

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 55 • SAYI: 2 • NİSAN - MAYIS - HAZİRAN 2019



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT. 55. SAYI: 2 - NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2019



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Diyanet İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

EDİTÖR
Editor

YAZI TAKİP
Secretary

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM
Technical Production

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ
Publication Date

Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Bünyamin Kahraman

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15
Gimat / ANKARA
Tel: 0 312 397 16 17
www.basakmatbaa.com

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 50,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avusturalya; 30 Avusturalya Dolan, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

26.06.2019

Bu dergi ulusal **ULAKSİM**, **UISAM** ve **SÖBIAD** veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Prof. Dr. Adil YAVUZ
Prof. Dr. Ahmet GÜÇ
Prof. Dr. Cemal TOSUN
Prof. Dr. Çiyasettin ARSLAN
Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL
Prof. Dr. Mehmet ŞEKER
Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Prof. Dr. Nesimi YAZICI
Prof. Dr. Saffet KÖSE
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK
Prof. Dr. Şamil ÖÇAL
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN
Doç. Dr. Ali ÖGE
Doç. Dr. Nihat UZUN
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AKDOĞAN

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye MARTI /
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİ. AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAK.
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER /
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ / İSLAMİ İLİMLER FAK.
Prof. Dr. Ahmet YAMAN /
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİ. AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAK.
Dr. Fatih KURT
Dr. Elif ARSLAN
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Makaleler; ilmidergi@diyanet.gov.tr elektronik posta adresine; <http://dergipark.gov.tr/did> Dergi Park makale takip sistemine ve ya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazılara 150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.

6. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).
7. Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta’da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, Müsned’de cilt ve sayfa numarası verilir.
Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 289.
Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 19
Buhârî, “İlim”, 12.
Müslim, “Ticârât”, 45.
8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.
Örnek: Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 224.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Dipnotlar ve kaynakça için "İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)" esas alınmalıdır.
 - Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirinin (sad.), edisyon ise editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi ve sayfası “c. ve s.” kullanılmadan yazılmalıdır.Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.
Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.
Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
 - Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.Dipnot Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Haziran 2016): 95.
Kaynakça Örnek: Görgülü, Faruk. “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (Haziran 2016): 95-112.
 - Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 361.
Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
11. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.
Örnek: <http://www.diyabet.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)
12. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
13. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	227
KUR'ÂN-I KERİM'DE EDEBÎ SANATLARIN KULLANIMI: TEŞBİH, İSTİÂRE, KİNÂYE VE MECAZ THE USE OF LITERARY ARTS IN THE HOLY QUR'AN: SIMILE, METAPHOR, PARABLE, ALLEGORY MEHMET MURAT KARAKAYA	229
GESCHICHTE DES QORÂNS (KUR'ÂN TARİHİ)'İN KAYNAKLARI -İSLÂMÎ KAYNAKLAR RESOURCES OF GESCHICHTE DES QORÂNS (THE HISTORY OF THE QUR'ÂN) -ISLAMIC SOURCES- MÜSLÜM YILDIRIM	259
BEDREDDİN EZ-ZERKEŞÎ VE HADİSÇİLİĞİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME BADR AL-DIN AL-ZARKASHÎ AND AN EVALUATION ABOUT HIS HADITHISM FATİH ÇİMEN	313
HADİSLERİN DİLİYLE İMAN-I KÂMİL KAVRAMININ KARAKTERİ THE CHARACTERISTICS OF THE CONCEPT OF PERFECT FAITH ACCORDING TO HADITHS HÜSEYİN VURUŞKAN	339
SAĞLIĞA ZARARLI MADDELERİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ AN EVALUATION ON SUBSTANCES HARMFUL TO HUMAN HEALTH ACCORDING TO THE ISLAMIC LAW OSMAN BAYDER	379
BATI'NIN BİTMİYEN SANAL KORKUSU: İSLAMOFOBİ THE NEVER-ENDING VIRTUAL FEAR OF THE WESTERN WORLD: ISLAMOPHOBIA MUSTAFA ALICI	405
CAMİLER VE CAMİ HİZMETLİLERİNİN EVKAF UMUM MÜDÜRLÜĞÜNCE İDARESİ (1931-1950) ADMINISTRATION OF MOSQUES AND MOSQUE SERVICE STAFF BY GENERAL DIRECTORATE OF FOUNDATIONS (1931-1950) MEHMET BULUT	435
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI TASHİH-İ HURUF EĞİTİM PROGRAMININ İÇERİK VE ETKİLİLİĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ THE EVALUATION OF THE CONTENT AND EFFECTIVENESS OF TASHIH AL-HURUF IN-SERVICE TRAINING PROGRAM OF THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS HASAN DAM - İDRİS ERTÜRK	467
DEZAVANTAJLILIĞIN GİDERİLMESİNDE KUR'ÂN KURSLARININ ROLÜ: SAKARYA'DAKİ KADINLAR ÖRNEĞİ THE ROLE OF QURAN COURSES IN ELIMINATING DISADVANTAGEOUSNESS: THE CASE OF WOMEN IN SAKARYA ABDULLAH İNCE - KÜBRA CEVHERLİ	495
EBÛ HAYYÂN TEVHÎDÎ'NİN İLİMLER TASVİRİ: RİSÂLE Fİ'L-ULÛM ABÛ HAYYÂN AL-TAWHÎDÎ'S DESCRIPTION OF SCIENCES: AL-RISÂLAH Fİ'L-'ULÛM ALİ KÜRŞAT TURGUT	525

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi olarak hazırladığımız 2019 yılının bu ikinci sayısında farklı alanlardan makalelerle ve forma ilişkin bazı düzenlemeler ile karşınızdayız. Taranmakta olduğumuz ULAKBİM'in ilmî ulusal birikime elektronik ortamda erişimi sağlamak amacıyla oluşturduğu TR Dizin, kendilerine içerik üreten dergilerden akademik yayınlarda hedeflediği uluslararası standartlara uygun olarak bazı düzenlemeler istemektedir. Yayımlanan makalelerin ulusal olduğu kadar uluslararası düzeyde de değerlendirilebilmesi ve ilmî birikimimizin daha geniş bir sahaya aktarılabilmesi için bu uygulama ve düzenlemeler önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Bu bağlamda önemli bir düzenleme, dergimize gönderilecek makaleler için ORCID numarasının alımı ve makaleye eklenmesinin zorunlu hale gelmiş olmasıdır. ORCID numarasının alımı için makalenin dergimize gönderilmesi ve takibi de bu sayımızdan itibaren Dergipark üzerinden (<https://dergipark.org.tr/did>) gerçekleştirilecektir.

Dergimizin ilk makalesi “Kur’ân-ı Kerim’de Edebî Sanatların Kullanımı: Teşbih, İstiâre, Kinâye ve Mecaz”, Mehmet Murat Karakaya tarafından kaleme alındı. Hem lafız hem mana bakımından Allah kelâmı ve eşsiz bir belâgat örneği olan Kur’ân-ı Kerim’de muhatapların duygu ve düşünce dünyalarına tesir etmek amacıyla sözün daha güzel, daha etkili ve daha özlü bir şekilde söylenilmesine yönelik edebî sanatlar kullanılmıştır. Makale, Kur’ân-ı Kerim’de teşbih, istiare, kinaye ve mecaz gibi kullanılan bu söz sanatlarını örnek âyetlerle ele almaktadır.

“Geschichte des Qorâns’ın (Kur’ân Tarihi) Kaynakları -İslâmî Kaynaklar”, başlıklı çalışmasında Müslüm Yıldırım, Theodor Nöldeke’nin Kur’ân tarihi hakkında 1860 yılında yazdığı Geschichte des Qorâns (Kur’ân Tarihi) adlı eserine, 1909-1919-1938 yıllarında Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträber ve Otto Pretzl tarafından yapılan eklemelerle hayli zenginleşen kaynaklarını değerlendirmektedir. Söz konusu kaynaklar İslâmî ve Batılı şeklinde tasnif edilebilmektedir. Yıldırım, makalesinde eserin eski yazma mushaf lar başta olmak üzere, tefsir, ulûmu’l-Kur’ân, kırâat, resmü’l-mushaf, hadis, siyer, tarih, tabakât, biyografi, coğrafya, bibliyografya, lugat, gramer, edebiyat, sözlük, şairlerin divanları, fıkıh, ahlâk ve reddiye başlıkları altındaki İslâmî kaynaklarına yer vermektedir.

Fatih Çimen tarafından yazılan “Bedrettin ez-Zerkeşî ve Hadisçiliğine Dair Bir Değerlendirme”, başlıklı makalede ise Bedreddin ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) Kur’ân ve fıkıh ilminde olduğu kadar hadis ilmindeki önemli katkıları ele alınmaktadır. Makalede Zerkeşî’nin hadisçiliği, hadis ilmine dair telif ettiği eserler esas alınarak değerlendirilmektedir.

Dergimizde yer bulan bir başka hadis makalesi Hüseyin Vuruşkan’a ait olan “Hadislerin Diliyle İman-ı Kâmil Kavramının Karakteri” başlıklı ça-

lışmadır. Makalede hadislerde üzerinde sıkça durulan “iman-ı kâmil” kavramı yine hadis-i şeriflerin çizdiği çerçeve içerisinde ele alınmaktadır.

Osman Bayder’in “Sağlığa Zararlı Maddelerin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı çalışması güncel bir yönü de bulunan bir meseleyi ele almaktadır. Makale, nass ile haram kılınmış bir madde içermemesine rağmen insan sağlığına zarar veren veya vermesi muhtemel olan ürünlerin İslâm hukuku açısından hükmünün tespit edilmesini hedeflemektedir.

Mustafa Alıcı’nın “Batı’nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi” başlıklı makalesi ise günümüzde korkunun ötesinde bir düşmanlığa dönüşen “İslamofobi” kavramını, mahiyeti, etkileri ve alınacak önlemler çerçevesinde oldukça detaylı şekilde ortaya koymaktadır.

Mehmet Bulut’un “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi (1931-1950)”, makalesi de önemli tarihi bilgileri ihtiva etmektedir. 1931 yılında bir bütçe kanun maddesiyle başlayan camiler, mescidler ve cami görevlilerine ilişkin idari yetkilerin Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan alınarak Evkaf Umum Müdürlüğü’ne devredilmesi süreci, camiler ve din hizmetleri bakımından değerlendirilmiştir.

Başkanlığımızın çalışmaları üzerine bir değerlendirme olması bakımından dikkat çeken bir makale de Hasan Dam ve İdris Ertürk tarafından kaleme alınan “Diyanet İşleri Başkanlığı Tashih-i Huruf Eğitim Programının İçerik ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi” başlıklı çalışmadır. Makalede Başkanlığın Tashih-i Huruf eğitiminin hedef, içerik ve etkililiği eri, içeriği ve etkililiği Samsun Aşıkutlu, Şanlıurfa İbrahim Halilullah ve Bolu Eğitim Merkezleri’ne kayıtlı 93 kursiyerle gerçekleştirilen bir alan araştırması ile değerlendirilmiştir.

Başkanlığımızın bir diğer çalışma alanı olan Kur’ân kursları ile ilgili alan araştırması da Abdullah İnce ve Kübra Cevherli tarafından gerçekleştirilmiştir. “Dezavantajlılığın Giderilmesinde Kur’ân Kurslarının Rolü: Sakarya’daki Kadınlar Örneği” başlıklı makalede Kur’ân kurslarının sosyalleşmeye, manevi danışmanlık-rehberlik ihtiyacına ve bireysel-manevi problemlerin çözümüne katkıları incelenmiştir.

Dergimizin son makalesi ise “Ebû Hayyân Tevhîdî’nin İlimler Tasviri: Risâle fi ’l-Ulûm”dur. Ali Kürşat Turgut tarafından kaleme alınan makalede, İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi geleneği içinde önemli yeri olan Risâle fi ’l-ulûm’un içeriği hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte hem de eser, ilimler tasnifi geleneği açısından değerlendirilmektedir.

Akademik camia ile buluşturduğumuz bu makalelerimizin ilim dünyasına, gerçekleştirdiğimiz düzenlemelerin de dergimizin yaygınlaşmasına katkı sunmasını temenni ediyorum.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

KUR'ÂN-I KERİM'DE EDEBÎ SANATLARIN KULLANIMI: TEŞBİH, İSTİÂRE, KİNÂYE VE MECAZ

THE USE OF LITERARY ARTS IN THE HOLY QUR'AN: SIMILE, METAPHOR, PARABLE, ALLEGORY

Geliş Tarihi:29.11.2017 Kabul Tarihi:10.05.18

MEHMET MURAT KARAKAYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ DİNİ İLİMLER FAK.



ABSTRACT

The Holy Qur'an which is the example of the unique rhetoric regarding both meaning and wording was sent down to Muhammed (pbuh) in Arabic. The revelation of the Holy Qur'an in Arabic shows that Quran was sent down in Arabic with this language's own features and limitations. In the Qur'an, literary arts were used to express better, more effective, and more concise statements to influence the world of feelings and thoughts of its addressees. This article, in general terms, deals with the figures of speech in the Qur'an such as simile, metaphor, allegory and trope and explain them with Qur'anic versus.

ÖZ

Hem lafız hem mana olarak Allah kelâmı ve eşsiz bir belâgat örneği olan Kur'ân-ı Kerim, peygamberimiz Hz. Muhammed'e (s.a.s.) Arapça olarak indirilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olarak indirilmesi, onun, bu dilin kendisine özgü dil özellikleri ve sınırlılıkları içerisinde indirildiğini göstermektedir. Kur'ân-ı Kerim'de, muhatapların duygu ve düşünce dünyalarına tesir etmek amacıyla söylenen sözü daha güzel, daha etkili ve daha özlü bir şekilde ifade etmeye yönelik edebî sanatlar kullanılmıştır. Bu makale, genel hatlarıyla Kur'ân-ı Kerim'de yer alan teşbih, istiâre, kinâye ve mecaz gibi söz sanatlarını örnek âyetlerle ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Arapça, Belâgat, İstiâre, Kinâye.

Keywords: The Holy Qur'an, Arabic, Rhetoric, Metaphor, Parable.

Giriş

Bütün insanlığa hidayet rehberi olarak gönderilen Kur’ân-ı Kerim Arapça olarak inzal olmuştur. Başka bir tabirle, insana ait bir dil olan Arapça, Kur’ân’ın inzal sürecinde vasıta olarak kullanılmıştır. Vasıta olan dilin insana ait olması, mesajın o dilin sınırları ve çerçevesi içerisinde aktarılmasını gerekli kılmıştır. Zira iletilen mesaj, iletilme vasıtası olan dilin sınırları ve imkânları dışında aktırılmış olsaydı bu durum, muhatapların mesajı anlamalarını zorlaştırır; hatta gönderen ile alıcı arasında bir kopukluk meydana getirirdi. Bu sebeple insanlarla ancak kendi dil imkânları içerisinde hitap edildiği zaman bir iletişim kurulabilir.

Kur’ân’ın Arap diliyle indirilmesi demek, onun Arapçanın dil özelliklerini kullanması demektir. Kur’ân-ı Kerim’de, Arapçanın dil yapısının bütün unsurları kullanıldığı gibi o dönem Arap edebiyatı kültürü içerisinde yer alan edebî sanatlar da kullanılmıştır. Nasıl ki Arapçanın dil yapısını (sarf, nahiv) bilmek Kur’ân’ın anlaşılmasında gerekli bir araç ise, belâgatı bilmek de mecaz, istiare, kinaye ve teşbih gibi söz sanatlarını içerisinde barındıran Kur’ân-ı Kerim’i anlamada önemli bir araçtır.

Bu makalede, önce belâgatın kısa bir değerlendirilmesi yapılacak, daha sonra Belâgat ilmi içerisinde duygu ve düşüncelerin değişik yollarla ifade edilmesine yönelik usul ve kaideleri ele alan¹ Beyan ilmi üzerinde durulacaktır. Bu kapsamda, önemli ve meşhur sanatlardan teşbih, istiare, kinaye ve mecaz ele alınıp her bir sanat dalı ve kısımları için Kur’ân’dan örnek âyetler verilecektir.

I- Belâgat

Arapça bir kelime olan belâgat بَلَّغٌ - يَبْلُغُ fiilinden türemiş olan isimdir. “B-l-g” fiili kelime olarak

¹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6:22

açık, net ve güzel olmak demektir.² Ayrıca belâgat, *varmak ve ulaşmak* manalarına da gelir. Çünkü herhangi bir kimse maksadına ulaştığı zaman, “Kişi muradına ulaştı. بَلَغَ فُلَانٌ مَّرَادَهُ”³ denilir. İstilahta ise, belâgat, hem sözün (kelâmın) hem de mütekellimin vasfı olarak kullanılır. Dolayısıyla “kelâmın belâgatı” ve “mütekellimin belâgatı” diye ikiye ayrılır.

Kelâmın belâgatı, sözün hem *fasih*, hem de *muktezayı hâl*'e (durumun gereğine) uygun olmasıdır.⁴ Yani *yerine* ve *muhatabına* göre söz söylemektedir. *Muktezayı hâl*'in kelime manası ise şöyledir. *Hâl*, makam olarak ifade edilir. Yani mütekellimi özel bir tarzda konuşmaya zorlayan/sürükleyen durumdur. Buna mukabil *Mukteza* ise, sözün özel bir tarzda söylenmesini gerektiren durumdur.⁵ Örneğin, “övme”, ibarenin itnâb⁶ şeklinde söylenmesini gerektiren bir durumken “zeki olma hâli”, ibarenin îcâz⁷ üslubuyla söylenmesini gerektiren bir durumdur. Öyleyse övme ve zekânın her biri birer “hâl”; itnâb ve îcâzin herbiri “mukteza” ve sözü itnâb ve îcâz şeklinde söylemek ise, “muktezay-ı hâl”dir.

