ve vadeli bir sarf uygulamasına başvurulmaması gerekir.

Değerlendirme ve Sonuç

Günümüz para mübadeleleri problemlerinden biri olan kaldıraçlı forex işlemine tahsis edilen bu çalışmada başlıca şu hususlar dikkatlere sunulabilir.

1. Forex işleminin hukuki niteliğini karışık muhtevalı yeni bir sözleşme olarak tespit etmek gerekir. Günümüz araştırmacılarının konuyu karz akdi temelinde ele alması işlemin sadece bir tarafıyla ilgili olarak haklı görülebilir. Ancak bu işlem bir bütün olarak ele alındığında klasik fıkıhta bunu tam olarak karşılayan bir sözleşme türünün olmadığı görülür.

2. İslam ticaret hukukuna göre kaldıraçlı forex işleminde birçok yasağın ihlal edildiği görülür. Buna göre, safkateyn, şartlı satım, menfaat sağlayan karz, haksız kazanç, ma'dûmun satımı, kumar, riskine katlanılmayan kâr gibi yasakların çiğnendiğini söyleyebiliriz. Öte taraftan, İslam hukukunda vekâleten yapılan işlemlerden doğan zararları müvekkilin üstlenmesi gerekir. Forex işleminde ise zararın yalnızca teminat ile sınırlı olması fıkıh ölçülerine sığmıyor.

3. Bazı fetva kurulları ile çağdaş araştırmacıların bu işlemin caiz olması için öne sürdüğü şartlar ile sundukları önerilerin vakiya uygun düşmediği

açıktır. Zira karzın müşteri tarafından kabzedilmesi ve söz konusu para üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunması ile borç veren tarafın menfaat sağlamaması gibi şartların koşılması, forex işlemi ile güdülen amaca aykırıdır. Çünkü forex işlemi yaptıran kuruluşun amacı bu işlemde riske girmeden gelir elde etmektir. Dolayısıyla bu şartların koşılması, forex işleminin yapılmamasının istenmesi anlamına gelir.

4. Bu işlemin ülke ekonomisine ve topluma sağlayacağı bir yararının bulunup bulunmadığı sorusuna verilecek cevap olumsuzdur.

5. Netice itibarıyla temellendirmeler ve izahlar farklı olsa da İslam hukukuna göre kaldıraçlı döviz alım satım işlemi ittifakla caiz değildir. Bu durum hem aracı kurum için hem de yatırımcı için geçerlidir. Dolayısıyla bu işlemin İslamî finansın temel prensiplerine aykırı olduğu, bu sebeple de yasaklanması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk. E. (1983). *el-Musannef*. (11. C). Habîburrahmân A. (thk.), Beyrut: y.y.
- Altan, M.-Akten, Ç., (2012), "Modern İktisat Bilimi Açısından Para ve Faiz". *Fıkhî Açısından Finans ve Altın İşlemleri*. Çalış, H. (Ed). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Askarî, H. (2014). "İslam'da ekonomik Gelişim". *Ekonomik Gelişim ve İslâmî Finans*. İkbâl, Z., Mirakhor, A. (Ed.), Borsa İstanbul. (çev.). İstanbul: Borsa İstanbul
- Atalay, A. (2016). İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Aynî, B. (2000). *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. (13. C). Eymen Salih Şâban (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye.
- Baqir, A., Mirakhor, A. (2003). *İqtisad-The Islamic Approach to Economic Problems*. Global Scholarly Publications.
- Bayındır, S. (2005). Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhî Tahlili. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 51-73.
- Berkî, A. (1959). *Açıklamalı Mecelle*. Ankara: Güzel İstanbul Matbaası.
- Beyhakî, E. (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ*. (10. C). Atâ, M. (thk.). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye.

- Bilgili, İ. (2011). İslam Hukukunda Ma'dûmun Satımı. Konya: Desen Ofset.
- Bilmen, Ö. (1970). *Hukukî İslamiye ve İstalahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, (8. C). İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Çeker, O. (2016). *Fıkıh Dersleri-1*. Konya: Tekin Kitabevi
- Çeker, O. (2014). *İslâm Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi.
- Dede, K. (2017). *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*. İstanbul: TKBB Yayınları.
- Durmuş, A. (2014). *Fıkıhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Guliyev, E. (t.y.). *A'dan Z'ye Forex*, y.y.: Invezstaz yayınları.
- İbn Âbidin, M.E. (2003). *Reddül-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar şerhu Tenviri'l-ebsâr*, (7. C). Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz(thk.). Riyad: y.y.
- İbn Hacer, (2014), *Bülûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*. el-Fahl, M.Y. (thk.). Riyâd: Dâru'l-Kabes.
- İbn Kudâme, A. (1997). *el-Muğnî*, (15. C). et-Turkî, A., Muhammed, A. (thk.). Riyad: y.y.
- İbn Nuceym (2010), *el-Eşbah ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Umeyrât, Z. (thk), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Rüşd, el-Hafîd. (2004). *Bidayetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. (4. C). el-Cündî, F. (thk.). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- İbnü'l-Hümmam, K (861/1456). (2003). *Fethu'l-Kadîr*. (10. C). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Kayyim, M. (2006). *İ'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*, (C. 4). Sabâbitî, İ. (thk.). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Mevsîlî, M. (1996). *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtar*, (4. C). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Meydânî (2010). *el-Lubab fî şerhi'l-Kitâb*, (3. C). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Nesefî (2017), *el-Mustasfâ fî şerhi'n-Nâfi'*. Özer H & Çaba, M. (thk.). İstanbul: İrşad Kitabevi.
- Nevevî, Y. (t.y.). *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb -Fethu'l-'azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'î'nin tekmileleri ile birlikte-* (C. 20). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

- Orman, S. (1987). "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi, Faiz". *Para Faiz ve İslâm*. Orman, S., Kurt, İ. (Ed). İstanbul: İslâmi İlimler Vakfı Yayınları.
- Özdemir, A. (2012). Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 125-145.
- Öztop, A. (2013). *Türk Sermaye Piyasalarında Forex Aracı Kurumların Yeri, İşleyişi ve Vergilendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- Samar, M. (2015). *İslam Borçlar Hukukunda Akitlerde Ca'li Şartlar*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya: Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- Savaş, A. (2013), "Forex", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı III*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Şendur, Y. (2014). *Forex Piyasaları ve Türkiye Uygulamaları*. Osmaniye: Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- Şevkânî, M. (1993). *Neylû'l-Evtâr*. (8. C). İsamuddîn, S. (thk.). Kahire:
- Şirbînî, M. (2014). *Muğni'l-muhtac ila ma'rifeti meani'l minhâc*, (4. C). Beyrut: Dâru'l-marife.
- Tahâvî, A. (1994). *Şerhü müşkili'l-âsâr*, (C. 15). Şayb A. (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Takî Osmanî M. (2015). *Fikhü'l-Büyü' ale'l-mezâhibi'l-erba'a me'a tatbikâtihi'l-muâsıra mukârinen bi'l-kavânini'l-vaz'*, (2. C). Karatâşî: Mektebetü meârifî'l-Kur'ân.
- Yanpar, A. (2015). *İslâmi Finans*. İstanbul: Scala Yayınları.
- Zeylâî, C. (1997). *Nasbû'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. (C. 7). Avvame, M. (thk.). Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân.
- Zuhaylî, M. (2006). *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbikâtuha fi'l-mezâhibi'l-erbaâ*. (2. C). Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

Elektronik Referanslar

http://www.isefam.sakarya.edu.tr/wp-content/uploads/2018/01/Kripto-Para-Birimleri-ve-f%C4%B1khi-A%C3%A7%C4%B1dan-De%C4%9Ferlendirilmesi_son.pdf

<http://al-sabhany.com/index.php/2012-08-21-01-23-11>

<http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0557.htm>

<https://www.youtube.com/watch?v=kYQC7CKdQS8>

http://www.fx4beginners.com/materials/books/ar/fx4beginners_v1.1.pdf

https://www.integralyatirim.com.tr/PDF/kaldiracli_risk_bildirim.pdf

Leveraged Forex Trading as an Investment Tool and Fiqh Evaluation

Citation / ©- Samar, M. (2018). Leveraged Forex Trading as an Investment Tool and Fiqh Evaluation, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 1180-1197.

Abstract- *In today's foreign exchange markets, there are two types of transactions "cash" and "forward". Cash exchange transactions are generally made with owned money. However, there are also cases where banks allow customers to buy and sell foreign currencies much more than the amount of money they have. In the banking literature, this process is simply called "marginal FX" or "forex trading". Forex is abbreviation of 'foreign exchange' concept, in English. In the Arab world, it is known as al-bay' bi'l-hamish (البيع بالهامش). Basically, forex is defined as the buying or selling of one country's currency in exchange for another country's currency. Margin forex trading is defined as giving the bank a certain amount of guarantee to the customer in the context of a contract to buy and sell a certain amount of foreign exchange limit. The forex market is one of the largest and fastest growing financial markets in the world. Liquidity in this market is more than the sum of the world's basic stock exchanges. Central banks, commercial banks, foreign exchange markets, mutual funds, international trading companies, brokerage firms and private individuals are the participants of the forex market. Although the fact that there are so many attractive reasons, forex trading is a quite risky market. In Islamic law, the case of currencies in sarf exchange has been punctually examined and the legal framework has been determined in the light of the Book, Sunnah and general principles. The most important issue that Islamic lawyers highlighted is that both costs (pays) have to be in advance in money exchange. So, the lack of costs in the leveraged forex trading and since it has a complicated content and contains elements that do not comply with the principles of sarf contract in fiqh, the issue of whether the forex is a valid transaction according to Islamic law or not is a matter of concern in the Islamic-business world. In this article, the leveraged forex transaction will be analyzed in terms of the sarf contract, qarz contract, sale of madum (non-existent) and the prohibition of safqatayn.*

Keywords- *Forex, Foreign currency, Lever, Sarf, Fiqh, Islamic Finance.*

Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki

Arş. Gör. Abdullah TANRIVERDİ* Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ULU**

Atıf / ©- Tanrıverdi, A. ve Ulu, M. (2018). Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1198-1234.

Öz- Bu çalışmada lise öğrencilerinde hayatın anlam ve amacı ile değer yönelimleri arasındaki ilişkiyi incelemek amaçlanmıştır.

Araştırmanın teorik çerçevesi olarak Viktor Emil Frankl'in insanın en temel güdüsünün anlam istemi oluşu fikrinden hareketle ortaya koyduğu hayatın anlam ve amacına dair görüşleri ile Shalom H. Schwartz'ın değer yönelimi hakkındaki yaklaşımları temel alınmıştır. Araştırmada Kayseri ilindeki 3 farklı devlet lisesinde öğrenim gören 507 öğrenciden nicel yöntemle veri toplanılan araştırmada katılımcılar tesadüfi olmayan örnekleme yöntemlerinden "uygun/kolayda örnekleme" yöntemi yardımıyla seçilmiştir. Katılımcıların %30'unu (n=150) erkek öğrenciler, %70'ini ise (n=357) kız öğrenciler oluşturmaktadır. Veriler, Crumbaugh ve Maholick tarafından geliştirilmiş ve Türkçeye Ferdi Kırış tarafından uyarlanmış olan Hayatın Amacı Ölçeği ile Schwartz ve arkadaşlarının geliştirdiği, Demirutku ve Sümer tarafından da Türkçeye uyarlanmış olan Portre Değerler Anketi ile toplanmışlardır. Verilerin analiz edilmesinde betimsel istatistik tekniklerinden ortalama ve standart sapma değerleri; çıkarımsal istatistik tekniklerinden iki ortalama arasındaki farkı tespit etmek amacıyla bağımsız gruplar t-testi; değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla ise Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon tekniği ve Regresyon analizi kullanılmıştır. Analiz sonuçlarına göre katılımcıların değer yönelimindeki ortalama puanının 4,63; hayatın amacındaki ortalama puanlarının ise 3,40 olduğu; değer yönelimlerinde en yüksek ortalamayı 4,94 puan ile öz-yönlendirme, en düşük ortalamayı ise 3,90 puan ile güç faktöründe elde ettikleri; hayatın amacında en yüksek ortalamaya 3,89 ile anlam ve amaç faktöründe, en düşük ortalamaya ise 2,91 ile hayat kalitesi faktöründe sahip oldukları; iyilikseverlik ve evrenselcilikte kızların, güç faktöründe ise erkeklerin ortalama puanlarının anlamlı olarak daha yüksek olduğu; hayatın amacı ölçeği toplam puanı ile başarı, hazcılık, uyarılma, öz-yönlendirme, evrenselcilik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik değerleri arasında pozitif yönde güçlü bir ilişki olduğu; değer yönelimi ölçeği

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
e-posta: tanriverdi@erciyes.edu.tr

** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı,
e-posta: mustafaulu@erciyes.edu.tr

toplam puanı ile ise hayatın amacı ölçeğindeki tüm faktörlerin pozitif yönde güçlü bir ilişkilerinin olduğu belirlenmiştir. Regresyon analizi neticesinde ise güç, hazcılık, geleneksellik ve güvenlik değer yönelimlerinin hayatın amacını anlamlı olarak %13 oranında açıkladığı görülmektedir.

Anahtar sözcükler- Din Psikolojisi, Hayatın Anlam ve Amacı, Frankl, Değer Yönelimi.

§§§

Giriş

İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren gerek dinler gerekse felsefe “hayatın anlamı ve amacının ne olduğu” sorusuna cevap vermeye çalışmışlardır. Dinler söz konusu sorunun cevabını genellikle insanüstü temellerle izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre hayatın amacı bulmada din ve onun sunduğu yaşam tarzı mihenk taşıdır. Dinin anlamla ilişkisi bağlamında Allport, dini duygunun kişiye varlığıyla anlamlı bir ilişki sunan bütünsel bir tutum olduğunu ve kişi için derin ve köklü anlamları kuşatan bir mahiyet arz ettiğini ifade eder (Allport, 2016, s. 12). Ayrıca dinin insanın hayatına yön veren, bütüncül bir hayat felsefesi sunduğu (Sezen, 2009, s. 191), ölüm sonrası ahiret hayatı düşüncesi ile insan hayatına önemli bir anlam boyutu kattığı (Özarlan, 2000, s. 306), anlam arayışının fitrî olduğu (Serinsu, 2012, s. 708), insanın metafizik ihtiyaçları olduğu ve ancak bunlar karşılandığında hayatının anlam kazanacağı (Selçuk, 1998, s. 185), bu metafizik ihtiyaçların semavî dinlerde kabul gören İbrahim peygamberin varoluşsal sorgulamalarında somut örnek bulduğu (Çapcıoğlu & Yürük, 2011,30-31), dünyada gerçekleşen hadiselerde tanrının bir takım amaçlarının olduğu (Çufta, 2016, s. 114) gibi hususlar anlam arayışı konusu etrafında ele alınmaktadır. Felsefe ise varoluşsal sorunlar kapsamında ele aldığı “hayatın anlam ve amacının” ne olduğu meselesine, yöntemi gereği insan aklını referans alarak cevap arama yoluna gitmiştir. Felsefe tarihine bakıldığında Sokrates gibi büyük düşünürlerin “insanın nasıl yaşaması gerektiği” sorusuna odaklanmaları, yakın dönem filozoflarından Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre ve Camus gibi birçok filozofun varoluşsal sorunlara eğilmeleri, bunların felsefî açıdan halen güncel ve ilgi çekici olduğunu ortaya

koymaktadır. Yine, Cumhuriyet dönemi mütefekkirlerinden Nurettin Topçu'nun "Var Olmak" isimli eseri de söz konusu meselelerin birbirleriyle alakalarını ve taşıdıkları önemi göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Psikolojik açıdan meseleye bakıldığında daha çok varoluşçu psikoloji okullarının bu konuları ele aldıkları görülmektedir. Söz konusu okullar, insan psikolojisinde anlam konusunun önemine dikkat çekerek psikolojik sağlık için anlamın önemine vurgu yapmaktadırlar. Bu psikologlar arasında Carl Rogers, Abraham Maslow, George Kelly, Otto Rank, Rollo May, Viktor Emil Frankl ve günümüzün önde gelen psikologlarından Irvin Yalom gibi isimleri saymak mümkündür. Varoluşçu psikologların bazıları özellikle hayatın anlamı konusunda gözlem yapabilme ve düşünme fırsatı bulabilecekleri zor hayat tecrübeleri yaşamışlar ve bu konunun önemini kendileri de müşahade etmişlerdir. Bunlardan Rollo May, verem tedavisi gördüğü sanatoryumda hayatta kalma mücadelesi verdiği dönemde çevresindeki diğer ölümcül hastaları gözlemlemiş ve hastalığını kabullenenlerin zayıflayıp ölürken, mücadeleye devam edenlerin hayatta kalma ihtimalinin yükseldiğine şahit olmuştur. Kendisi hasta yatağında "The Meaning of Anxiety" isimli kitabını kaleme almış ve bu yolla hayata tutunmuştur. Bir diğer önemli varoluşçu psikolog bu çalışmada esas alınacak olan logoterapinin kurucusu Viktor Frankl'dır. Gençliğinde hayatın anlamı sorununa yoğunlaşmış olan Frankl, ilk önce Nazi baskısından dolayı anne karnındaki bebeğini kaybetmiş ("Duyulmayan Anlam Çılgılığı" isimli eserini kaybettiği bu evladına ithaf eder), daha sonra Nazi kamplarına alınan Frankl'ın kendisi dışında bütün ailesi kamplarda ölmüştür. Kendisi de kampta kaldığı süre boyunca çeşitli acılar yaşasa da Nazilerin el koyduğu "The Doctor and The Soul" kitabını yeniden yazma amacının kendisini hayatta tuttuğunu ifade etmektedir (Frankl, 2016, ss. 118-119). Esaretten kurtulduktan sonra kamp tecrübelerini ve logoterapinin temel ilkelerini ele aldığı "İnsanın Anlam Arayışı" kitabını yazmıştır. Varoluşçu psikologların bu gibi katkıları her ne kadar konuyu psikolojik anlamda öne çıkarmışsa da psikolojinin hâkim ekolü olan davranışçılığın etkisini aşmaya yeterli olamamıştır. Hatta ilginç bir şekilde

birçok psikoloji tarihi kitabında Viktor Frankl'ın ismi dahi zikredilmemektedir. Ancak varoluşsal konular üzerine çalışan transpersonel (ben-ötesi) psikoloji gibi okullar söz konusu konularda çalışmalarını sürdürmektedir.

Değerler ise eskiden beri hem dinlerin hem de etik felsefesinin ilgisini çeken konulardan biri olması hasebiyle değerlerin niteliği, önemi, temel değerlerin neler olduğu ve bunların yansımaları gibi konuya dair birçok mesele ele alınmış ve ciddi bir birikim meydana getirmişlerdir. Meseleye toplumsal açıdan bakılırsa değerlerin daha çok gelenekler ile birlikte nesilden nesile aktarıla gelen bir toplumun hareket, davranış ve düşüncesini şekillendiren önemli toplumsal dinamikler olarak işlev gördüklerini söylemek mümkündür. Modern döneme gelindiğinde ise bir takım teknik ve teknolojik imkânların artması sebebiyle bilginin dolaşımı artmış, eski gelenekler ve onlarla birlikte taşınan değerler ciddi sorgulamalara tabi tutulmuş, söz konusu durum geleneksel anlamda aktarıla gelen değerlerin de önemli ölçüde zayıflamasına yol açmıştır. Ayrıca değerler yavaş yavaş modern bilimsel araştırmalara konu edilmeye başlanmıştır. Psikolojinin insanın sadece ruhsal hastalıklarının tedavisi veya durum tespiti yapmasının yetersiz olduğu ve psikolojinin insanın olumlu yanlarını da araştırması gerektiği tezinden hareket eden pozitif psikoloji ekolü bu bağlamda değerleri bilimsel araştırmalarına konu eden disiplinlerdendir. Pozitif psikolojide değer araştırmalarına öncülük eden isim ise Amerika'da yaptığı çalışmalar ve geliştirdiği Değer Yönelimi Envanteri ile Rokeach'tır. Rokeach'ın birçok dile çevrilen çalışmalarının ardından, Shalom H. Schwartz ile değer araştırmalarının daha ileri bir düzeye taşındığı ifade edilebilir.

Bu çalışmada araştırma konusu edilen lise öğrencileri açısından meseleye bakıldığında modern dönemle birlikte Türkiye'nin oldukça köklü birtakım toplumsal ve kültürel değişimler yaşadığı ve bu değişen toplumsal rol beklentilerinden önemli oranda etkilenen gençlerde bu durumun ruhsal bir gerilim ve arayışa neden olduğu söylenebilir (Hökelekli, 2016, ss. 74-75). Buldukları gelişim dönemi gereği kimlik oluşturma ihtiyacı içinde olan

gençlerin bu çerçevede kendi anlam ve değer dünyalarını inşa etmeye çalıştıkları ifade edilebilir (Erikson, 1968, s. 26; Hökeleli, 2016, ss. 74-75). Söz konusu gidişatın çağımızda bir tür karmaşaya yol açtığı birçok düşünür tarafından sezinlenmiş ve çağın insanının bir çeşit “anlam bunalımı” yaşadığı ifade edilmiştir. Son dönemde lise öğrencilerinin deizme kaydığı yönündeki iddiaların bu minvalde değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu ise lise öğrencilerinin hayatın anlamı ve değer yönelimleri konusundaki durumlarını daha önemli bir hale getirmektedir.

Bütün bunlardan hareketle bu çalışmada literatürdeki gelişmeler de göz önünde bulundurularak lise öğrencilerinde hayatın anlamı ile değer yönelimleri arasında herhangi bir ilişki olup olmadığı; varsa nasıl bir ilişki olduğu nicel araştırma tekniklerinden istifade edilerek ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu açıdan öncelikle hayatın anlamı ile değer yönelimi konularında kavramsal bir çerçeve çizilecek, daha sonra çalışmaya dair lise öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen istatistiksel verilere yer verilecek, son olarak da elde edilen veriler literatür temelli olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Hayatın Anlamı

Anlam kelimesi, çeşitli sözlüklerde bir kelimedenden, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey, bunların hatırlattığı düşünce veya nesne, mana, meal, fehva (“Türk Dil Kurumu”, t.y.); bir kelimenin veya kelime dizisinin veya bir kavramın, işaretin veya sembolik eylemin bilişsel veya duygusal önemi (VandenBos & American Psychological Association, 2015, s. 631); kişinin herhangi bir olay, nesne, varlık veya olgunun şuuruna ermesi ve ona dair bilgileri edinmesi süreci (Hançerlioğlu, 1993, s. 35) gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Anlam konusundaki en iyi yapılmış tanımlardan birisi Reker ve Wong’a aittir. Buna göre anlam, “bireyin varlığındaki düzen, tutarlılık ve amacı fark etmesi, değerli amaçların peşinde koşması ve bunların ardından gelen tatmin duygusunu hissetmesidir” (Reker & Wong, 1983, s. 221; Ulu, 2018a, s. 167).

Hayatın anlamı ise birçok psikoloğun ilgisini çekmiş bir konudur. Örneğin II. Viyana Ekolü olarak bilinen bireysel psikolojinin kurucusu meşhur psikolog Adler, bu konuda “Yaşamın Anlamı” ve “Yaşamın Anlam ve Amacı” başlığını taşıyan iki önemli eser kaleme almıştır. İsmi geçen ikinci kitabında hiçbir insanın anlam olmadan yaşayamayacağını ifade eden Adler, kişinin anlamlı bir ilişki açısından teşekkül eden bir çerçeve oluşturarak hayata baktığını ve gerçeği de her zaman ona atfedilen anlam vasıtasıyla idrak ettiğini söyler (Adler, 2016, s. 7). Yine ona göre “hayatın anlamının ne olduğu” sorusu insanlıkla aynı yaştadır. Ayrıca Adler’e göre din de bu noktada insana ulvî hayat gayeleri veren önemli bir müessesedir (Adler, 2016, s. 16). Adler insanın daha hayatının ilk yılları olan bebeklikte dahi o dönemin imkânları nispetinde hayatın anlamına ulaşmaya çalıştığını ifade eder. Bunları kaydettikten sonra ilginç bir tespitte bulunan Adler, insanın hayatının ilerleyen dönemlerinde yaşadığı ıstırap ve meşakkatlerin temel sebebinin başından geçen hadiseler değil, yaşadığı söz konusu durumlara atfettiği anlamlar olduğunu ifade eder (Adler, 2016, ss. 17-19). Bütün bunlardan dolayı Adler, kişinin hayatına atfettiği anlamın tespitini o şahsın bütün kişiliğine ulaşmada anahtar mahiyetinde görür (Adler, 2016, s. 28).