Mütekellimin belâgatı ise, hangi gaye ile olursa olsun mütekellimin me-ramını muktezay-ı hâle uygun bir belîğ kelâmla (açık-seçik bir sözle) açıklayabildiği bir yetenektir.⁸ Bunun yanı sıra, bir sözü doğru ve yerinde söylemek yeterli değildir. Söylenen sözlerin gereğinin yerine getirilmesi için uygun bir kişi tarafından da söylenmesi gereklidir.

Dilbilimcilerden H. Paul Grice⁹, belâgat âlimlerinin bu söylediklerini farklı bir biçimde söylemektedir.

Ona göre sözlü ve yazılı iletişiminde şu dört unsura dikkat etmelidir.

- a- Kemiyet.
- b- Keyfiyet.
- c- İrtibat.
- d- Açıklık.

Kemiyet unsuruna göre, ne gerekiyorsa o söylenmelidir. Yani ne az ne çok. *Keyfiyet*'e göre, bir insanın inanmadığı, tecrübe etmediği ve delil ge-

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990), 7:419.

³ Celalüddin Muhammed b. Ahmed el-Kazvîni, *Telhisü'l-Miftâh*, (Mukayyed Telhis), (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye 1312), 9; Nusret Bolelli, *Belâgat*, (İstanbul: İFAV, 1993), 20.

⁴ Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 9; Bolelli, *Belâgat*, 20

⁵ Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu'l-Belâga el-Beyân, el-Meânî ve'l-Bedi'*, (Kahire: Dâru'l-Âfâkı'l-Arabiyye, 2000), 38; Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 10; Bolelli, *Belâgat*, 21.

⁶ İtnab:Anlatılmak istenen şeyi gereğinden fazla ifadelerle anlatmaktır. Bir başka deyişle ibareye söz katmaktır (Bolelli, *Belâgat*, 20).

⁷ İcâz: Az sözle çok mana ifade etmektir (Bolelli, *Belâgat*, 20).

⁸ Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 39; Bolelli, *Belâgat*, 21.

⁹ Grice, 1913-1988 yılları arasında yaşamış olup “konuşma sezdirimi” kuramının sahibi dilbilimcidir.

tiremeyeceği şeyleri söylememesidir. İnsan, söylediğinde samimi olmalıdır. *İrtibat*’a göre, söylenen şeyler makama uygun olmalıdır. Mevzu ile alakası olmayan şeylerle muhatabın kafası karıştırılmamalıdır. *Açıklık* unsuruna göre de muhatabın zihnini muğlak ifadelerle bulandırmamak gerekir. Bu itibarla söylenen şeylerle maksat kolayca anlaşılmalıdır. Maksadın dışındaki şeylerin anlaşılmasına izin verilmemelidir.¹⁰ Sonuç olarak belâgat, söylenen sözün fasih, açık; söylendiği makama ve muhatabın anlama kabiliyetine uygun; mütekellimin de belîğ ve güzel söz söyleme yeteneğine sahip olmasıdır.

Belâgat ilmi üç ana bölümden oluşmaktadır. Bunlar; *meânî*, *beyân* ve *bedî’dir*. *Meânî*, Arapçanın dil yapısını; *beyân*, teşbih, istiare ve mecaz gibi edebî sanatları; *bedî’* ise, edebî incelikleri ifade etmektedir. Belâgat ilminin günümüzdeki üç bölüm şeklindeki tasnifi ancak geç bir dönemde, özellikle de Sekkakî (ö. 626/1231)¹¹ ile nihai ve net bir şekle kavuşmuştur. Beyân kavramı bu dönemden önce sadece belâgata değil, aynı zamanda tebliğe, yani konuşanın muradını karşısındakine aktarmasına katkıda bulunan tüm üslup ve metotları kapsıyordu.¹² Dolayısıyla beyan, başlangıçta bu ilmin bütün unsurlarını kuşatan anlam alanına sahipken daha sonraki dönemlerde edebî sanatları ifade eden bir anlam içeriğine sahip olmuş ve *belâgat* ilmi içerisinde bir bölümün adı olmuştur. Biz bu makalede teşbih, iştira, kinaye ve mecaz gibi edebî sanatları içine alan “beyân ilmi” üzerinde duracağız.¹³

II- Beyân

Beyân sözlükte *keşif* ve *izahtır*.¹⁴ İstilahta ise, bir mananın çeşitli yollarla ifade edilmesine yarayan bir ilimdir. Beyân ilmi sayesinde Arapçanın incelikleri ve esrarı, ayrıca Kur’ân nazımının i’câz yönleri bilinmektedir.¹⁵

Beyân ilminin konusu lafızlardır. Konusu lafız olunca, lafız ile o lafzın işaret ettiği mana arasındaki münasebet önemlidir. Lafız ile mana arasındaki münasebete delâlet denir. Bu açıdan beyân, lafzın manaya delâletini açıklığa kavuşturmak için gereken melekeyi kazandıran ve bununla ilgili kaidelerin bütününe içine alan bir ilimdir.¹⁶ Beyân ilmi, bir kelimenin ger-

¹⁰ Yusuf Alan, *Lisan ve İnsan*, (İzmir: TÖV Yayınları, 1994), 91.

¹¹ Ebu Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkaki (ö. 626/1231) Hârizmşahların (1097-1231) dördüncü sultanı İlarşlan b. Atsız (1156-1172) döneminde yaşamış *Miftahu’l-ulûm* adlı kitabıyla tanınan ünlü bir dil bilgini ve yetkin bir mantıkçıdır.

¹² Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul : Kitabevi Yayınları, 2000), 18.

¹³ Edebi sanatlarla ilgili Bedî’nin de burada ele alınması gerekir. Ancak makalenin sınırlılığı sebebiyle sadece Beyan üzerinde durulacaktır.

¹⁴ İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, 13:69; Merâğî, *Ulûmu’l-belâga*, 251.

¹⁵ Şerefüddin el-Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî İlmi’l-Meânî ve’l-Beyân*, thk. Abdüssettar Hüseyin Zemmût, (Beyrut : Daru’l-Cil, 1996), 340 ; Kazvînî, *Telhisü’l-miftâh*, 3 ; Merâğî, *Ulûmu’l-belaga*, 251.

¹⁶ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (İstanbul : Enderun Yayınları, 1980), 125;

çek anlamda kullanılması demek olan hakikatle ilgilenmez, mecazla ilgilenir. Ancak mecazın anlaşılabilmesi için hakikati anlamak gerekir ve bu sebeple hakikat de beyanın konuları arasında yer alır.¹⁷ Nitekim herhangi bir cümlede, kelimelerin temel anlamları dışında, cümlenin bağlamı gereği mecazî (yan) anlamları da olabilir. Bu durumda kelimeler yalnızca sözlüklerdeki anlamları ve gramer kitaplarında belirtilen dil kuralları üzerinden değerlendirmeye tabi tutulamaz. Her ibarenin iletişim esnasında yüklediği görev ve kazandığı değerler vardır. Dolayısıyla ibarelerin anlaşılmasında dil ötesi, o dile ilişkin eksiklik ve zenginliklerin, yanı sıra ifadenin güzelliğini ortaya koyan edebî sanatların dikkate alınması ve değerlendirilmesi gerekir.¹⁸ Bu bağlamda beyân ilmi Kur'ân-ı Kerim'in ifadelerinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.

Şimdi de beyân ilmi içerisinde yer alan ve Kur'ân-ı Kerim'de sıkça kullanılan edebî sanatları ve örneklerini ele alalım.

1. Teşbih

Hemen belirtelim ki teşbih sanatı yukarıda zikrettiğimiz mecaz (yan anlam) kategorisi içerisine girmez. Aşağıda açıklayacağımız üzere teşbihte bir yan anlam unsuru bulunmamakta, kelimenin temel anlamının dışında bir kullanımı olmamaktadır. Ancak teşbih, diğer söz sanatlarının özellikle de istiare ve kinayenin temelidir. Dolayısıyla teşbih sanatını kavramadan diğer söz sanatlarını kavramak ve tam bir şekilde anlamak mümkün değildir.

Teşbih, sözlükte يَشْبَهُ - شَبَّهَ - يَشْبَهُ filinden olup, tef'îl babından *benzetmek* demektir.¹⁹ İstilahta ise, teşbih, aralarında bir veya birden fazla özellikte benzerlik bulunan şeyden birini diğerine benzetmektir.²⁰ İbn Ebü'l-İsba' teşbihi kapalı olan bir manayı açık hâle getirmek diye tarif eder.²¹ Ve yine teşbihten murad, her iki öge arasında tatminkâr bir birleştirme yapmaktır.²² زَيْدٌ كَأَلَسَدٍ فِي الشَّجَاعَةِ “Zeyd şecaat konusunda aslan gibidir.” sözünde olduğu gibi. Bu cümlede, Zeyd ve aslan *şecaat* konusunda müşterek oldukları için Zeyd “kef” harfi (benzetme edatı) vasıtasıyla aslana benzetilmiştir.

Teşbihin öğeleri olarak adlandırılan bu iki unsurdan biri müşebbeh (benzeyen) diğeri müşebbehün bih'dir (kendisine benzetilen). Her ikisinin or-

Mehmet Murat Karakaya, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2003), 70.

¹⁷ Hacımuftuoğlu, “Beyân”, 6:22.

¹⁸ Karakaya, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, 72; Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 45.

¹⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 13:5.

²⁰ Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 103; Tîbî, *et-Tibyân*, 341; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 259.

²¹ Celaluddin Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (*Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi*), çev. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik, (İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1987), 2:113.

²² Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 110.

tak oldukları vasıflara vech-i şebeh (benzeyen yön) denilir. Teşbih, benzetme edatı adı verilen öğelerle yapılır ki bunlar, *harf, isim ve fiilden* oluşmaktadır. Harf olan benzetme edatı Arapça'da ك harfi; isim olan benzetme edatı مِثْلٌ ve شَبَهٌ kelimeleri vb. fiil olan benzetme vasıtaları ise حَسِبَ ve ظَنَّ gibi fiillerdir.²³ O hâlde teşbihte müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebeh ve teşbih edatı olmak üzere dört unsur bulunur.

Teşbihte, müşebbeh ve müşebbehün bih, yani teşbihin her iki ögesi de zikredilmelidir. Şayet iki öğeden biri zikredilmezse teşbih, teşbih olma fonksiyonunu korumakla birlikte istiare adını alır.²⁴

1.1. Teşbihin Gayesi

Benzetme, insanoğlunun anlatıma güç verme amacıyla nesne ve kavramlar arasında gördüğü yakınlık ve benzerliklerden yararlanarak, bunlardan birini anlatırken ötekini de anması eğilimidir. Her dilde benzetmeler kullanılır ve yaygındır.²⁵ Bu çerçevede Araplar da sözlerinde genellikle teşbih kullanmaktadırlar. Merâgî'ye göre, konuşma eyleminde bulunan kişinin teşbih yapma ihtimali her zaman vardır.²⁶

Belâgat âlimleri teşbih yapma sebeplerini farklı açılardan ele almışlardır. Bunlar; kapalı olan bir hususu açıklığa kavuşturmak ve bir hâdiseyi aydınlatmak, uzak olan bir manayı yakın olan manaya çekmek, kastedilen manayı uzun cümlelerle açıklamaktan ziyade bir benzetmeyle kısaltarak açıklamak, akılla anlaşılması ve duyularla idraki zor olan soyut veya gayba ait konuları açıklamak, müşebbehi süslemek ve ifadeyi güzelleştirmektir.²⁷

1.2. Teşbihin Kısımları

1.2.1. Teşbih, teşbih öğelerinin cümle içerisinde bulunma durumlarına göre altı kısma ayrılır.

1.2.1.1. Teşbih-i Tâ'm: Benzetme esnasında teşbih öğelerinin hepsinin bulunduğu teşbihe teşbih-i tâ'm denilir.²⁸ Örnek olarak şu âyet verilebilir: إِنَّ مِثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ “Allah katında İsa'nın misali Âdem'in misali gibi-

²³ Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 259; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:114.

²⁴ Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, sadeleştiren: M.A.Yekta Saraç, (İstanbul: Risale Yayınları, 1996), 178.

²⁵ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 511.

²⁶ Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 284.

²⁷ Bedruddin Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman, Cemal Hamdi, İbrahim Abdullah el- Kürdi, (Beirut: Daru'l-Ma'rife, 1994), 3:468; İrfan Matrâcî, *el-Câmi-u li Funûni'l-Lügati'l-Arabiyye ve'l-Arûz*, (Beirut: Müessesetü'l-Kütüb-i's-Sekafiyye, 1987), 111; Tibî, *et-Tibyân*, 353-354; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:113; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 284-285; Bolelli, *Belâgat*, 93-98.

²⁸ Matrâcî, *el-Câmi'*, 107; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 259.

dir ki onu topraktan yarattı..."²⁹ Bu âyette, teşbih öğelerinin dört unsuru da bulunmaktadır. Nitekim Hz. İsa Hz. Âdem'e benzetildiği için müşebbeh; Hz. Âdem müşebbehün bih; mesel kelimesi teşbih edatı; topraktan yaratılma ise, vech-i şebeh'tir (benzetme yönü).

1.2.1.2. Teşbih-i Mükked: Teşbihin öğelerinden benzetme edatının mübalâğa amacıyla hafzedilmesidir.³⁰ Örnek olarak, ... *وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ* ... "*(Sen dağları görür de yerlerinde sabit sanırsın). Hâlbuki onlar bulutların hareket etmesi gibi hareket eder...*"³¹ âyeti verilebilir. Bu âyette, dağlar bulutlara benzetilmektedir. Fakat *مَرَّ السَّحَابِ* kalıbından önce bir benzetme edatı olması gerekirken kullanılmamıştır.

1.2.1.3. Teşbih-i Mücmel: Teşbihin öğelerinden benzetme yönünün hafzedilmesidir.³² Örnek olarak, *طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ* "*O (zakkum ağacının) tomurcukları şeytanların başları gibidir.*"³³ âyeti verilebilir. Bu âyette, şeytanın başlarına benzeyen zakkum ağacının tomurcuklarının hangi yönden şeytanın başlarına benzediği vurgulanmamıştır.

1.2.1.4. Teşbih-i Belîğ: Teşbih öğelerinden benzetme ve benzetme yönünün hafzedilmesidir. Dolayısıyla bu teşbih, mükked ve mücmel teşbihin toplamından oluşmaktadır. Zira mücmelde benzetme yönü, mükkedde ise benzetme edatı hafzedilmiştir.³⁴

Teşbihin belîğ vasfını alması vech-i şebeh yönünden baîd-i garib olmasına bağlıdır. Yani benzeme yönünün kavranması özel bir dikkati ve zihni yormayı gerektiriyorsa bu teşbih-i belîğ, teşbih-i baîd-i garib adını alır. Şayet teşbihin benzeme yönü tetkike ihtiyaç duyulmayacak şekilde açıksa ve bu durum zihni yormayı gerektirmiyorsa bu teşbih, teşbih-i karîb-i mübtezel adını alır.³⁵ Ancak, teşbihin baîd-i garib ve karîb-i mübtezel olması, sadece teşbih-i belîğ mahsus değildir. Bu özellikler bütün teşbih kısımları için geçerlidir. Teşbih-i belîğ örnek olarak, *وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِنَاسٍ* "*Biz geceyi bir örtü eyledik.*"³⁶ âyeti verilebilir. Bu âyette, teşbih edatı ve vech-i şebeh zikredilmeksizin "gece"; "örtme" ve "gizleme" hususlarında elbiseye benzetilmiş, teşbih-i belîğ yapılmıştır.

Bunların dışında, mufassal ve mürsel teşbih ayırımları da vardır. Mufassal teşbih, vech-i şebehin; mürsel teşbih ise, teşbih edatının zikredildiği teşbihlerdir.

²⁹ Âl-i İmrân, 3/59.

³⁰ Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 178; Matrâcî, *el-Câmi*, 107.

³¹ Neml, 27/86.

³² Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 115; Matrâcî, *el-Câmi*, 107; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 17.

³³ Sâffât, 37/65.

³⁴ Matrâcî, *el-Câmi*, 108; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 179.

³⁵ Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 116-117; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 110.

³⁶ Nebe', 78/10.

1.2.2. Teşbih, müşebbeh ve müşebbehün bih'in hissî veya aklî olması açısından dört kısma ayrılır.

1.2.2.1. Müşebbeh ve müşebbehün bih'in her ikisinin hissî (duyusal) olması: وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنْزِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ “*Aya da konaklar tayin ettik. Nihayet o, eski urcûn (eğri hurma salkımı çöpü) hâline döndü.*”³⁷ âyetinde, Kamer (Ay), urcûna (hurma çöpüne) benzetilmiştir. Bunların her ikisi de insanların duyu organlarıyla gördükleri somut varlıklar olduğu için benzenen de kendisine benzetilen de hissîdir, duyusaldır.³⁸

1.2.2.2. Müşebbeh ve müşebbehün bih'in her ikisinin aklî olması (duyusal olmaması): Zerkeşî buna örnek olarak, ثُمَّ قَسَتْ فُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ... كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً... “*Sonra bundan sonra sizin kalpleriniz taş gibi taşlaştı. (Hatta) taştan daha sert oldu...*”³⁹ âyetini vermektedir. Zerkeşî'ye göre kalp kelimesi, قَسْوَةً (sertlik) kelimesine benzetilmiş; kalp ve sertlik kelimeleri soyut oldukları için de âyetteki benzetme aklî olmuştur.⁴⁰ Ancak Süyûtî, âyette geçen kalp kelimesinin kasve kelimesine değil hicâra (taş) kelimesine benzetildiğini, bu nedenle teşbihin müşebbehün bih açısından hissî olduğunu söylemiştir.⁴¹

1.2.2.3. Müşebbeh'in aklî, müşebbehün bih'in hissî olması: Buna şu âyet örnek olarak verilebilir. مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ إِسْتَدَّتْ بِهِ الرُّوحُ “*Rablerini inkâr edenlerin amelleri, tıpkı fırtınalı bir günde rüzgârın savurduğu küle benzer...*”⁴² Bu âyette, kâfirlerin amelleri küle benzetilmiştir. O hâlde “ameller” kelimesi, soyut kabul edildiği için aklî; “kül” de somut bir nesne olduğu için hissîdir.

1.2.2.4. Müşebbeh'in hissî, müşebbehün bih'in aklî olması: Müşebbeh'in hissî, müşebbehün bih'in aklî olduğuna dair misalin Kur'ân'da mevcut olmadığına dair bir görüş hâkimdir. Fahreddin er-Razi, zaten bunun mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü akıl hisse dayanır. Hissedilen şeyler, düşünülen şeylerin aslını teşkil eder. Bu nedenle, hissî olanın aklî olana teşbihî, asıl olanın fer'î olmasını, fer'î olanın da asıl olmasını gerektirdiğinden bu görüş doğru olmaz.⁴³ Ancak bu görüşün ihtiyatla karşılanması gerektiğini söyleyebiliriz. Zira bir teşbih sanatının (yani müşebbehin hissî, müşebbehün bih'in aklî olması örneği) Kur'ân-ı Kerim'de mevcut olmadığından böyle bir sanatın mümkün olmadığını söylemek bize göre doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim böyle bir benzetmeye ihtiyaç duyulsaydı, yapı-

³⁷ Yâsîn, 36/39.

³⁸ Tibî, *el-Tibyân*, 342-343; Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 107-109; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:114; Matrâcî, *el-Câmi'*, 121; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 261.

³⁹ Bakara, 2/74.

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:472.

⁴¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2:114.

⁴² İbrahim, 14/18.

⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:472; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:114.

lırdı. Zira önemli olan, muhatapların anlatılanları en iyi şekilde kavramasıdır. Allah Teâlâ, yeri geldiğinde bir sivrisineği dahi örnek olarak gösterebilir.⁴⁴ Ayrıca, -daha sonra değineceğimiz gibi- teşbih-i tehekkümî veya teşbih-i temlihî adı verilen bir teşbih türü vardır ki bu teşbihte güzelin çirkine, değerlinin değersiz benzetilmesi yapılır. Bunun örneği Kur'ân-ı Kerim'de vardır.

Bütün bu açıklamalara rağmen belâgat âlimleri, هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ...⁴⁵ âyetinde böyle bir teşbih türünün olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimi âlimlere göre, âyette geçen libas (elbise) kelimeleri, “eşlerin birbirlerini korumaları ve desteklemeleri” anlamında anlaşılırsa buradaki teşbih aklîdir. Yani eşler (karı-koca) müşebbeh olduğu için hissî; libas kelimeleri de “koruma” manasında olduğu için aklîdir.⁴⁶

1.2.3. Teşbih, müşebbeh ve müşebbehün bih'in müfred veya mürekkebi olması açısından dört kısma ayrılır.⁴⁷

1.2.3.1. Müşebbeh ve müşebbehün bih'in müfred olması: Buna örnek, وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا “Biz geceyi (gündüze) örtü kıldık.”⁴⁸ âyetidir. Bu âyette leyl (gece), libasa benzetilmiştir ve her iki kelime de (müşebbeh ve müşebbehün bih) müfreddir. Yani tek bir kelimedir.

1.2.3.2. Müşebbeh ve müşebbehün bih'in mürekkebi olması: Örnek olarak, ... مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا... “Onların misali, bir ateş yakmak isteyen insanın misaline benzer...”⁴⁹ âyeti verilebilir. Bu âyette münafıklar, ateş yakmak isteyen insana benzetilmiştir. Âyette مَثَلُهُمْ ifadesi ile tek bir münafık değil, bütün münafıklar kastedildiği için müşebbeh mürekkebtir. Aynı şekilde اسْتَوْفَدَ نَارًا ifadesi de müfred bir kelime olmadığı için mürekkebtir. Dolayısıyla hem müşebbeh, hem de müşebbehün bih lafızları mürekkebtir.

1.2.3.3. Müşebbeh'in müfred, müşebbehün bih'in mürekkebi olması: Buna örnek olarak, ... اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... “Allah göklerin ve yerin nurudur...”⁵⁰ âyeti verilebilir. Bu ifadede teşbih-i belîğ vardır. Allah Teâlâ, kendi zatını teşbihî dille göklerin ve yerin nuruna benzetmiştir. Allah lafzı müfred, göklerin ve yerin nuru ifadesi de mürekkebi olarak kullanılmıştır.

1.2.3.4. Müşebbeh'in mürekkebi, müşebbehün bih'in müfred olması: Örnek olarak, ... إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ... “Allah indinde İsa'nın misali

⁴⁴ Bakara, 2/26.

⁴⁵ Bakara, 2/187.

⁴⁶ Tîbî, *et-Tibyân*, 346.

⁴⁷ Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 114; Matrâcî, *el-Câmi'*, 122; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 267; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:474; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:115.

⁴⁸ Nebe', 78/10.

⁴⁹ Bakara, 2/17.

⁵⁰ Nur, 24/35.

Âdem'in misali gibidir..."⁵¹ âyeti verilebilir. Bu âyette müşebbeh mürekkebi; müşebbehün bih müfred olarak gelmiştir.

Teşbihte asıl olan, teşbih edatının müşebbeün bih'e (kendisine benzetilene) dâhil olmasıdır. Yani müşebbehün bih'in öncesinde kullanılmasıdır. Ancak bazı durumlarda teşbih edatı müşebbehe dâhil olabilir. Buna teşbih-i maklûb adı verilir.⁵² Bunun bazı sebepleri vardır:

a- Mübalâğa yapmak amacıyla teşbih edatı benzeyene dâhil olur. Bu durumda teşbih yer değiştirir ve müşebbehün bih yerine müşebbeh esas olur. "...*Dediler ki alış-veriş (de) riba gibidir...*"⁵³ "...*قالوا إنما البيع مثل الربا..*"⁵³ âyeti buna misaldir. Bu ifadede aslında *الْبَيْعُ مِثْلُ الرَّبَا* (*Riba da alış-veriş gibidir.*) denilmesi gerekirdi. Çünkü âyetteki ifade, alış-verişi değil, ribayı hedef almaktadır. Fakat sözü söyleyenler (kâfirler), bu ifadeden kaçmışlar, caiz olma yönüyle alış-verişi ribaya ilhak ederek ribayı esas almışlardır.⁵⁴

b- Durumu açıklığa kavuşturmak için teşbih edatı müşebbehe dahil olabilir: "...*وليس الذكر كالأنثى...*"⁵⁵ "...*Erkek, kız gibi değildir...*"⁵⁵ âyeti buna örnektir. Hâlbuki ifadenin Arapça kurallara göre *كَالذَّكْرِ كَالْأُنثَى* (Kız, erkek gibi değildir.) şeklinde olması gerekirdi. Çünkü bu ifadenin öncesinde yer alan *أُنثَى* (*Ben onu kız doğurdum.*) ibaresinde erkek (zeker) kelimesi değil, kız (ünsâ) kelimesi yer almaktadır. Dolayısıyla âyette, *أُنثَى* kelimesinin önce söylenmesi gerekirdi. Ancak bu sözü söyleyen kişi (Hz. Merzem'in annesi Hanne), erkek çocuğunu kız çocuğuna tercih ettiğini belirtmek için böyle söylemiştir. O, sanki "*Benim arzum, erkek çocuğu idi. Bu kız çocuğu ise bana Allah'ın bir bağışığıdır. Arzum olan erkek çocuğu Allah'ın hibesi olan kız çocuğu gibi olamaz.*" demektedir.⁵⁶

c- Bu husus, teşbih edatının müşebbeh ve müşebbehün bih'e dahil olup olmadığının tam belirgin olmadığı bir yapıda da kullanılabilir. Örnek olarak şu âyet verilebilir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لَلْحَوَارِيِّينَ* "*Ey iman edenler, Meryem oğlu İsa'nın havarilere dediği gibi olun.*"⁵⁷ Bu âyette, müminlerin Hz. İsa'nın muhatapları gibi olması istenmektedir. Ancak teşbih edatı, muhatabın anlayışına dayanılarak müşebbehün bih'in (*لِلْحَوَارِيِّينَ*) hemen öncesinde kullanılmamıştır.⁵⁸

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/59.

⁵² Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 112; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:116; Muallim Naci, *Edebiyat Terimlerleri*, 179; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 478.

⁵³ Bakara, 2/275.

⁵⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:478; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:117.

⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/36.

⁵⁶ Fahreddin er-Razi, *Me-fatihu'l-Gayb Tefsir-i Kebir*, çev. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, (Ankara: Akçağ Yayınları,1998), 6:276; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 477; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:117; Tîbî, *et-Tibyân*, 14.

⁵⁷ Saff, 61/14.

⁵⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3:476; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:117.

Teşbihte, benzeyen ile kendisine benzetilen arasındaki münasebet ve uygunluk çok önemlidir. Bu sebeple güzel şeylerin daha güzel şeylere, çirkin şeylerin ise daha çirkin şeylere benzetilmesi esastır. Yani, makam, mertebe ve değer açısından alt seviyede bulunan şeyler daima makam, mertebe ve değer açısından daha üst seviyede olanlara benzetilir. Ancak, teşbih-i tehakkümî veya teşbih-i temlihî adı verilen benzetme türünde ise, güzelin çirkine, değerlinin değersizize benzetilmesi yapılır. Fakat bu teşbih istisnâî durumlarda yapılır.⁵⁹ Kur'ân'da buna benzer benzetmeler vardır. Örnek olarak ... يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ...⁶⁰ *“Ey peygamber hanımları, siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz...”*⁶⁰ âyeti verilebilir. Âyette, peygamber hanımlarının diğer kadınlar (sıradan kadınlar) gibi olmamaları istenmektedir. Dolayısıyla, bu ifadede müşebbehün bih (sıradan kadınlar), müşebbeh'ten (peygamber hanımlarından) daha aşağı bir konumdadır. ... مَثَلُ نُورِهِ... كَمِشْكَاةٍ...⁶¹ *“...O'nun (Allah'ın) nuru, içinde kandil bulunan bir oyuktan yayılan ışığa benzer...”*⁶¹ âyeti de aynı şekilde değerlendirilebilir. Zira bu âyette, değerli olan (nur) az değerli olana (mişkat) benzetilmiştir. Bundan maksat, muhataplar tarafından kavranamaz ve beşerî dille ifadesi imkânsız olan Allah'ın nurunu teşbihî dille anlatmaktır. Yoksa Allah'ın nurundan daha üstün bir şey düşünülemez.⁶²

1.3. Teşbih ve Temsil Arasındaki Fark

Mesel مَثَلٌ, misl مِثْلٌ kökünden olup, şebeh شَبَهَ, şibh شَبِهَ gibi bir şeyin benzeri demektir.⁶³ Temsil ise, bir kıssa veya bir söz beyan etmek; bir şeyin misalini tasvir etmektir.⁶⁴ Teşbih ile temsil arasında fark vardır. Her temsil bir teşbih ihtiva etse de her teşbih temsil olmaz. Teşbih, temsilden daha umumdur.⁶⁵

Temsil, ya genellikle cümle başlarında açık bir kıyas ve burhanla muhatapların kolay bir şekilde anlayabileceği birbirine benzeyen olay ve durumlardan veya bir ifadede daha önce yer alan teorik bilgilerden sonra yakın (somut) benzetmelerle konunun daha iyi anlaşılması ve kavranması için yapılır. Bu nedenle muhataplar açısından tesiri ve etkisi daha büyüktür.⁶⁶

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:476; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:117; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 179.

⁶⁰ Ahzâb, 33/32.

⁶¹ Nûr, 24/35.

⁶² Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:474; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:117.

⁶³ Muhammed Murtaza Zebidi, *Tâcü'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamus*, (Beyrut: Daru's-Sadr, 1386), 8:110.

⁶⁴ Zebidi, *Tâcü'l-Arûs*, 8:111; Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 115.

⁶⁵ Abdülkahir Cürçani, *Esrâru'l-Belâga*, thk. H. Ritter, (İstanbul: Matbaat-ü Vizâreti'l-Meârif, 1954), 84; Merâgî, *Ulûmu'l-Belâga*, 274.

⁶⁶ Tibî, *et-Tibyân*, 387; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 274.

Kur’ân-ı Kerim’de de bir fikri, bir meseleyi veya soyut bir mefhumu anlatmak yahut muhataplarına öğüt vermek, onların anlatılan konularla ilgili düşünmelerini ve ibret almalarını sağlamak için çeşitli meseller kullanılmıştır. Ancak bu meseller, atasözü anlamında mesel değildir.⁶⁷ Aşağıdaki âyet bir temsil örneği olarak verilebilir. *مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَلْبَنٍ تَسْقِي سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ... حَبَّةٌ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ... Mallarını Allah yolunda harcayanların hâli, her başağında yüz tane olmak üzere yedi başak veren bir tohumun hâli gibidir...*⁶⁸ Bu âyette, ihlasla Allah yolunda harcanan malın ahirette bire yedi yüz ve hatta Allah’ın dilediği kadar kat kat sevap vereceği “bir tanede yedi başak” temsiliyle anlatılmıştır. Bu temsille soyut bir mefhum olan ecir ve sevap kavramları somut bir şekilde anlatılmıştır.⁶⁹ Görüldüğü gibi temsil, muhatapların anlamalarını kolaylaştırmak için daha somut ve daha anlaşılabilir örneklerle yapılmaktadır.

Teşbih ise, temsilin aksine daha teknik ve dahi bedii yönü olan bir sanattır. Bu nedenle, teşbihte müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki benzeme yönü, muhatabın zihin yormasını gerektiren bir yapıdadır. Hatta teşbih-i belîğ’de bu zihin yorma fiilinin daha üst seviyede olması gerekir. Nitekim *وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا “Biz geceyi (gündüze) örtü kıldık.”*⁷⁰ âyeti buna örnek olarak verilebilir. Bu âyette leyl (gece) libasa (elbiseye) benzetilmiştir. Dikkat edilirse görülecektir ki gece ile elbise arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Dolayısıyla muhatabın gece ile elbise kelimeleri arasındaki ortak özellikleri bulabilmesi ve aralarında bağlantı kurabilmesi için belli bir zihni çabaya ihtiyacı vardır. Ancak böyle bir zihni ameliyeden sonra muhatap ifadedden (teşbihten) kastedilen şeyi anlayabilir.

Sonuç olarak her temsil teşbihtir ama her teşbih temsil değildir. Teşbihin temsile göre daha bir estetik değeri vardır. Temsil, olayları daima somutlaştırır. Teşbih ise, yeri geldiğinde daha da soyutlaştırabilir.

2. İstiare

İstiare *عَوْرٍ- يَغُورُ* filinden türemiş olan bir isim olup, kelime olarak *herhangi bir şeyi ödünç olarak almak* demektir.⁷¹ İstilahta ise, bir varlığa asıl isminin dışında benzediği başka bir varlığın adını verme sanatı olarak değerlendirilen istiare, bir lafzı benzerlik alakası dolayısıyla hakikî manasının dışında kullanmaktır. Ancak istiarede kelimenin hakikî anlamının anla-

⁶⁷ Veli Ulutürk, *Kur’ân’da Temsili Anlatım*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 34.

⁶⁸ Bakara, 2/261. Ayrıca bk. Bakara, 2/171, 265; Ra’d, 13/35; İbrahim, 14/18.

⁶⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gavamizi’l-Tenzil*, (Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1354), 3:393.

⁷⁰ Nebe’, 78/10.

⁷¹ İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, 4:618.

şılmasına engel olan bir karine bulunur.⁷² Bir başka deyişle, istiare, *bilinen* bir manada kullanılan kelimeyi *bilinmeyen* bir manada kullanmaktır.⁷³

İstiare, mecazın teşbihle karışmasından meydana gelen ve *alakası* teşbih olan mecazdır. Bu sebeple istiare mecaz kısmındadır.⁷⁴ Yani istiare, teşbih gibi temel (hakikî) anlam kategorisi içerisinde değerlendirilmez. Aksine yan anlam/mecaz (kelimenin vaz olduğu mananın dışında kullanılması) kapsamı içerisinde değerlendirilir. Ancak istiare mecaz kısmından olsa bile onun temeli teşbihtir. Çünkü istiare, teşbihin en önemli unsurlarından olan müşebbeh veya müşebbehün bih'den birinin (ki bunlar olmazsa teşbih olmaz) zikredilip, zikredilmeyen unsurun murad edilmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla zikredilen unsur, zikredilmeyen unsurun yerine kullanılır ve umumiyetle istiare, müşebbeh'den ziyade müşebbehün bih yerine kullanılır. Bu sebeple istiare, teşbihten daha belğidir.⁷⁵ Kısaca, istiare, kaynağı itibariyle teşbih; bulunduğu konum itibariyle mecazdır.

Belâgat âlimleri, istiareyi “mecaz-ı lügavî”⁷⁶ içerisinde değerlendirmişlerdir. Nitekim رأيت أسداً يرمي “Ok atan bir aslan gördüm” örneğinde olduğu gibi. Biz bir adamı şecaat konusunda aslana benzettiğimiz zaman, aslanın şeklini, vücut yapısını ve davranış biçimlerini (yırtıcılık, saldırganlık vb.) kastetmeyiz; ancak aslanın şecaat konusundaki özelliklerine dikkat çekmek isteriz.⁷⁷ Dolayısıyla örnekteki aslan, “yırtıcı hayvan” manasında değil, “cesur insan” manasındadır. Ancak bir kısım belâgat âlimi, istiareyi “mecaz-ı akfî”⁷⁸ içerisinde değerlendirmişlerdir. Nitekim bu anlayışa sahip olanlara göre, müşebbehin müşebbehün bih içerisinde eritilmesi ve müşebbehin müşebbehün bihe isnat edilmesi sebebiyle istiarenin mecaz-ı akfî içerisinde ele alınması gerekir.⁷⁹

İstiaresinin dört unsuru vardır. Bunlar;

- a) Müstearun leh: Müşebbeh
- b) Müstearun minh: Müşebbehün bih (manası)
- c) Müstear: Müşebbehün bih (lafzı)
- d) Câmi: Vech-i Şebeh'tir.⁸⁰

⁷² Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 120; Tibî, *et-Tibyân*, 377; Cürcani, *Esrâru'l-Belâga*, 29; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:482; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 52.