Hayatın anlamı söz konusu edilince ilk akla gelen isim ise kuşkusuz logoterapinin kurucusu varoluşçu psikiyatrist Viktor Emil Frankl’dır. Yunanca “logos” (anlam) kelimesinden hareketle “anlam terapisi” manasına gelen logoterapi yöntemini ortaya koyan Frankl ve takipçileri, Freud ve Adler’in ardından III. Viyana Ekolü olarak bilinmektedirler. Logoterapi’ye göre, kişinin hayatındaki esas belirleyici olan şey “anlam istemi”dir ve söz konusu anlam sadece bireyin bizzat şahsı tarafından tespit edilebilir, bundan dolayı da biriciktir (Frankl, 2016, s. 113). Logoterapistin görevi ise bireyin bu anlama ulaşmasında ona yardımcı olmaktır. Eserlerinde sürekli hayatın anlamı üzerinde duran Frankl, Nietzsche’nin şu sözüne oldukça büyük önem atfeder: “yaşamak için bir nedeni olan kişi hemen her nasıla katlanabilir.” Bu bağlamda toplama kampı hatıralarından bahsederken Frankl, geleceğe yönelik bir amaç göremeyen insanların geçmiş yaşantılarına saplanmaya başladıklarını, böyle

olunca hayatın bu insanlar için anlamını yitirdiğini ve dolayısıyla da bu insanların kamp şartlarında ayakta kalmaya çalışmak yerine kendilerini çöküşe bıraktıklarını ifade eder. Bu çöküşü yaşamak istemeyenlerin ise Frankl'ın logoterapisinde olduğu gibi kampın zorluklarına direnebilmek için kendilerine geleceğe dair amaçlar koymak suretiyle içsel anlamda kuvvet topladıklarını belirtir. Söz konusu hadisede bedensel anlamda güçlü birçok esirin öldüğünü, buna mukabil hayata kendilerini bağlayacak bir anlam bulabilen, geleceğe dair ümitvar olan fiziksel anlamda zayıf birçok kişinin ise zorlu kamp şartlarında hayata tutunduğunu kaydetmesi de ayrıca ilgi çekicidir. Bu başarının insana özgü bir hususiyet olduğunun altını çizen Frankl, insan varoluşunun en olumsuz durumlara dahi tahammül etmesini sağlayan formülün bu olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre, kişinin kendisine ve geleceğine dair inancını ve gayelerini muhafaza etmesi hayati önem taşıyan bir meseledir (Frankl, 2016, ss. 87-92).

Hayatın insana yerine getirilmesi gereken vazifeler sunduğu kanaatini taşıyan Frankl'a göre hayatın anlamı, kişiden kişiye ve sürekli olarak değişim halindedir. Her insanın anlam durumu ise ona özgü bir mahiyettedir. Her bir ferdi diğerlerinden farklı kılan ve onun varoluşuna anlam katan benzersiz ve yegâne oluş hâlinin hem diğer bireylere duyulan sevgiye hem de yaratıcı faaliyetlere dönük olumlu bir etkisi söz konusudur. Biricik oluşunu fark eden insan, varoluşunun ona yüklediği mükellefiyetleri hakkıyla ifa ederek mesuliyetinin idrakine varacaktır. Böylece insan, hayatın amacını bulmuş olacağından nasıllara dayanabilecektir. Kamptaki kader arkadaşlarına yaptığı bir konuşmasında hayatın hiçbir zaman yitmeyen sonsuz bir anlamı olduğuna dikkat çeken Frankl, bu anlamın her türlü işkenceyi, acıyı, hatta ölümü bile kapsayan bir derinliği olduğunu ifade etmektedir. Frankl'a göre bu durumu inanç sahipleri daha iyi kavrayabilirler. Zira inanç sahipleri için bu hâlin tanrıyla olan bağlantısı sebebiyle acı ve ölüme derin bir anlam kattığı söylenebilir (Frankl, 2016, ss. 92-99).

Frankl, hayatın anlamının ne olduğu meselesinde bu sorunun cevabının hem kişiden kişiye hem de zaman ve duruma göre değişkenlik arz ettiğini düşünür. Bundan dolayı ona göre daha öncelikli olan şey hayatın genel anlamından ziyade belirli bir zaman diliminde bireyin hayatının hususi anlamıdır. Her bireyin hayatında yaptığı iş, yüklendiği çaba harcamaya degecek bir görevi vardır ve hayatın soyut anlamından daha ziyade bu alana önem verilmelidir. Bu noktada sorumluluk bilincini öne çıkartan logoterapiye göre, hayat herkesi bir imtihana çeker, bu imtihanda yapılması gereken hayatın anlamının ne olduğunu sormak değil hayatın insana sunduğu soru(n)lara cevap üretmektir. Bu ise ancak sorumluluk bilinci ile mümkündür (Frankl, 2016, s. 123).

Frankl'a göre, insanın anlam arayışı tıpkı diğer arzuları gibi bastırılabilir. Böyle bir bastırmanın neticesinde de "varoluşsal engellenme" olarak adlandırılan durum ortaya çıkar. Varoluşsal engellenmeler kişinin nevroza yakalanmasına sebep olabilirler. Logoterapide bu tarz nevrozlara Yunanca'da zihin kelimesinin karşılığı olan "noos" dan mülhem olarak "noöjenik nevrozlar" denilmektedir. Noöjenik nevroz adı verilen hadise insanın içgüdüsel çatışmalarının yol açtığı klasik nevrozlardan farklı olarak, varoluşsal sorunlardan kaynaklanmaktadır. Söz konusu nevrozun oluşumunda en temel faktörlerden birisi belki de en önemlisi anlam arayışının engellenmesi durumudur. Bundan dolayı noöjenik nevrozlulara uygulanması gereken terapi yöntemi anlam eksenli psikoterapi yöntemi olarak ifade edilebilecek olan logoterapidir. Frankl'a göre, bir kişinin hayatın yaşanmaya değip değmeyeceğine dair kaygı duyması ve hatta bunun daha ileri bir boyuta geçerek ümitsizlik hâlini alması, varoluşsal bir anksiyete olmakla birlikte hiçbir şekilde bir ruhsal bozukluk anlamına gelmez. Böyle bir duruma hastalık teşhisi koyan doktor, arayış içindeki bir insanı ilaçlara hapsederek mahkûm edebilir. Hâlbuki bu durumda yapılması gereken şey bireyin varoluşsal bir gelişim krizi yaşadığını idrak ederek ona bu yolda yardımcı olmaya çalışmaktır (Frankl, 2016, ss. 114-118). Frankl, ruh sağlığının temel unsurları arasında gördüğü gerilim hakkında, ruh sağlığı açısından kişinin elinde olan ile elde etmeye

çalıştığı şey arasında vücut bulan böyle bir gerilimin insanda yapısal olduğunu söyler. Anlamın sebep olduğu böyle bir gerilimin insanı ayakta tuttuğunu kaydeden Frankl, kitabını yeniden yazma işinin kampın hastalıklı ortamından kendisini korumasını buna örnek gösterir (Frankl, 2016, ss. 118-119). Logoterapinin bir diğer önemli kavramı ise varoluşsal boşluktur. Söz konusu boşluğun temelinde ise insanın engellenen anlam arzusu yer alır. Modern dönemin getirdiği en temel problemlerden olan bu his Frankl'ın kendi döneminde belirttiği verilere göre ABD'li öğrencilerde %60 civarındadır. Modern insanın günlük hayatın telaşından uzaklaştığı tatil günlerinde veya emeklilik sonrası da insanın kendisiyle karşılaşma/yüzleşmeye maruz kalması sonrası bu boşluk hissi belirginleşmekte ve "Pazar günü nevrozu" örneğinde olduğu gibi çeşitli nevrozlarla kendisini aksettirmektedir. Veyahut da bu boşluk durumu kuvvet, para, haz gibi kılıflar halinde de ortaya çıkabilmektedir (Frankl, 2016, ss. 119-121).

Frankl, insan tabiatının fiziki, psikolojik ve manevi esaslar olmak üzere üç temelden teşekkül ettiğini düşünmektedir. Ona göre, bunlar arasında insanın manevi boyutu anlam arayışının meskeni konumundadır ve bu boyut Frankl'ın "öz-aşkınlık" şeklinde ifade ettiği aşkın yönüne vurgu yapar. Öz-aşkınlığı kişinin şahsı dışında bir varlığa bağlanma durumu olarak tasvir eder. Ona göre dindarlık da insanın öz-aşkınlığı ile ilgili bir hadisedir (Forsyth, 2017, ss. 327-329). Dinin anlam istemi hususunda çok temel cevaplar ürettiğini ve bu konudaki sorunların çözümünde çok önemli bir rolü olduğunu vurgulayan Frankl, bu yönüyle dinin Logoterapi açısından son derece kıymetli bir işlev gördüğüne dikkat çeker (Bahadır, 2011, s. 46). Akli yetilerle ulaşılamayan nihai bir anlamın mümkün olduğunu kaydeden Frankl, dini inancı olan hastalarda bu inancın sunduğu manevi kaynaklardan istifade etmenin, oldukça faydalı ve sağaltıma katkıda bulunabilecek önemli bir husus olduğunu işaret eder. Bu noktada dinin sunduğu anlamdan yararlanmanın olumlu neticeler ortaya koyabileceğini düşünmektedir (Frankl, 2016, ss. 133-134). Ayrıca insanın manevi bir bilinçdışı olduğunu ifade eden Frankl'a göre insanın bu boyutu itibarıyla tanrıyla iletişim kurması imkân dâhilindedir. Söz konusu

durumda bilinçdışı bir tanrıdan bahseden Frankl, bunun tanrının bilinçdışında bulunduğunu değil manevi bilinçdışı vasıtasıyla tanrı ile birey arasında bir bağ ve etkileşim tesis etmesinin olanaklı olduğunu söyler (Frankl, 2014, s. 56).

Değerler

Değer

kelimesi, sözlükte “nesne ve olayların bireysel ve öznel olarak önem taşıyan niteliği” (Hançerlioğlu, 1993, s. 102); “bir birey veya toplum tarafından iyi, arzu edilebilir veya önemli olana rehber olarak kabul edilen ahlaki, sosyal veya estetik ilke; bir şeye bağlı olan değer, yarar veya önem” (VandenBos & American Psychological Association, 2015, s. 1146); “bir şeyi arzu edilir veya yararlı kılan özelliği veya niteliği; bir şeye bağlanan ruhsal enerji miktarı; belli bir toplumda, neyin iyi neyin kötü, doğru veya yanlış, arzu edilir veya arzu edilmez olduğu konusundaki ortak görüş ve standartlar” (Budak, 2017, s. 189) gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.

Psikolojide özellikle pozitif psikolojinin ilgilendiği bir konu olan değer konusunda en bilinen isimler Rokeach ve onun ardından kuramını daha ileri bir düzeye taşıyan Schwartz’dır. Rokeach değeri, “belirli bir davranış biçimi ya da varoluşun son şeklinin kişisel veya toplumsal açıdan varoluşun son durumuna ya da davranışın aksi ya da karşıtına tercih edilebilir olduğuna dair kalıcı bir inanç” olarak tanımlamıştır (Rokeach, 1973, s. 5). Geliştirdiği Rokeach Değerler Ölçeği ile Amerikan toplumunun değerlerini ölçme konusunda oldukça önemli bir konuma yerleşen Rokeach’ın ölçeği aralarında Türkçe’nin de olduğu birçok dile uyarlanmıştır (Ayvalıoğlu, 1989). Rokeach’ın halefi olarak değer araştırmalarını daha ileri bir boyuta taşıyıp, geliştiren Schwartz ise değeri “bireyin ya da diğer sosyal varlıkların yaşamında yol gösterici ilkeler görevini üstlenen, önemi açısından çeşitlenen, arzu edilen, durum dışı hedefler” olarak tanımlamaktadır (Schwartz, 1992, s. 4; 1994, s. 21). Değerler, gençlikte özellikle “kimlik arayışı” ile ilişkili olabilmeleri açısından önemlidir. Zihinsel kapasitede önemli bir değişim ve gelişimin olduğu gençlik döneminde, dinî ve felsefî sorgulamalar ve bunların sonuçları ile genç bir dünya görüşüne ulaşmanın yanı sıra bir değerler sistemine de

gereksinim hisseder (Mehmedoğlu, 2016, s. 142). Bu noktada dinin önemli rol oynayabildiğini söylemek mümkündür.

Schwartz ve Bilsky'nin birlikte yaptığı çalışmada inceledikleri değer tanımlarında beş tane ortak yön tespit etmişlerdir. Schwartz ve Smith (1997) ise bu özellikleri daha geniş bir biçimde ele almışlardır. Bu özellikler şunlardır:

1. Değerler inançlardır. Ama nesnel ve soğuk fikir demetleri değildir. Bilakis, değerler kişilerde faal hale geldikleri zaman duygular üzerinde etkili olmaktadır.

2. Değerler arzu edilen gayelere (eşitlik gibi) ve bu gayelere ulaşmaya katkıda bulunan davranış tarzlarına yönlendirirler.

3. Değerler belirli faaliyet ve durumları aşan olgulardır. Örneğin, boyun eğme, iş veya okulla, spor veya ticaretle, aileyle, arkadaşlar veya yabancılarla alakalı olabilir.

4. Değerler davranışların, insanların ve olayların tercih edilmesi veya değerlendirilmesinde kılavuzluk eden standartlar olarak fayda sağlayabilirler.

5. Değerler birbiri arasında önem derecelerine göre tanzim edilirler. Tanzim edilmiş olan değer kümelerinden bir değer öncelikleri sistemi teşekkül eder. Kültürler ve fertler değer öncelikleri sistemleri ile karakterize edilirler.(Schwartz & Bilsky, 1987, s. 551; Smith & Schwartz, 1997, s. 80)

Schwartz, 20 ülke vatandaşları üzerinde yaptığı çalışmada bireysel değerleri toplamda 11 temel unsur olarak ele almaktadır:

1. Öz-yönelim (Self-Direction): Bu değer türünü tanımlayan amaçlar bağımsız düşünce ve eylem seçimi, yaratıcılık ve keşfetmedir. Öz-yönelim, kontrol ve ustalık ile özerklik ve bağımsızlığın etkileşimli ihtiyaçları temel alınarak türetilmiştir. Bu türün değer kümesi, "yaratıcılık, özgürlük, kendi hedeflerini seçme, merak ve bağımsızlık" olarak belirlenmiştir.

2. Uyarılma (Stimulation): Uyarılma değerleri, en üst düzeyde faaliyete geçirilmesi ve söz konusu seviyeyi sürdürebilmesi için, organizmanın öngörülen çeşitlilik ve uyarılma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu ihtiyaç muhtemelen öz-yönelim değerlerinin altında yatan ihtiyaçlarla ilgilidir. Sosyal deneyim tarafından koşullandırılmış, uyarma ve uyarılma ihtiyacında biyolojik temelli varyasyonlar, uyarım değerlerinin öneminde bireysel farklılıklar üretebilir. Böyle bir biyolojik temel, heyecan arayan, uyarım değerleriyle ilgili bir kişilik değişkeni olarak iddia edilmiştir. Uyarılma değerlerinin motivasyonel amacı, hayattaki heyecan, yenilik ve meydan okumadır (farklı bir hayat, heyecan verici bir hayat, cesaret).

3. Hazcılık (Hedonism): Organizma ihtiyaçlarından ve onları tatmin etmekten duyulan memnuniyetten türeyen bu değer türü, birçok disiplinin akademisyenleri tarafından anılmaktadır. Bu türün motivasyonel amacını, kendilik için zevk veya duyumsal tatmin olarak tanımlayabiliriz.

4. Başarı (Achievement): Bu değer tipinin tanımlayıcı amacı, sosyal standartlara göre yetkinliği göstererek kişisel başarı elde etmedir. Yetkin performans, bireylerin hayatta kalmak için kaynak elde etmesi ve sosyal etkileşim ve kurumsal işleyişin başarılı olması için bir gerekliliktir. Başarı değerleri birçok kaynakta belirtilmiştir. Burada tanımlandığı gibi başarı değerleri, geçerli kültürel standartlar bakımından yeterliliği ortaya koymakta ve böylece sosyal açıdan onay elde edilmesini vurgulamaktadır.

5. Güç (Power): Güç değerleri büyük ihtimalle birden fazla türde evrensel ihtiyaca dayanmaktadır. Toplumsal kurumların işleyişi görünüşte bir dereceye kadar statü farklılaşmasını gerektirmektedir. Ayrıca, hem kültürler içinde hem de kültürler arasında kişilerarası ilişkiler deneysel olarak analiz edildiğinde çoğunlukla bir hâkimiyet/boyun eğme boyutu ortaya çıkmaktadır. Toplumsal hayata dair bu gerçeği haklı çıkarmak ve grup üyelerini kabul etmeye motive etmek için gruplar, gücü bir değer olarak ele alma mecburiyetindedirler. Güç değerleri, toplumsal motivasyon analistleri

tarafından belirlenen hakimiyet ve kontrol için bireysel ihtiyaçların dönüşümleri de olabilirler.

6. Güvenlik (Security): Bu değer tipinin motivasyonel amacı toplumun, ilişkilerin ve benliğin güvenliği, uyumu ve istikrarıdır. Temel birey ve grup ihtiyaçlarından kaynaklanırlar. Tek bir güvenlik değeri türünden veya birey ve grup olmak üzere iki farklı türden bahsedilebilir. Bu, bazı güvenlik değerlerinin öncelikli olarak bireysel çıkarlara hizmet ettiğini (örneğin sağlık) ve diğerlerinin öncelikli olarak toplumsal çıkarlara (örneğin, ulusal güvenlik) hizmet ettiğini veya toplumsallığa atıfta bulunan değerlerin bile, önemli ölçüde, (bireyin onlarla kendini tanımlamasından ötürü) bireysel güvenlik hedefini ifade eder.

7. Uyuma (Conformity): Bu değer tipinin tanımlayıcı amacı, başkalarını üzecek veya başkalarına zarar verecek ve sosyal beklentileri veya normları ihlal edebilecek eylemlerin, eğilimlerin ve dürtülerin kısıtlanmasıdır. Etkileşim ve grup işleyişinin düzgün bir şekilde işleyebilmesi için bireylerin sosyal olarak yıkıcı olabilecek eğilimlerinin engellemesi gerekliliğinden kaynaklanır. Hemen hemen tüm değer analizlerinde uygunluk tipi değerleri belirtilmiştir. Uyum değerleri gündelik etkileşimde, genellikle yakın olanlarla (itaatkârlık, öz disiplin, nezaket, ebeveynleri ve yaşlıları onurlandırmak) kendi kendini kısıtlama şeklinde ortaya çıkmaktadır.

8. Geleneksellik (Tradition): Her yerdeki gruplar paylaşılan tecrübelerini ve yazgılarını temsil eden semboller ve uygulamalar geliştirir. Bunlar sonunda grup üyeleri tarafından değerli olan gelenekler ve örfler olarak onaylanır. Geleneksel davranış biçimleri, grup dayanışmasının, onun benzersiz değerini ortaya koyan ifadelerin ve grubun hayatta kalmanın kefil olduğu varsayımının simgeleridirler. Gelenekler daha ziyade dini ritüeller, inançlar ve davranış kalıpları şeklinde ortaya çıkarlar. Gelenek değerlerinin motivasyonel amacı; bireyin kültürünün veya dinin kişiye vaz ettiği gelenek ve fikirlerin saygı ve bağlılık duyularak kabul edilmeleridir.

9. Maneviyat (Spirituality/Self-transcendence)[†]: İlahiyatçılar ve filozoflar geleneksel inanç ve geleneklerin temel mantığının, günlük varoluşun görünmeyen anlamsızlığı karşısında, hayatı anlam ve tutarlılıkla donatmak olduğunu ifade ederler. Dinlerin çoğu, doğaüstü bir varlığa veya kuvvete atıfta bulunarak gerçekliğin nihai anlamının sorusuna cevap verirler; hümanizm gibi din dışı perspektifler de doğal dünyada anlam kaynaklarının yerini tespit eder. Bu cevaplar genel olarak manevi kaygılara atıfta bulunurlar. Burada incelenen potansiyel maneviyat değerleri, çok çeşitli kaynaklardan toplanmıştır. Değerler, manevi bir hayatı, hayatın anlamını, iç uyumu, ayrılığı, doğayla bütünleşmeyi, teslimiyeti ve dindarlığı içerir.

10. İyilikseverlik (Benevolence): Bu değer türü, toplum yanlısı (pro-social) değer tipinin daraltılarak belli bir çerçevede tanımlanmış şeklidir. Toplum yanlısı birey, bütün ortamlarda tüm insanların refahı için kaygı duyarken, iyiliksever, daha ziyade günlük etkileşimde yakınlarının refahına odaklanır. İyilikseverlik değerlerinin motivasyonel amacı, sık sık kişisel iletişim halinde olunan kişilerin (yardımseverlik, sadakat, bağışlayıcılık, dürüstlük, sorumluluk, gerçek arkadaşlık, olgun bir haldeki aşk) refahının korunması ve geliştirilmesidir.

11. Evrenselcilik (Universalism): Bu değer tipi Schwartz tarafından daha eskiden ortaya konan olgunluk ve toplum yanlısı (prosocial) değer tiplerini kısmen bünyesinde barındırmaktadır. Schwartz, evrensel değer türünün yedi farklı ülkede yapılan deneysel araştırmalar neticesinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Önceleri Maslow'un kendini gerçekleştiren kişi kavramını esas alan Schwartz bu kavramla ilgili deneysel olarak evrensel bir motivasyona ulaşamamıştır. Bundan dolayı, kavramsal olarak daha güçlü olan değerlerin bir bölümlendirilmesini yapmış ve sonuç olarak, evrenselcilik şeklinde ifade edilen değer türü ortaya çıkmıştır. Evrenselciliğin motivasyonel

[†] Bu değer türü bağımsız bir faktör olarak tespit edilemediği için Schwartz'ın daha sonraki çalışmalarında kaldırılmıştır (bkz. Ulu, 2018). Ancak Yapıcı, Kutlu ve Bilican (2012) yaptıkları faktör analizinde Türk toplumunda dindarlık/maneviyatın yeniden değer kategorileri içinde olduğunu tespit etmiştir (bkz. Yapıcı, Kutlu, & Bilican, 2014).

amacı, tüm insanların ve doğanın refahı için anlayış, takdir, hoşgörü ve korumadır (Schwartz, 1992, ss. 5-12).

Hayatın Anlamı ve Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki

Hayatın anlamı ile değerler arasında güçlü bir bağlantı mevcuttur. İki olgu arasındaki bağlantıda dinin mühim bir etken olduğu görülmektedir. Zira din insanın hem anlam hem de değerler konusundaki arayışlarına cevap üreten bir yapıya sahiptir. İnsanın hayatının anlam ve amacının ne olduğu sorusunda cevap veren din bu konuda amaca ulaşmada insanın riayet etmesi gereken değerleri de ortaya koymaktadır. Din değerler ve hayatın niteliğine dair sunduğu izahlar ile insan hayatına anlam sunar (Özdoğan, 2005, s. 59). Din açısından, hayatın anlam ve amacına ulaşmanın hakiki bir surette olabilmesi için değerler de işin içinde olmalı ve onlara hayatın içinde din tarafından tayin edilen konumları verilmelidir. Dolayısıyla, yalnızca değerlere uygun bir şekilde yaşanan hayat amaçlı ve anlamlı bir hayat olacaktır. Nitekim Bahadır'a göre değerler insanı aşan bir kaynaktan neşv-ü nema bulurlar. Birey hakiki hürriyetine yalnızca kendisinden daha öteye varmasına yardım edecek ulvî değerlere sarılması yoluyla ulaşabilir. Böylelikle insanın iç âleminde bir derinliğe ve güzelliğe ulaşması mümkün olur. Aşkın yönleri itibarıyla ulvî bir konumu bulunan değerler anlamlılığa da katkı sağlarlar, bu yönüyle anlamın da insanı aşan bir olgu olduğu söylenebilir (Bahadır, 2011, s. 39). Yine değerlerin insan hayatında önem kazanmasında onlara atfedilen anlamlar büyük rol oynamaktadır. Bu doğrultuda denilebilir ki anlam ile değerler arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Anlam terapisi olarak ifade edilebilecek olan logoterapinin kurucusu Frankl'a göre ise insanın anlam istemi yalnızca değerleri benimseyip onları tatbik etmekle yerine getirilebilir. Anlam ve değerler arasındaki bağlantıda değerler, bir tür anlamı mümkün kılan olgular olarak ortaya çıkarlar. Değerlerin evrensel oldukları kanaatinde olan Frankl'a göre değerler üzerinde görülen birtakım farklılaşmalar, esasında öze taalluk etmeyip kişilerin değerlere yönelik bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Frankl, değerlerin yüceltme, savunma mekanizması vb.

ile açıklanmasına katılmaz. Zira değerlerin asıl kaynakları tanrıdır. Değer ve anlam arasındaki güçlü ilişkiye dair yapılan bir araştırmaya göre ise iki olgu arasında güçlü bir korelasyon vardır. 213 kişi üzerinde yürütülen söz konusu çalışmaya göre bireyler değerli olarak gördükleri hususları anlamlı, anlamlı olarak gördükleri hususları ise değerli olarak ifade etmişlerdir (Akt. Bahadır, 2000, s. 193). Bu noktada hayatın anlamı ile değerini eşdeğer gören yaklaşımlar da mevcuttur. Hayata anlam vermede insanın temel birtakım kaidelere ihtiyaç hissettiği söylenebilir. Bu noktada değerler ve inançlar yol gösterici bir rol üstlenebilirler. Zira insanın hayatında değerler ve inançlar, birer referans noktası olarak işlev görerek insanın olayları değerlendirişi, anlamlandırışı, tavır alışı, hareket tarzı gibi insan hayatının hemen her noktasına tesir etmektedirler (Akıncı, 2005, ss. 10-11).

Yöntem

Araştırmanın amacı çerçevesinde aşağıdaki alt sorulara cevap aranmıştır.

a. Lise öğrencilerinin sahip olduğu değerler cinsiyete göre anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

b. Lise öğrencilerinde hayatın anlamı cinsiyete göre anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

c. Lise öğrencilerinin sahip oldukları değerler ile hayatlarının anlamı arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

d. Lise öğrencilerinin sahip olmuş olduğu değerler hayatlarının anlamını anlamlı düzeyde yordamakta mıdır?

1. Katılımcılar

Bu çalışmada Kayseri ilindeki 3 farklı devlet lisesinde öğrenim gören 507 öğrenciden veri toplanmıştır. Katılımcı grubu tesadüfi olmayan örnekleme yöntemlerinden “uygun/kolayda örnekleme” yöntemi yardımıyla seçilmiştir.

Katılımcıların %30'unu (n=150) erkek öğrenciler, %70'ini ise (n=357) kız öğrenciler oluşturmaktadır.

2. Veri Toplama Araçları

a. Hayatın Amacı Ölçeği: Hayat kalitesi, anlam-amaç ve özgürlük olmak üzere üç faktörden ve 16 maddeden oluşan ölçek Crumbaugh ve Maholick tarafından geliştirilmiş ve Türkçeye Ferdi Kırış tarafından uyarlanarak geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır (Kırış, 2015). Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı 0.90 ve iki yarım güvenilirlik katsayısı 0,85 olarak tespit edilmiştir. Bu çalışmada ise Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı 0,87 olarak bulunmuştur.

b. Portre Değerler Anketi: Söz konusu ölçek Schwartz, Melech, Lehmann, Burges, Harris ve Owens tarafından geliştirilmiştir (Schwartz vd., 2001). Demirutku ve Sümer ise ölçeği Türkçeye uyarlamışlardır (Demirutku & Sümer, 2010). Ölçekte 40 madde bulunmakta olup değerlendirme 6'lı Likert tipi bir derecelendirme üzerinden yapılmıştır. Buna göre "1: bana çok benziyor, 2: bana benziyor, 3: bana az benziyor, 4: bana çok az benziyor, 5: bana benzemiyor ve 6: bana hiç benzemiyor" şeklindedir. Ölçekte güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz-yönelim, evrenselcilik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma ve güvenlik şeklinde adlandırılan 10 faktör bulunmaktadır. Demirutku ve Sümer'in çalışmalarında Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı 0.61 ile 0.84 arasında; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0.65 ile 0.82 arasında değişmektedir. Bu çalışmada ise Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı 0,88 olarak bulunmuştur.

3. Verilerin Analizi

Veriler nicel analiz tekniklerine göre analiz edilmiştir. Betimsel istatistik tekniklerinden ortalama ve standart sapma değerleri; çıkarımsal istatistik tekniklerinden iki ortalama arasındaki farkı tespit etmek amacıyla bağımsız gruplar t-testi; değişkenler arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla ise Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon tekniği ve Regresyon analizi kullanılmıştır.

4. İşlem

Öncelikle öğrencilere çalışma hakkında bilgi verilmiş ve araştırmaya gönüllü olarak katılmak isteyen öğrencilere uygulanmıştır. Verilerin sadece bilimsel araştırma kapsamında ve anonim olarak kullanılacağı konusunda katılımcılara bilgi verilmiştir.

E. Bulgular

Bu çalışmanın bulguları, betimsel ve çıkarımsal istatistik analizi sonuçları bağlamında başlıklar şeklinde sırayla verilmiştir.

1. Betimsel İstatistik Analizi Bulguları

Çalışmanın değişkenlerine ait minimum ve maksimum değerler, ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 1'de verilmektedir.

Tablo 1: Çalışmanın Değişkenlerine İlişkin Betimsel İstatistik Değerleri

Değişkenler	N	Min.	Max.	Ort.	Standart Sapma
Güç	507	1	6	3,90	1,25
Başarı	507	1	6	4,49	1,13
Hazcılık	507	1	6	4,72	1,14
Uyarılma	507	1	6	4,68	,98
Öz-yönlendirme	507	1	6	4,94	,88
Evrenselcilik	507	2	6	4,92	,88

İyilikseverlik	507	1	6	4,71	,99
Geleneksellik	507	1	6	4,24	1,0
Uyma	507	1	6	4,46	1,02
Güvenlik	507	1	6	4,85	,83
Değer Yönelimi Ölçeği	507	1,55	5,75	4,63	,61
Hayat Kalitesi	507	1	5	2,91	,86
Anlam ve Amaç	507	1	5	3,89	,82
Özgürlük	507	1	5	3,38	1,17
Hayatın Amacı Ölçeği	507	1	5	3,40	,74

Tabloda da görüleceği gibi katılımcılar değer yönelimlerinde en yüksek ortalamaya *öz-yönlendirme* (Ort.=4,94; S=0,88) ve en düşük ortalamaya ise *güç* (Ort.=3,90; S=1,25) değer yöneliminde sahiptir. Değer yönelimi ölçeğinin toplam puanı açısından ortalaması 4,63; standart sapması ise 0,61'dir.

Yine katılımcılar Hayatın Amacı ölçeğinde en yüksek ortalamaya *Anlam ve Amaç* faktöründe (Ort.=3,89; S=0,82), en düşük ortalamaya ise *Hayat Kalitesi* faktöründe (Ort.=2,91; S=0,86) sahip olmuşlardır. Hayatın Amacı Ölçeğinin toplam puanı açısından ortalaması 3,40 ve standart sapması 0,74'dür.

2. Çıkarımsal İstatistik Analizi Bulguları

Katılımcıların cinsiyetlerine göre çalışmanın değişkenleri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını incelemek amacıyla Bağımsız Gruplar t-Testi yapılmış ve analiz sonuçları Tablo 2'de verilmiştir.

a. Bağımsız Örneklem t-Testi Sonuçları

Tablo 2: Cinsiyet Değişkenine Göre Bağımsız Gruplar t-testi

Değişkenler	Cinsiyet	N	Ort.	Standart Sapma	t	p
Güç	Kadın	357	3,81	1,23	-2,42	,016
	Erkek	150	4,10	1,26		
Başarı	Kadın	357	4,46	1,16	-,93	,352
	Erkek	150	4,56	1,06		
Hazcılık	Kadın	357	4,72	1,17	-,16	,870
	Erkek	150	4,73	1,08		
Uyarılma	Kadın	357	4,70	,97	,93	,354
	Erkek	150	4,62	1,00		
Öz-yönlendirme	Kadın	357	4,91	,88	-1,22	,224
	Erkek	150	5,01	,88		
Evrenselcilik	Kadın	357	5,01	,84	3,72	,000
	Erkek	150	4,70	,94		
	Kadın	357	4,81	1,00		

İyilikseverlik	Erkek	150	4,50	,95	3,23	,001
Geleneksellik	Kadın	357	4,29	,99	1,834	,067
	Erkek	150	4,11	1,02		
Uyma	Kadın	357	4,49	1,05	,83	,403
	Erkek	150	4,40	,96		
Güvenlik	Kadın	357	4,88	,82	1,52	,130
	Erkek	150	4,76	,86		
Değer Yönelimi Ölçeği	Kadın	357	4,65	,62	1,40	,165
	Erkek	150	4,57	,60		
Hayat Kalitesi	Kadın	357	2,88	,87	-1,29	,200
	Erkek	150	2,99	,85		
Anlam ve Amaç	Kadın	357	3,86	,83	-1,29	,197
	Erkek	150	3,96	,81		
Özgürlük	Kadın	357	3,34	1,19	-,96	,339
	Erkek	150	3,45	1,12		
Hayatın Amacı Ölçeği	Kadın	357	3,37	,76	-1,48	,140
	Erkek	150	3,47	,70		

Tablo 2'deki verilere göre, değer yönelimlerinde *iyilikseverlik* ve *evrenselcilikte* kadınların; *güçte* ise erkeklerin ortalama puanları anlamlı olarak daha yüksektir.

Kadınların ortalama puanları *iyilikseverlikte* (Ort.=4,81; S=1,00) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,50; S=0,95) anlamlı olarak daha yüksektir (t=3,23; p=,001). *Evrenselcilikte* kadınların ortalama puanları (Ort.=5,01; S=0,84) erkeklerin ortalama puanlarından (Ort.=4,70; S=0,94) anlamlı olarak daha yüksektir (t=3,72; p=,000). *Güçte* erkeklerin ortalama puanları (Ort.=4,10; S=1,26) kadınların ortalama puanlarından (Ort.=3,81; S=1,023) anlamlı olarak daha yüksektir (t=-2,42; p=,016).

Katılımcıların Hayatın Amacı ölçeğinden elde ettikleri puanlar arasında faktör bazlı yapılan analizde cinsiyet açısından istatistiksel olarak farklılaşmadıkları görülmektedir.

b. Korelasyon Analizi Sonuçları

8	9	10	11	12	13	14	15
-							
,557**	-						
,439**	,520**	-					
,552**	,597**	,719**	-				
,236**	,213**	,234**	,249**	-			
,262**	,230**	,350**	,316**	,620**	-		
,077	,093*	,137**	,126**	,463**	,391**	-	
,262**	,237**	,315**	,304**	,899**	,874**	,621**	-

Tablo 3: Çalışmanın Değişkenleri Arasındaki İlişkiler

Değişkenler1	2	3	4	5	6	7
1.Güç	-					
2.Başarı	,499**					
3.Hazcılık	,403**					
4.Uyarılma	,266**	,319**				
5.Öz-	,344**	,463**	,506**			
6.Evrensel-	-,005	,248**	,376**	,436**		
7.İyiliksev-	,045	,210**	,277**	,341**	,561**	
8.Gelenek-	-,100*	,081	,179**	,166**	,461**	,427**
9.Uyma	-,008	,203**	,101*	,181**	,409**	,487**
10.Güvenlik,	,139**	,390**	,270**	,346**	,520**	,432**
11.Değer	,397**	,623**	,573**	,671**	,726**	,683**
12. Hayat	,059	,105*	,158**	,133**	,174**	,168**
13. Anlam,	,007	,169**	,105*	,195**	,214**	,222**
14.	-,026	,045	,156**	,138**	,072	,039
15.Hayatın	-,030	,144**	,162**	,189**	,206**	,199**

Tabloda görüldüğü gibi güç ile başarı ($r=,499$; $p=,000$), hazcılık ($r=,403$; $p=,000$), uyarılma ($r=,266$; $p=,000$), öz-yönlendirme ($r=,344$; $p=,000$) ve güvenlik ($r=,139$; $p=,002$) arasında pozitif; geleneksellik ($r=-,100$; $p=,025$) arasında ise negatif bir ilişki olduğu görülmektedir. Başarı ile hazcılık ($r=,409$; $p=,000$), uyarılma ($r=,319$; $p=,000$), öz-yönlendirme ($r=,463$; $p=,000$), evrenselcilik ($r=,248$; $p=,000$), iyilikseverlik ($r=,210$; $p=,000$), uyma ($r=,203$; $p=,000$), güvenlik ($r=,390$; $p=,000$), hayat kalitesi ($r=,105$; $p=,018$), anlam ve amaç ($r=,169$; $p=,000$) arasında pozitif ilişki olduğu bulgulanmıştır. Hazcılık ile uyarılma ($r=,489$; $p=,000$), öz-yönlendirme ($r=,458$; $p=,000$), evrenselcilik ($r=,266$; $p=,000$), iyilikseverlik ($r=,362$; $p=,000$), uyma ($r=,101$; $p=,023$), güvenlik ($r=,244$; $p=,000$), hayat kalitesi ($r=,499$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,147$; $p=,001$) arasında pozitif ilişki olduğu görülmektedir. Uyarılma ile öz-yönlendirme ($r=,506$; $p=,000$), evrenselcilik ($r=,376$; $p=,000$), iyilikseverlik ($r=,277$; $p=,000$), geleneksellik ($r=,179$; $p=,000$), güvenlik ($r=,270$; $p=,000$),

hayat kalitesi ($r=,158$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,105$; $p=,018$), özgürlük ($r=,156$; $p=,000$) arasında pozitif ilişki olduğu belirlenmiştir. Öz-yönlendirme ile evrenselcilik ($r=,436$; $p=,000$), iyilikseverlik ($r=,341$; $p=,000$), geleneksellik ($r=,166$; $p=,000$), uyma ($r=,181$; $p=,000$), güvenlik ($r=,346$; $p=,000$), hayat kalitesi ($r=,133$; $p=,003$), anlam ve amaç ($r=,195$; $p=,000$) ve özgürlük ($r=,138$; $p=,002$) arasında pozitif ilişki olduğu bulgulanmıştır. Evrenselcilik ile iyilikseverlik ($r=,561$; $p=,000$), geleneksellik ($r=,461$; $p=,000$), uyma ($r=,409$; $p=,000$), güvenlik ($r=,520$; $p=,000$), hayat kalitesi ($r=,174$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,214$; $p=,000$) arasında pozitif ilişki olduğu görülmektedir. İyilikseverlik ile geleneksellik ($r=,427$; $p=,000$), uyma ($r=,487$; $p=,000$), güvenlik ($r=,432$; $p=,000$), hayat kalitesi ($r=,168$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,222$; $p=,000$) arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir. Geleneksellik ile uyma ($r=,557$; $p=,000$), güvenlik ($r=,439$; $p=,000$), hayat kalitesi ($r=,236$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,262$; $p=,000$) arasında pozitif ilişki olduğu belirlenmiştir. Uyma ile güvenlik ($r=,520$; $p=,000$), hayat kalitesi ($r=,213$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,230$; $p=,000$), özgürlük ($r=,093$; $p=,036$) arasında pozitif ilişki olduğu görülmektedir. Güvenlik ile hayat kalitesi ($r=,234$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,350$; $p=,000$) ve özgürlük ($r=,137$; $p=,002$) arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Hayat kalitesi ile anlam ve amaç ($r=,620$; $p=,000$) ve özgürlük ($r=,463$; $p=,000$) arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir. Anlam ve amaç ile özgürlük ($r=,391$; $p=,000$) arasında ise yine pozitif bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Değer Yönelimi Ölçeğinin toplam puanı açısından bakıldığında ölçeğin, hayat kalitesi ($r=,249$; $p=,000$), anlam ve amaç ($r=,316$; $p=,000$) ve özgürlük ($r=,126$; $p=,005$) değişkenleri ile arasında pozitif ilişki olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, hayat kalitesi, anlam ve amaç ile özgürlük faktörlerinden alınan puan yükseldikçe Değer Yönelimi Ölçeğinde ulaşılan skor da yükselmektedir.

Ayrıca Hayatın Amacı Ölçeğinin toplam puanı açısından bakıldığında ise ölçeğin, başarı ($r=,144$; $p=,001$), hazcılık ($r=,166$; $p=,000$), uyarılma

($r=,162$; $p=,000$), *öz-yönlendirme* ($r=,189$; $p=,000$), *evrenselcilik* ($r=,206$; $p=,000$), *iyilikseverlik* ($r=,199$; $p=,000$), *geleneksellik* ($r=,262$; $p=,000$), *uyma* ($r=,237$; $p=,000$), *güvenlik* ($r=,315$; $p=,000$) faktörleri arasında pozitif ilişki olduğu bulgulanmıştır. Bu verilerden hareketle denilebilir ki *başarı*, *hazcılık*, *uyarılma*, *öz-yönlendirme*, *evrenselcilik*, *iyilikseverlik*, *geleneksellik*, *uyma* ve *güvenlik* faktörlerinden alınan puan yükseldikçe *Hayatın Amacı Ölçeğinden* alınan puan da yükselmektedir.

c. Regresyon Analizi Sonuçları

Değer yönelimlerinin hayatın amacını yordama gücünü tespit etmek amacıyla regresyon analizi yapılmış ve analiz sonuçları Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Değer Yönelimlerinin Hayatın Amacını Yordaması

Değişkenler	Beta	t	p	r ²
Güç	-,15	-2,88	,004	0,13
Başarı	,04	,70	,486	
Hazcılık	,11	2,09	,037	
Uyarılma	,04	,71	,480	
Öz-yönlendirme	,08	1,49	,138	
Evrenselcilik	-,07	-1,15	,251	
İyilikseverlik	-,02	-,29	,772	
Geleneksellik	,13	2,47	,014	
Uyma	,05	,88	,381	
Güvenlik	,21	3,80	,000	

Tablo 4'te görüldüğü gibi değer yönelimlerinden *güç* ($\beta=-,15$; $p=,004$), *hazcılık* ($\beta=,11$; $p=,037$) ve *geleneksellik* ($\beta=,13$; $p=,014$) ve *güvenlik* ($\beta=,21$;

$p=,000$) hayatın amacındaki varyansın %13'ünü açıklamaktadır. Buna göre hayatın amacını *hazcılık*, *geleneksellik* ve *güvenlik* değer yönelimleri pozitif; *güç* değer yönelimi ise negatif olarak etkilemektedir. Diğer bir deyişle, *hazcılık*, *geleneksellik* ve *güvenlik* puanlarındaki artış, hayatın anlam ve amacını bulmaya olumlu manada katkı sağlarken; *güç* puanındaki artış hayatın anlam ve amacını olumsuz manada etkilemektedir. Bu değer yönelimlerinden hayatın amacı üzerinde en fazla olumlu etkiye sahip olan faktör *güvenlik*dir, daha sonra sırasıyla *geleneksellik* ve *hazcılık* faktörleri gelmektedir.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada Kayseri'deki üç farklı devlet lisesinde öğrenim gören öğrencilerde hayatta bir anlam ve amaç bulma ile değer yönelimleri arasındaki ilişki ele alınmaya çalışılmıştır. Ayrıca, çalışmada kullanılan değişkenlerin cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığının da ortaya konulması hedeflenmiştir.

Araştırmada hayatın anlamı konusunda teorik anlamda temel hareket noktası Freud'un haz istemi ve Adler'in güç isteminin aksine insanın en temel güdüleyicisinin anlam istemi olduğunu söyleyen ve bu durumun engellenmesinin psikolojik sorunlara yol açtığını bildiren Frankl'ın görüşleri temel alınmıştır. Değerler konusunda ise Schwartz'ın değerler yaklaşımından hareket edilmiştir. Literatürde hayatın anlamı ve değerler arasındaki ilişkiyi doğrudan konu edinen yalnızca bir çalışmaya ulaşılabilmiş, ancak çalışmanın örneklem ve kullanılan ölçekler bakımından bu çalışmadan farklılık arz etmesi bakımından bu çalışma ile karşılaştırılması yapılamamıştır (Baş, 2014; Baş & Hamarta, 2015).

Değer yönelimi ölçeğinde öğrencilerin en yüksek ortalamayı 4,94 ile öz-yönelim değerinde almaları oldukça manidardır. Katılımcıların lise öğrencisi oldukları dikkate alındığında bağımsız bir kimlik inşası ve arayışı içerisinde olduklarından dolayı çevresel etkilerden ziyade kendi şahsî görüşlerini oluşturma ve bu çerçevede özgürce hareket etmeye oldukça büyük önem

afettikleri görülmektedir. Yine bu ölçekte en düşük ortalamanın olduğu değer ise 3,90 ile güçtür. Bu noktada katılımcıların hâkimiyet/boyun eğdirme, toplumsal statü ve grup üyelerini kabul etmeye motive etmek gibi konularda ortalamanın çok az üstünde bir konumda yer aldıkları söylenebilir (Schwartz, 1992, ss. 5-12). Bu ölçekle lise öğrencileri üzerinde yapılmış doğrudan bir çalışmaya ulaşılamamış olması mukayese imkânını ortadan kaldırmaktadır. Ancak lise örneklemini dışında bu çalışmayla kısmen uyumlu olan birtakım araştırmalar mevcuttur. Bunlardan Roszkowski, Kinzler ve Kane'in çalışmasında katılımcıların en yüksek ortalamaya *iyilikseverlik* ve en düşük ortalamaya *güç* değer yöneliminde sahip olduklarını belirtmişlerdir (Roszkowski, Kinzler, & Kane, 2014, s. 5). Ülkemizde Ulu tarafından üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir çalışmada ise en yüksek ortalama bu çalışmada ikinci en yüksek ortalamaya sahip alan *evrenselcilik* değeri, en düşük ortalama ise bu çalışma ile uyumlu olarak *güç* değeri olarak rapor edilmiştir (Ulu, 2018b, s. 183). Özcan ve Erol'un Karabük Üniversitesi öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmaların katılımcıların en yüksek ortalamayı *iyilikseverlikte* ve en düşük ortalamayı ise *hazcılıkta* elde ettikleri görülmüştür (Özcan & Erol, 2017, s. 926). Yine Mehmedoğlu'nun (2016, s. 149), Arslan ve Tunç'un (2013, s. 17) ve Karaca'nın (2008, s. 68) ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmaların her birisinde katılımcıların en yüksek ortalamaya *iyilikseverlik* değerinde, en düşük ortalamaya ise *hazcılık* değerinde sahip oldukları sonucuna ulaşmışlardır. Ayrıca, Altun Fen Lisesi ve İmam-Hatip Lisesi öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmasında en yüksek ortalamaya *yardımseverlik* değerinde, en düşük ortalamaya ise *uyarılma* değerinde sahip oldukları ortaya konmuştur (Altun, 2015, ss. 204-205). Kızılgöçit ve diğerleri ise İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmalarında katılımcıların en yüksek ortalamayı *iyilikseverlik* ve en düşük ortalamayı ise *uyarılım* değerinde elde ettikleri görülmüştür (Kızılgöçit, Acuner, & Toklu, 2015, s. 57). Yine, ülkemizde yapılan bir çalışmada Demirutku ve Sümer katılımcıların *öz-yönelim*de en yüksek ortalamaya ve geleneksellikte en düşük ortalamaya sahip olduklarını tespit

etmişlerdir (Demirutku & Sümer, 2010, s. 22). Kıran tarafından Ondokuz Mayıs Üniversitesi öğrencileri örnekleminde yürütülen çalışmaya göre ise öğrencilerin sahip oldukları en yüksek ortalama *evrenselcilik*; en düşük ortalama ise *uyarıлма* olmuş, bu çalışmanın aksi bulgulara ulaşılmıştır (Kıran, 2016, s. 1269). Bu verilere göre öğrenim düzeyi ve bulunulan psiko-sosyal evrenin değer yönelimleri üzerinde etkili olduğu söylenebilir.