⁷³ Süyûtî, *el-İtkân*, 2:118.

⁷⁴ Matracî, *el-Câmi'*, 135; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:118.

⁷⁵ Kazvîni, *Telhisu'l-miftâh*, 136; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:118.

⁷⁶ Mecaz-ı lügavî: Lafzın vaz'olunduğu manadan mecazî manaya intikalini sağlayan münasebet/alaka benzerlik (müşabehet) ise, buna “mecaz-ı lügavî” adı verilir. Eğer münasebet, benzerlik dışı bir alaka ise, “mecaz-ı mürsel” adını alır. (Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 118).

⁷⁷ Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 316; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:116.

⁷⁸ Mecaz-ı akfî: Bir fiili, asıl failinde başkasına isnat etmektir. Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 118.

⁷⁹ Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 316.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:483; Bolelli, *Belâgat*, 103.

İstiare, gizli olanı ortaya çıkarmak, açık olmayan zahirî manayı açıklamak, mübalâğa ifade etmek ve sözün gücünü artırmak için kullanılır.⁸¹

a- Gizli olanı ortaya çıkarmaya örnek olarak, ... وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ...⁸² *“Muhakkak ki Kur’ân (bizim nezdimizdeki) ana kitaptadır...”* âyetini verebiliriz. Bu âyetin hakikî ifadesi, وَأِنَّهُ فِي أَصْلِ الْكِتَابِ “O, katımızda bulunan asıl kitaptadır.” şeklindedir. Âyetteki أُمُّ kelimesi, أَصْلُ kelimesinden istiaresidir. Dolayısıyla bu ifadede konuyu daha iyi açıklığa kavuşturmak için “asıl” (kök) kelimesi yerine “ümüm” (ana) kelimesi kullanılmıştır.

b- Açık olmayan mananın açıklığa kavuşturulmasına misal olarak, ... وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ...⁸³ *“Onlara şefkat kanatlarını ger...”* âyetini verebiliriz. Âyetin manası evladın ana-babaya merhamet göstererek alçak gönüllü davranmasıdır. Âyetteki alçak gönüllülük (züll) kelimesi ile önce bir yöne meyletme; sonra da kanat (cenah) ile istiare yapılmıştır. O hâlde âyetteki istiarenin takdiri, “Ana-babaya merhamet duygusuyla (yönüyle) muamele et.” şeklindedir.⁸⁴ Bu istiarenin hikmeti, daha güzel bir ifadeyle, görünmeyi, yani iyiliği ve merhameti kanatla görünür hâle getirmektir. Âyette, evladın ebeveyne karşı son derece mütevazı davranması istenildiğinden, bu manayı en belîğ bir şekilde ifade edebilmek için kanaatimizce böyle bir istiareye başvurulmuştur.

c- Mübalâğa (sözün gücünü artırmak) için yapılan istiareye misal olarak, ... وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا...⁸⁵ *“Yeri kaynaklar hâlinde fişkırttık...”* âyeti verilebilir. Bu ifadenin aslının Arapça gramer kurallarına göre وَفَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ şeklinde olması gerekirdi. Ancak Süyûtî’ye göre, böyle bir ifade, “Yeryüzünün her tarafında pınar fişkırtır.” manasına gelen âyetteki ifade kadar mübalâğa olmazdı.⁸⁶

2.1. İstiarenin Kısımları

2.1.1. İstiare, lafızlarının müfred ve mürekkeb olması açısından ikiye ayrılır:

2.1.1.1. İstiare, müfred lafızla olursa istiare-i müfred adını alır. İstiare-i müfred için, ... وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ...⁸⁷ *“Nefes almaya başlayan sabaha.”* âyeti örnek olarak verilebilir. Âyette nefesin çıkışı, güneşin ufuktan yavaş yavaş doğuşu sırasında yaydığı ışığa istiare edilmiştir. Âyette yer alan “teneffes” kelimesi müfred bir kelime olduğu için burada istiare-i müfred vardır.

⁸¹ Curcani, *Esrâru'l-belâga*, 40; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:483; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:118.

⁸² Zuhurf, 43/4.

⁸³ İsrâ, 17/24.

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:483; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:116.

⁸⁵ Kamer, 54/12.

⁸⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 2:119.

⁸⁷ Tekvîr, 81/18.

2.1.1.2. İstiare, birden çok lafızdan meydana gelirse istiare-i mürekkebe adını alır.⁸⁸ İstiare-i mürekkebe için, ... وَتَرْكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ. “Biz o gün (kıyamet günü) onları bırakırız da dalgalar hâlinde birbirlerine girerler...”⁸⁹ âyeti örnek olarak verilebilir. Bu âyette بَعْضٍ فِي بَعْضٍ (dalgalar hâlinde birbirlerine girerler) ifadesi, mürekkebe bir ifade olduğu için âyette istiare-i mürekkebe vardır.

2.1.2. İstiare, açıklık (musarraha) ve kapalılık (mekniyye) durumuna göre ikiye ayrılır.

2.1.2.1. İstiare-i Musarraha: Müşebbehi hazfedilmiş teşbihtir.⁹⁰ İstiare-i musarraha ile yapılan istiare, muhataplar tarafından kolay bir şekilde anlaşılır. İstiareyi musarrahaaya örnek olarak, اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... “(Allah kendisine inananların) velisidir. Onları zulûmât-tan (karanlıklardan) nura (aydınlığa) çıkarır...”⁹¹ âyeti verilebilir. Bu âyette, küfür, karanlıklara; iman, nura benzetilmiş; fakat küfür ve iman (müşebbeh olan kelimeler) zikredilmemiştir. Onların yerine, benzetildikleri karanlık ve nur kelimeleri kullanılarak istiare yapılmıştır. Ancak karanlık ve nurdan küfür ve imanın kastedildiği muhataplar tarafından rahatlıkla anlaşılabilir.

2.1.2.2. İstiare-i Mekniyye: Müşebbeh'in zikredildiği, fakat müşebbehün bih'in zikredilmeyerek sadece onun levazımından (zihinde hatıra gelen ona bağlı unsurlardan) birinin zikredildiği istiaresidir.⁹² Bu istiaresinin açıklığa kavuşması için muhatabın zihnini yorması gerekir. İstiare-i mekniyye'ye örnek olarak, وَإِذَا الْكُوكِبُ انْتَرَّتْ “Yıldızlar dökülüp dağıldığı zaman”⁹³ âyeti verilebilir. Bu âyette, yıldızların kıyamet günündeki hâli, dizildikleri ipten dökülüp saçılan tespih tanelerine veya mücevherlere benzetilmiş, fakat âyette müşebbehün bih olan bu kısım zikredilmeyerek sadece lâzım olan dökülüp dağılma ifade edilmiştir. Dolayısıyla buradaki istiare-den maksadın anlaşılması istiare-i musarraha'da olduğu gibi kolay değildir.

2.1.3. İstiare, unsurlarına (müste'ar, müste'arun minh, müste'arun leh ve câmi) uygun kelimelerle yapılmasına göre üç kısma ayrılır.

2.1.3.1. istiare-i Muraşşaha: Bu istiare, müşebbehün bih'in (müste'arun minh) ilgili unsurlarından biri zikredilerek yapılan istiaresidir. Bir başka deyişle, muste'arun minh'e en uygun ve en yakın olan kelime ile yapılan

⁸⁸ Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 53.

⁸⁹ Kehf, 18/99.

⁹⁰ Tîbî, *et-Tibyân*, 396; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 326; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 53.

⁹¹ Bakara, 2/257.

⁹² Tîbî, *et-Tibyân*, 382; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 326; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 53.

⁹³ İnfîtâr, 82/2.

istiaredir.⁹⁴ Buna örnek olarak şu âyet verilebilir. *اُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ*. “İşte onlar öyle kimselerdir ki hidayet karşılığında sapıklığı (dalâlet) satın aldılar da ticaretleri kâr etmedi. Ve (onlar, zarardan kurtulmanın) yolunu bulmuş kimseler değillerdir.”⁹⁵ Bu âyette geçen *اشْتَرُوا* (işterâ, müfred müzekker; çoğulu işterav) fiili, hidayet yerine dalâleti seçmekten dolayı istiare edilmiş, fiilin zikredilmesinden hemen sonra bu fiile uygun olarak kazanç ve ticaret kelimeleri kullanılmıştır.

2.1.3.2. İstiare-i Mucerrede: İçinde müstearun leh'e uygun olan kelime ile yapılan istiaredir.⁹⁶ Buna örnek olarak, *فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ...* (Fakat Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler de yapmakta oldukları şeylerden dolayı) Allah, onlara açlık ve korku elbisesini (ızdırıp, belâ) tattırdı...⁹⁷ Bu âyette, libas (elbise) kelimesi açlık ve korku anında insanı kaplayan ızdırıp yerine kullanılmış olup “ezâga” (tattırma) kelimesi de libas kelimesinin (müstearun leh'in) cümledeki manasına uygun olarak zikredilmiştir. Yani libas kelimesiyle uyum arz eden “giymek” fiili yerine, “tattırtmak” fiili kullanılmıştır.

2.1.3.3. İstiare-i Mutlaka: Müstearun leh veya müstearun minh'in hiçbir unsuru zikredilmeyen istiaredir.⁹⁸ Buna örnek olarak, *الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ* “Onlar ki Allah'a kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler...”⁹⁹ âyeti verilebilir. Bu âyette, “ahd” kelimesi “habl” (ip) kelimesine teşbih edilmiş, müşebbeh olan “ahd” kelimesi dışında teşbih rükünlerinden ilgili unsurların hiçbiri zikredilmemiştir. Buna müşebbeh'ün bih'in özelliklerinden biri olan Allah'ın ahdini bozma durumu işaret eder ki o da hablullah'tır.¹⁰⁰

2.1.4. İstiare, aklî ve hissî olması açısından beş kısma ayrılır.¹⁰¹

2.1.4.1. İstiare, müstear, müstearun minh ve müstearun leh ve câmi açısından hissî/duyusaldır. (İstiare-i mahsûs li mahsûs bi vech-i hissî): Buna örnek olarak *...وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا...* “...Ve baş bembeyaz alev aldı (saçlar ağardı)...”¹⁰² âyeti verilebilir. Âyetteki iştiâl kelimesinden anlaşılan alev müstearun minh; saçların ağarması müstearun leh; beyazlığın yayılması ise, vech-ü şebektir.¹⁰³ Bunların hepsi gözle görülür ve elle tutulur şeyler olduğu için istiare bütün unsurlar açısından duyusaldır.

⁹⁴ Kazvînî, *Telhisu'l-miftâh*, 127; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:487; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:121.

⁹⁵ Bakara, 2/16.

⁹⁶ Kazvînî, *Telhisu'l-miftâh*, 127; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:487; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:121.

⁹⁷ Nahl, 16/112.

⁹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:488; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:122; Bolelli, *Belâgat*, 109.

⁹⁹ Bakara, 2/27.

¹⁰⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:488; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:122; Bolelli, *Belâgat*, 110.

¹⁰¹ Kazvînî, *Telhisu'l-miftâh*, 121-126; Tîbî, *et-Tibyân*, 390-392; Merâğî, *Ulûmu'l-belâga*, 324-325; Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:490-492.

¹⁰² Meryem, 19/4.

¹⁰³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:490; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:119.

2.1.4.2. İstiare, müstearun leh ve müstearun minh açısından hissî; câmi (vech-î şebeh) yönünden ise aklîdir. (İstiare-i mahsûs li mahsûs bi vech-i aklî): Örnek olarak, ... وَاللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ... “Gecede onlar için bir âyet vardır. Gündüzü ondan çekip alırız...”¹⁰⁴ âyetini verebiliriz. Âyetteki müstearun minh, koyunun derisini yüzme manasında olan سَلَخَ fiili; müstearun leh ise, gündüzün gecenin içinden çıkmasıdır. Bunlardan ikisi de hissîdir. Câmi (vech-ü şebeh) ise, etin deriden sıyrılıp çıkması gibi gündüzün geceden sıyrılıp çıkmasıdır. Bu durum, tasavvur etme bakımından aklîdir.¹⁰⁵

2.1.4.3. Aklî manada olan lafızla yapılan aklî istiare. (İstiare-i ma’kûl li ma’kûl): Buna misal olarak مَن بَعَثْنَا مِنْ مَرَاقِدِنَا ... “Bizi yattığımız yerden kim kaldırdı...”¹⁰⁶ âyetini verebiliriz. Âyette müstearun minh uyku; müstearun leh ölüm; câmi de hareketsizliktir. Bunların hepsi aklîdir. Âyette ölümden müstear olan “mergad” lafzı zikredilmiş ve aklî olan bu lafızdan, zikredilmeyen diğer aklî unsurlarla birlikte aklî bir istiare yapılmıştır.

2.1.4.4. Aklî manada olan bir lafızla yapılan hissî istiare. (İstiare-i mahsûs li ma’kûl): Buna örnek olarak, ... بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ... “Hayır, biz hakkı batılın üstüne atarız da onu (batıl) parçalar...”¹⁰⁷ âyetini verebiliriz. Âyette geçen قَذَفَ (atmak) ve دَمَغَ (parçalamak) kelimeleri müstear’dır ve her ikisi de hissîdir. Aklî olan hak ve batıl kelimeleri de müstearun leh’tir. Dolayısıyla aklî olan hak ve batıl kelimeleri ile hissî olan atmak ve parçalamak fiilleri vasıtasıyla hissî bir istiare yapılmış, hakkın batılı yenmesi, tasvirî bir üslupla muhatabın zihninde canlandırılmıştır.

2.1.4.5. Hissî manada olan lafızla yapılan aklî istiare. (İstiare-i ma’kul li mahsûs): Örnek olarak, ... وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ... “Elini boynuna dolama (asma)...”¹⁰⁸ Bu âyette, hissî olan “elin boynuna dolanması” ifadesinden aklî olan cimrilik açıklanmıştır.

2.1.5. İstiare, lafızlarının niteliği açısından istiare-i asliyye ve istiare-i tebeiyye diye ikiye ayrılır.

2.1.5.1. İstiare-i Asliyye: Müstear (müşebbehün bih) gayr-i müştak (türememiş) bir cins isim ise, buna istiare-i asliyye denir. Buna, türememiş isim, mastar ve bir vasfı ile şöhret bulan isim hükmüne geçmiş sıfatlar girer. Meselâ, الظُّلَمَ (karanlık) lafzını اَلضَّلَالِ (sapıklık, dinden sapma); اَلنُّورِ (aydınlık) lafzını da اَلْهُدَى (hidayet) lafzı yerine kullanmak gibi.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Yâsîn, 36/37.

¹⁰⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3:490; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:119.

¹⁰⁶ Yâsîn, 36/52.

¹⁰⁷ Enbiyâ, 21/18.

¹⁰⁸ İsrâ, 17/29.

¹⁰⁹ Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 126; Tîbî, *et-Tibyân*, 384; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 331; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:121.

2.1.5.2. İstiare-i Tebeyye: Müstear, fiil, edat veya türetilmiş bir isim ise, buna istiare-i tebeyye adı verilir. Örnek olarak, ... *أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ*...¹¹⁰ Yani onlar, tam doğru yolu elde etme imkânına sahip olmuşlardır. Bu âyetin tahlili, istiare açısından şöyledir: Hâdî (doğru yolu gösteren kimse) ile hidayet arasındaki mutlak (kayıtsız) ilişki, “galip gelen” ve “yenilen” kelimeleri arasındaki mutlak ilişki gibidir. Böylece benzetme, iki tam kelimededen (hidayet ve hâdî) bunların parçalarına sirayet etmiş, sonra müşebbehiün bih’in parçalarından biri olan *عَلَىٰ* kelimesi, istiare-i musarraha yoluyla müşebbeh’in bir parçası yerine kullanılmıştır.¹¹¹

İstiaresinin, istiare-i tehakkümî veya temlihî adı verilen bir başka türü vardır ki bu istiare türünde söylenen şeyin zıddı anlaşılır.¹¹² Örnek olarak, *فَيَسِّرْ لَهُمُ بَعْدَابِ أَلِيمٍ* “...Onları, acı bir azap ile müjdele.”¹¹³ Âyetteki “Onları müjdele.” sözü, tam tersi bir anlamda “korkut” manasındadır. Sevindirici bir haberde kullanılan müjdeleme kelimesi, istihza ve öfke ile kendi cinsinden bir kelimeye dâhil edilerek bunun zıddı olan korkutma kelimesine istiare edilmiştir. *ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ* “(Azabı) tat. Zira sen azizdin, kerimdin.”¹¹⁴ Âyetinde ise istiare-i temlihiyye vardır.¹¹⁵

Sonuç olarak, istiaresinin güzelliği ve makbuliyeti, teşbihi hemen hatırlatmamasına; vech-i şebeh’in de ne bilmece hâlini alacak kadar kapalı ne de amiyane olmamasına bağlıdır.¹¹⁶ Belâgat âlimlerine göre istiare, mecaz nev’inden olduğu için teşbihten daha belîğdir.¹¹⁷

3. Kinaye

Kelime olarak, kinaye *يَكْنَى* veya *يَكْنُو* fiillerinin mastarı olup, *ima etmek, bir fikri kapalı olarak söylemek* anlamında kullanılır.¹¹⁸ İstılahta ise, bir lafzı hakikî manasında anlaşılması mümkün olmakla birlikte hakikî manasının dışında kullanmaktır. Kinayede hakikat ve mecaz manalarının her ikisinin anlaşılması da caizdir. Ancak asıl olarak hakikî mananın değil me-

¹¹⁰ Bakara, 2/5.

¹¹¹ Bolelli, *Belâgat*, 103.

¹¹² Süyûtî, *el-İtkân*, 2:123.

¹¹³ Âl-i İmrân, 3/21.

¹¹⁴ Duhân, 44/49.