Hayatın amacı ölçeğinde ise öğrencilerin en yüksek ortalamaya 3,89 puan ile anlam ve amaç faktöründe, en düşük ortalamaya ise 2,91 puan ile hayat kalitesi faktöründe sahip oldukları görülmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki öğrenciler hayatlarını anlamlı görmekte ve hayatlarında bir amacın var olduğuna inanmaktadırlar. Bu durum öğrencilerin hayattaki konumlarını anlamlandırma açısından ortalamanın üzerinde bir konumda olduklarını gösterirken hayat kalitelerinin ortalamanın altında çıkması dikkat çekicidir. Yani öğrenciler bir yandan hayat standartlarını düşük, zahmetli, sıkıcı ve monoton görürlerken diğer yandan yine de hayatlarının anlamlı olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Bu noktada katılımcıların hayatlarında karşılaştıkları zorluklara rağmen hayatlarını anlamlı bulmaları, Frankl'ın hayatın anlamını bulma konusunda zorluk ve acıların da katkı sağlayıcı olduğu fikriyle uygunluk arz ediyor görünmektedir (Frankl, 2016, ss. 126-130). Bu ölçekle lise öğrencileri üzerinde yapılmış doğrudan bir çalışmaya ulaşılamamış olması mukayese imkânını ortadan kaldırmaktadır.

Cinsiyet değişkenine göre bağımsız gruplar t-testi sonuçlarına bakıldığında hayatın amacı ölçeğinde cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılaşmaya rastlanamamıştır. Değer yönelimi ölçeğinde ise iyilikseverlik ve evrenselcilik değerlerinde kızların ortalama puanları erkek katılımcılardan anlamlı bir şekilde daha yüksektir. Güç değerinde ise erkek katılımcıların puanları anlamlı bir şekilde daha yüksek olarak tespit edilmiştir. Schwartz ve Rubel, erkeklerin güç, uyarılma, hazcılık, başarı ve öz yönelim; kadınların ise iyilikseverlik ve evrenselcilik değer yönelimlerinde daha yüksek ortalama puana sahip olduklarını (Schwartz & Rubel, 2005, s. 1010); Ulu, öz-yönelim,

uyarılma, hazcılık, güvenlik, uyma, iyilikseverlik ve evrenselcilikte kadınların; güçte ise erkeklerin ortalama puanlarının anlamlı olarak daha yüksek olduğunu (Ulu, 2018b, s. 205); Cirhinlioğlu ve Şenel, kadınların evrenselcilik ve iyilikseverlikte erkeklerden anlamlı olarak daha yüksek puan elde ettiklerini (Cirhinlioğlu & Şenel, 2017, s. 316); Emre ve Yapıcı, hazcılık ve uyarılma faktörlerinde erkeklerin daha yüksek puanlar elde ettiklerini, diğer faktörler açısından anlamlı bir farklılaşma olmadığını (Emre & Yapıcı, 2015, s. 340); Demirutku ve Sümer, erkeklerin güç ve başarı değer yönelimlerinde, kadınların ise evrenselcilikte anlamlı olarak daha yüksek ortalama puana sahip olduklarını (Demirutku & Sümer, 2010, s. 22); Dilmaç ve diğerleri ise öz-yönelim, iyilikseverlik, uyma, güvenlik faktörlerinde kız öğrencilerin, hazcılık faktöründe ise erkeklerin yüksek puanlar elde ettiklerini (Dilmaç, Deniz, & Deniz, 2009, s. 14) tespit etmişlerdir.

Bu sonuçlar göz önüne alındığında bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar ile tutarlı bir biçimde kadınların genel itibariyle iyilikseverlik ve evrenselcilik değer yönelimlerinde erkeklerden anlamlı bir biçimde daha yüksek puan aldıkları, yine erkeklerin de genel olarak güç değerinde kadınlardan anlamlı bir biçimde yüksek puana ulaştıkları görülmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri ve toplumun cinsiyetlerden beklentileri göz önüne alındığında bu sonuçlara ulaşılması beklenen bir durum olduğu düşünülmektedir. Kadın ve erkeklerde görülen değer yönelimi farklılıklarında sosyal olarak öğrenilen kadın ve erkek rollerinin etkili olarak bir takım değer yönelimlerinin kadınlarda diğerlerinin de erkeklerde daha fazla öne çıkmalarının olası olduğu, bunun da söz konusu farklılaşmayı anlamlandırma konusunda katkı sağlayabileceği söylenebilir.

Çalışmada ele alınan değişkenler arasındaki ilişkiler ele alındığında hayatın amacı ölçeği toplam puanı ile güç dışındaki başarı, hazcılık, uyarılma, öz-yönlendirme, evrenselcilik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik değerleri arasında güçlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bulguların, Frankl'ın hayatın anlamını bulma konusunda yaratıcı, deneyimsel ve tutumsal değerlerin insana yol gösterdiği düşüncesiyle uygunluk arz ettikleri

söylenbilir. Frankl'a göre bunlardan yaratıcı olanlar sorumluluk duygusuyla bir görevi yerine getirmek için çalışmak ile deneysel olanlar karşılaşma ve tecrübe etme yoluyla insan varlığının özsel gerçekliği olan sevgi ile ve tutumsal olanlar ise zorlu durumlarda cesaretle katlanılan acı ile özdeşleştirilir (Forsyth, 2017, s. 332). Görüldüğü üzere Frankl'ın anlama ulaşma veya keşfetmede insana yol gösterdiğini söylediği olgular esas itibariyle bu çalışmada da hayatın anlam ve amacı ile güçlü bir ilişkisi olduğu görülen başarı, evrenselcilik, iyilikseverlik, uyma, uyarılma, öz-yönelim gibi değerleri oluşturan alt bileşenlerdir. Yine değer yönelimi ölçeği toplam puanı ile de hayat kalitesi, anlam ve amaç, özgürlük olmak üzere hayatın amacı ölçeğinin her faktörü ile güçlü bir ilişki tespit edilmiştir. Buna göre, değerler ile hayatın anlam ve amacı arasında güçlü bir ilişki bulunduğu görülmektedir. Söz konusu edilen bulgulardan hareket edilirse, değer yönelimleri güçlü olan insanların hayatta anlam ve amaç bulmakta daha başarılı oldukları, yine hayatta anlam ve amaç sahibi olan insanların da güçlü değer yönelimlerinin buldukları söylenebilir.

Hangi değer yönelimlerinin hayatın amacındaki varyansı anlamlı bir şekilde açıkladığını incelemek amacıyla yapılan regresyon analizi sonucunda güç, hazcılık, geleneksellik ve güvenlik değer yönelimlerinin hayatın amacını anlamlı bir biçimde açıkladığı tespit edilmiştir. Bahsi geçen dört değer yönelimi hayatın amacındaki varyansın %13'ünü açıklamaktadır. Bulgulara göre *hazcılık*, *geleneksellik* ve *güvenlik* puanlarındaki artış, hayatın anlam ve amacını bulmaya olumlu manada katkı sağlarken; *güç* puanındaki artış hayatın anlam ve amacını olumsuz manada etkilemektedir. Bu değer yönelimlerinden hayatın amacı üzerinde en fazla olumlu etkiye sahip olan faktör *güvenlik*dir, daha sonra sırayla *geleneksellik* ve *hazcılık* faktörleri gelmektedir.

Araştırma neticesinde ulaşılan bulgulardan hareketle aşağıdaki öneriler söz konusu edilebilir:

Bu çalışma, Kayseri ilinde öğrenim gören üç devlet lisesinin öğrencileri ile yapılmıştır. Bu araştırmanın değişik şehirlerde öğrenim gören lise öğrencileriyle tekrarlanması araştırma sonuçları hakkında daha güçlü yorumlar yapılabilmesine katkı sağlayacağı için yararlı olacağı düşünülmektedir.

Türkçe literatürde değerlerle ilgili araştırmalar belli bir ölçüde yaygınlık arz etse de hayatın anlam amacı ile ilgili çalışmaların oldukça sınırlı oldukları görülmektedir. Hayatın anlam ve amacının sadece değer yönelimleri ile ilişkilendirilebilecek bir konu olmadığı göz önüne alındığında konuyla ilgili yeni çalışmalar olgunun daha ayrıntılı anlaşılmasına katkı sağlayacağı söylenebilir.

Bu araştırmanın örneklemin lisede öğrenim gören öğrenciler olduğu düşünüldüğünde belli bir yaş grubu ile sınırlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla elde edilen bulguların diğer yaş veya meslek gruplarına genellenmesi mümkün değildir. Benzer çalışmaların diğer yaş grupları ve meslek gruplarında yapılmasının konuyla ilgili daha kapsamlı bilgi sahibi olunmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Adler, A. (2016). *Yaşamın Anlam ve Amacı*. (K. Şipal, Çev.) (12. bs). İstanbul: Say Yayınları.
- Akıncı, A. (2005). Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7-24.
- Allport, G. W. (2016). *Birey ve Dini*. (B. Sambur, Çev.) (3. bs). Ankara: Elis Yayınları.
- Altun, R. (2015). Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği). *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 195-224.

- Arslan, M., & Tunç, E. (2013). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11(26), 7-39.
- Ayvalıoğlu, N. (1989). A Comparison of Turkish and American Value Systems. *İstanbul Üniversitesi Tıbbî Psikoloji Çalışmaları*, 17, 85-100.
- Bahadır, A. (2011). *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bahadır, A. (2000). Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (6), 185-230.
- Baş, V. (2014). *Üniversite Öğrencilerinde Değerler ve Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişki*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yayınlanmamış.
- Baş, V., & Hamarta, E. (2015). Üniversite Öğrencilerinde Değerler ve Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişki. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13(29), 369-391.
- Budak, S. (2017). *Psikoloji Sözlüğü* (5. bs). Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları.
- Cirhinlioğlu, F. G., & Şenel, A. F. (2017). Kadına İlişkin Namus Anlayışı, Değerler ve Cinsiyet Rollerini Arasındaki İlişki. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 7(60), 311-324. <https://doi.org/10.9761/JASSS7213>
- Çuфта, M. (2016). Yaşlılık Döneminde Hayatın Anlam Arayışı. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 106-116.
- Çapcıoğlu, İ., & Yürük, T. (2011). Modern Dünyada İnsanın Anlam Arayışına Teolojik Katkı: Hz. İbrahim Kıssası Örneği. *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum: Din, Bilgi ve Kültür Sosyolojisi Yazıları*, 61-76.
- Demirutku, K., & Sümer, N. (2010). Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarlaması. *Türk Psikoloji Yazıları*, 13(25), 17-25.

- Dılmaç, B., Deniz, M., & Deniz, M. E. (2009). Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayışları İle Değer Tercihlerinin İncelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7(18), 9-24.
- Emre, Y., & Yapıcı, A. (2015). Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Vatandaşlarının Değer Yönelimleri. *Journal of Turkish Studies*, 10(Volume 10 Issue 2), 329-350. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7764>
- Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- Forsyth, J. (2017). *Psikolojik Din Kuramları*. (M. Ulu, Ed.). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Frankl, V. E. (2014). *Psikoterapi ve Din*. (Z. Taşkın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Frankl, V. E. (2016). *İnsanın Anlam Arayışı*. (S. Budak, Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayıncılık.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hökelekli, H. (2016). *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din* (2. bs). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Karaca, R. (2008). *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri* (Yüksek Lisans). Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış.
- Kartopu, S. (2013). Dini Yaşayıta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 67-90.
- Kıran, Ö. (2016). Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (OMÜ Örneği). *Journal of International Social Research*, 9(43), 1266-1266. <https://doi.org/10.17719/jjsr.20164317695>
- Kızılgeçit, M., Acuner, H. Y., & Toklu, G. (2015). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Rize

- Örneği). *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 43-84.
- Kıraç, F. (2015). Hayatın Amacı Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Faktör Yapısı ve Güvenilirliği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (39), 490-500.
- Mehmedoğlu, A. U. (2016). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (30), 133-167.
- Özarlan, S. (2000). Ahiret İnancının İnsanın Anlam Arayışına Müspet Katkısı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 295-307.
- Özcan, Z., & Erol, H. K. (2017). Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği) / Tendency of University Students towards Values and Relation of Religiousness & Values (Sample of Karabuk). *Journal of History Culture and Art Research*, 6(4), 913. <https://doi.org/10.7596/taksad.v6i4.1091>
- Özdoğan, Ö. (2005). *İsimsiz Hayatlar* (2. bs). Ankara: Lotus Yayınevi.
- Reker, G. T., & Wong, P. T. P. (1983). Aging As an Individual Process: Toward a Theory of Personal Meaning. İçinde J. E. Birren & V. L. Bengtson (Ed.), *Emergent Theories of Aging*. New York: Springer Publishing Company.
- Rokeach, M. (1973). *The Nature Of Human Values*. New York: Free Press.
- Roszkowski, M. J., Kinzler, R. J., & Kane, J. (2014). Profile of a Residential Learning Community on Schwartz's Typology of Values. *Journal of Service-Learning in Higher Education*, 3, 5-29.
- Schwartz, S. H. (1992). Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. İçinde

Advances in Experimental Social Psychology (C. 25, ss. 1-65). Academic Press. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60281-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60281-6)

Schwartz, S. H. (1994). Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values? *Journal of Social Issues*, 50(4), 19-45. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1994.tb01196.x>

Schwartz, S. H., & Bilsky, W. (1987). Toward A Universal Psychological Structure of Human Values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 550-562.

Schwartz, S. H., Melech, G., Lehmann, A., Burgess, S., Harris, M., & Owens, V. (2001). Extending the Cross-Cultural Validity of the Theory of Basic Human Values with a Different Method of Measurement. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32(5), 519-542. <https://doi.org/10.1177/0022022101032005001>

Schwartz, S. H., & Rubel, T. (2005). Sex Differences in Value Priorities: Cross-Cultural and Multimethod Studies. *Journal of Personality and Social Psychology*, 89(6), 1010-1028. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.89.6.1010>

Selçuk, M. (1998). İnsanın Anlam Arayışı ve Vahiy. İçinde *İslam'ın Işığında Kadın*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık Ve Ticaret İşletmesi.

Serinsu, A. N. (2012). Kur'an İnsanın Anlam Arayışına Cevaptır. *Diyanet İlmî Dergi*, (Kur'an Özel Sayısı), 707-719.

Sezen, A. (2009). Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(14), 189-201.

Smith, P. B., & Schwartz, S. H. (1997). Values. İçinde J. W. Berry, M. H. Segall, & Ç. Kağıtçıbaşı (Ed.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology* (C. 3, ss. 77-118). Boston: Allyn and Bacon.

- Türk Dil Kurumu. (t.y.). Geliş tarihi 08 Ekim 2018, gönderen http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bbb2caf315f82.37160051
- Ulu, M. (2018a). Hayatı Anlamlandırma ile Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine. *Bilimname*, (36), 165-188. <https://doi.org/10.28949/bilimname.459247>
- Ulu, M. (2018b). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 183-215. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.414012>
- VandenBos, G. R., & American Psychological Association (Ed.). (2015). *APA Dictionary of Psychology* (Second Edition). Washington, DC: American Psychological Association.
- Yapıcı, A., Kutlu, M. O., & Bilican, F. I. (2014). Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(42), 129-151.

The Relationship Between Meaning and Purpose of Life and Value Orientations in High School Students

Citation / ©- Tanriverdi, A. ve Ulu, M. (2018). The Relationship Between Meaning and Purpose of Life and Value Orientations in High School Students, *Cukurova University Journal of Faculty of Divinity* 18 (2), 1198-1234.

Abstract- *The theoretical framework of this study is based on the views of Viktor Emil Frankl on the meaning and purpose of life, based on the idea that human's main motive is the desire of meaning, and the approaches of Shalom H. Schwartz on the value orientation.*

The aim of this study is to examine the relationship between the meaning and purpose of life and value orientations in high school students. In the study, 507 students studying in 3 different state high schools in Kayseri were chosen by quantitative method. Participants were selected from random sampling methods by "convenient / easy sampling method". 30% (n = 150) of the participants were male and 70% (n = 357) were female students. The data were collected by the Purpose of Life Scale developed by Crumbaugh and Maholick, adapted by Ferdi Kırac to Turkish and by the Portrait Values Questionnaire, which was developed by Schwartz et al. and adapted to Turkish by Demirutku and Sumer. Mean and standard deviation values from descriptive statistical techniques in the analysis of data; independent t-test of inferential statistical techniques; Pearson Moments Multiplication Correlation technique and Regression analysis are used. According to the results of the analysis, the average score of the participants in the value orientation was 4.63; the mean score of purpose of life was 3.40; the highest score of value orientation was self-direction (4.94), and the lowest score of value orientation was power (3.90); in the Purpose of Life Scale the highest score was 3.89 in mean and purpose factor and the lowest score was 2.91 in life quality factor. In addition, the average score of girls in benevolence and universalism and in men in the power factor were significantly higher; a positive relationship between the Purpose of Life Scale and achievement, hedonism, arousal, self-directedness, universalism, benevolence, traditionalism, conformity, security values; and the Portrait Values Questionnaire total score showed a strong positive relationship between all factors on the purpose of life scale. As a result of the regression analysis, it is seen that power, hedonism, traditionalism, and security value orientations significantly explain the purpose of life by level of 13%.

Keywords- *Meaning and purpose, logotherapy, value orientation, high school*

Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşîyesi

Doç. Dr. Burhan BALTACI*

Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşîyesi

Şükrü Maden

İSAM Yayınları, 2015, İstanbul, 414.

§§§

Tefsirde haşîye geleneği özellikle Osmanlı döneminde önemli bir eser yazım şeklidir. Bazı araştırmacılar Osmanlı dönemi tefsir faaliyetleri hakkında görüş belirtirken dönemin haşîye üretmekten başka bir şey yapmadığı yönünde söylemler geliştirmiş iseler de bu değerlendirme haşîyelerin içerik incelemesine tabi tutulmaksızın dışarıdan kuşbakışı bir gözlemin ifadesi ya da sadece birkaç eser üzerinden yapılan bir genellemeden ibarettir. Kanaatimizce, incelendiğinde görülecektir ki, haşîyelerin önemli bir kısmı müstakil eserler gibi ilmi birer kaynak eser hüviyetindedir. Araştırmacıların sarf edecekleri emek ve gayret ile bu ortaya konulacaktır.

Değerlendirmesini yaptığımız Şükrü Maden'in Tefsirde hâşîye geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-tenzîl hâşîyesi isimli araştırması bu emeğin sonucu ortaya çıkmış değerli bir çalışmadır. Eser, yazarın Tefsirde hâşîye geleneği ve Hâşîyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî örneği isimli doktora tezi (İstanbul, 2013) temel alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmada tefsir alanında oldukça geniş bir birikime sahip olan haşîye geleneği ele alınmış, bu geleneğin en önemli örneklerden Şeyhzâde Muhyiddin Kocevî'nin (ö. 950/1543), Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl isimli tefsirine yazdığı haşîye incelenmiştir.

Yazar haşîye hakkındaki çeşitli tanımlara yer verdikten sonra "haşîye" kavramını genel ve özel olarak iki aşamada tanımlamayı önermektedir. Buna göre; "genel olarak bir yazının veya kitap sayfasının satır aralarına, altına ya da kenarına yazılan açıklayıcı notlara; özel olarak da açıklama, değerlendirme ve eksikleri tamamlama maksadıyla bir eser üzerine kaleme alınan kitaplara" haşîye denir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, haşîye, önceleri bir eser hakkındaki kısa açıklayıcı bilgilerden ibaret iken daha sonra müstakil kitapların ortaya çıkmasını sağlayan bir telif türüne dönüşmüştür. (s. 35)

Eser giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. İlerleyen satırlara geniş olarak ele alınacak bir ek ve eseri araştırmacılar için daha kullanışlı hale getiren bir dizin yer almaktadır. İlk bölüm "Tefsirde Haşîye Geleneği" başlığı altında haşîye kavramı, tefsirde haşîye geleneğinin tarihî seyri, tefsir haşîyelerinin yazılma sebepleri, yapısal ve muhteva olmak üzere tefsir haşîyelerinin genel özellikleri bu bölümde yer alan konulardır. (s. 31-116) Bu bölüm geleneğimizdeki haşîyeler hakkında ve bundan sonra yapılacak çalışmalara kaynaklık edecek nitelikte oldukça önemli bilgiler içermektedir. Bölümde dikkatimizi çeken bir diğer konu ayet

* Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: baltaci@kastamonu.edu.tr

tefsirleri üzerine yazılan haşiyelere yer verilmiş olmasıdır. Yazarın, tefsir tarihi boyunca ihmal edilen bir konu olan ve bizim de araştırma alanlarımızdan birisini oluşturan ayet tefsirleri üzerine yazılan haşiyelere dikkat çekmesi takdire şayandır. (s. 80-81) Tefsir tarihinin araştırmacıların ilgisini bekleyen ve ihmal edilmiş bir türü olan ayet tefsirleri ve ayet tefsirleri hakkında yazılan haşiyeler akademisyenlerin ilgisini beklemektedir.

İkinci bölüm “Şeyhzâde ve Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi” başlığı altında Şeyhzâde Muhyiddin Kocevî'nin hayatı ile Envâru't-tenzîl hâşiyesi incelenmektedir. Bu bölümde haşiyenin yazma ve matbu nüshaları, kaynakları, Şeyhzâde'nin haşiyesindeki yöntemi yazarın ele aldığı dikkate değer konu başlıklarıdır. (s. 117-211) Bu bölüm Şeyhzâde'nin haşiyesi hakkında araştırma yapacak olanların başvuru kaynağı olacak ve müstağni kalınamayacak veriler içermektedir.