¹¹⁵ Bir de istiare-i temsiliyye vardır ki mürekkebe istiaresinin aslı manasının dışında kullanılmasından meydana gelir. (Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 128; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 54; Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, 20). Kararsız bir şahıs hakkında “Bir ileri bir geri gidiyor.” denilmesi gibi. Şayet istiare-i temsiliyye’nin kullanımı yaygınlık kazanırsa “darb-ı mesel” olur. “Ayağını yorganına göre uzat.” gibi.

¹¹⁶ Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 55.

¹¹⁷ Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, 136; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:124.

¹¹⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 15:233.

cazî mananın kastedilmesi esastır. Bununla birlikte mecazda olduğu gibi hakikî manayı engelleyecek bir karine yoktur.¹¹⁹

Bir başka deyişle kinaye, zihnin, hakikî manadan, o hakikî anlamın uyandırdığı, onun neticesi veya ona uygun olan yeni bir manaya intikalidir.¹²⁰ Nitekim Araplar, çoğu zaman kullandıkları kelimelerden hakikî manayı kastetmek yerine bilakis o sözün gereğinin (mefhumunun, lâzımının) anlaşılmasını isterler.¹²¹ Bu anlamda kinaye, tam bir sözlü kültür edebî sanatıdır. Meselâ, Arapçada bir insan için “kayıışı uzun” dendiği zaman bundan kastedilen anlam, kayışın uzun olmasından ziyade, adamın uzun olmasıdır. Yine bir insan için, “külü çoktur” dendiği zaman bu söz, temel anlamıyla, o insanın evinde sobanın çok yanmasını, neticesinde doğal olarak külün çok olduğunu ifade etse de bu ifadeden kastedilen asıl anlam, o insanın cömert ve misafirperver olduğunun belirtilmesidir. Kinayenin lafzı, meknî bih; manası ise, meknî anh diye isimlendirilir. Kinayeden asıl kastedilen meknî anh’dır.¹²²

3.1. Kinayenin Kısımları

3.1.1. Kinaye meknî anh’ın durumuna göre üç kısma ayrılır:

3.1.1.1. Mekkî anh’ın sıfat oluşu: Buna örnek olarak كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ “Sanki onlar saklanmış (korunmuş) beyaz (yumurtalar) gibidir.”¹²³ âyeti verilebilir. Bu âyette sıfat olarak yer alan “saklanmış (korunmuş) beyaz (yumurtalar)” ifadesi, kadınların iffetli, temiz ve kusursuz olmalarından kinayedir ve ifadenin vermek istediği asıl anlam da budur.

3.1.1.2. Mekkî anh’ın zat oluşu: Buna örnek olarak أَوْ مَن يُّنْسَأُ فِي الْحَلِيَّةِ “(O müşrikler), süs ve ziynet içinde yetiştirilip, mücadeleden gücünden yoksun olan (kızları) mı? (Allah’a) isnat ediyorlar.”¹²⁴ âyeti verilebilir. Bu âyette, “hilye içinde yetiştirilenler” ifadesi, “kızlar”dan kinayedir. Yani, bu ifadeden kızlar kastedilmektedir.

3.1.1.3. Mekkî anh’ın nisbet (ilgi) olması: Buna örnek olarak ...أَوْ جَاءَ... أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ “...Yahut sizden birisi tabii ihtiyacını gidermişse...”¹²⁵ âyeti verilebilir. Âyette geçen “gait” (nisbet/ilgi) kelimesi, insanın tuvalet ihti-

¹¹⁹ Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 133; Tîbî, *et-Tibyân*, s. 406; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:410; 165; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:127.

¹²⁰ Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 112.

¹²¹ Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 112.

¹²² Tîbî, *et-Tibyân*, 406; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 363; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 112-113; Bolelli, *Belâgat*, 123.

¹²³ Sâffât, 37/49.

¹²⁴ Zuhruf, 43/18.

¹²⁵ Mâide, 5/6.

yacını giderebileceği “çukur bir yer”e işaret eder.¹²⁶ Bu ifadeyle, tuvalet ihtiyacının karşılanması doğrudan zikredilmemiş, buna nisbetle def-i haccetin giderildiği yer (gait), tuvalet ihtiyacının karşılanmasından kinaye olarak belirtilmiştir.

3.1.2. Kinaye mutlak ve gayr-i mutlak olmak üzere ikiye ayrılır.

3.1.2.1. Mutlak Kinaye: Mutlak olan mevzusunun bizzat kendisinin kastedilmesidir. Mesela, duruşu düzgün, akıllı ve iki ayaklı varlık dendiği zaman bundan insan anlaşılır.¹²⁷ Nitekim Bakara suresinde yer alan, *ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُبَيِّمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* “İşte bu, o Kitap’dır ki onda şüphe yoktur. Takva sahipleri (muttakiler) için bir hidayettir. Onlar ki gabya iman ederler; namazlarında dikkatli ve devamlıdırlar ve kendilerine verdiğimiz rızktan başkaları için harcarlar.”¹²⁸ âyetinde, “Onlar ki gabya iman ederler; namazlarında dikkatli ve devamlıdırlar ve kendilerine verdiğimiz rızktan başkaları için harcarlar.” ifadesiyle önceki âyette yer alan muttakiler anlatılmaktadır.

3.1.2.2. Gayr-i mutlak kinaye ise, dört kısma ayrılır. Bunlar; Ta’riz, Telvih, İma ve İşarettir.¹²⁹

3.1.2.2.1. Ta’riz: Bir ifadeyi zarif bir tarzda, maharetle medlûlünden (manasından) başka bir yöne çevirmeye ta’riz denir.¹³⁰ Bir başka deyişle ta’riz, bir ifadeyle bir cihetin gösterilip, diğer cihetin kastedilmesidir.¹³¹ Ta’riz, kinayeden daha gizli olur. Bu nedenle ta’rizde, muhatabın, zihnini yormaksızın söylenmek istenen manayı anlaması zordur. Zira kinayenin delâleti lafızlarla, ta’rizin delâleti mefhumlarla olur.¹³² Ta’riz’e örnek olarak, Hz. İbrahim’in kavminin putlarını kırıp, kavminin ondan şüphelenmesi üzerine söylediği, *... قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا* “(Hayır), dedi. İşte bunu (kıрма olayını) şu büyükleri yapmıştır...”¹³³ âyeti verilebilir. Âyetteki “kıрма eylemi”, ilâh olarak kabul edilen putların büyüğüne isnat edilmiştir. Güya büyük put kendisiyle birlikte ibadet edilen diğer küçük putlara kızıp onları kırmıştır. Bu âyette, putların ilâh olarak kendilerine ibadet edilmesinin doğru olmayacağına dair putperestlere ima vardır. Bu yüzden onlar, büyük putun bu fiili yapamayacağını sözün gelişinden dolaylı olarak anlamışlardır.

3.1.2.2.2. Telvih: Kinayede murad edilen manaya zihnin kolayca intikalinin sağlayan unsur çok ise bu kinaye telvih adını alır.¹³⁴ Buna örnek ola-

¹²⁶ Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 8:57.

¹²⁷ Tîbî, *et-Tibyân*, 406.

¹²⁸ Bakara, 2/2-3.

¹²⁹ Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 135; Tîbî, *et-Tibyân*, 407; Matrâcî, *el-Câmi'*, 169.

¹³⁰ Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, 177; Tîbî, *et-Tibyân*, 415; Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 135.

¹³¹ Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 113.

¹³² Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:411.

¹³³ Enbiyâ, 21/63.

¹³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:421; Tîbî, *et-Tibyân*, 408; Bolelli, *Belâgat*, 126.

rak, ... خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ... ”¹³⁵ âyeti verilebilir. Âyette, mühürlenmenin insanın hür tercihinin sonucu olduğu kinaye yoluyla belirtilmiştir. Nitekim bu ifadeyle, batıl inançlara inatla sarılan ve hakikatin sesini dinlemeyi reddeden kişinin zamanla hakikati kavrama yeteneğini kaybedeceği ve böylece sonunda kalbinin mühürlenmiş olacağı vurgulanmak istenmiştir.¹³⁶

3.1.2.2.3. Remz: Söylenmek istenen asıl şeyin gizlenerek murad edilen mananın dolaylı yollarla ifade edilmesidir.¹³⁷ Örnek olarak ... وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ... ”¹³⁸ (Kadınlara) verdiklerinizi nasıl alacaksınız? Hâlbuki sizler birbirinizle haşır neşir olmuştunuz... ”¹³⁸ âyeti verilebilir. Âyette أَفْضَى fiili, “eşlerin halveti”nden kinaye olarak kullanılmış, halvet durumu dolaylı olarak ifade edilmiştir.

3.1.2.2.4. İma (İşaret): Kinayede, murad edilen şeyin açık bir şekilde beyan edilmesidir.¹³⁹ Örnek olarak, ... يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْرِزَتُهُمْ... ”¹⁴⁰ O gün (kıyamet günü) özür dilemeleri zalimlere fayda vermez... ”¹⁴⁰ âyeti verilebilir. Nitekim âyette, zalimlerin özür dilemelerinin kendilerine fayda vermeyeceği ifadesiyle zalimlerin Allah’ın rahmetinden uzaklaştırıldıklarına ve O’nun katında hiçbir değere sahip olmadıklarına işaret vardır.

3.2. Kur’ân’da Kinayenin Kullanılmasının Sebepleri¹⁴¹

3.2.1. Kinaye, Allah’ın azametini ve kudretinin yüceliğini belirtmek için yapılır. Örnek olarak ... وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... ”¹⁴² Kiyamet günü bütün yeryüzü O’nun kabzasındadır (avucunun içindedir)... ”¹⁴² âyeti verilebilir. Âyette geçen “kabza” kelimesi, Allah’ın azametinden ve kudretinin yüceliğinden kinayedir.

3.2.2. Kinaye, açıkça beyan edilmesi hoş olmayacak özel hayatla (lems, refes, nikâh gibi) ilgili konuları ifade etmek için yapılır. Örnek olarak, خَفِيفًا... فَلَمَّا تَعَشَّاهَا حَمَلْتُ حَمْلًا... (O’dur ki sizi bir tek nefisten yarattı, sükûn ve huzur bulması için eşini var etti.) Eşini sarıp örtünce, eşi hafif bir yük yükledi... ”¹⁴³ âyeti verilebilir. Âyetteki “eşine yaklaşıncı, onu sarıp örtünce” anlamına gelen “gişyan” ifadesi, “cinsel yakınlık”tan kinayedir. Aynı şekil-

¹³⁵ Bakara, 2/7.

¹³⁶ Tîbî, *et-Tibyân*, 408; Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 5:7. dipnot.

¹³⁷ Tîbî, *et-Tibyân*, 401; Bolelli, *Belâgat*, 126.

¹³⁸ Nisâ, 4/21.

¹³⁹ Tîbî, *et-Tibyân*, 410; Bolelli, *Belâgat*, 127.

¹⁴⁰ Mü’min, 40/52.

¹⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:412-421; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:127-129; Matraccî, *el-Câmi*, 167.

¹⁴² Zümer, 39/67.

¹⁴³ A’râf, 7/189.

de, Kur’ân’da yer alan “refes”, “mubâşeret”¹⁴⁴ ve “mulâmese”¹⁴⁵ kelimele-
ri de “cinsel yakınlık”tan kinayedir. Bunların yanı sıra daha önce geçtiği
üzere “gait”¹⁴⁶ kelimesi “tuvalet ihtiyacını gidermek”ten; Nûr suresinde
geçen “habîs ve habîsat”¹⁴⁷ kelimeleri de “zina edenler”den kinayedir.

3.2.3. Kinaye, belâgat ve sözü güzelleştirmek amacıyla yapılır. Belâgata
örnek olarak, *أَوَمَنْ يُنَشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ* “Süs ve ziynet içinde
yetiştirilip de mücadeleden yoksun olanı mı (Allah’a isnat ediyorsunuz)?”¹⁴⁸
âyeti verilebilir. Âyette, belîğ bir ifade ile “süs ve ziynet içinde yetiştirilen-
ler” ibaresinden kinaye olarak “kızlar” anlatılmaktadır. Bu âyette, melekler-
in Allah’ın kızları olarak kabul edilmesinin anlamsızlığından bahsedildiği
için kinaye yapılmadan doğrudan “kızlar” ifadesi kullanılmış olsaydı belki
de meleklerin Allah’ın kızları olmasının anlamsızlığı açık bir şekilde orta-
ya konmuş olmayacaktı. Yani âyette, meleklerin, süs ve ziynet içinde yetiştirilen
ve mücadeleden yoksun olanlarla bir olamayacağı edebî bir şekilde beyan
edilmektedir. Sözün güzelleştirilmesine örnek olarak, *كَأَنَّهِنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ*
“Sanki o (cennetteki) kadınlar saklanmış (korunmuş) beyaz (yumurtalar)
gibidir.”¹⁴⁹ âyeti verilebilir. Araplar, kadınların temiz ve iffetli olma-
larını, *بَيْضٌ* kelimesi ile kinaye yoluyla ifade etmektedirler.¹⁵⁰ Dolayısıyla
ifadenin güzelleştirilmesi için doğrudan iffet ve namus ifadeleri kullanılmamıştır.

3.2.4. Mübalâğa ifade etmek amacıyla kinaye yapılır. Örnek olarak, *بَلْ...
يَدَا مَبْسُوطَتَانِ* “...Hayır, Allah’ın iki eli de açıktır...”¹⁵¹ âyeti verilebilir.
Âyette geçen “Allah’ın iki elinin açık olması” ifadesi, Cenab-ı Hakk’ın
cömertliğinin genişliği ve kereminin çokluğundan kinayedir.¹⁵²

3.2.5. Kinaye bazen, yapılan işin sonunun nereye varacağını belirtmek
için yapılır. Buna örnek olarak, *تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ... كُرُوسُنْ* “Ebu Leheb’in iki eli
kurusun...”¹⁵³ âyeti verilebilir. Bu âyetteki hakaret içeren ifadeler, aynı
zamanda Ebu Leheb’in ahirette gideceği yeri (cehennemi) kinaye yoluyla
belirtmektedir.

Bu sebep ve gayelerin dışında, “sözü kısaltma” ve “bir kelimeyi daha
güzeliyle ifade etme” gibi farklı amaçlarla da kinaye yapılmaktadır.¹⁵⁴

¹⁴⁴ Bakara, 2/187.

¹⁴⁵ Nisâ, 4/43.

¹⁴⁶ Nisâ, 4/43.

¹⁴⁷ Nûr, 24/26.

¹⁴⁸ Zuhruf, 43/18.

¹⁴⁹ Sâffât, 37/49.

¹⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:418.

¹⁵¹ Mâide, 5/64.

¹⁵² Süyûtî, *el-İtkân*, 2:129; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:418.

¹⁵³ Tebbet, 111/1.

¹⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk., Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:412-421; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:127-129; Matraccî, *el-Câmi*, 167.

Kinaye, mecaz (yan anlam) özelliğine sahip olsa bile bir söz sanatı olan mecaz ile arasında fark vardır. Kinayede, bir kelime, mecazî anlamının yanında hakikî anlamında kullanılmakla birlikte mecazda, kelimenin hakikî manasının kullanımına yer yoktur. Ancak, kinayede de istisnâî durumlarda bazı ifadeler mecazî manasının dışında hakikî manasında kullanılabilir. Nitekim Allah'ın zatı ve fiilleriyle ilgili, “Allah'ın iki eli açıktır.”¹⁵⁵ “Bütün yeryüzü Allah'ın avucu (kabzası) içindedir... Gökler onun sağ eliyle dürülmüştür.”¹⁵⁶ “Rahman arşa istiva etti.”¹⁵⁷ gibi âyetlerde geçen ifadeler, mecazî manalarının yanında hakikî manalarında kullanılmazlar. Zira böyle bir durumda Allah'a tecsim izafe edilmiş olur.¹⁵⁸ Dolayısıyla aslî manasında değerlendirmemek şartıyla Allah'ın zatı ve fiilleriyle ilgili hususları belirten ifadeler mecaz diyebileceğimiz gibi kinaye de diyebiliriz.

4. Mecaz

Mecaz, جَارٌ - جَوْرٌ fiilinden türemiş bir isim olup, sözlükte, *etkili ve tersirli olmak, yol geçmek, mümkün olmak* gibi manaları ifade etmektedir.¹⁵⁹ Istılahta ise mecaz, bir lafzın bir alaka ve münasebet dolayısıyla vaz olduğu gerçek manasının dışında kullanılmasıdır. Lafzın gerçek manasının anlaşılmasına ise, bir karine mâni olur.¹⁶⁰ Bir başka söyleyişle, bir sözün temel anlamda ele alınmasını imkânsız kılan bir engelden dolayı başka bir anlamda kullanılmasına mecaz denir.¹⁶¹ Mecaz, mecaz-ı mürsel ve mecaz-ı akli diye ikiye ayrılır.

4.1. Mecaz-ı Mürsel

Mecaz-ı lügavî'de lafzın vaz olduğu manaya intikalini sağlayan münasebet müşabehet (benzerlik) ise, mecaz-ı lügavî *istiare*; şayet bu münasebet teşbih değilse mecaz-ı lügavî *mecaz-ı mürsel* adını alır.¹⁶²

Bir ifadede müşabehet (benzerlik) alakasının dışında kalan ve mecaz-ı mürsel'i oluşturan münasebetlerden (alakalardan) bazıları şunlardır:

4.1.1. Sebebiyet İlgisi: Bu alaka, sebebi söyleyip müsebbebi (neticeyi) kastetmek suretiyle yapılır. Buna örnek olarak *“Onlar tuzak*

¹⁵⁵ Mâide, 5/64.

¹⁵⁶ Zümer, 39/67.

¹⁵⁷ Tâ-Hâ, 20/5.

¹⁵⁸ Cürcanî, *Esrâru'l-belâga*, 362; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 362.

¹⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5:326.

¹⁶⁰ Cürcanî, *Esrâru'l-belâga*, 365; Tîbî, *et-Tibyân*, 368; Meragî, *Ulûmu'l-belâga*, 349; Matrâcî, *el-Câmi'*, 135; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 117.

¹⁶¹ Turan Koç, *Din Dili*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 115.