Üçüncü bölümde ise yazar, “Kur'an İlimleri ve Tefsir Açısından Envâru't-Tenzîl Hâşiyesi” başlığı altında Şeyhzâde'nin haşiyesini ulumu'l-Kur'an ve tefsir bilim dalı özelinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Eserde, ulumu'l-Kur'an konuları, rivayet ve dirayet tefsiri olmak üzere tefsir tarihinin alt başlıkları, Şeyhzâde'nin haşiyesindeki verileri değerlendirilmiş ve okuyucu ile buluşturulmuştur. (s. 213-295)

Eserin sonuç bölümünde ise yazar araştırmasının sonucunda ulaştığı verileri bizlerle paylaşmaktadır. Yazar bu bölüme üzerine haşiyeye yazılan eserleri sayarak başlamaktadır. Bu eserlerin yüzdelik dökümünü yapan yazarın ulaştığı sonuca göre; en çok tercih edilen tefsir %66 ile Beyzâvî'nin Envâru't-tenzîl'i ile %19 oranla Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ıdır. Haşiyeye yazılan diğer tefsirlerin oranı ise %18'dir. (s. 297)

Yazar, tefsirlere haşiyeye yazılmasına neden olan etkenleri değerlendirdiğinde şu sonuçlara ulaşmıştır. “Kur'an'ın anlaşılmasına ve ilim geleneğinin sürdürülmesine katkıda bulunmak; tefsirlerin bir takım muğlak, garib, veciz, rumuzlu, mecazî ve birden fazla manaya ihtimalli ifadeler içermeleri nedeniyle müfessirin ne dediğinin ve ne demek istediğinin tam olarak anlaşılabilmesi; bir takım müşkil meselelerin çözüme kavuşturulma ihtiyacı; bazı fikirlerin delil ve kaynaklarının belirtilmemiş olması; tefsirlerin, tespiti ve tashihi gereken bir takım hata, yanlış düşünce ve şüpheler içermeleri; ayetlerin anlaşılması açısından eksik kalan yönlerin ikmale muhtaç olması ve tefsir tedrisatının bu eserler üzerinden yapılması.” (s. 298)

Kapsamları ve muhtevası bakımından haşiyeleri değerlendiren yazar tefsirlere haşiyeye yazmanın bir geleneğe dönüşmesinin de ulaştığı sonuçlar arasında yer aldığını vurgulamaktadır. Yazar, haşiyeleri biçim ve dil açısından bir tefsir eseri olarak kabul etmenin mümkün olmadığına dair bulgulara ulaşırken; eserleri içerik bakımından değerlendirdiğinde önemli bir kısmının tefsir eseri olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatine ulaştığını bizlerle paylaşmaktadır. (s. 299)

Şeyhzâde'nin haşiyesi özelinde ulaştığı sonuçlara da yer veren yazarın görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz. Şeyhzâde eserinde “dil bilimsel çözümler yapma, tanımlama, sebeplendirme, tanık gösterme, örnekler verme, taksim ve tasnif etme, alıntı yapma, karşılaştırma, benzetme, tenkit etme ve eksiklikleri tamamlama gibi çeşitli yollarla Beyzâvî'nin ifadelerinin daha kolay ve doğru bir biçimde anlaşılmasına gayret göstermiştir.” Şeyhzâde'nin Kur'an tefsirine katkısı sadece tefsirin anlaşılmasına yardımcı olmaktan ibaret değildir. Beyzâvî'nin hatalı olduğunu ya da eksik bıraktığını düşündüğü yerlerde bizzat kendisi ayetleri tefsir etmiştir (s.300-301)

Bu çalışma ile yazar, tefsir haşiyelerinin sayısı ile ilgili olarak kaynaklarda dile getirilen rakamlardan çok daha fazla tefsir haşiyesinin kaleme alındığını ortaya koymuştur. Kütüphanelerde yapılacak titiz bir çalışma daha pek çok esere dair yazılmış haşiyenin varlığını ortaya çıkaracaktır. Yazarın önerisi, “tefsir haşiyeleri hakkında daha ayrıntılı bir tarihin yazılabilmesi için tefsir haşiyelerinin önemli bir bölümü üzerinde araştırmalar yapılması gerekmektedir. Bu alanda tez ve makale çalışmalarının yapılması tefsir haşiyeciliğinin nedenleri,

boyutları ve sonuçlarını daha ayrıntılı olarak ortaya koymayı sağlayacaktır.” Bu noktada yazar üzerinde çalışılabilecek haşiyelere de yer vermeyi ihmal etmemiştir. (s. 302-303)

Değerlendirmesini yapmaya çalıştığımız eserin en önemli yönlerinden birisi giriş bölümünde yer alan geleneğimizde ve günümüzde haşîye üzerine yapılan çalışmalara yer verilmesi (s. 19-29), diğeri ise eserin sonundaki ekte yer alan “Tefsirde Şerh Hâşîye ve Ta’lîka Bibliyografyasıdır” (s. 325-381). Yazma eserler alanında çalışmalar yapmış bir kimse olarak ifade etmeliyim ki, en önemli sorun eserlere erişim ve eserlerin (doğru) bilinirliğidir. Yazma eser katalogları ile internet erişim sayfaları (resmi olanlar da dâhil) pek çok hatayı barındırmaktadır. İçerik incelemesi yapılmadan evvel bir an önce Türkiye’deki yazma eserlerin katalog verileri yeniden düzenlenmelidir.

Yazar “Tefsirde Şerh Hâşîye ve Ta’lîka Bibliyografyası” başlığını hazırlarken yer verdiği eserlerin basımının yapıldığını tespit etmiş ise yazma nüshasına değinmemiştir. Yazma eserlerin ulaşabildiği kadarının el yazması kütüphanelerden yerlerini göstermiştir. Basılı ve yazma eser dışında kalan ulaşamadığı eserlerin isimlerine tabakat, tefsir tarihi, bibliyografya kaynaklarından ulaşarak kaynaklarını okuyucuya sunmuştur. Önemli bir katkı da listede yer alan haşiyeler hakkında makale veya tez gibi akademik bir çalışma yapılmış ise bunlara da yer verilmesidir. Üzerine haşîye veya talik yazılan haşiyeler var ise bunlar da listede yer almaktadır.

Tefsir tarihi içerisinde önemli bir yer tutan haşiyecilik özel bir eser yazım şeklidir. Önyargılı olmadan, genellemeler yapmadan incelenecek her bir haşîye yeni eserlerin gün yüzüne çıkması anlamına gelecektir. Bazı haşiyelerin orijinallikten uzak olduğu söylenebilir. Fakat haşîye geleneği içerisindeki ürünleri birer müstakil eser olarak görmek ve bu şekilde değerlendirmek bizleri daha sağlıklı sonuçlarla buluşturacağı kanaatindeyim.

Bütün bu yapılanlar önemli bir emek ve üstün bir gayretin ürünüdür. Bu emeği sarf eden Dr. Şükrü Maden’i yaptığı bu araştırma ile tefsir tarihimize önemli bir not düşmüş olduğu için tebrik ediyorum. Çok şey istemiş olmak istemem ama bu alanda vereceği yeni ürünleri temenni etmekten de kendimi alamıyorum.

Islam Without Europa Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought

Arş. Gör. Yusuf ÖTENKAYA *

Islam Without Europa Traditions of Reform in Eighteenth-Century Islamic Thought

Ahmad S. Dallal

New York: The University of North Carolina Press, 2018, s.440

ISBN:9781469641409

§§§

Georgetown Üniversitesi öğretim üyelerinden olan Ahmad Dallal'ın çalışmaları, erken modern ve modern dönem İslâm düşüncesi ve hareketleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun yanında bilim tarihi, İslâmî diriliş düşüncesi ve İslâm hukukuyla da ilgilenmektedir. Müellif, *The Islam Without Europa* isimli çalışmasının giriş bölümünde pek çok problemli gelişmelere rağmen 18.yy düşünürlerinin geleceğe umutla baktıklarını belirtmiştir. Onlar öncekilere nispetle sonraki Müslümanların, yani kendilerinin üstünlüğünü açıkça iddia ediyorlardı. Onlar her şeyden evvel fıkıh ekollerini aşan, mezhepçiliği yok eden ve İslâm'ın nasıl tanımlanacağı noktasında birbirleriyle fikir alışverişinde bulunan, müşterek açıklamalar yapmaya çalışan kimseler olduklarını söylüyorlardı (s.11). Daha sonrasında oryantal anlatımın Doğulu toplumlarda adeta algı haline gelip içselleştirilen; duraklama, gerileme, yıkılış gibi kavramları müellif hiç zikretmemektedir. Bunun yerine entelektüel gelişmeler başta olmak üzere toplumsal ve siyasal bahislere yer vermektedir. Bu nedenle eseri okurken bir geleneğin nasıl devam ettirilme çalışıldığını müşahede edersiniz.

Müellif merkezî devletlerin hızla çözülmeye başlamasını, 18.yüzyılın alamet-i farikası olarak görmektedir. Nitekim 1718 yılında Osmanlılar, Balkanların bir bölümünü teslim etmeye zorlayan bir anlaşma imzalamıştır. Avrupa'ya nispetle bu askeri gücün zayıflamasıyla Osmanlı devleti, Avrupalı rakiplerinin uygulamalarından bazılarını edinerek bürokrasi ve askerî alanda reformlar yapmışlardır. Hemen hemen aynı dönemlerde, 1739'da İran'ın yeni hükümdarı Nadir Şah, Delhi'yi yağmaladı ve hemen ardından iyice zayıflayan Moğollara son verdi. Dallal'a göre bu merkezleşmiş ve merkezleşmekte olan devletlerin zayıflaması, Müslüman dünyayı geri döndürülemez bir duraklamaya sokmamıştı. Söz gelimi Osmanlı devleti'nde canlı ve diri ekonomileriyle otonom yerel güçler; Lübnan dağları, Suriye, Irak, Filistin ve Mısır gibi yerlerde temayüz etmişlerdi. Bu nedenle hâlâ 18.yy kültürü konusunda nasıl bir vaziyet olduğu noktasındaki bilgilerimiz sınırlı ya da hakikâten oldukça uzaktır. İşte bu kitap, 18.yüzyılın sıradışı kültürel başarılarına odaklanmaktadır. Bunu yaparken Avrupa etkisinden bağımsız olarak geliştirilen İslâmî kültürel üretimin eğilimlerine odaklanılacaktır. Bu doğrultuda Batı Afrika'da

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Tarih Bölümü,
e-posta: yusufotenkaya@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6721-4888

Osman ibn Fûdî, Kuzey ve Sahra Afrika'sında Muhammed b. Senûsi'nin yaptıkları hareketlerin sosyal önemlerine ve reformlarının entelektüel değerlerine dikkatle bakılmıştır (s.13).

Geçmişini hatırlamak hiç de masumane ve objektif bir amaç/hedef değildir. Modernler de sıklıkla geçmiş kültürlerin enkazını, kalıntılarını topluyorlar ve günümüzde sosyal gerçekliklere, karanlıkta olan ya da tam olarak idrak edilemeyen şeyleri naklediyorlar. Bu anlayış, bu kitabın amacı değildir. Bu kitabın amacı, Müslüman dünyadaki modern öncesi bir dönemin entelektüel başarılarının kültürel ve sosyal anlamda ne denli etkili olduğunun vuzûha kavuşturulmasıdır. Bu kitabın hipotezi, 18.yy'ın bir çürüme ya da bozulmadan ziyade entelektüel canlılığın evresi olduğunu kanıtlayabilmektir. Bu nedenle bu çalışma büyük bir yanılgıyı telafi etmek için telif edilmiştir. Bu iddiaları ortaya koyabilmek için Müslüman ülkelerde yetişen âlimlerin eserlerine odaklanılmıştır. Bu âlimlerin ortak özelliği, çağlarının son derece ilerisinde olmaları, eserlerinin geniş çaplı olarak tüm dünyada otorite kabul edilmesi ve de kendi ülkelerinin çok çok ilerisinde olmalarıdır.

18.yy genel anlamda algılarla şekillendiği için "çürüme devri" olarak telakki edilmektedir. Bu düşünceye göre "Avrupa meydan okuması ve Avrupa'ya cevap verebilmek için İslâm dünyası bir dizi reform hareketlerine girdi" şeklinde bir değerlendirme hiç de sağlıklı değildir. Böyle bir kanı/algı hiç şüphesiz Mısır'ın Fransa tarafından işgal edilmesi neticesinde yorumlarda bulunan Abdurrahman el-Cebertî (1756-1825), Rifâa el-Tahtâvî (1801-1873) gibi isimlere büyük saygısızlık olur. Bu isimler, olayı şöyle yorumladılar: "Mısır ulusu için İslâmî rasyonaliteye geri dönmek..." Yani bu cümleden hareketle, mezkûr isimler kendi sahip oldukları miraslarında nelerin olduğunu gayet iyi biliyorlardı. Yani 19.yüzyılın sonlarında ve 20.yüzyılda Osmanlı coğrafyasında sıklıkla vurgulandığı gibi "İslâm terakkiye mânidir" şeklinde bir anlayışları bulunmuyordu. Ya da körü körüne "İslâm geri olduğu için Avrupa'ya dönülmesi ve onun taklit edilmesi gerekir" gibi bir anlayışları da yoktu. Bazı açıklarının farkındaydılar ve bu açıkların tedavisini de İslâm'da görüyorlardı (s.14). Ancak hemen belirtelim ki, çalışmada 18.yy dâhilinde herhangi bir coğrafyaya ya da spesifik bir bölge/ülkeye odaklanılmadığı için okuyucu genel bir çıkarım yapmak durumunda kalmaktadır.

18.yy üzerinde çalışan tarihçilerin büyük bir bölümü, özellikle de oryantal zihniyetin ürettiği paradigmanın etkisinde kalan araştırmacılar, ne yazık ki bu dönemdeki durağanlığa dikkat çekmek için Vehhâbî hareketine odaklanmaktadırlar. Ancak hemen belirtelim ki bu dönemde ortaya çıkan Vehhâbîlik'in politik ve entelektüel faaliyetlerle bir ilgisi olmayıp, daha ziyade mezhepsel anlamda çatışmalar içerisine girdikleri tespit edilmiştir. Ancak bu araştırmacılar bununla da kalmayıp 11 Eylül 2001 saldırılarına dikkat çekip, bu radikal hareketlerin arkasında 18.yy'da ortaya çıkan Vehhâbîlik'in olduğunu belirtmişlerdir. Kaldı ki bu dönemde ortaya çıkarılan Vehhâbîlik, doğrudan petrol ile ilişkili olup İngiliz tesiri altında kurulmuştur. İngilizlerin yoğun desteği altında, bölgesel boşluklardan da istifade edip hâkimiyet alanlarını genişletmeyi başarmışlardır. Gerçekten de Avrupa etkisi nedeniyle Vehhâbîlik bir taraftan hızla yükselirken, öte yandan da koskoca bir 18.yüzyıl, oldukça zengin olmasına rağmen kötü bir nam salmış, tabir caizse çöküş devri olarak anılmıştır. Dolayısıyla ne Vehhâbîlik'in ne de çöküş kavramının 18.yy'daki Müslüman entelektüel hayatıyla bir ilgisi vardır (s. 15).

18.yy'ın revizyonist anlatımları ise Vehhâbîlik yerine, gerilemenin ya da çökmenin alâmeti olarak Sufizm, aşırı ruhaniyetçilik, ya da sosyo-ahlâki açıdan ideal insan tipi yetiştirmek üzere kurulu hadis külliyatlarının üzerinde durmuşlardır. Bu anlatım da tıpkı Vehhâbîlik de olduğu gibi konuyu entelektüel zeminden Sufizm ya da hadis üzerindeki yazılara çevirmiştir. Müellife göre bu ve benzeri düşünceler derhal terk edilmelidir. Kültür tarihi ile entelektüel tarih aynı kategoride değerlendirilmemelidir. Yine hakeza politik ekonomi tarihi de entelektüel tarihle aynı kategoride koyulmamalıdır. Yine kendimize gelebilmemiz açısından öncelikle kültür dünyamızın bilgileri ya

da fikirlerinin oldukça fakir/yoksul olduğu noktasında bizlere yerleştirilen algılardan tamamen kurtulup somut anlamda metinlerimizi, özellikle de 18.yy'daki üretimlerimizi incelememiz gerekmektedir (s. 16). Yine de 18.yy gerileme, çöküş anlatımlarının yaygın olmasının tek nedeni, önerilen revizyonist açıklamaların zayıflıklarıdır. 18.yy'da nasıl bir üretim gerçekleştirdiğimizi somut örnekleriyle gördüğümüz an bu husustaki sorunu çözebiliriz.

A. Dallal'ın her şeyden evvel çöküş tezini yok etmek için "ictihâd" meselesine eğildiği görülmektedir. İctihâd yani İslâmî reformlar yapma becerisine odaklanmıştır. Bu amaçla "ictihâd kapısı kapanmıştır" şeklindeki algıları değiştirmiş, bunun İslâm dünyasında kabul edilmediğini hatta şiddetle eleştirildiğini izah etmiştir. Ancak belli dönemlerde böyle bir anlayışın yerleştirildiğini de söylemiştir. İctihâd denilince akıllara fıkıh kuralları gelebilir fakat ictihâd 18.yy'da değişikliğe uğrayarak müelliflerin büyük projelerinin karşılığı olarak telakki edilmiştir. Bu anlamda söz konusu problemlere cevap veren bir mühendis, "müctehid" dersek yanılmış olmayız. Ancak müctehid olarak kendisini iddia eden "özgür düşünceli bireylerin" kendi toplumları tarafından kabul edilmediğine şahit oluyoruz. Aynı zamanda o toplumdakilerin müctehid olarak kendini gören insanlara türlü işkencelerde, eziyetlerde bulunduğunu görüyoruz. Söz gelimi Muhammed b. İsmail el-Âmir eş-Şan'anî (1688-1769) bunlardan biridir. Yemen'de kendi toplumu bile "müctehid" lafzına çok kızıp Şan'anî'yi tekfir etmiştir (s. 17-18).

Müellif İncanın Sınırları şeklinde adlandırdığı birinci bölümde genel olarak 18.yy düşünürlerine göre sorununun temezhüp olduğunu ifade etmiştir. Yani farklı fıkıh ekolleri arasındaki anlaşmazlıklar, körü körüne bağlanma ve karşıdakileri reddetme (tekfir) anlayışının büyük bir sosyal kriz haline geldiğini belirtmiştir. Nitekim bilindiği üzere Muhammed b. Abdülvehhâb'ın öğretilerinin büyük bir bölümünde "tekfir" geleneği bulunmaktadır. Dolayısıyla buna istinat eden oryantalistler, Vehhâbî öğretileri eleştirmeye, Müslümanların entelektüel anlamda zayıf olduğunu ifade etmeye başlamışlardır. Nitekim modern Müslüman siyasi, ekonomik ve sosyal tarihinin araştırmacıları arasından Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 isimli eserinde bu dönemde İslâm dünyasında yetişen âlimlerin yüksek bir beceriye sahip olmadıklarını belirterek, onların genel anlamda toplumlarının ihtiyaçlarına cevap verebilmek ve Avrupa meydan okumasının karşısında faaliyet gösterebilmek için bazı modern Avrupa fikir ve kurumlarını benimsediklerini anlatmıştır. Müellif buna verdiği cevapta sosyal ve politik hadiselerle ilişkili olan mezhepsel anlayışların, genel bir değerlendirme aracı haline getirilmesine karşı çıkarak, Vehhâbîlerin kesinlikle entelektüel anlamda düşünülemediğini, dolayısıyla da onların İslâm entelektüel tarihini lekeleyemeyeceğini vurgulamıştır (s. 26-27).

Müellifin ele aldığı şekliyle Muhammed ibn Abdülvehhâb diğer 18.yy düşünürlerinin ilgi ve kaygılarının hiç birisini paylaşmamıştır. Onun düşmanları Müslümanlara eziyet eden tiranlar değil, Tanrı hakkında yanlış inançlar savunan Müslümanlardı. Böyle bir anlayış politikaya alternatif üretememesine neden olmuştur. Onun ideolojisi bireysel Müslümanların inançlarına hoşgörüsüz davranmaktan ibaretti. Tek Tanrı'dan fazla Tanrı'ya inanmak, onun tenkit ettiği en önemli hususlar arasındaydı. Onun anlayışında şirk; türbe ziyaretleri yapmak, ölümlerden medet ummak anlamına gelmektedir. Tevhid kavramıyla kuşanan İbn Abdülvehhâb pratikte seyri değiştirmeye başladı. O, Hz. Peygamber'in vefat ettiği duruma dikkat çekerek, Ebû Bekir'e yapılan isyanın, Allah'a inanmamakla, Hz. Peygamber'i tanımamakla bir ilgisinin olmadığını, ancak sadece zekat vermektan imtina etmelerini hatırlatarak kendi zamanındaki müşriklerle bir bağ kurmuştur (s. 30). Ona göre kendi zamanındaki şirk, cahiliye dönemindekinden daha çetindir. Cahiliye döneminde insanlar açıktan Allah'ı reddediyorlardı. Allah'a karşı samimi bir inanç beslemediklerini zaten söylüyorlardı. Ancak bizim dönemimizdeki şirk ise gizli yapılan şirk olduğu için daha tehlikelidir. İslâm kâfirlerine karşı Vehhâbî savaşı sadece meşru değil, aynı zamanda "doğru inanç" hususunda ona alternatif değer taşımaktadır.

Birinci bölümün alt başlıklarından olan eş-Şan'ani'nin Vehhâbîliğe karşı çıkması hususunda ise Şan'ani'nin Yemen'in en önemli müctehidleri arasında olduğu bilgisi verilmiştir. Onun müctehidlik iddiası özel bir ekole bağlı olmayacağı anlamına geliyordu. Fikhî meselelerde ve hususi durumlardaki faaliyetlerinde bağımsız bir tavır takınabilirdi. Bu bağımsızlığın en önemli sonuçlarından biri, Şan'ani'nin farklı fıkıh ekollerinin yerleşik kurallarından kurtulmasıydı. Bu fıkıh ekollerinin sembolik değeri ne olursa olsun dikkat edilmemeliydi. Herhangi bir fıkıh ekolüyle doğrudan bir bağı olmadığı için kendisini sınırlamaya çalışanları dikkate almadı. Aynı zamanda o, fıkıh ekollerine anlaşılmadığı durumlarda açıkça eleştirilerde bulundu ve onların kurallarını ciddi anlamda tenkit etti. Daha da önemlisi o, bazı Müslümanların birleşerek diğerlerini tecrit etmesini de şiddetle eleştirdi. Bu tutumları hasebiyle Yemen'de Zeydiler tarafından ölümle tehdit edilip türlü eziyetlere maruz kaldı. Camide vaaz vermekten men edildi ve iki ay kadar tutuklandı. Çünkü Zeydiler de diğer ekoller gibi eleştiriye tahammül edemiyorlardı (s. 37).

Şan'ani'nin öğretilerinde güçlü sosyal ve dinsel fikirler bulunuyordu. Devletle paralel çalışan dini kurumların eleştirisine ve devletin politik anlamda ciddi işler yapamaması noktasında idarecilerin eleştirisine, dolayısıyla da kendi ülkesindeki problemlere yönelik tespit odaklı ilerliyordu. Söz gelimi Divan adlı eserinde Şan'ani, Sanaa imamı el-Mansur Hüseyin'in, (ö.1748) kabilesinin elinde bir oyuncağa dönüştüğünü belirterek eleştiride bulunuyordu. Diğer taraftan Şan'ani, Yemen idarecilerini doğruluktan sapmakla suçlayıp, devletin yok oluşa sürüklendiğini ve tiranlığa doğru kaydığını belirterek eleştirilerde bulunuyordu. Onların kötü eylemleri o derece artmıştı ki, Şeytan'ı bile geride bırakmışlardı. Hatta Müslüman topraklarından daha fazla vergi alabilmek adına, onların bazılarının arazisini haraç arazisine tahvil ettiler. Yine Şan'ani, idarecilerden rüşvet alan fıkıh âlimlerini de suçlamıştır. Onlara karışmamaları, sessiz kalmaları ve eleştiride bulunmamaları hasebiyle, Şan'ani tarafından ciddi anlamda eleştiriye tâbi tutulmuşlardır. İbn Abdülvehhâb'ın yaptığı faaliyetlerin Müslümanların sorunlarına çözüm üretmekten çok, onlar arasındaki ayrılıkları körüklemeye yaradığını, onun entelektüel anlamda hiçbir şey bilmediğini belirtmiştir. Diğer taraftan dini anlamda İbn Abdülvehhâb'ın çok az şey bildiğini ve sadece konunun kısmî yönlerine dikkat kesildiğini belirterek onun doğru yolda olmadığını, hatalarının olduğunu, konuyu bütünsel açıdan değerlendirmede olduğunu belirtmiştir. Ardından kâfirliğin ikiye ayrıldığı bilgisini vererek, ilkinde insanlar şayet Allah'ı yalanlıyor, mezhebi inkâr ediyorsa açıkça kâfir olmuş olur ve öldürülmesi doğrudur. İkinci küfür ise kişinin ibadetlerini yerine getirmemesiyle alakalıdır ki, bu hususta doğrudan onlarla savaşılmaması, mallarının gasp edilmesi, kâfir ilan edilmesi doğru değildir. Daha önce söylenildiği gibi bu hususta İbn Abdülvehhâb, Hz. Ebû Bekir'in zekat vermeyenlerle savaşmasını anlatmaktadır. Böyle bir durum kişinin dinden çıkmasına neden olamaz. Nitekim bu hususta Hz. Ömer'in ciddi anlamda eleştirileri bulunmaktadır. Gerçekten de küfür ile dinden çıkma arasında ciddi farklar vardır. Dinden çıkanın cezası ölüm iken küfre düşenin böyle bir cezası yoktur. En azından bu konuda mezhepler arasında ciddi ihtilaflar bulunmaktadır (s. 38-40).