¹⁶² Cürcanî, *Esrâru'l-belâga*, 366; Tîbî, *et-Tibyân*, 369; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga*, 303; Muallim Naci, *Edebiyat Terimleri*, 118.

*kurdular Allah da onlara tuzak kurdu...*¹⁶³ âyeti verilebilir. Bu âyette, sebep olan “mekr” (tuzak) zikredilmiş; müsebbeb (netice) olan, “onların aki-beti” kastolunmuştur.

4.1.2. Müsebbebiyet ilgisi: Bu alaka neticeyi (müsebbebi) söyleyip sebebi kastetmek suretiyle yapılır. Buna örnek olarak *وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا* ... “...*Ve sizin için gökten rızık indiriyor...*”¹⁶⁴ âyeti verilebilir. Nitekim bu âyette müsebbeb (netice) olan rızık kelimesi zikredilmiş; o rızık ortaya çıkmasına sebep olan yağmur kastedilmiştir. Zira insanların istifade ettiği yiyecekler yağmur sayesinde bir rızık olarak onların yararına sunulmuştur.

4.1.3. Cüziyyet ilgisi: Bu alaka küll’ü söyleyip cüz’ü kastetme alakasıdır. Cüziyyet ilgisine örnek olarak, *...يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ...* “...*Parmaklarını kulaklarına tıkırlar...*”¹⁶⁵ âyeti verilebilir. Âyetteki parmaklardan maksat, parmak uçlarıdır. Zira parmakların kulağa girtilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla parmak zikredilmiş, parmak uçları kastedilmiştir.

4.1.4. Külliyyet ilgisi: Bu alaka, cüz’ü söyleyip küll’ü kastetme alakasıdır. Buna örnek olarak, *...فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...* “...*Yüzünüzü (Mescidi-i Haram) tarafına çevirin...*”¹⁶⁶ âyeti verilebilir. Kiblenin Mescid-i Aksa’dan Kâbe’ye çevrilmesini anlatan bu âyette, “yüz” kelimesiyle bütün vücut murad edilmiştir. Zira namaz esnasında vücudun bir bölümü olan sadece yüzün kibleye çevrilmesi yeterli değildir. Dolayısıyla âyette cüz olan yüz zikredilmiş, küll olan vücut kastedilmiştir.

4.1.5. Kevniyyet ilgisi: Bir şeyi geçmişteki ismiyle anmaktır. Bir annenin yetişkin evladı için söylediği “bizim çocuk” sözünde böyle bir mecaz vardır. Kur’ân’da yer alan, *وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ* “*Yetimlere mallarını veriniz...*”¹⁶⁷ âyetinde kevnîyyet ilgisi vardır. Kur’ân’a göre, yetimlere buluş çağına erdikleri vakit malları verilir. Dolayısıyla burada, yetişkin insanlardan geçmişteki durumları itibara alınarak söz edilmiştir. Zira bir kişi buluş çağına erdikten sonra yetim vasfını kaybeder.¹⁶⁸

4.1.6. Evveliyyet ilgisi: Bir şeyi sonradan alacağı konumun adıyla anmaktır. Buna örnek olarak, *...إِنِّي أُرَانِي أَغْصِرُ خَمْرًا...* “...*(Hz. Yusuf’la beraber olanlardan biri): Rüyamda kendimi şarap sıkarken gördüm...*”¹⁶⁹ âyeti verilebilir. Âyette geçen “hamr” kelimesi şarap manasındadır. Şarap ise sıkılmaz; tam aksine sıkılmış olan üzümde elde edilir. Dolayısıyla sıkılan şa-

¹⁶³ Âl-i İmrân, 3/54.

¹⁶⁴ Mü’min, 40/13.

¹⁶⁵ Bakara, 2/19.

¹⁶⁶ Bakara, 2/144.

¹⁶⁷ Nisâ, 4/2.

¹⁶⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:395; Cürçani, *Esrâru’l-belâga*, 366; Merâgî, *Ulûmu’l-belâga*, 307.

¹⁶⁹ Yûsuf, 12/36.

rap değil, şaraplık üzümdür. Bu nedenle âyeti, “Rüyamda kendimi şaraplık üzümü sıkarken gördüm.” şeklinde anlamak gerekir.

4.1.7. Hulul ilgisi: Bu alaka ise ikiye ayrılır.

4.1.7.1. Mekânı (mahalli) söyleyip orada bulunan şeyleri kastetmektir. Buna örnek olarak, *“O zaman meclisini çağırırsın”*¹⁷⁰ âyeti verilebilir. Bu âyette geçen “nadiye” (meclis) kelimesinden kasıt, “mecliste bulunanlar”dır.

4.1.7.2. Bir yerde bulunan şeyi söyleyip o şeyin bulunduğu mekânı kastetmektir. Örnek olarak, *“O gün yüzleri ak olanlara gelince, onlar Allah'ın rahmeti içindedirler...”*¹⁷¹ âyeti verilebilir. Âyette geçen “rahmet” kelimesi, cennet manasındadır. Çünkü cennet, rahmetin bol olduğu yerdir. Dolayısıyla “rahmet” kelimesiyle “içinde rahmetin bulunduğu cennet” kastedilmiştir.

4.1.8. Bir lafzın umumî manada zikredilip o lafızdan hususî mananın kastedilmesidir: Buna örnek olarak, *“...وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ... Melekler ise, Rablerini hamd ile tespih ediyorlar. Ve yeryüzündekiler için mağfiret diliyorlar...”*¹⁷² âyeti verilebilir. Bu âyette geçen “yeryüzündekiler” ifadesi umum (genel) ifade etmektedir. Ancak yeryüzünde, hem iman edenler hem de inkâr edenler bulunmaktadır. O hâlde meleklerin inkâr edenler için bağışlanma istemeleri mümkün olmadığına göre, âyette geçen yeryüzündekilerden maksat müminlerdir. Dolayısıyla melekler, müminler için istiğfar etmektedirler.¹⁷³

4.1.9. Bir lafzın hususî manada zikredilip o lafızdan umumî mananın kastedilmesidir: Örnek olarak, *“...يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ... Ey nebi (peygamber), Allah'tan kork, inkâr edenlere ve münafıklara itaat etme...”*¹⁷⁴ âyeti verilebilir. Bu âyette “nebi” kelimesi ile Hz. Muhammed'e (s.a.s.) hitap edilmektedir. Ancak, muhatap sadece Hz. Peygamber (husus/özel) değil, bütün müminlerdir (umum/genel).¹⁷⁵

4.1.10. Bir lafızda melzûmun zikredilip lâzımın kastedilmesi veya lâzımın zikredilip melzûmun kastedilmesidir: Örnek olarak, *“...لَا يَرُونَ فِيهَا شمسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا... (Cennetlikler) orada (cennette) ne bir güneş ne de şiddetli bir zemherir (soğuk) görecekler.”*¹⁷⁶ âyeti verilebilir. Nitekim bu âyette, melzûm olan “güneş” zikredilmiş, lâzımı olan “sıcaklık” kastedilmiştir. Aynı şekilde melzûm olan “zemherir” zikredilmiş, lâzımı olan “soğukluk” kastedilmiştir.¹⁷⁷

¹⁷⁰ Alak, 96/17.

¹⁷¹ Âl-i İmrân, 3/107.

¹⁷² Şûrâ, 42/5.

¹⁷³ Mü'min, 40/7.

¹⁷⁴ Ahzâb, 33/1.

¹⁷⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2:388.

¹⁷⁶ İnsan, 76/13.

¹⁷⁷ Çoşkun, *Belâgat İlminin Tefsire Tatbiki*, 22.

4.2. Mecaz-ı Aklî

Mecaz-ı aklî ise, bir fiili asıl failinden başkasına (zaman ve mekân gibi unsurlara) isnat etmektir.¹⁷⁸ Meselâ, “Bahar mevsimi otları bitirdi.” cümlesinde, -eğer bu cümle Allah’a inanan biri tarafından söylenmişse- otların büyümesinin gerçek sebebi olmamasına rağmen bunun zamana veya mevsime isnat edilmesinde mecaz-ı aklî vardır. Zira her şeyi olduğu gibi otları da yaratan Allah’tır. Mecaz-ı aklî’ye örnek olarak Kur’ân’dan şu âyet verilebilir. فَكَيْفَ تَنْفَعُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا “Eğer siz kafir olursanız, çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek olan bir günde kendinizi nasıl koruyabileceksiniz?”¹⁷⁹ Bu âyette, çocukların saçlarını ağartma durumu, mecazen zamana/güne (hesap gününe) isnat edilmiştir.

Mecaz-ı aklî, ayrıca bir sığınan kipinin değişmesi şeklinde de gerçekleşebilir.¹⁸⁰ Bunlardan bazıları şunlardır.

4.2.1. Malûm (etken) çatı üzerine kurulmuş bir kipe, meçhul (edilgen) şekilde mana vermek: Buna örnek olarak, ... لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا... “...Bugün (Hz. Nuh zamanındaki tufanda) Allah’ın esirgediği kimseler hariç, O’nun hükmünden korunmuş hiçbir kimse yoktur...”¹⁸¹ âyeti verilebilir. Âyette geçen ism-i fail kalıbındaki “âsım” (koruyan) kelimesi, ism-i mef’ul kalıbında olan “masûm” (korunmuş) manasında kullanılmaktadır. Aynı şekilde, Târık suresinde geçen “dâfik” (atıcı) kelimesi¹⁸² “medfûk” (atılmış) manasında; Ankebut suresinde geçen “âmin” (güven verici) kelimesi¹⁸³ “me’mûn” (güveni sağlanmış) manasında; İsrâ suresinde geçen “mubsıra” (aydınlatıcı) kelimesi¹⁸⁴ “mepsûr” (aydınlatılmış) manasında; Karia suresinde geçen “râdiye” (hoşnut edici) kelimesi de¹⁸⁵ “merdiyye” (hoşnut edilmiş) manasında kullanılmıştır.

4.2.2. Meçhul (edilgen) çatı üzerine kurulmuş bir kipe, malûm (etken) manası vermek: Buna örnek olarak, ... إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا “...Şüphesiz O’nun va’di yerine gelecektir.”¹⁸⁶ âyeti verilebilir. Âyette geçen ism-i mef’ul kalıbındaki “me’tiyyen” (getirilmiş) kelimesi, ism-i fail kalıbında olan “âtiyen” (gelecek) manasında kullanılmaktadır. Yine İsrâ suresinde geçen “mestûr” (örtülmüş) kelimesi de¹⁸⁷ “sâtir” (örtten) manasındadır.

¹⁷⁸ Tibî, *et-Tibyân*, 388.

¹⁷⁹ Müzzemmil, 73/17.

¹⁸⁰ Tibî, *et-Tibyân*, 400.

¹⁸¹ Hûd, 11/43.

¹⁸² Târık, 86/6.

¹⁸³ Ankebût, 29/67.

¹⁸⁴ İsrâ, 17/12.

¹⁸⁵ Kâri’a, 101/7.

¹⁸⁶ Meryem, 19/61.

¹⁸⁷ İsrâ, 17/45.

4.2.3. İsm-i fail ve ism-i mef'ul kalıbında olan bir lafza “mastar” manası vermek: İsm-i faile örnek olarak, *لَيْسَ لَوْفَعْتِهَا كَاذِبَةً* “Onun (kıyame-tin) olacağını yalanlayacak hiç kimse yoktur.”¹⁸⁸ âyeti verilebilir. Âyette geçen ism-i fail kalıbındaki “kâzibe” kelimesi, “tekzîb” mastar manasındadır. İsm-i mef'ule örnek olarak, *بِأَيْكُمُ الْمُفْتُونُ* (Yakında göreceksiniz) fitnenin hanginizde olduğunu¹⁸⁹ âyeti verilebilir. Bu âyette geçen ve ism-i mef'ul kalıbında olan “meftûn” kelimesi, “fitne” manasındadır.¹⁹⁰

Mecaz-ı aklî, bazen haber cümlesinin emir ve nehiy (talep cümlesi) ifade etmesi şeklinde de gerçekleşebilir.

4.3.1. Haber cümlesinin “emir” ifade etmesine örnek olarak, *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...*¹⁹¹ “Anneler, çocuklarını tam iki yıl emzirilirler...” âyeti verilebilir. Bu söz, kalıp itibarıyla her ne kadar bir haber cümlesi ise de mana bakımından “emir” ifade etmektedir.¹⁹² Dolayısıyla âyetin takdiri “Anneler çocuklarını Allah’ın emrettiği hükme göre emzirsiniz.” şeklindedir.

4.3.2. Haber cümlesinin “nehiy” ifade etmesine örnek olarak, *وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ أَنْ يَقُولُوا ذُرِّيَّتِي خَالِدَةٌ غَيْرًا كَمَا قَالُوا وَبَعَثْنَا فِي نَجْعِ الْأَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ فِي كُلِّ بَلَدٍ* “Biz İsrailoğullarından söz almıştık: Allah’tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz...”¹⁹³ âyeti verilebilir. İsrailoğullarından alınan sözü haber veren bu ifade, aynı zamanda Kur’ân muhataplarının da Allah’tan başkasına ibadet etmesini yasaklayan bir hüviyete sahiptir.¹⁹⁴

4.3.3. Bazen yukarıda anlatılan hususların aksine “talep” ifade eden bir cümle “haber cümlesi” hüviyeti taşıyabilir. *...فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ...* “...Rahman (Allah) ona mühlet versin...”¹⁹⁵ âyeti buna örnektir. Âyette geçen “Mühlet versin.” (li yemdüd) ifadesi, “Mühlet verir.” (yemüddü) manasındadır.¹⁹⁶

4.3.4. Bunların yanı sıra, müfred kalıbında kullanılan bir kelimenin tensiye veya cemî mana ifade etmesi;¹⁹⁷ tensiye kalıbında kullanılan bir kelimenin müfred veya cemî mana ifade etmesi¹⁹⁸ veya cemî kalıbında kullanılan bir kelimenin müfred ve cemî mana ifade etmesi¹⁹⁹ gibi konularla; mazi

¹⁸⁸ Vâkı’a, 56/2.

¹⁸⁹ Kalem, 68/6.

¹⁹⁰ Tîbî, *et-Tibyân*, 400.

¹⁹¹ Bakara, 2/233.

¹⁹² Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 5:240.

¹⁹³ Bakara, 2/83.

¹⁹⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2:403; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:105.

¹⁹⁵ Meryem, 19/75.

¹⁹⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2:402; Süyûtî, *el-İtkân*, 2:105.

¹⁹⁷ Asr, 103/2.

¹⁹⁸ Kâf, 50/24; Mülk, 67/4.

¹⁹⁹ Fussilet, 41/11.

sığısının muzari, muzari sığısının ise mazi sığısı ifade etmesi gibi konular yine mecaz-ı aklî olarak değerlendirilmiştir.²⁰⁰

Sonuç:

Kur'ân-ı Kerim, Arapça ve Arapçanın dil özellikleri içerisinde indirilmiştir. Bütün dillerde olduğu gibi Arap dili de kendi içerisinde dilsel zenginlik ve zafiyetler barındırmaktadır. Arapça da dâhil olmak üzere bütün dillerde, her duygu ve düşünceye karşılık gelen kelime ve kavramların olması mümkün olmadığından duygu ve düşüncelerin muhataplara iletilmesinde kelimelerin temel anlamları dışında yan anlamlar, teşbih²⁰¹, istiare, kinaye ve mecaz gibi edebî sanatlar yardımcı unsurlar olarak kullanılmıştır. Bu manada, edebî sanatlar, ilk etapta dilin duygu ve düşünceyi ifade etmedeki zafiyet ve eksikliğini ortadan kaldırmaya yardımcı olmakta ve kelimelerin anlam içeriklerini zenginleştirmeye katkı sağlamaktadır.

Edebî sanatların en önemli özelliği ise, vurgulanmak istenen manayı etkileyici bir üslupla ifade etmektir. İlahî ve mucizevi bir kelâm olan Kur'ân-ı Kerim'de, edebî sanatlar muhatapların zihin ve ruh dünyalarına nüfuz edebilmek için en etkili biçimde kullanılmıştır. Bu kapsamda Kur'ân-ı Kerim'de, verilmek istenen mesajlar bazen ifadelerin lafzi/literal anlamıyla bazen de teşbih, istiare, kinaye ve mecaz gibi edebî sanatlarla beyan edilmiştir. O hâlde, ilahî mesajların anlaşılmasında dil kurallarının yanında dilin estetik özelliklerinin de bilinmesi büyük ehemmiyet arz etmektedir.

Kaynakça:

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.

Aktaş, Şerif. *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.

Bilgegil, Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1980.

Bolelli, Nusret. *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.

Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Cürcani, Abdülkahir. *Esrâru'l-Belâga*. Thk. H. Ritter. İstanbul: Matbaatü Vüzâratü'l-Meârif 1954.

Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.

Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'ân-ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.

²⁰⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2:103-104.

²⁰¹ Teşbihin temel anlam kategorisinde olduğu daha önce belirtilmişti.

Kazvini, Celalüddin Muhammed b. Ahmed. *Telhîsu'l-Miftâh* (Mukayyed Telhis). İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1312.

Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.

İbn Manzur, Muhmmmed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sâdr, 1990.

Matracî, İrfan. *el-Câmi-u li Funûni 'l-Lügati 'l-Arabiyye ve 'l-Arûz*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb-i's-Sekafiyye, 1987.

Meragî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-Belâga el-Beyân, el-Meânî ve 'l-Bedî'*. Kahire: Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, 2000.

Muallim Naci. *Edebiyat Terimleri*. Sadeleştiren: M. A. Yekta Saraç. İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

Razi, Fahreddin. *Mefâtihu'l Gayb Tefsir-i Kebir*. Çev. Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman. *El-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi)*. Çev. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.

Tibî, Şerafüddin el-Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed. *et-Tibyân fi İlmi'l-Meânî ve 'l-Beyân*. Thk. Abdüssettar Hüseyin Zemmût. Beyrut : Daru'l-Cil, 1996.

Ulutürk,Veli. *Kur'ân'da Temsili Anlatım*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Zebidi, Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamus*. Beyrut: Daru's-Sâdr, 1386.