Birinci bölümün bir diğer alt başlığında İbn Fûdî'nin politik tekfir ve sosyal toleransı hakkında bilgi verilmektedir. Günümüzde Kuzey Nijerya'da Sokoto halifeliği'nin kurulmasında büyük çabalar sarf eden Osman ibn Fûdî'nin (1754-1817) yaptığı çalışmalar, müellif tarafından titizlikle incelenmiştir. Osman ibn Fûdî'nin cihadı, öncelikle yabancılardan ziyade kendi içerisindeki Müslümanlara yönelikti. Onların bidat ehli ve zındık temayüllü kimseler olduğunu belirtmiştir. Bu durum dolayısıyla Vehhâbîlik'le onlar arasında bir ilişki bulunuyordu. İbn Fûdî'nin yaptığı açıklamalara göre Müslümanların bozulmasının ve çürümesinin belli başlı sebepleri arasında erkeklerin dört kadından fazlasıyla evlenip hukuku ihmal etmeleri, mirasın en güçlü vâris tarafından gasp edilmesi, ticari yaptırımları ihlal etmeleri, ahlâki zayıflık ve çürümenin hâkim olması şeklindeydi. İbn Fûdî'nin çıkardığı netice, Müslümanların genel anlamda hem özel hem de genel hayatlarında kâfirlerin geleneklerini benimsemeleriydi ki, bu durum toplumun felaketi

anlamına geliyordu (s.44).Buradan anladığımız kadarıyla İbn Fûdî'ye göre toplumun küfre düşmesinin sebebi toplumsal tabanlıydı. İbn Abdülvehhab'daki gibi İbn Fûdî için mezhep başlı başına amaç değil, sosyal reform için bir araçtı. O, insanları İslâm'ın temelleri üzerine dayanmak sûretiyle kurtuluşa davet ediyordu. Bunun yanında İslâmî kökene ait olmayan ne kadar gelenek, kuruluş varsa, hepsinden sıyrılmak gerektiğini açıkça belirtiyordu. Günahlardan dolayı kişinin kâfir ilan edilmesine karşı çıkıp, bunu değerlendirecek mekanizma olarak kendilerini görmemiştir. İbn Fûdî'ye göre sorun ancak ve ancak İslâmî normlara tekrar dönülerek halledilebilir. Meşru olmayan, kanunsuz olan, İslâm'la taban tabana zıt olan ne kadar anlayış varsa hepsinden uzaklaşılmalıdır. İdareciler kesinlikle Müslüman kardeşlerine karşı kâfirlerle anlaşma içerisinde olmamalıdır. Şayet imkanları varsa, o vakit onlara karşı cihad etmeleri gerekmektedir. Kâfir bir diyardan göç etmeyen bir Müslümanın, onlara ait olmayı tercih etmesi zorunludur.

Burada gördüğümüz üzere İbn Fûdî, politik tekfirle bireysel tekfir arasındaki ayrımı iyi tespit etmiştir. Bu anlamda bir Müslümanın malları, eşleri, çocukları gibi şahsa ait şeylerin gasp edilmesine karşı çıkmıştır. Politik tekfir ise cihad için gerekli olup hatta onun ön şartıydı. Bu konuda tolerans sağlamak mümkün değildi. Nitekim cihad, toplumun yanısıra bireysel anlamda Müslümanların çıkarlarına hizmet etmekteydi. Bu nedenle umumun maslahatı terk edilemeyeceğinden cihad da terk edilemezdi. Nitekim bu konuda toleransın sağlanması, İslâmî inanç hürriyeti ve teklifinin askıya alınması anlamına gelecektir. Bilindiği üzere işgal edilmiş bir beldede İslâm'ın teklifleri geçersiz olur. Dolayısıyla kişilerin üzerinde bulunan ibadetlerin vâcipliği düşer. Bir başka ifadeyle Müslüman olmanın ön şartı bağımsız olmaktır (s. 45).

Müellif Evrensel Vizyonun İctihâd ve Dinî Kökenleri başlıklı ikinci bölümde amacının, 18.yy'da İslâm dünyasındaki devlet ve şahısların, karşılaştıkları problemleri çözmek için neler yaptıklarını teşhis etmek olduğunu belirtmiştir. Ancak içlerinden bazılarının ciddi problemleri de yok değildi. Söz gelimi bunlar daha önce de zikrettiğimiz üzere; tekfir, sosyal huzursuzluklar, taklit, entelektüel verimsizlik, türbe ziyaretleri ve onlardan birşeyler umma gibi yanlış inançlar ile birlikte hukuka (İslâm fihri) aykırı vergiler ve politik baskıları içeriyordu. Tercih krizleri genel anlamda "temezhüp" dediğimiz mezhepleşmeye, ayrılıklara yol açıyordu. Bu da bir hukuk ekolüne bağlılık, partizanlık anlamına geliyordu. Temezhüp ve ayrılıklar/bölünmeler neticesinde toplumsal hastalıklar baş gösteriyordu. Ancak hemen belirtelim ki genel anlamda 18.yy düşünürleri, bazı istisnalar hariç tutulursa tekfir anlayışını şiddetle eleştirmişlerdir. Söz gelimi Şevkânî'nin uyarısına bakalım: "Bil ki, temezhüp bilginin kutsallığının yok olmasına yol açtığı gibi, kan dökülmelerine neden olan bir iç savaşa, şeriatın teminatı altında olan her şeyin bozulabilir hale gelmesine neden olur (s.56). Bu noktada Vehhâbî hareketinin, diğer 18.yy düşünürleri ve akımlarıyla kıyaslandığında temezhüp hususunda ona en çok uyuşan bir yerde ya da konumda olduğunu söylememiz gerekiyor. Çünkü İbn Abdülvehhâb, Sufizm'e karşı çıkıp, salt Kur'an ve Sünnet'e dönmekten, geri kalan şeylerden ise arınması gerektiğini söylüyordu. Bu da savaşları kaçınılmaz bir hale getiriyordu. Bu nedenle "köktenci akım" olarak anılmaktan da kurtulamadılar. Tıpkı Haricilerin yaptığını yapıp, bağlamdan kopuk bir anlayış geliştirdiler. Ayet ve hadisleri istedikleri gibi anlamaya, yorumlamaya başladılar.

18.yy düşünürlerini genel anlamda etkileyen şey, âlimlerin yaptıkları seyahatler neticesinde bilgi alışverişinde bulunmaları olmuştur. Bu seyahatler neticesinde entelektüel gelenekler diri tutuluyor, geçmişin tozlu numunesi hatırlanıyordu. Nitekim en fazla katkıda bulunan entelektüel faaliyetler, bölgesel gelenekler bağlamında ortaya çıkıyordu. Bu katkılar âlimler tarafından yapılıyordu. Onların fikirleri çok yönlüydü, kapsamlıydı. Geniş İslâmî mirasın çeşitli unsurlarına dayanıyordu. Ancak onlar birbirinden kopuk bir hal içerisinde olup, pan-İslamik bir karaktere dönüşemiyorlardı (s. 59).

Osman ibn Fûdî'nin cihad sonrası devletinin can alıcı özelliği ve onun vazgeçilmez zorunluluğu medreselerin oluşturduğu ağ ve düşünce dünyası itibarıyla Sokoto halifeliği boyunca idari merkezlerin yaygınlaşmasıydı. İbn Fûdî tarafından yürütülen cihad, eski toplumsal ve siyasal düzenin kalıntıları üzerine merkezî bir devletin kurulmasıyla birlikte pekçok yerde hangâhların kurulmasını sağlamıştı. Bu hangâhlar sayesinde Sanûsî, Libya ve ötesinde tam bir bağımsız ve çağdaş devlet kurabildi. Onun en büyük iddiası, Kur'an okunan ve şeriatın tatbik edildiği ülkelerde toplumsal ve ekonomik sorunların olmayacağıydı. Hakiki anlamda bu tatbik edilirse gerçekten de böyle olabilirdi. Ancak Sanûsî'nin Sufizm'den anladığı şey farklıydı. O, bir dizi reform uygulama yoluna gitti. Onun yaptığı teşkilatlanmalar sadece Afrika coğrafyasında değil, önceki Sûfî anlayışlarında da bir dizi yeniliklere yol açmıştı. Dini doktrin ve uygulama ile politik, ekonomik ve toplumsal bağ kurulmuştu. Böylelikle Afrika'daki din anlayışının tarihsel gelişimi daha iyi anlaşılabilir. Ancak hemen belirtelim ki, müellif burada özellikle Sanûsî'nin düşüncesinin şekillendiği Hicaz'da, Şevkânî'den etkilendiğini belirtmektedir. Fakat onun ictihâd ve hadis arasında nasıl bir bağ kurduğu hususu havada kalmıştır (s. 60-61).

Sanûsî'nin başlattığı Sûfî hangâh hareketi, Afrika'nın pekçok bölgesine yayılmış ve farklı isimlerde hayatiyet bulmuştur. Ticâniyye, Tarikât-i Muhammediyye bunlar arasındadır. Söz gelimi Ticâniyye'nin önde gelenlerinden Hacı Ömer et-Tall (ö.1864) Senegal bölgesinde bunun bir uzantısı olarak faaliyet gösterip, Fransa işgaline karşı direniş başlatmıştır. Paganlar arasında İslâm'ın yayılmasını hızlandırmıştır. Ancak onların reform çabaları, dışarıdan ciddi anlamda destekleri olmayıp Müslümanlar arasında tam anlamıyla birlik sağlanamadığından bölgesel karakterli kalmıştır (s. 61).

İkinci bölümün alt başlığı olan Entelektüel Güçlendirmenin Aracı Olarak İctihâd konusunda, 18.yy Müslüman düşünürlerinin sorunlarını tespit ettiklerinde nasıl bir teori geliştirdikleri ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Tekfir, taklit ve temezhüp son derece problemliliklerdir. Bunun dışında âdil olmayan idarecilere âlimlerin boyun eğmesi, kabilecilik, hukukun olmaması ve haksız vergiler gibi menfi haller problemlerin diğer halkasını oluşturmaktadır. Oryantal bakış açısının etkisinde kalan düşünürler ise İslâm'ı tamamen ya da kısmen modernlik, rasyonellik ve gelişmeyle tutarsız gördüler. Diğer taraftan 18.yy'ın diğer düşünürleri ise İslâm'ın sosyal düzen ve adalet hususunda doğrudan can alıcı bir öneme sahip olduğunu belirtmişlerdir. Onlar açısından problem, adaletsiz yöneticilerden kaynaklanıyordu. İslâmî alternatiflere dönerek bu problemlerin üstesinden gelinebilirdi. Bunun için diğer taraftan ictihâd mevzusunun önünün açılması gerekiyordu. İctihâd kapısının açılması belki de 18.yy'daki en önemli gelişmeler arasında yer alıyordu. Bu düşüncenin fiiliyata geçirilmesi Müslüman dünyasındaki entelektüel gelişmelere ivme kazandırıyordu (s. 64).

İctihâd, İslâm hukuku düzenlemeleri ve kurallarıyla ilişkili olma durumu şeklinde olup, teklifin doğal neticesidir. Eş-Şan'ani (ö.1768) Kur'an ve Sünnet'in ifadelerinin anlaşılması dışında harici bir şeye gerek duyulmayacağını iddia etmiştir. Ortalama bir anlayış kapasitesine ve bilincine sahip olan her Müslümanın, bu teklifi anlayabilecek düzeyde olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan ortalama bir Müslüman için mümkün olmayan ictihâd ise, Allah'ın insana bahşettiği şeylerin inkârı anlamına gelmektedir. İctihâdı inkâr etmek fikhî sorumluluğu inkar etmeye, o da taklide yol açar. Esasında burada şöyle bir ilişki vardır: Her ictihâd taklit değildir, ancak her taklit bir ictihâdtır. Nitekim taklit, yaygınlaşıp taklithaline gelmeden evvel ilk ortaya atıldığında, Kur'an ve Sünnet dediğimiz delillere dayanıyor olması hasebiyle ictihâdtır. Dolayısıyla taklide kapılan her kişi esasında Kur'an ve Sünnet'den bir delile dayanıyordu. Bu nedenle de esasında aynı kanıtları, delilleri geliştirip yeni bir ictihâd çıkarabilecek durumdadır (s. 66).

A. Dallal, eserinin üçüncü bölümünde genel olarak Sûfizm'in 18.yy'da nasıl algılandığını ele alıp yöresel (vernacular) bağlamda bunu tartışmıştır. Bütün otoriter dini metinler ile ruhani bilgi

ya da gnosis temalı metinlerin reddedilmesi gerektiği, 18.yy reformistlerinin tipik özelliği idi. Geleneksel toplumlarda sūfîler ile kadılar otoritenin bir kanadını ele geçirmişken, diğer kanadında ise idareyi elinde tutan politik elitler bulunuyordu. Sūfîler, sürekli epistemik otorite hususunda kadılarla rekabet etmekteydi. Dahası sūfîler, kendi birikim ve tecrübelerinin, formal, legalistik (fıkha uygun) bilgiden daha üstün olduğunu söylüyorlardı. İşte 18.yy reformcuları, artık otorite hususunda her türlü arabuluculara karşı çıkıp, otoritenin seçkin kimselerin elinde olmasını eleştirdiler. Onlar için kişilerin hiçbir önemi bulunmuyordu. İster sūfî, ister kadı olsun farketmezdi. Toplumun bütün kısımları tarafından icthâda doğrudan katılım, 18.yy reform projesinin en önemli özelliğini teşkil ediyordu. Bu reformculara göre icthâd icra etmek, her Müslüman için zorunlu bir durumdur. Bu sayede ancak sūfîlerdeki hiyerarşik yapıya karşı çıkılabilir ve onların liderlerine sorgusuz olarak biat etmeye karşı çıkılabilir. Doğaüstü özelliklere haiz olan ve kusurdan azade olan sūfî liderlerini tanımaktan ziyade, Müslümanların esas görevi, kendi icthâdlarını gerçekleştirmek ve bu dünyadaki konumlarını belirlemektir. Ancak sadece dışarıdan değil aynı zamanda sūfî grupların arasından da eleştiriler bulunmaktaydı. Onlar da Sūfizm'deki hiyerarşik yapıları kırmaya çalışıyorlardı. Dahası onlara göre Sufizm, doğaüstü dünyalarına çekilip, her türlü sosyal yüzleşmelerden kaçınmak değildi. Onların esas derdi, savundukları akımların gerçek dünyaya ne denli etki edip etmediği meselesiydi. Tüm bunları yaparken asıl önemli olan, İslâm'ın entelektüel mirasının bu olaydaki vasfının ya da konumunun ne denli öne çıkarıldığıydı (s. 86).

Üçüncü bölümün alt başlığı olan Şah Veliyullah Dihlevî ve Mistiklik'le Fıkın Uzlaşısı adlı hususta, Şah Veliyullah'a göre akli, naklî ve vicdani bilimler bulunmaktadır. Bunların üçü de gerçek hayatta yer almaktadır. Akli-burhâni-istidlâlî ilimler genel anlamda kelâm disiplinde yer almaktadır. Naklî olanlara ise örneğin hadis ilmi verilebilir. Vicdani olanlara ise söz gelimi mistik/gnostik bilgi ya da sufizm diyebiliriz. Fiziğe tâbi olup dünya dâhilindeki meseleleri burhâni bilgilerimizle, tâbi olmayanları ise sūfî bilgi ve tecrübelerimizle çözebiliriz. Veliyullah'a göre, din hukukunun sessiz kaldığı meselelerin çözümemesi mümkün değildir, yani çözülebilir ki bu da ancak gnostik/mistik/sūfî bilgiyle gerçekleşir. Ancak Veliyullah'ın buradaki amacı, Sufizm'in üstünlüğünü vurgulamaktan ziyade, entelektüel iddiaları düzeyinde fıkıh ile Sūfizm arasında bir farkın olmadığını gösterebilmektir. Muhammed b. Senûsî daha farklı düşünmektedir. Ona göre sūfîler Allah dostlarıdır. Pek çok hususta bilgi onlara Allah tarafından ilham edilebilir. Ancak sūfîlere bağışlanan böylesi bir bilgi her zaman mutlak anlamda sağlam/kesin değildir ve arayanlarını sapkınlığa götürebilir. Böylesi bir riske karşı yapılacak ilk iş, mistik tecrübeye karşı temkinli davranmak ve fıkın formel zorunluluklarına uymaktır (s. 92-95).

Diğer bir alt başlık olan Şen'anî ve Şevkânî'nin Vehhâbî Olmayan Sufizm Eleştirilerinde ise bu akımın aşırılıkları ciddi anlamda eleştirilmiştir. Her iki âlim de Yemen'deki azizlerin türbe ziyaretlerini eleştiriyorlardı. Ancak onların eleştirileri Vehhâbîlik'den değil, doğrudan oradaki Zeydilerden ilham alıyordu. Şen'anî, sorgusuz bir şekilde imama tâbi olmayı doğru bulmuyordu ancak o imamların değerlerine, Vehhâbîler gibi dil uzatmıyordu. Şen'anî'ye göre sorgulanamaz olan tek otorite, Kur'an ve hadislerin metinsel kaynaklarında yer almaktadır. Yine Şen'anî'ye göre mistiklerin/sufilerin diğer Müslümanlara ayrıcalıklı olan üstünlükleri yoktur. Kerameti inkâr etmemesine rağmen inanç/iman ve takvanın önemine daha çok değer vermiştir. Bu düşünceleriyle İbrahim el-Kürdi'nin Kasdû's-sebil eserinde Tanrı'yı bilmenin sistematik akıl yürütmeyle mümkün olmadığını, O'nun sadece peygamberlik ve sūflikle bilinebileceği tezine karşı çıkmıştır (s. 96-97). Şen'anî'nin yolundan giden Şevkânî'ye göre de aslolan Kur'an ve Sünnet'de yer alanlar ile uyum içerisinde olabilmektir. Doğru inanış biçimi budur. Ölümlerden medet ummak, bir ekole körü körüne bağlanmak, İslâm'ın canlılığına zarar veren hadiselerdir (s. 108).

Eserin dördüncü bölümünde muhaliflerin şeceresi ve bilgi politikaları hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. 18.yy'ın büyük reformcuları entelektüel projeleri hususunda radikal düşüncede

olduklarını çok iyi biliyorlardı. Ancak onlar kendi farkındalıkları ile bir değişim arzuluyorlardı. Bir diğer ifadeyle değişim merkezleri Avrupa değil, bizatihi kendi deneyim ve tecrübeleriydi. Bu anlamda 18.yy reformlarının en mühim payandalarını entelektüel çalışmalar oluşturuyordu. Tüm bunlarla birlikte sosyal ve politik değişimin olacağını, kendiliğinden oluşacağını iddia ediyorlardı (s. 123).

Müellif Siyasal Eylemin Çoklu Paradigmaları başlıklı alt bölümde ise tekfir geleneğinin eleştirilmesi, ictihâd anlayışının Müslüman kitleleri harekete geçiren ve aydınlanmasını sağlayan biçimde düşünülmesi ve bu bağlamda araçların reddedilmesi, 18.yy reformistlerinin sosyal ve siyasal desteğinin/katılımının vurgulanıp kurulu güç yapılarının çökertilmesi gibi hususların, temel entelektüel faaliyetler olduğunu belirtmiştir. İbn Fûdî ve Senûsî tarafından şekillendirilen siyasal eylem paradigmalarının, çökertici/baskın ve devrimci olduğu vurgulanmıştır. İbn Fûdî, İslâmî olmayan sosyal ve politik düzen namına ne varsa hepsini toptan reddetmiştir. Böylesi âlimleri "politik küffar" olarak adlandırmıştır. Buna alternatif olarak İslâm'ın hâkim olduğu bir rejim yaratmaya çalışmıştır. Diğer taraftan es-Senûsî de yapılması gereken ilk iş olarak, Osmanlı devleti'nin egemen kontrolünden uzaklaştırılması gerektiğini belirtmiştir (s. 124).

18.yy reformistleri; tırmanan adaletsizlikleri ve toplumlarındaki düzensizlikleri eleştiriyorlardı. İdarecilerin yasadışı vergiler koymaları, devletin güvenlik sağlama konusundaki başarısızlığı, Müslüman toprakların savunulamayışı bunlardan bazılarıdır. Söz gelimi Veliyullah bütün enerjisini, Müslüman devletin gücünün onarılmasına adanmıştı. Bunu ise entelektüel araçlarla yapmayı planlıyordu. Senûsî ise devletin gücünün onarılmasıyla ilgilenmemiş, bunun yerine doğrudan ne kadar sosyal ve politik hastalık varsa tamamını eleştirmiştir. Bunların başında da türbe ziyaretleri geliyordu. Senûsî yaptığı bir konuşmada, en problemlî şey olarak insanların herhangi bir kanıt olmaksızın vaizlerin uydurdıkları şeyleri kabul etmelerinde gördüğünü söylemiştir. Diğer taraftan kabul edilemez ya da kınanması gereken eylemler hakkında şu bilgileri paylaşmıştır. Mecâbi olarak adlandırılan vergilerin yasaklanması dinde bulunmaktadır. Ancak bu tür vergiler dine rağmen yaygındır. Gerçekten de vergi tahsildarların elleri Mekke'ye kadar ulaşmıştır. Onlar, Mekke'ye hac farızasını yapmaya gidenlerden bu vergiyi alırlar. Bu hacılar Mekke'ye gelir gelmez bu kutsal şehirde kanunsuzlukların tümüne rastlarlar. Âlimler ve idareciler ise bu hukuksuzluklara ses çıkarmazlar. İşte onların sessizliği de bu hukuksuzlukları meşru hale getirmektedir. Diğer bir örnek ise yine kabe'dendir. Cahil ve yanlış yönlendirilen Çerkez idareciler, dört ekolden dört farklı ibadet mahalli kurmuşlardır. Bu durum ibadethanelere farklı dinlere aitmiş izlenimi vermektedir. Burada esas vurgulanması gereken husus, böylesi eylemlere karşı müctehidlerin (bağımsız âlimler) verdikleri kararlardır. Onların bağımsız kararlarının olmadığı yerde tiranlık vardır (s. 125-126).

Şen'ani, hadis külliyatları sayesinde idealize edilmiş insan tipleri oluşturmak istendiğini belirtmiştir. Söz gelimi türbe ziyaretleri konusunda, bunun sadece peygamber tarafından yapılabildiği diğer Müslümanlar tarafından yapılamayacağını açık bir ifadesi yoktur. Bu nedenle diğer Müslümanlar arasında da yaygınlık kazanmıştır. Diğer taraftan yüksek binalarda oturmak şeklinde kınanmalar vardır. Ancak bu doktrinler ve politikalar arasında korelasyon bulunmaktadır. Bu tür anlayışlar despot ve kralların sadece mülkü kendi tekellerinde görmelerinin neticesidir. Bunlar oluşturdukları anlayışları "algı" şeklinde halka işlerler (s.126).

Dördüncü bölümün bir diğer alt başlığı yeni entelektüel kimliğin geliştirilmesi hakkındadır. Müellife göre millet ya da ekol yanlısı kimlikler, her ne olursa olsun, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar entelektüel içerikten yoksun kalırlarsa, kolektif bilinç ürünü olarak ortaya çıkamazlar. Yani ortaya atılan teoriler bir anlamda İslâm ümmeti tarafından tam anlamıyla benimsenmez, sadece toplumun ya da ümmetin bir kısmınca kabul edilir. Buna somut örnek olarak Yemen âlimlerinin İslâm'ın erken döneminde çıkan teoloji tartışmalarına olan yaklaşımı verilebilir. Yemen

reformistleri hem Eş'ariliği hem de Mutezile teolojisini reddediyordu. Çünkü her iki ekolün de yeterince entelektüel zemine sahip olmadıklarını düşünüyorlardı. Bunun yanında Allah'ın yaratmasında belirli bir hikmetin olduğunu kabul etmişlerdir. Bu anlayış onları Mu'tezile'ye yaklaştırsa da, Şevkânî; insan aklının her zaman bu hikmeti anlayamayacağını söyleyerek Mutezile'yi eleştirmiştir. Şevkânî'nin en önemli amacı, Müslümanları polarize eden, kutuplaştıran her türlü açıklamadan insanları kurtarmak, orta yolu bulabilmektir. Şevkânî'nin asıl amacı, İslâm tarihinin ana akımına Zeydileri sokabilmektir. Yani bilhassa entelektüel alanda Zeydilerin katkılarını kabul ettirebilmek, onlar açısından oldukça önemlidir. Şevkânî'nin iddiasına göre Yemen Zeydileri, Kur'an ve Sünnet hususunda bilgili olan çok sayıda âlime sahiptir. Onlar metinsel delillere bağlı kalmış olup, herhangi bir şekilde taklide düşmemişlerdir. Onların din anlayışı farklı ekol müntesiplerinin özgür olmadığı gibi değildir. Onların dini bu anlamda Allah'ın kitabı ve Peygamber'in Sünnet'inde işaret edildiği gibi, onunla uyum içerisindedir. Hiç şüphesiz Mısır ve Suriye'den de çok sayıda âlim gelmiştir ancak onlar Yemen Zeydileri ile kıyaslanamazlar. Allah'ın ve elçisinin bildirdiklerini anlayamayanlar, taklitten kurtulamazlar. Yemen onun düşüncesinde bağımsız âlim ve müctehidlere sahip olup asla taklide düşmemiştir. Şevkânî'nin aynı zamanda aşırı Şiî dogmaları eleştirdiği de bilinmektedir. Mesela Peygamber ashâbına atılan iftiraları şiddetle eleştirmektedir. Diğer taraftan Şiî kanadın bir kısmını oluşturan aşırı Şiî (gulat) dediğimiz Rafizileri de eleştirmektedir. Şevkânî'ye göre mezhepleşme, ictihâdın ertelenmesi ve taklidin üretilmesiyle ortaya çıkmakta olup bir müddet sonra da taassup şeklinde tezahür etmektedir. İctihâd kapısının kapandığını belirtmek, yaşayan Müslümanların Kitap ve Sünnet'i anlayamadıkları, zamanlarına göre uyarlayamadıkları anlamına gelmektedir (s. 145-149).

Müellif bir diğer alt başlıkta, zamanının ideal entelektüel prototiplerini Şevkânî muvacehesinden ele almıştır. Şevkânî'ye göre İbn Hazm'dan sonra İbn Teymiyye'nin kalibresinde herhangi biri bulunmamaktadır. Bu sözleriyle Şevkânî, Ortaçağ İslâm'ının ideal âlim tipini göstermiştir. İbn Hazm, mezhepleşmenin getirdiği taassuptan uzak bir biçimde hizmetler yapmıştır. Kaldı ki, onun mensup olduğu Zâhirîler, metin taraftarı/aşığı kimselerdi. Bu durum, Şevkânî'nin sürekli takdir ettiği bir olgudur. İbn Teymiyye ise, Hanbelî ekolüne mensup olarak çalışmalarına devam etmiştir. Onun düşünceleri de oldukça bağımsız ve orijinaldir. Şevkânî açısından İbn Teymiyye'nin esas önemi, politik mücadelesidir. İbn Mahluf adındaki Mâlikî âlim ise, İbn Teymiyye'nin saçının telinin dahi değerinin olmadığını söylemiştir. Ancak Şevkânî bu duruma çok kızmış olacak ki, Mâlikîlerin Kahire gibi bir bölgede, en ufak meselelerde dahi Müslümanların kanını dökecek kadar aşağılık olduklarını söylemiştir. Onlar cahilliklerinden, pek çok şeyi yanlış anladıklarından, Müslüman âlimlerin kanlarını dökmekten geri durmazlar (s. 158-159). Diğer taraftan Şevkânî, el-Hasan ibn Ahmed el-Celâl (ö.1084) adındaki âlime de hayrandır. El-Celâl'e sempati duymasının en önemli nedeni, insanların fikirleri üzerinde fikhî delillere öncelik vermesinden ileri geliyordu. Bir diğer Yemen'li âlim ise Salih ibn Mehdi el-Makbeli (ö.1108) idi. Onun da takdire değer biri olmasının nedeni, bilgiye olan yaklaşımından kaynaklanıyordu. Onun hakkında şöyle diyordu: "Fikhî delillerle uyum içerisinde olup asla taklide düşmezdi" (s. 162). Dallal'ın ele aldığı şekliyle, örnek olarak gösterilen âlimlerin ortak özelliği taklide kapılmamalarıydı. Ancak buradan doğabilecek bir yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesi gerekmektedir. Yazarın her defasında bahsettiği taklit, sadece sonraki âlimlerin öncekini tasdik etmesi anlamında değil, bunun yanında fikhî delillere uymak, zamanın ve şartların gerektirdiği şekilde ictihâd yapabilmek anlamına geliyordu.

Müellifin İlgisiz Entelektüeller ve Avamlar alt başlığı altında sunduğu bölümde Şevkânî ekseninde, entelektüel ve avamların pasifize olmuş yönleri ele alınmaktadır. Şevkânî hizmet ettiği politik otoritelerden kendini soyutlamaya çalıştığı gibi avamlardan da soyutlamaya çalışmıştır. Öncelikle farkını gösterebilmek için zenginliğini ve elbiselerinin ihtişamını ortaya sermiştir. Çünkü cahil kesimin içeriğe odaklanmak yerine görünen şeylere dikkat kesildiklerini çok iyi bilmektedir.

Ona göre taklit ilminin bu denli yaygın olmasının sebebi, bu avam denilen insanların algı ve anlayışlarından ileri gelmektedir. İdarecilerin niçin meşruiyeti sağlama noktasında âlimleri yanlarına çekmeye çalıştıkları da buradan anlaşılmalıdır (s. 175). Çünkü âlim diye lanse edilen insanların ne düşündüğünün bir hükmü yoktur. Asıl önemli olan, otorite ya da iktidar makamının teklif ettiklerini ne derece tasdik ettikleridir. Çünkü iktidar makamının öne sürdüklerini ulemanın kabul etmesi bir anlamda meşru dayanak anlamına gelmektedir. Bu anlamda Şevkânî'ye göre hükümdarlar, âlimler ve avamlar tarafından hakikât ve adalet baltalanmaktadır. Bu âlim tipleri makam mevki elde edebilmek için bilgilerini kullanırlar. Diğer âlimler ise salt bilgi için çalışırlar. Bilgi onların hizmetçisi değil adeta efendisidir. Şevkânî'nin esas kaygısı, bilginin bağımsız hale getirilmesidir. Bir tacirin kâr elde etmeye çalıştığı araç gibi olmasını şiddetle eleştirmiştir. Dolayısıyla da ister Sünni ister Zeydi olsun tüzel mezheplerin, onların yardımıyla kurulan otoritelerin reddedilmesi gerekmektedir. Kendisinden önceki Yemen'li âlimler gibi Şevkânî de ictihâdın sadece Zeydi imamların ya da dört Sünni mezhebin icmasının elinde olmadığını belirtmiştir. Şayet böyle bir anlayış doğruysa, o zaman Allah kullarına hakikati anlayacak, kendi emirlerini hakkıyla idrak edebilecek bir anlayış vermemiş olurdu. Taklit, değişik ekollerin doktrinleriyle feshedilen bir anlayış kodları anlamına gelmektedir. Onlar inkâr etseler de kurmuş oldukları ve taklide kapıldıkları bütün ekoller sanki yeni bir dinmiş gibidir. Toplum üzerinde entelektüel otoritelerini sürdürmek için tüzel/şirket ekollerinin istek ve arzuları içerisinde hareket ederler (s. 184).

Müellif beşinci ve son bölümde ise kutsalın nasıl insanileştirileceğini tartışmıştır. Ahmad Dallal, bu kimliklerin en ayırt edici yönlerinden biri olarak, doğaüstü bir kurguya sahip olup, madde ve fizik düzleminden uzak âlem anlayışına işaret etmekte ve bu anlayışın dönemin entelektüelleri tarafından ciddi anlamda tenkit edildiğini belirtmiştir. Ortak olan özelliklerine baktığımızda ise bu dönemde reformistlerin dikkat çektiği en önemli husus, İslâm kaynakları dışındaki kaynaklara dayanıldığıydı. Yine İslâm dışı entelektüel eğilimlere odaklanılıyordu. Reformistler sıklıkla bu anlayışları ifade etmişlerdir. Bu reformistler kendi gelenek ve tecrübelerinde müthiş bir gücün olduğunu belirterek, esas güç ve diriliş kaynağını, mensup oldukları din olarak gördüler (s. 186). Müellifin burada 18.yy düşünce ve akımlarının oldukça üstünde, doğrudan insanı ve entelektüel geleneği merkeze alan bir yaklaşıma odaklandığı görülmektedir.

Her şeyden evvel bu dönemde geleneksel bilgi anlayışları ve geleneksel entelektüel normların reforma uğraması gerekiyordu. Eleştirilerin temelinde hadis ve fıkıh usûlü yer alıyordu. Diğer taraftan bütün Müslümanların en temel problemi, önceki mezheplere katı ya da körü körüne bağlanmasıydı. Diğer taraftan 18.yy reformistlerinin zihninde hadis öğretimi, bölgesel olarak değişken ve bölgesel ihtiyaçlara göre şekillenen bir dizgeler bütünü olarak algılanıyordu. 18.yy reformistleri işte bu nedenle hadis çalışmalarını tekrar gözden geçirip bunun sadece nasıl geliştiğini, iç mantığı ve yapısal tutarlığını, tarihsel sürecini değerlendirdiler. Farklı bölgelerde hadislerin nasıl öğretildiği mevzusu daha çok mensubiyet/taassup duygusuyla iç içe olduğundan bununla hiç alakadar olmadılar (s. 187).

Buhari ve Müslim'in sahih çalışmalarını Yemen'li âlimler tartışmışlardır. Kur'an'dan sonra en önemli/otoriter kaynak olup olmadıklarını ve makul İslâm'ın onlar olmadan öğrenilip öğrenilemeyeceğini tartışmışlardır. İbnü'l-Vezir, Şan'ani ve Şevkânî'ye göre hadis öğrenmek son derece önemliydi. Bu isimler inceledikleri hadislerde Muaviye'nin naklettiklerine dikkatle bakıp onlarda dahi yanlış bulamamışlardır. Yani Ali'yi rencide edecek herhangi bir tutum, davranış ya da söz bulamamışlardır. Bu nedenle sahihlerin güvenilirliğinde kuşku yoktur. Buradan anlaşıldığı üzere Yemen'li âlimler, tek tiplendirilmiş, bağlamdan koparılmış hadisler yerine, evrensel, herkes için aynı olan hadis usûlü ile ilgilenmişlerdir. Şevkânî, Sıffin ve Cemel'de savaşıyan tarafları tekfir etmemiştir. Öldüren ve ölenleri, dünya serveti kazanmak için değil, sadece kamusal düzeni

sağlama noktasında savaşıyan taraflar olarak görmüş, bu nedenle de onların her ikisinin savaşını meşru olarak değerlendirmiştir (s. 201-202).

Diğer taraftan hadis anlayışları konusunda Yemen'li âlimler delile önem verirler. Kutsallaşmış şeylerden ziyade insanîleştirilmiş şeyleri göz önünde bulundururlar. Yemen'li reformistlerden Hasan ibn Ahmed el-Celâl (ö.1673) (Yusuf 12:103) "pek çoğu inanmaz" ayetini şöyle anlamıştır: Hadis naklederken bir delil bulana dek onun doğruluğundan kuşku duyarlar." Bu doğrultuda hadis mevzusuna eğilen Şan'ani, ümmetin yetmiş fırkaya ayrılacağı şeklindeki hadisi farklı değerlendirmiştir. Ona göre burada kınanan bir grup vardır ve onlar nedeniyle ümmet ayrılık yaşayacaktır mânâsı bulunmaktadır. Yoksa ebedi olarak, kıyamete kadar ümmetin ayrı kalacağı şeklinde bir kanıya kapılmak doğru değildir. Öyle ki böyle bir anlayış ümmette determinist anlamda kaderciliğin yaygınlaşmasından başka bir şeye yaramayacaktır. Fırka-i naciye konusunda ise herhangi bir ekole ait olanlar yani Eş'ariler, Mutezilîler gibi olmayıp, Müslüman olan herkesin bu gruba dahil olabileceğini belirtmiştir. Yani Hz. Peygamber ile onun ashâbına ittibâ eden herkesin, bu kurtarılan fırka dâhilinde olacağını söylemiştir (s. 204-206). Dolayısıyla müellifin burada dolaylı olarak fırka-i nâciye konusunda sadece buna dâhil olanların Sünniler olduğu şeklindeki algıya eleştiri getirdiği görülmektedir.

Müellife göre sahihlere ittibâ etmek, taklit etmek anlamına gelmez. Sahih eserler aracılığıyla bir geleneğin yaşam biçimi diri tutulur. Burada onların fikirlerine değil, yaşam biçimlerine odaklanılır. İttibâ ile taklit arasında ayrım olduğu gibi, amel bi'r-rivayet ile amel bi'd-delil arasında da ayrımlar vardır. Burada esas meselemiz, hadislerin hususi olarak nasıl bir hayat anlayışı sunduğunu konjonktürel bağlamlarda düşünülmesi ya da hayata sokulması gerektiğidir (s.232).

18.yy reformistlerinin nazarında hadis çalışmaları söylevi, sadece toplumu yönlendirme ve Müslümanlar arasında ahlaki bir uyum/ideal yaratmak değil, daha ziyade entelektüel otoritenin miras alınan standartlarını sorgulamak ve yeniden yapılandırmak anlamına geliyordu. Hadis ve fıkıh her şeyden önce usûl zemininde değerlendiriliyordu. Öğreti haline getirilen kalıplaşmış her türlü düşünce ve inaniştan kurtulmanın gerektiği önemle vurgulanıyordu. Hadislerin günümüze göre uyarlanmayıp bağlamı dahilinde düşünülmesi, daha doğrusu mevcut zamana uyarlanmaması, ictihâda gidilmemesi büyük bir problemdir. Bu sebeple isnat büyük bir zarara neden olabilmektedir. Bir sözün ya da geleneğin doğruluğu ya da yanlışlığına dikkat kesilip o hadisin nasıl uyarlanacağı ya da usûle ne derece uygun olup olmadığı gözardı edilmektedir. Bu nedenle de ciddi zararı söz konusudur. Bir kere bu anlayışta ısrarcı olmak, mevcudun otoritesini yok eder. Müslümanların yaşayan toplumunu adeta bu salt bilginin üreticisi ve sahibi haline getirir. Bu sahiplenme, taassuba dönüştüğünde ise üretildiği bağlam dışına çıkıp modern zamana göre çağdaş bir biçimde uyarlanamaz. Bu sebepten de taklit, ictihâda galip gelir (s. 234).

Bilişsel Psikoloji, Zihin ve Beyin

Tuğba BAKIRTAŞ *

Bilişsel Psikoloji, Zihin ve Beyin

Edward E. Smith, Stephen M. Kosslyn

ed. Muzaffer Şahin

Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014, 582 s.

§§§

Kitap, Kolombiya Üniversitesi Psikoloji Bölümü profesörü Edward E. Smith ile Harvard Üniversitesi Psikoloji Bölümü profesörü Stephen M. Kosslyn'ın kolektif bir şekilde İngilizce olarak 2010 yılında en son gelişmelerin ışığında kaleme almış oldukları eserin 2014 yılında çeviri grubunun bir yıllık çalışması neticesinde Türkçeye çevrilmiş halidir.

Değerlendirecek olduğumuz bu kitap:“Önsöz, Beyin Zihinsel Faaliyetlere Nasıl Yol Açar- Aracılık Eder, Algı, Dikkat, Uzun Süreli Belleğin Temsili ve Bilgisi, Kodlama ve Uzun Süreli Bellekten Geri Çağırma, Çalışma Belleği, Yürütücü İşlemler, Duygu ve Biliş, Karar Verme, Problem Çözme ve Akıl Yürütme, Motor Biliş ve Zihinsel Benzetim, Dil” bölümlerinden oluşmaktadır.

2002 yılında kaleme alınan kitabın her bir bölümü kendi alanlarında uzman olan psikologlar tarafından yazılmıştır. Sekiz yıllık bir çalışmanın sonucunda; sinirbilimi, bilişsel psikoloji içerisinde ele alarak bu alanda ilk ders kitaplarından birisi olma niteliğini taşımaktadır.

Yazarlar, önsöz kısmında kitabın yazılma amacının öğrencilere bilişsel psikoloji alanında heyecan uyandırıcı yeni çalışma bulgularını sunmak ve alandaki kilit konulara öğrencilerin dikkatini çekmek olduğunu belirtmektedirler (s. Xiii). Kitap, güncel konularla zenginleştirilerek öğrencilerin konuyu en iyi şekilde öğrenmelerini hedeflemektedir. Her bir bölüme “Tartışma, Daha Yakından İnceleyelim, Öğrenme Hedefleri, Özet, Eleştirel Düşünme Soruları” başlıkları eklenerek konuların daha açık anlaşılması ve uzun süreli belleğe aktarımının kolaylaşması amaçlanmaktadır. Yazarlar, her bir bölümde o bölümün olay örgüsü ile bağlantılı gündelik yaşamdan bir hikâye ile başlayarak okuyucunun dikkatini cezp etmekte ve konuların modern bilişsel deneylerle zenginleştirilmesi ile anlaşılmasını kolaylaştırmaktadırlar.

Kitabı, kendi alanındaki diğer kitaplardan ayıran en önemli özelliği; geleneksel bakış açısını bir kenara bırakıp bilişsel bakış açısından kaleme alınmış olması ve içerisinde daha önceki kitaplarda yer almayan “duygu” ile ilgili bir bölümün bulunmasıdır.

Psikolojinin kavram olarak ortaya çıkış safhalarına baktığımızda şu evreleri görmekteyiz. Felsefi bakış açısından filozoflar psykhe'yi ruh olarak değerlendirilmektedir. Ortaçağ filozoflarından olan Thomas Aquinas insanı beden ve zihin birleşiminden ele alıp zihnin daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Rönesans düşünürleri ile birlikte felsefi bakış terk edilerek psykhe zihin olarak nitelendirilmiştir. 1879 yılına gelindiğinde ise Wilhelm Wundt'un ilk modern

* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi, Yüksek Lisans Öğrencisi
e-posta: sautuba@gmail.com

psikoloji laboratuvarı ile birlikte bilincin doğası incelenmeye başlanmış ve psükhe bilinç olarak ifade edilmiştir. Yazarların da ifade ettiği gibi; John Watson ile birlikte psikolojinin örtük davranışları araştırmaktan ziyade gözle görülür elle tutulur süreçleri incelemesi gerektiği bildirilerek, psükhe davranış olarak kabul görmüştür (s. 6). 1950'lerin sonuna gelindiğinde ise davranışçı yaklaşımın sınırları bu ekolün terk edilmesine neden olmuştur. Bilgisayarın icat edilmesi ile "bilişsel devrim" gerçekleşmiş ve insan davranışları uyarıcı tepki bağlamından farklı bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Artık bilişsel süreçler irdelenmekte ve bilişin davranışlar üzerindeki tesiri açıklanmaktadır. Psükhe bu süreçte biliş olarak ele alınmaktadır. Günümüzde ise bilişsel nörobilim faaliyetlerinin artması ile psükhe biliş/beyin ekseninde izah edilmektedir. Yazarlar ise burada psikoloji kavramını modern bir izah olarak biliş/beyin ekseninde ele alıp, insan davranışlarını nörobilim kapsamında izah etmeye çalışılmaktadırlar.

Yazarlar, birinci bölümde kitaptaki konuların çoğunun filozoflar için eski olduğunu belirtmektedirler (s. 3). Antikçağda bu gün bildiğimiz söylenmeyen hiçbir şey yoktur da diyebiliriz. Sokrates, Platon, Aristoteles, Galen, Descartes gibi düşünürler psikolojinin temel sorularını ve problemlerini ele almış ve incelemeyi amaçlamışlardır. Ancak onlar bu konuları ele alıp incelerken felsefi bakış açısı ile değerlendirmişlerdir, hâlbuki günümüz bilim anlayışı deney ve gözleme dayalı bilimsel bir bilim ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Yazarlar, zihnin bir makine gibi değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Her ne kadar bilişsel devrim ve bilgisayarın icadı ile bilişsel süreçlerin incelenmesi ön plana geçse de bilgisayar yapay bir zekâdır, insan zihni ise karmaşık ve düşünsel bir yapıyı teşkil etmektedir. Yazarlar, bilişsel nörobilimi; beynin bütün olarak işlevi ve ayrı ayrı yapılarının işlevleri ile bunların birbirleri ile entegrasyonu olarak tanımlamaktadırlar (s. 25). Bu şekilde bir tanım yapıldıktan sonra biliş tam manasıyla kavramak için hangi yöntemlerin kullanıldığını, kullanılması gerektiğini, bu yöntemlerin sınırlılıklarını ve beynin ne tür faaliyetlerini analiz ederken dikkate alınması gerektiğini ifade etmektedirler. Yazarlar, birinci bölüme yöntem bilim içeriğini eklemeleri ile diğer bilişsel psikoloji alan kitaplarında olmayan bir farklılık ortaya koymuşlardır.

Genel olarak kitap, bilişsel süreçlerimizin neler olduğunu, bu süreçlerin nasıl işlediğini, beynimizin hangi bölgesinin ne tür işlevlere sahip olduğunu ve bu bölgelerin davranışlarımızı ne şekilde yönlendirdiğini ifade etmeye çalışmaktadır. Davranış, zihinsel bir faaliyettir, zihin bedene herhangi bir komut vermeden bedenin hareket etmesi, parmağını dahi oynatması mümkün gözükmemektedir. Basit gibi görünen pek çok işlemin arkasında karmaşık bir bilişsel süreç yer almaktadır (s. 18-26)

Beyin, hayatı anlamlı yapan en önemli organ konumundadır. Hatırlamanın, hissetmenin, kavramanın, akletmenin, karar vermenin, dikkatin, belleğin ve bütün bilişsel süreçlerin ön şartıdır. Hatta duygularımızın dahi hissedilmesinin yegâne nedeni ve anahtarıdır. Kitapta da ifade edildiği şekliyle yapılan araştırmalar, duygu içerikli ifadelerin algısı için belli nöral sistemlerin özelleştiğini ve harekete geçtiğini göstermektedir (s. 329).

Beyin, birbiri ile etkileşim içerisinde olan pek çok nörondan oluşmaktadır. Bu nöronlar elektriksel uyarımlar neticesinde bilişsel süreçlerimizi meydana getirmektedir. Karar vermenin dahi beyindeki pek çok noktayı harekete geçirdiği ve tek bir bölgenin o işleve has kılınmadığı tespit edilmiştir (s. 408). Bu durum en basit eylemlerimizin bile beynimizin kolektif çalışan yapıları sonucu meydana geldiğini göstermektedir.

Yazarlar, genel bir şablon ile bilişsel süreçleri, pozitif bilim anlayışına uygun bir biçimde, deneysel ve nörobilimsel bir gözle izah etmeye çalışılmaktadırlar. Belli bilgi birikimi olan herkese hitap edecek tarzda hazırlanmış olup, kullanılan akıcı ve anlaşılır dil ile konuların kavranması kolaylaşmaktadır. Ancak bazı bölümlerde konunun yeterli derecede anlatılmadan örnek ve deney kısmına geçilmesi, bilişsel psikolojiyle ilgili bilgi birikimi olmayan kişiler için anlaşılmayı zorlaştırmaktadır. Her bir bölümdeki özet kısımlarında bilişsel süreçler genel hatlarıyla aktarılsa da, aynı hassasiyetin bölüm içeriklerine yeterli şekilde yerleştirilememesi konu içeriğini sınırlandırmaktadır.