Zemaşeri. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzil*. Mısır: Matbaatü Mustafa Muhammed, 1354.

Zerkeşi, Bedruddin. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Cemal Hamdi ez-Zehebî, İbrâhim Abdullah el-Kürdî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994.

GESCHICHTE DES QORÂNS (KUR'ÂN TARİHİ)'İN KAYNAKLARI -İSLÂMÎ KAYNAKLAR* RESOURCES OF GESCHICHTE DES QORÂNS (THE HISTORY OF THE QUR'ÂN) -ISLAMIC SOURCES-

Geliş Tarihi: 24.12.2018 Kabul Tarihi: 03.05.2019

MÜSLÜM YILDIRIM
ÜMRANİYE VAİZİ



ÖZ

Geschichte des Qurâns (Kur'ân Tarihi), Theodor Nöldeke'nin Kur'ân tarihi hakkında 1860 yılında kaleme aldığı eseridir. Kitap, 1909-1919-1938 yıllarında Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträber ve Otto Pretzl'in de katkılarıyla üç cilt halinde bazı eklemeler yapılarak yeniden yayınlanmıştır. Yaklaşık bir asra yakın bir zamana yayılan baskı süreci kitaba yeni konu ve kaynakların dâhil edilmesine imkân sağlamıştır. Başta Nöldeke olmak üzere diğer üç yazarın da gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da yapılan çalışmaları kaynak göstermeleri kitabı kaynak açısından zengin bir hale getirmiştir. Söz konusu kaynakların sayısı beş yüzü geçmek-tedir. *Geschichte des Qurâns*'daki kaynakları kategorize etmek gerekirse bunları İslâmî ve Batılı kaynaklar olmak üzere ikiye ayırabiliriz. İslâmî kaynakları da eski yazma mushaf lar başta olmak üzere, tefsir, ulûmu'l-Kur'ân, kırâat, resmü'l-mushaf, hadis, siyer, tarih, tabakât, biyografi, coğrafya, bibliyografya, lugat, gramer, edebiyat, sözlük, şairlerin divanları, fıkıh, ahlâk ve reddiye başlıkları altında kategorize etmek mümkündür. Biz bu çalışmamız da *Ge-schichte des Qurâns*'nın sadece İslâmî kaynaklarına yer verdik. Batılı kaynaklar ise bir başka makalenin konusu olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Geschichte des Qurâns*, Nöldeke, Schwally, Bergsträber, Prtezl, Kur'ân târihi.

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda devam etmekte olan "Theodor Nöldeke'-Nin Kur'ân'a Yaklaşımı "Geschichte Des Qurans" Örneği" adlı doktora tezimizle ilgili olarak hazırlanmıştır.

ABSTRACT

Geschichte des Qurâns (The History of the Qur'an) is the work of Theodor Nöldeke about the history of the Qur'an which was written in 1860. The book was re-published in three volumes in 1909-1919-1938 with the contributions of Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträber and Otto Pretzl. The printing process, which has been around for nearly a century, has enabled the inclusion of new topics and resources in the book. The fact that the other three authors, especially Nöldeke, have made reference to the works done both in the East and West have made the book rich in resources. The number of these resources exceeds five hundred. If we need to categorize the sources in *Geschichte des Qurâns*, we can divide them into two as Islamic and Western sources. Islamic sources, especially the old writing mushafs, commen-tary, 'ulûm al-Qur'an, qirâ'at, rasm al-mushaf, hadith, al-sirâ, history, tabaqât, biography, geography, bibliography, linguistik, grammar, literature, dictionary, poets' divans, fiqh, morality and refusal can be mentioned under the headings. In this study we have only included the Islamic sources of the *Geschichte des Qurâns*. Western sources will be the subject of another article.

Keywords: *Geschichte des Qurâns*, Nöldeke, Schwally, Bergsträber, Pretzl, history of the Quran, Parable.

Giriş

Alman şarkiyatçı Theodor Eduard Bernhard Franz Nöldeke'nin (1836-1930) *Geschichte des Qorâns* (*Kur'ân Tarihi*) adlı eserinin temelini ilk defa 1856 yılında Latince olarak kaleme alınan *De Origine et Compositione Surarum Qoranicarum Ipsiusque Qorani* (*Kur'ân Sûrelerinin Tertibi ve Kökeni*) adlı doktora tezi oluşturmaktadır. Kendi alanında uzman, modern oryantalizmin kurucusu ve Kur'ân araştırmaları kritiğinin önderi kabul edilen Nöldeke, yüz sayfadan oluşan söz konusu tezini genişleterek 1860 yılında üç yüz yetmiş altı sayfa tutacak şekilde *Geschichte des Qorâns* adıyla yayınlamıştır. Nöldeke, yaklaşık yarım asır sonra kendisine kitabının yeni edisyonu için yayıncıdan gelen teklifi geri çevirmiş ve bu görevi öğrencisi Friedrich Schwally'e (ö. 1919) tevdi etmiştir.¹

Schwally, *Geschichte des Qorâns*'ın birinci ve ikinci ciltlerini bazı eklemeler yaparak (1909-1919) hocası da henüz hayatta iken neşretmiştir. Bu arada August Fischer de (ö. 1949) ikinci cilde kısa bir kaç not ekleyerek katkıda bulunmuştur. Schwally'nin birinci ciltteki katkıları fazla bir yer tutmasa da ikinci cildi adeta yeniden yazmıştır. Schwally'nin vefâtı üzerine üçüncü cildi tamamlama görevini Gotthelf Bergsträber (ö. 1933) üstlenmiştir. Üçüncü cildin bir kısmını yayınlayan (1926-1929) Bergsträber de üçüncü cildi tamamlamadan vefât edince kitabın kalan kısmını tamamlama görevini Otto Pretzl (ö. 1941) üstlenmiştir. Kitabı tamamlayarak yayına hazırlayan Pretzl'in bu çalışması ile (1938) *Geschichte des Qorâns* üçüncü cildin bir kısmı hariç yeni baskısı Nöldeke hayatta iken tamamlanmış ve neşredilmiştir.

Her üç yazar bilgi açısından kitaba önemli katkılar sundukları gibi kaynaklar yönünden de kitaba bir zenginlik katmışlardır. Kendi zamanlarına

¹ Theodor Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2. Baskı, 3 cilt. (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1919-1938), 1: v.

kadar gerek Doğu'da ve gerekse Batı'da yapılan çalışmalardan kitapta ele alınan konularla ilgili alıntılarda buldukları ve çeşitlilik arzeden bu kaynaklardan faydalandıkları görülmektedir. *Geschichte des Qorâns*'ın kaynaklarına geçmeden önce kitabın ana konularını kısaca şöyle sıralamak mümkündür. Birinci ciltte “Über den Ursprung des Qorâns” (Kur'ân'ın Ortaya Çıkışı), ikinci ciltte “Die Sammlung des Qorâns” (Kur'ân'ın Cem'i) ve “Mit Einem Literarhistorischen Anhang über die Muhammedanischen Quellen und die Neuere Christliche Forschung” “İslâmî Kaynaklar ve Yeni Hıristiyan Araştırmaları Hakkında Edebî-Tarihî Bir Ek”, üçüncü ciltte ise “Die Geschichte des Korantext” (Kur'ân Metninin Tarihi) konuları ele alınmaktadır ki bu ana başlıklar altında ayrıca pek çok konuya da alt başlıklarda yer verilmektedir.

Burada şunu da hemen belirtelim ki neredeyse bir asırlık zaman dilimi içerisinde konularında uzman yazarların katkılarıyla ortaya çıkan *Geschichte des Qorans*'ın yazıldığı süreç Alman oryantlizmi için de kaynaklar açısından verimli bir dönemdir. Kur'ân araştırmaları başta olmak üzere te'lif, tercüme ve neşir olarak İslâm bilimleri üzerine yapılan çalışmalar bü-yük bir kemmiyet oluşturmaktadır. Bu vesile ile Batı'da literal anlamda İslâm hakkında kültür ve devasa bir birikim oluşmuştur. Bu açıdan bakıldığında *Geschichte des Qorâns*'da bunun yansımalarını görmek mümkündür. Yazarlar, gerek İslâmî kaynakları ve gerekse şarkiyatçıların farklı konulardaki çalışmalarını maksimum düzeyde kullanarak kitabın kaynak açısından geniş bir yelpazeye kavuşmasını sağlamışlardır.

Bu özelliğini kazanmasında önemli etkenlerden birisi de hiç şüphesiz kitabın ilk baskısından son baskısına kadar geçen süreç içerisinde yapılan çalışmalara da yer verilmiş olması; ayrıca başta Schwally olmak üzere Bergsträßer ve Pretzl'in birikimlerini *Geschichte des Qorâns*'a yansıtmasıdır. *Geschichte des Qorâns*'ın kaynaklarını öncelikle İslâmî kaynaklar ve Batılı kaynaklar olarak iki kısma ayırmak mümkün olduğu gibi bu iki kısımda yer alan kaynakları da farklı başlıklar altında kategorize etmek mümkündür. Bu bağlamda söz konusu başlıkları başta mushaf yazmaları olmak üzere, tefsir, ulûmu'l-Kur'ân, hadis, siyer, tarih, biyografi vb. farklı başlıklar olarak da sınıflandırabiliriz.

Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*'ın 1860 yılındaki birinci baskısının baş tarafında (s. XIII-XXXII) kendi kaynaklarını “Litterarische Einleitung” (Bibliyografik Mukaddime) başlığı altında zikretmiş, adı geçen kaynaklar hakkında bazı bilgiler vermiştir. Kitabın Schwally tarafından gerçekleştirilen baskısında ise bu konu biraz daha genişletilmiş ve ikinci ciltte “Mit einem Literarhistorischen Anhang über/ Die Muhammedanischen Quellen und die Neuere Christliche Forschung über den Ursprung der Offenbarungen und die Entstehung des Qorânbuches” (Vahyin Kökeni ve

Kur'ân Kitabının Orataya Çıkışı Hakkında İslâmî Kaynaklar ve Yeni Me-sihî Araştırmalar Hakkında Edebî-Tarihî Bir Ek) başlığıyla ele alınmıştır. Schwally, hazırlamış olduğu bu ekte kaynaklar hakkında detaylı bilgiler sunmakta ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca kitabın sonu-na Anneliese Gottschalk-Baur tarafından hazırlanan bir bibliyografya ko-nulmuştur.

Bu çalışmamızdaki temel kaynağımız *Geschichte des Qorâns*'ın 1909-1919-1938 yılları arasında gerçekleştirilen ikinci baskısıdır. Ayrıca *Geschi-chte des Qorâns*'ın 1860 yılındaki birinci baskısı da göz önünde bulundu-rulmuştur. Kitabın kaynaklarını verirken müelliflerinin tam adlarıyla bir-likte vefât tarihleri de tarafımızdan tespit edilerek verilmiştir. Söz konusu kaynaklardan yazma olanlarının buldukları kütüphanelere işaret edil-miştir. Ayrıca matbu kaynakların baskı yerleri ve tarihleri de tarafımızdan tespit edilerek verilmiştir. Yazarlarımızın zikretmiş oldukları kaynakların hepsine ulaşılmaya çalışılmış bazı istisnâlar dışında bütün kaynaklara ula-şılarak kitapta verilen alıntılarla karşılaştırılmıştır. Genel olarak iktibasla-rın doğru bir şekilde aktarıldıkları tespit edilmiştir. Kitapta yer verilen kay-naklar dışında Batı dünyasında yapılan ve konumuzla ilgili pek çok yayın da tarafımızdan ayrıca taranmıştır.

1. Mushaflar

Kur'ân tarihi açısından bakıldığında gerek ilk dönem ve gerekse daha sonraki dönemlerde yazılan mushafların önemli bir yere sahip oldukları inkâr edilemez bir gerçektir. *Ge-schichte des Qorâns*'ın kaynaklarının ba-şında hiç kuşkusuz Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi gelmektedir. Her ne kadar bazı matbu mushaf nüshaları kaynak olarak zikredilse de yazma nüshaların da özellikle de resmî'l-mushaf konusunda sıkça kaynak gösterildiklerine şahid olmaktayız. Matbu mushaflardan bir tanesi ön plana çıkmaktadır ki o da kitabın ilk yazılışından itibaren referans gösterilen Gustav Leberecht Flügel'in (ö. 1870) 1834 yılında Leipzig'de neşrini gerçekleştirdiği nüsha-dır.² 1342/1924 yılında Kahire'de neşredilen Kahire Mushaf'ı ise sadece yeni Kur'ân baskıları meselesinde bahis konusu edilmektedir.³

Geschichte des Qorâns'da özellikle de mushaf hattı konusunda kaynak gösterilen ve yazma halinde bulunan mushaf nüshalarına gelince başta Berlin Kütüphanesi'ndeki nüshalar⁴ olmak üzere ki Gottschalk Baur tara-fından kitap için hazırlanan indekse göre otuz sekiz adet yazma nüsha zik-

² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 88, 104, 107, 227, 233 vd.; 2: 26, 31, 3: 46, vd.

³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 273.

⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 31, 32, 34, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, vd.

redilmektedir,⁵ Topkapı Sarayı Müzesi⁶ ile Evkaf-ı İslâmiye Müzesi (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi),⁷ Gotha Kütüphanesi -on dört adet yazma nüsha-,⁸ Fas-Kayrevân Kütüphanesi,⁹ Merâkeş İbn Yûsuf Medresesi,¹⁰ Paris Bibliothéque Nationale¹¹ ve Britisch Museum'daki bazı mushafları veya zikretmek mümkündür.¹² Semerkant mushafı da kitapta işaret edilen diğer bir mushaftır.¹³

Geschichte des Qorâns'da Batı'da yapılan bazı paleografik çalışmalara kaynak olarak yer verilmiş ve söz konusu çalışmalarda neşredilen ilk dönemlere ait bazı el yazması Kur'ân sayfalarına da işaret edilmiştir. Bu çerçevede Jacob Georg Christian Adler'in (ö. 1834) *Descriptio Codicum Quorundam Cuficorum Partes Corani Exhibentium in Bibliotheca Regia Hafniensi* (Altonae: Ex Officina Eckhardiana: 1780) adlı eserinde işaret ettiği yazma başta olmak üzere,¹⁴ Johann Heinrich Möller'in (ö. 1885) *Paläographische Beiträge aus den Herzoglichen Sammlungen in Gotha* (Eisleben: G. Reichardt, 1844),¹⁵ Johann Christian Lind-berg'in (ö. 1857) bazı Kûfî fragmanlara yer verdiği *Lettre à M. le Chevalier...* (Kopenhag: Schubothe, 1830),¹⁶ Bernhard Moritz'in (ö. 1939) tıpkıbasımlarını gerçekleştirdiği Kur'ân sayfalarına yer verdiği *Arabic Paleography* (Kahire: 1905)¹⁷ adlı eserini ve diğer bazı çalışmaları saymak mümkündür. Her ne kadar paleografi ile ilgili bir çalışma olmasa da Samuel Margoliouth'un *Mohammed and the Rise of Islam* (Londra: G. P. Putnam's Sons, 1905) adlı eseri de "er-Rahmân" الرحمان isminin imlâsı konusunda eski bir mushaf sayfasının zikredildiği bir kaynak olarak yerini kitapta almaktadır.¹⁸

Geschichte des Qorâns'da matbu mushaflardan Flügel'in gerçekleştirmiş olduğu baskıya sıklıkla müracaat edildiği görülmektedir. Bununla birlikte Flügel'in bu çalışmasından dolayı zaman zaman tenkit edildiğini de ayrıca müşahede etmekteyiz. *Geschichte des Qorâns*'ın tamamlanmasına katkıda bulunan Pretzl, Flügel'in baskısı hakkında yaptığı değerlendirme-

⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 284-285.

⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 255, 256, 264, 265, 266, 267, 270, 271.

⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 253, 254.

⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 31, 33, 39, 40, 48, 49, 52, vd.

⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 264.

¹⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 263, 264, 267.

¹¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 255.

¹² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 257.

¹³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 8, 255.

¹⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 29, 42, 46.

¹⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 39.

¹⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 31.

¹⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 31, 33, 39, 41, 43, 49, 250.

¹⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 31.

de, Batılı okzident bilginlerin bir asırdan fazla bir zamandır yeterli olmayan Flügel baskısı ile yetindiklerini ve bu baskı ile ilgili olarak şu ana kadar kayda değer herhangi bir iyileştirme yapılmadığını söylemektedir.¹⁹ Kitapta, mushaf imlâsı ve kırâatler konularında da referans gösterilen mushaf ve mushaf fragmanları arasında Topkapı Sarayı müzesi ve Evkâf-ı İslâmiyye Müzesi'ndeki nüshalar üzerinde özellikle de eski mushafların hakkı konusunda detaylı bir şekilde Pretzl tarafından durulduğu görülmektedir. Ayrıca Berlin ve Gotha kütüphanelerindeki mushaflar da imlâ açısından karşılaştırmalı olarak ele alınmışlardır. Bu arada kitapta kaynak gösterilen paleografik çalışmalardaki tıpkıbasımları gerçekleştirilen mushaf sayfalarına yer verildiği ve söz konusu fragmanlardaki imlâyâ dikkat çekildiği görülmektedir.