Bilişsel süreçlerimizi psikolojik bakış açısıyla ele alıp açıklayan eser, algıladığımız dünyanın içimizde olduğu fikrini bilinçaltımıza yerleştirmektedir. Dış dünyada ne bir ses, ne renk, ne şekil, ne korku ne de biçim mevcuttur; bunların hepsi bireyin duyu ve algı süreçleri ile kavradığı, beyinde şekillendirdiği kanaatleridir. Yazarlar bilgi birikimi, çevre, kültür, sosyal ilişkiler, eğitim gibi dış etkenlerin dahi algılarımıza etki ettiğini belirtmektedirler (s. 101).

Günümüz modern bakış açısıyla yapılan deney ve incelemeler çok kısıtlıdır ve araştırmalar beyin çok küçük bir bölümünün ne işe yaradığının tespit edilebildiğini ortaya koymuştur. Yazarlar bu tür tespitlerden sonra pek çok yeni araştırmaya ihtiyaç olduğunu, beyin ve davranışların nasıl şekillendiğini bulmak için yeni deneyler yapılması gerektiğini izah etmektedirler.

Beyin gizemini, ruh bilinmezliğini, davranışlar karmaşıklığını korudukça; insanda da bu öğrenme ve bilinmeyeni açma merakı oldukça, bu alanda daha pek çok bilimsel çalışmaya ihtiyaç duyulacaktır.

Netice itibarıyla kitap, nörobilim bakış açısıyla alanındaki ilk ders kitabı olma özelliğine sahiptir. Çeviri grubunun özverili çalışması ile anlaşılır bir metin ortaya çıkmaktadır. Belli bilgi birikimi olan herkesin rahat bir şekilde okuyup anlayabileceği şekilde tercüme edilmektedir. Ancak kitap oluşturulurken yeterli düzeyde deneylerle zenginleştirilmemesi bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Her bir bölüm farklı bir konu ile ilgili olduğu için, kitap içerisinde çok fazla tekrara da gidilmemektedir. Bu durum da eserin akıcılığını ve anlaşılabilirliğini kolaylaştırmaktadır.

Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı

Atike KAYA*

Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı

Tuna TUNAGÖZ

İsam Yayınları, İstanbul, 2017, 292 s.

§§§

Hız. Peygamber'e Kur'an olarak ulaşan ilahî mesaj insanların problemlerini çözdüğü gibi onların düşünce dünyasına da etki etmiştir. Fakat müslümanların başına kimin geçeceği ve büyük günah işleyen müminin durumu gibi sorunlar, farklı dinlerle karşılaşma, sosyal yaşamda gerçekleşen şehirleşme ve ekonomik seviyedeki değişimler, beraberinde Müslümanların hayat görüşünü ve yaşam biçimlerini değiştirmesiyle bu durum onların nazari bilimlerle ilgilenmesine sebebiyet vermiştir.

Yazar Tuna Tunagöz tarafından kaleme alınan bu eser, Bağdâdî'nin felsefî düşüncelerini bugüne aktarması yönünden önem arz etmektedir. İki bölümden meydana gelen kitabın giriş bölümünde Tunagöz'ün, Bağdâdî'nin hayatı hakkında bilgi verdiği görülür. İlk bölümde Tanrı'nın varlığının ispatı hakkında bilgi verilirken; ikinci bölümde Tanrı'nın sıfat ve isimleri hakkında bilgi verildiği görülür. Kitap toplamda 292 sayfadan meydana gelmektedir.

Yazar Tuna Tunagöz, giriş bölümünde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin yaşam öyküsünü anlattıktan sonra, hayatı, eserleri, etkisi ve felsefî kimliği hakkında da bilgi vermiştir. Bağdâdî'nin yaşam öyküsünü anlatırken dönemin siyasî coğrafyasından, toplumsal ve kültürel açıdaki fikrî hareketliliğinden bahsedilmektedir. Savaş ve barışın, refah ve sefaletin, hoşgörü ve taassubun, mutluluk ve acının bir arada yaşandığı bu dönemde yaşayan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Tunagöz'ün aktardığına göre hayatının büyük bir bölümünü Selçuklu Bağdat'ında geçirmiştir. Dolayısıyla içinde bulunduğu siyasî, sosyal ve kültürel ortamdan da etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Herkesin hakikatinin olduğu bu dönemde hakikate ulaşma yolunda olan Bağdâdî, şüpheye, sorgulamaya ve fikir üretmeye yönelmiştir. Öncelikle felsefî alandaki Meşşâîliği eleştirirken kendisine yetersiz geldiğini düşündüğünden Yahudilik'ten de vaz geçtiği belirtilmiştir.

Dönemin siyasî coğrafyasından, toplumsal ve kültürel açıdaki fikrî hareketliliğinden bahsettikten sonra Tunagöz, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hayatı hakkında bilgi verir. Burada Yahudi bir ailenin çocuğu olduğu, Musul'un kuzeyinde ve Dicle kıyısında bir yer olan Beled'de doğduğunu, ölüm tarihinin ihtilafli olduğunu belirtir. Sonrasında Meşşâîliğe yönelttiği eleştirileriyle tanındığını, şöhretini ise tıptaki uzmanlığı ile duyurduğunu belirtmiştir. Aristo denginde bir filozof olduğu söylenen Bağdâdî'nin felsefe tahsilini nerede ne zaman ve kimlerden aldığı bilinmemekte olduğunu ifade etmekle bilinen tek hocası ve devrin tıp otoritesi Saîd b. Hibetullah olduğunu bildirir. Gazzâlî ile karşılaşmış olabileceği kanaatleri de kuvvetlidir. Tunagöz, konunun devamında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin eserleri hakkında bilgi vermiştir. Filozofa nispet edilen eserlerin sayı ve hacim olarak azlığını belirtmekle, eserleri arasında yayımlanmamış yazmaların olduğu bilgisini de bize verir. Telif ettiği eserlerin konuları olarak da felsefe, tıp, gökbilim, eczacılık ve Tanah şerhi

* Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

gibi alanlara yayıldığını belirtmiştir. Filozofa nispet edilen eserlerin *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (felsefî değerlendirmeler kitabı), *Risâle fi'l-akl ve mâhiyyetih*, *Kitâbü'n-nefs*, *Kitâbü't-tefsîr*, *Risâle fi sebebi zuhûri'l-kevâkib leylek ve hafâihâ nehâran*, *Kitâbü'l-akrâbâzîn*, *Berşeesâ*, *Risâle fi mâhiyyeti'l-melâl*, *İhtisârü't-teşrih* olduğu ve yazarın bu eserler hakkında da bilgiler verdiği kitapta görülür.

Tuna Tunagöz kitapta filozofun eserlerinden sonra etkisi hakkında da bilgi verir. Bu kısımda yazara göre Ebü'l-Berekât el-Bağdadî felsefeyi aslı bozulmamış aslı biçimine yeniden dönüştürme iddiası ile yola çıkarak orijinal fikirler üretmiş olsa da felsefe tarihi açısından önemli bir öğrenci yetiştirememesi yönüyle eksik kaldığını belirtir.

Yazar, Ebü'l-Berekât'ın ilgilendiği konuların, yöntem, üslup ve düşünce yapısı itibariyle Meşşâîliğe, Tanrı tasavvurunda Eş'arîliğe, nefis anlayışında ise tasavvufa yakın olduğunu belirtmiştir. Tunagöz, filozofun İbn Sina'ya yönelttiği eleştirilerin dolaylı olarak Eflâtuncu İsrâkî felsefeyi hazırladığı yorumu yapılırken, Fahreddin er-Râzî Ebü'l-Berekât'tan kalamî değerler dizisine yaklaştığı fizik, psikoloji ve metafizik konularında oldukça faydalandığını söylemiştir. O dönemde Seyyid Şerif el-Cürcânî, Davûdi Kayserî, vd. düşünürler de onun düşüncelerinden faydalandıklarını belirtmişlerdir.

Tunagöz'ün, kitabın giriş bölümünün son başlığında, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin felsefî kimliği hakkında bilgi verdiği görülür. Bu kısımda filozofun metodundan, görüşlerinden, onun felsefî metodundaki "ben" kavramının nefis anlamından, sisteminin en önemli dayanaklarından biri olan "kitâbü'l-vücûd/nüşatü'l-vücûd" (*varlık kitabı/varlık nüshası*) kavramından ve eserlerinde bahsettikleri konular hakkında bilgiler verdiği görülür.

Giriş kısmının sona ermesinin ardından kitabın ilk bölümü olan "Tanrı'nın Varlığının İspatı" bölümü incelenir. Burada İslam düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığının ispatı hakkında bilgiler verdikten sonra yazar, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı'nın varlığının ispatı hakkında bilgi verir. Bağdâdî'nin Tanrı'nın varlığına dair delillere giriş olarak öncelikle bilen ile bilinenin epistemolojik ilişkisi üzerine durur. Sonrasında Allah'ın fiilleri ve fiillerinin ona nispetinden bahsettikten sonra Bağdâdî'nin Tanrı'nın varlığına ilişkin imkân, ilk bilgi varlık, tasarım ve sezgi delillerini kullandığı, buna karşın hudûs ve ilk hareket delillerini eleştirerek reddettiği bilgisini verir. Sonrasında filozofun kullandığı deliller olan "ilk neden delili, imkân delili, ilk bilgi delili, varlık delili tasarım delili, sezgi delili, hudûs ve ilk hareket delili" hakkındaki düşüncelerine yer verir. Filozofun "hudûs ve ilk hareket delili"ni reddettiği ve gerekçelerini de ilgili kısımda detaylı şekilde anlatır.

Kitabın ikinci bölümüne geldiğimizde "Tanrı'nın Sıfat ve İsimleri" başlığı ile karşılaşırız. Bu bölümde Tunagöz, ilk olarak İslam düşünce tarihinde Tanrı'nın sıfat ve isimleri hakkında bilgi vererek konuya giriş yapar. Konunun sonunda ise Tunagöz, sıfatlara ilişkin yorumlara yönelik incelemesine göre İslam düşüncesinde hiçbir ekolün Allah'ı, sıfatlardan yoksul, atıl bir Tanrı olarak tavsif etmediği ve ekollerin kendi birikim, eğitim ve endişeleri doğrultusunda ilahî sıfatlar probleminde yönelik çözüm önerileri sunduğu tespitinin yapılabileceğini söylemiştir.

Kitabın diğer konu başlığı "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tanrı'nın Sıfat ve İsimleri" ana başlığının altındaki "Tanrı'nın Zatı" konusudur. Ebü'l-Berekât'ın zat tasavvurunun ise Meşşâî tasavvurunun devamı olduğu, ilahî zatin hâdis hiçbir varlığa benzemeyen kendine özgü ve müteal olduğunu söylemiştir. Bu yüzden de bahsedilen zat tasavvurunun, Aristo'da ilk ifadesini bulan, sonrasında Meşşâîlerin kalemiyle kısmen tadil edilen selbî teolojiden uzak olmadığını söylemenin gerekli olduğu kanaatindedir.

Kitabın diğer konu başlığı "Zat-Sıfat ilişkisi"dir. Burada Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî sıfat kavramını mevcutlara yönelik yaptığı bir tasnif bağlamında incelemiştir. Ona göre mevcutlar bir taksime göre üç sınıftır. Bunların ilki varlıkta yer alan ve varlıkta yer almaları kendileri için olan zatlardır. İkincisi; fâil zatlardan dolayı meful ve nedenlilerde var olan fiillerdir. Üçüncüsü ise zatin halleri olan sıfatlardır. Bağdâdî'ye göre fiillerin ve sıfatların varlığı kendinden dolayı olmayıp onlar, zatlardan dolaydır. O, şeylerin varlığının yanında sıfatların kaynağı olarak da Allah'a işaret eder. Çünkü şeylerin ödünç alınmış sıfatları onların ödünç alınmamış sıfatlarına delalet

eder. Ona göre ilahî sıfatlar zâtın gereği ve zattan kaynaklanır. Vurgu ise ilahî zâtın mutlaklığı ve diğer mevcutlarla benzeşmezliği üzerinedir. Ebü'l-Berekât, mevcutlar arasındaki üstünlük ve liyakat düşüncesinin bir uzantısı olarak sıfatların hakikî manada Allah'a ait olduğunu, sıfatlara sahip diğer mevcutlara sıfat atfının ise nispeten ve mecazen yapılabileceği görüşündedir. Böylece Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî sıfatların rolünü zata vererek sıfatları zat ile aynılaştıran ve lafzileştiren Meşşâîlik ve Mutezilenin sıfat anlayışını reddetmiş; sıfatları hakikî kabul edip zihinde zattan ayırarak Eş'arî/Sünnî kelamın ezeli-hakikî sıfat anlayışını benimsemiştir.

Bir sonraki incelenen konu ise "Sıfatların Tasnifi"dir. Burada ilk olarak İcâbî (olumlayıcı) sıfatların vahdaniyet, fâiliyet, irade, ilim, hikmet, kemal, hayat, kudret cömertlik ve gaye isimleri başlığında incelendiği görülür. Biz de bu sıfatlarda kitaptan hareket ederek kısaca Bağdâdî'nin görüşlerine yer vermeyi uygun görüyoruz. Vahdaniyet konusunda filozofun görüşü; Allah'ın varlığının ve birliğinin anlaşılması, müşahede edilen şeyler üzerine kurulan istidlâle değil, öncelikle insanların kendi varlıklarının bilincine, daha sonra ise mevcutların aklen vacip ve mümkün olarak bölündüğü şeklindeki teorik bilgiye dayanır. Bu sıfatı anlatırken önce "bir" kavramını "çokluğu kabul etmeyen şey" olarak tanımlamıştır. Fâiliyet konusunda ise Bağdâdî, nedenlisine varlık kazandıran bir şeyi yapan ve değiştiren, zorunlu ve hakikî fâil neden tasavvurunu Allah'ın sıfatlarına da taşımış. Filozof Allah'ı zatından dolayı fâil olarak tavsif etmiş. Metafizikteki ve tabiattaki fâil nedenleri birbirinden ayırırken ayırıcı vasıf olarak bilgi ve irade faktörünü ön plana çıkarmış. Filozofa göre fâil neden fizikî sahada mekanik bir ilke iken metafizik sahada tercih ve var edici bir ilke olarak görülür. Bu görüşü ise kelimcilerin "fâil-i muhtâr" anlayışı ile uyuşur niteliktedir.

Kitapta incelenen bir diğer sıfat "irade" konusudur. Kitaba göre Ebü'l-Berekât, iradeyi ilahî sıfatlar içerisinde kabul eder. İrade ile fiilin birbirinden ayrılmayacağını düşünür, Allah'ın bizzat fâil olmasını temin eden ilahî iradenin varlığını ispat etmeye çalışır. İspat ettikten sonra ilahî iradenin kaynağına da işaret eder ve bu konuda yaptığı açıklamalar kitapta yer alır.

Bağdâdî'nin Allah'a izafe ettiği bir diğer sıfat "ilim"dir. İlimin tanımını "bilinebilecek her şeyin Allah tarafından bilinmesini sağlayan sıfat" olarak yaptığını Tunagöz kitabında belirtir. Bu bölümde filozofun Aristo ve İbn Sina'yı eleştirdiğini söyler. Eleştiri konuları ve detayları kitapta ayrıntılı anlatıldığı için tekrar etmeyi uygun bulmuyoruz. Bağdâdî'ye göre bilmek zattan sonra gelen bir fiildir ve zattan sonra gelen şey varlığını zata borçlu olduğu için bilme fiilinin nesnelere zat için dayanak olması imkânsızdır.

Kitapta incelenen diğer bir sıfat "hikmet"tir. Filozof hikmet sıfatını bilgiyle sağlam yapmak şeklinde tanımlamış. Tunagöz, Bağdâdî'ye göre hayattaki düzen, akıl sahibi ve düşünen kişiye her şeyin hikmet ve bilgi sahibi yaratıcının eseri olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Çünkü bütün neden-nedenlinin ilişkisinin başlatıcısı ve her şeyin varlıksal dayanağı olan ilk ilkenin, iradesi ile var ettiği âlemi kendi ihdas ettiği nedenselliğin gereği olarak düzen içerisinde yürüttüğünü söylemiştir. Bu konu içerisinde iyi(hayır), kötü(şer) konularına da yazarın değindiğini Stoa felsefesine kadar uzanan iyimser yaklaşımın Bağdâdî tarafından da sürdürüldüğünü yazar ifade eder.

Kitapta anlatılan, Bağdâdî'nin Allah'a izafe ettiği bir diğer sıfat olan "tamam/kemal" sıfatıdır. Filozofa göre varlıkta ona eşlik eden herhangi bir mevcut olmadığı her şey O'ndan sonra var olduğu için "tamam/kemal" O'nun zatından kaynaklanır. Bağdâdî'ye göre Allah zatından dolayı yetkin olduğu gibi bütün yetkinliklerin de kaynağıdır. Sonuç olarak filozofun Allah'ın mutlak üstünlüğünü, yetkinliğini ve aşkınlığını "tamam/kemal" sıfatı ile ifade ettiği ve her türlü eksikliği O'ndan dışladığı görülmektedir.

Kitapta incelenen Bağdâdî'nin Allah'a izafe ettiği bir diğer sıfat olan "hayat" sıfatıdır. Sıfatı hem isim hem de mastar olarak zikrettiği belirtilir. Bu sıfatı filozof; yaratılmışlardan yaratıcının sıfatlarına ulaşma prensibi gereği olarak gündelik hayattan aldığı delillerle takdim eder. O'na

göre hayat etkin ve bilen zatların sıfatlarından görülür. Allah zatıyla diridir, hayatı O'nun için O'ndandır ve zatıyla zorunludur.

Tuna Tunagöz kitabında Bağdâdî'nin Allah'a izafe ettiği bir diğer sıfat olan "kudret" sıfatıyla incelemesine devam eder. Bağdâdî bu sıfatı evrende var edilmiş pek çok şeyin olmasını ön plana çıkararak ispat etmeye çalışmış. Ona göre gözlemediğimiz mevcut şeyler Allah'ın ilminin, iradesinin, hikmetinin ve cömertliğinin olduğu kadar kudretinin de delilidir. Ebü'l-Berekât'a göre Allah kudreti gerektiren fiillerinden dolayı kâdirdir. Diğer kudret sahipleri ile arasındaki mahiyetten dolayı da üstün bir kudrete sahiptir. Tunagöz, sonuç olarak Bağdâdî'nin mutlak kudret anlayışına sahip olduğunu ve Allah'ın irade ettiği herhangi bir şeyi yapmasının önünde herhangi bir engel kabul etmediğini de belirtir.

Kitapta incelenen bir başka sıfat, Bağdâdî'nin Allah'a izafe ettiği "cömertlik" sıfatıdır. Filozof "cömertlik"i Allah'ın zati sıfatlarından görür. Ona göre Allah diğer sıfatları gibi cömertlik sıfatına da zatının gereği olarak sahiptir. Razi olduğu cömertliği içinse kendinden başka bir sebep yoktur. O cömert olduğu için var eder ve O zatından dolayı cömert olduğu düşüncesindedir. Tunagöz'e göreyse; Ebü'l-Berekât'ın, Tanrı'nın fâilliğini sınırlayan Meşşâî cömertlik anlayışını, Allah'ın iradî yaratıcılığını vurgulayan Kur'ânî ve kelâmî perspektife yaklaştırdığı yorumunu yapma imkân dâhilindedir.

Yazar, son olarak Bağdâdî'nin Allah'a izafe ettiği sıfat olan "gaye" sıfatını inceler. Bağdâdî *el-Kitâbü'l-Mu'teber* adlı kitabında Allah'ı "el-gayetü'l-ülâ ve el-gayetü'l-kusvâ" olarak isimlendirmiş. Filozofa göre ilk gâî nedenin varlığını inkâr etmek, bütün nedenlilerin varlığını ortadan kaldırmaya eşdeğerdir. Var olanların temel gayesi var olmak, varlığını devam ettirmek ve bilkuvve iken bilfiil olmaktır. Var olanların hepsi ilk ilkedendir ve O'nun içindedir. Sonuç olarak ise Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Allah'ı gaye sahibi bir ilâh olarak görmüş ve bu durumu O'nun ilim, irade, kudret ve fiil sahibi yüce zat olmasının gereği olarak tasvir etmiş.

Yazarın kitabın son kısmında "Selbî (değilleyici) Sıfatlar ve Tanrı'nın İsimleri" konusunu incelediği görülür. Selbî sıfatlar, hakikî bir varlığa sahip olmayan ve sadece zihinde yer alan selbî vasıflar, çeşitli lafızların Allah'a izafe edilmesi gerektiğini ve Allah'ın bütün hudûs alâmetlerinden arındırılması gerektiği manasına gelir. Ebü'l-Berekât'a göre ise Allah'ın kendisine yakışmayacak şeylerden tenzihî, O'nun kutsal ve temiz olması anlamındadır. Ayrıca bu gerçek tenzih, "Allah şeylerin tamamının veya bir kısmının bilgisine sahip olmaktan münezzehtir" diyenlerin tenzihlerinden farklıdır.

Tunagöz, Allah'ın isimleri konusundaki tartışmanın ise zatının aynı veya gayri olması ile Allah'ı isimlendirmenin aklî veya naklî olması üzerinde odaklanmıştır. Ona göre, kelam tarihi açısından bu tartışmanın ilk boyutu zat-isim ilişkisi bağlamındadır. Ebü'l-Berekât'a göre lafızlar zihnî ve hâricî mevcutların alametleri olarak insanların düşüncesindeki manalara delalet ederler. Bundan dolayı isim veren, kendi bilgisi çerçevesinde hem bildiği mevcudu, hem de o şeyle bir diğeri arasındaki benzerlikleri düşünerek diğer şeyi isimlendirir. Sonuç olarak bu kısımda Bağdâdî kendi nefis nazariyesini "Rü'yetullah" bahsine de uyarlayarak bariz şekilde tasavvufî yönelimini sergilemiştir.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı kitabının yazarı Tuna Tunagöz'ün, eserin sonunda "sonuç" kısmını yazarak genel değerlendirmeler yaptığını görürüz. Bu değerlendirmeler bir nevi kitabın özü mahiyetindedir. Kitap, İslam Felsefesi tarihi alanında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî üzerinden önemli konulara değinmesi yönünden önem arz eder. Kelam ve felsefenin ortak konularını aynı anda okumak isteyenler için önerilebilecek kitaplardandır diyebiliriz.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergiye gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle Yayın Kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Makaleler üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır. Uygun görülmediği için yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Yazımda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
8. Yazılarda, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere uygun görülen ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Başlık ve numaralandırmada yazar tarafından uygun görülen tercihlerde bulunulabilir.
9. Yapılan göndermelerde APA ve CHICAGO yazım sistemlerinden herhangi birisi tercih edilebilir. Örnek;

APA:

- Yapıcı, Asım (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Yay.
- Albayrak, Kadir (2008) "Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni". Dini Araştırmalar Dergisi. C.11, S. 31: 99-123.

CHICAGO:

- Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 150.
 - Yusuf Gökalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 89-126.
 - İsmail Hakkı İzmirli, "Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî", sad. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 13, sayı: 1, ss. 247-265.
10. Makalelerde kullanılan kaynakların, makale sonunda ayrıca "Kaynaklar" listesi olarak verilmiş olması gerekir.
 11. Yazıların sonuna en az 100-150 kelime arasında Türkçe Öz ve İngilizce Abstract eklenmelidir. Öz/Abstract'ın altına yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler/keywords yerleştirilmelidir.
 12. Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte gönderilmelidir.
 13. Yazılar bilgisayar çıktısı olarak (3 nüsha) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, Adana adresine posta yoluyla; ayrıca Word dosyası halinde ilahiyatdergi@gmail.com adresine elektronik posta olarak gönderilmelidir. Sadece e-posta olarak gönderilen yazılar dikkate alınmayacaktır.
 14. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.