2. Tefsir Kaynakları

Bilindiği üzere tefsir kaynakları, Kur'ân'ı açıklayan ve yorumlayan kitaplardır. Bu bağlamda tefsirin doğuşundan günümüze kadar pek çok tefsir kitabı kaleme alınmıştır. Bu devasa birikim, Kur'ân tarihi açısından da ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Tefsir kaynakları arasında hadis kitaplarındaki tefsirle ilgili bölümler, siyer ve megâzî kitaplarında yer alan tefsirle alakalı bilgiler de bu çerçevede zikredilebilecek diğer kaynaklardır. *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasında tefsir kitapları son derece önemli bir yer tutmaktadır. Buhârî'de (ö. 256/870) tefsir ile ilgili bilgilerin yer aldığına vurgu yapan Nöldeke'nin ayrıca diğer hadis kitaplarındaki tefsir ve kırâatle ilgili bölümlerden de yararlandığı görülmektedir. Buhârî'den önce Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/768) ve Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî de (ö. 207/822) çalışmalarında ilk tefsir örneklerinden bazı ögelere yer vermişlerdir. Her iki kitap da Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845) gibi sadece anlatılan olayla ilgili âyetleri zikretmekle yetinmemiş bazı sûreleri bütünüyle tefsir etmişlerdir.²⁰ Söz konusu açıklamalar genellikle kısa ve öz ifadelerden oluşmaktadır. Ayrıca zaman zaman garîb kelimelerin bilinen mürâdifleri zikredilmektedir ki böyle bir durum, İbn İshâk'a göre Vâkıdî'de daha çoktur. Dilsel olarak kelimelere sıklıkla anlam veren İbn Hişâm, bu arada şiirleri de şahid olarak kullanmaktan geri durmamaktadır.²¹

Tefsir kaynakları açısından bakıldığında Buhârî'deki "Fezâilü'l-Kur'ân" ve "Tefsîr" adlı bölümler ile Tirmizî'deki (ö. 279/892) "Tefsirü'l-Kur'ân" bölümü Kur'ân'ın nisbî olarak kapsamlı bir tefsirini²² sunmaktadır ki bu tefsir tarzı İbn İshâk ve Vâkıdî'nin izlemiş oldukları yöntemden izler taşımaktadır. Dolayısıyla hadis mecmûalarındaki söz konusu bölümler *Gesc-*

¹⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 274.

²⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 170.

²¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 170-171.

²² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 171.

hichte des Qorâns'ın kaynakları arasında yer aldıkları gibi megâzî ve diğer bölümler de kitabın kaynakları arasında yer almaktadır.²³

Geschichte des Qorâns'ın tefsir kaynaklarını kronolojik olarak zikretmek gerekirse söz konusu tefsirleri şöyle sıralamak mümkündür. Muhammed b. Sâib el-Kelbî el-Kûfî'nin (ö. 146/763) Berlin Kütüphanesi, 404 numarada kayıtlı olan tefsiri²⁴ ile Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillah el-Absî el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) dilsel nitelikli *Meâni'l-Kur'ân* adlı eseri zikredebileceğimiz ilk kaynaklardır.²⁵ Yazarın, Süleymaniye Kütüphanesi, Vehbi Efendi, nr. 66 ve Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 459, nüshalarına işaret edip kaynak gösterdiği *Meâni'l-Kur'ân*, farklı kütüphanelerdeki nüshalarına dayanılarak üç cilt halinde yayınlanmıştır.²⁶

Geschichte des Qorâns'ın birinci baskısı sırasında henüz gün yüzüne çıkmamış olan ve Nöldeke'nin ifadesiyle: “elimizde olsaydı pek çok tefsire ihtiyaç duymazdık” dediği Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmûlî et-Taberî el-Bağdâdî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiri önemli rivâyet tefsirlerinden birisidir. Müellif, söz konusu tefsirin kıymetini göstermesi açısından Süyûtî'nin: “أجل وأعظمها” “تفسير التفسير” “*Tefsirlerin en kıymetlisi ve en büyüğü*” dediğini aktarmaktadır. Müellif, daha sonra gelen bilgilerin Taberî'nin tefsirinden önemli yerleri aldıklarını, muhtasarlar oluşturduklarını, isnâdların ise genellikle kısaltılarak verildiğini ifade etmektedir.²⁷ *Câmiu'l-beyân*, ilk defa kenarında Nizâ-meddin Hasen b. Muhammed el-Kummî en-Nisâbüri'nin (ö. 730/1329) *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân* adlı tefsiri ile birlikte sonuncu cildi fihrist olmak üzere otuz bir cüz olarak (1321/1904) Kahire'de neşredilmiştir.²⁸ Dolayısıyla tefsir tarihinde bir dönüm noktası olması yanında rivâyet tefsiri açısından da müstesna bir yere sahip olan *Câmiu'l-beyân*, *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasında yerini almıştır. Kitabın tamamlanmasına katkıda bulunan yazarlar, *Câmiu'l-beyân*'ı referans olarak göstermişlerdir. Önceki müfessirlerin kavillerini derleyen bu çalışma, sonrakilerin bilgilerini aldıkları tükenmez bir kaynak olmuştur.²⁹

²³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 23,

²⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 29, 111, 173, 177.

²⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 87, 124, 130, 134, 142, 203.

²⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 247.

²⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1. Baskı (Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860), XXVII.

²⁸ *Câmiu'l-beyân* tefsiri hakkında geniş bilgi için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 171, vd.; 3: 240-241.

²⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 10, 21, 23, 31, 32, 34, 36, 48, 49, 52, 53, 54, 89, 90, 92, 93, 97, 100, 101, 104, 108, 110, 115, 117, 122, vd.; 2: 11, 13, 14, 25, 29, 48, 52, 60, 62, 73, vd.; 3: 2, 3, 6, 10, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, vd.

Kronolojik olarak Taberî’den sonra zikredebileceğimiz tefsir kaynaklarından birisi de Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs’ın (ö. 370/981) fıkıh ağırlıklı olan ve kırâatlerle ilgili konularda referans gösterilen *Ahkâmü’l-Kur’ân* (İstanbul: 1335/1917) adlı tefsiridir.³⁰

Schwally, *Câmiu’l-beyân* gibi muazzam eserlerin bir ihtisâra ve özetlerinin çıkarılmasına gereksinim duyduklarını beyân ettikten sonra Taberî’nin tefsirinin muhtasarları arasında en meşhûr olanın *Geschichte des Qorâns*’ın da kaynakları arasında yer alan Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin (ö. 373/983) *Bahrü’l-ulûm* adlı tefsiri olduğunu ifade etmektedir.³¹ Gerek *Geschichte des Qorâns*’ın 1860 yılındaki ilk baskısında ve gerekse daha sonraki baskıda *Bah-rü’l-ulûm* L sembolü ile kaynak gösterilmektedir. Nöldeke, 1-6 arası sûreleri Leiden Kütüphanesi, 417 nr. da kayıtlı yazma nüshadan, Yûnus sûresinden 4-28 arası âyetleri 556 tarihinde özensiz bir şekilde yazılmış olan ve Berlin Kütüphanesi, 407 nr. da kayıtlı nüshadan okuduğunu (*Geschichte des Qorâns*, 1. Baskı, XXVII) söylemektedir.³²

Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Ferrâ el-Begavî’nin (ö. 516/1122) *Meâli-mü’t-tenzil* adlı rivâyet tefsiri kitabın diğer bir kaynağıdır. Nöldeke, bu tefsirin Leiden Kütüp-hanesi, 394 nr. da kayıtlı olan nüshasını okuduğunu söylerken (*Geschichte des Qorâns*, 1. Baskı, XXVII), Schwally, kitabın Bombay’da 1269/1853 yılında taş baskısının gerçekleştirildiğini belirtmektedir. O, *Meâlimü’t-tenzil*’in Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî en-Nisâbûrî’nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân* adlı tefsirinin bir muhtasarı olduğunu söylemektedir. *Meâli-mü’t-tenzil*, *Geschichte des Qorâns*’ın 1860 yılındaki birinci baskısında kaynak olarak gösterilirken F harfi sembol olarak kullanılırken kitabın ikinci baskısında ise bu sembol Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) için kullanılmaktadır.³³

Geschichte des Qorâns’ın önemli ve başta gelen tefsir kaynaklarından birisi de Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından dirâyet metoduyla kaleme alınan *el-Keşşâf an hakâiki’ğavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* adlı tefsirdir. Nöldeke, Müslümanlar arasında son derece meşhûr olan *Keşşâf*’ta

³⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 105, 108, 141, 144.

³¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 173. Eserin mevcut baskılarında tefsirin adı *Bahrü’l-ulûm* olarak kaydedilse de *Bahrü’l-ulûm*’un asıl yazarının Alâeddîn Ali b. Yahyâ es-Semerkindî (ö. 860/1456) olduğu ifade edilmektedir. Bk. İshak Yazıcı, “Ebü’l-Leys Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 475.

³² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 23, 29, 31, 48, 54, 64, 101, 111, 125, 128; 2: 173.

³³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 46, 64, 97, 98, 247; 2: 82, 174; 3: 126, 127, 157, 241.

Hız. Peygamber'in düşünmediği felsefî ve teolojik düşüncelere rastlamanın mümkün olduğunu, gerçek bir ortodoks (sünnî) olmayan Zemahşerî'nin tefsirinde isnâdlara yer vermediğini belirtmektedir. Nöldeke, Leiden Kütüphanesi'ndeki farklı yazmalar yanında Berlin Kütüphanesi'ndeki yazma nüsha ile ilk defa William Nassau Lees (ö. 1889) tarafından gerçekleştirilen (Kalküta: 1276/1856) matbu nüshayı karşılaştırdığını söylemektedir.³⁴

Tefsirinde dil ve belagat konularına yer veren Zemahşerî, ayrıca kırâatlere de genişçe yer vermekte, kelimeleri izah sadedinde şiirle istişhâta bulunmaktan da geri durmamaktadır. Tefsirinin mukaddimesinde Taberî'de olduğu gibi meselelere girmemekte, yazarımıza göre, tefsir için çok da önemli olmayan teolojik ve felsefî konulara enerjisini harcamaktadır. Schwally'e göre, bu diyalektik metodundan dolayı *Keşşâf* büyük bir şöhret kazanmış ve diğer tefsirlerden öne geçmiştir. Schwally, 1304/1887 yılında Kahire'de neşredilen ve Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî'ye (ö. 816/1413) ait ta'likaların yer aldığı nüshadan istifade ettiğini de ayrıca belirtmektedir.³⁵

Geschichte des Qorâns'da Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Muhâribî el-Garnâtî el-Endelüsî İbn Atıyye'nin (ö. 546/-1147) *el-Câmi'u'l-muharrerü's-sahihu'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz* adlı rivâyet tefsirinin daha çok mukaddimesi kaynak olarak kullanılmıştır. Bu mukaddime, kitabın yazıldığı dönemde henüz yayınlanmadığından dolayı Berlin Kütüphanesi, 408 nr. da kayıtlı nüsha referans olarak gösterilmektedir.³⁶

Geschichte des Qorâns'ın diğer bir tefsir kaynağı da Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtî-hu'l-gayb* (Bulak: 1279/1863-1289/1872; Kahire: 1307/1890-1309/1892) adlı tefsiridir.³⁷ Önemli dirâyet tefsirlerinden birisi olan ve *et-Tefsîrû'l-kebîr* olarak da bilinen *Mefâtihu'l-gayb*, bilginlerin ve filozofların görüşlerine fazlasıyla yer veren, ince detaylara inen bir yapıya sahiptir. Yazara göre, bu özelliğinden dolayı okuyucu anlatılanlar ile Kur'ân âyetleri arasında bir bağ kuramamaktadır. Yazarlar, *Mefâtihu'l-gayb*'ı kaynak gösterirken sembol olarak F. harfini kullanmaktadırlar.³⁸

Kitabın kaynakları arasında Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî'nin de (ö. 616/1219) adı geçmektedir. Sadece 'Ukberî zu Su-ra 2, 51, şeklinde referans gösterilen kaynak, Ukberî'nin *İ'râbü'l-Kur'ân* veya diğer ismiyle *İmlâu mâ menne bihi'r-rahmân min vücûhi'l-i'râb ve'l-kırâât fi cemî'i'l-Kur'ân* adlı eseridir.³⁹

³⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, XXVIII.

³⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 10, 23, 24, 26, 29, 31, 42, 44, 46, 48, 86, 89, 93, 99, 100, 104, 105, 108, 110, 112, 116, 124, 125, vd.; 2: 33, 34, 77, 85.; 2: 33, 34, 35, 46, 77, 87, 174-176, ; 3: 3, 4, 8, 11, 16, 17, 18, 24, 28, 54, 65, 74, 84, 96, 105, 241.

³⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 31, 32, 48; 2: 13, 14, 25, 30, 57, 58, vd.

³⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 178; 3: 241-242.

³⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 15, 26; 2: 94, 97, 105, 108, 125, 161 vd.; 3: 108.

³⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 126, 242.

Geschichte des Qorâns'ın öne çıkan tefsir kaynaklarından birisi de hiç şüphesiz el-Kâdî Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî'nin (ö. 685/-1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiridir.⁴⁰ Bir dirâyet tefsiri olan ancak rivâyet yönü de bulunan *Envârü't-tenzîl*, ilk olarak Heinrich Leberecht Fleischer (ö. 1888) tarafından iki cilt halinde (Leipzig: Sumptibus Friderici Christiani Guilielmi Vogelii, 1846-1848) neşredilmiştir. *Geschichte des Qorâns*'da kaynak olarak gösterilen nüsha da budur. Kırâatler ve gramer konularına önemli bir yer ayıran Beyzâvî, ne yazık ki kaynaklarını zikretmemektedir. Beyzâvî'nin tefsiri B sembolü ile kaynak gösterilmektedir.⁴¹

Fıkıh yönü ağır hacimli tefsirlerden birisi olan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi 'li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri *Geschichte des Qorâns*'ın bir diğer kaynağıdır. Kitapta kaynak gösterilen tefsirin nüshaları ise Leiden Kütüphanesi, 393 ve Berlin Kütüphanesi, 436 nr. da kayıtlı yazma nüshalarıdır. Kitapta, 1354/1935 yılında Kahire'de neşredilen nüshasına Baur tarafından işaret edilmektedir.⁴² Schwally, burada şöyle bir bilgi vermektedir. Tüm zamanların en hacimli tefsiri, çok tanınmayan ve 300, 400 veya 700 cilt olduğu söylenen Ebû Yusûf Abdüsselâm b. Muhammed b. Yusûf b. Bündâr el-Kazvîni'nin (ö. 488/1095) tefsiridir. Schwally, söz konusu tefsirin Ebû Hanife'nin Kahire'deki türbesine ait vakıfta bulunduğunu aktarmaktadır.⁴³

Ebü'l-Abbâs Nâsîrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İs-kenderî (ö. 683/1284) İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî tefsirinin kenarında neşredilen (Kahire: 1307/1890) *el-İntisâf fimâ tedamma nehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl* adlı eseri de diğer tefsirlere oranla az yer verilse de *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen bir diğer kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴ Vefât tarihi hakkında farklı bilgilerin bulunduğu Nizâmeddin en-Nisâbü-rî'nin (ö. 730/1329) Taberî'nin tefsirinin kenarında neşredilen *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân* (Kahire: 1321/1903) adlı tefsiri de kitabın kaynakları arasında yer almaktadır. Bu tefsirin mu-kaddimesinde özellikle de kırâat konusunda önemli bilgiler yer almaktadır.⁴⁵ Begavî'nin *Meâlimü't-tenzîl* adlı tefsirini eserinde sıkça kullanan ve onu

⁴⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 177; 3:242.

⁴¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 10, 21, 23, 29, 31, 32, 38, 42, 44, 46, 48, 86, 89, 93, 98, 99, 100, 104, 105, 108, 116, 124, 125, vd.; 2: 69, 80, 174, 176, 192; 3: 127, 141, vd.

⁴² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 31, 32, 44, 48, 49, 52, vd.; 2: 7, 12, 13, 14, 25, 41, 177; 3: 295.

⁴³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2, 177. Her ne kadar Schwally, Ebû Hanife'nin türbesinin Kahire'de olduğunu söylese de doğrusu Bağdat'ta olmasıdır.

⁴⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 121, 136.

⁴⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 93, 137, 138, 204, 248 vd.; 2: 13, 48; 3: 25, 38, 43, 48, 152, 170, 185, 244 .

çokça öven Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî'nin (ö. 741/1341) rivâyet ve dirâyet yöntemlerini birleştiren *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl* (Kahire: el-Hayriyye, 1309/1892) adlı tefsiri de *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasındadır.⁴⁶

Her ikisi de dirâyet metoduyla kaleme alınmış olan Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-muhîr*⁴⁷ (Kahire: 1328/1910) ve Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310)'nin *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* adlı tefsirleri de *Geschichte des Qorâns*'da zaman zaman başvurulan kaynaklardır.⁴⁸ Rivâyetle tefsir metodunu yeniden canlandıran Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tesfîri bi'l-me'sûr* adlı eseri ile yine Süyûtî'nin bir kısmını yazmış olduğu ve son derece yaygın bir şekilde okunan *Celâleyn* (Kahire: 1301/1884) tefsiri de⁴⁹ *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasında saymak mümkündür.⁵⁰

Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*'ın 1860 yılındaki baskısında kendisinin faydalandığı Şîî bilginlere ait kaynaklardan bahsetmektedir. Schwally de bu bağlamda kitabın ikinci cildinin ek bölümünde “Die Kommentare der Schiiten”⁵¹ (Şîîlerin Tefsirleri) başlığı altında verdiği bilgilerde Şîî bilginlerden kendilerine tefsir kitabı nispet edilenlerin ilki olarak el-Bâkır diye isimlendirilen (ö. 114/733, 117, 118) Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Alî'nin adını zikretmekte, bu kitabın müstakil bir kitap mı yoksa sadece öğrencisi Ebü'l-Cârûd Ziyâd b. el-Münzir el-Hemedânî'nin (ö. 150/767) nüshasında mı yer aldığının kesin olarak bilinmediğini ifade etmektedir. Yazar, zaman olarak daha erken Ebû Hamza Sâbî b. Dinâr Ebî Sâfiy-ye ismini zikretmektedir ki Abbâsî halifesi Mansûr zamanında vefât etmiştir. Schwally, adı geçen zevâtın çalışmalarında, aynı şekilde Şîîlikle suçlanan Vâkîdî'nin *Megâzi*'sindeki Şîîlik ruhundan daha fazla bir şey görülmediğini söylemektedir.⁵²

Şîî tefsir kaynakları olarak dördüncü yüzyılda yaşamış olan Alî b. İbrâhîm el-Kummî'nin (ö. 307/919) tefsirini zikredebiliriz. Berlin Kütüphanesi, 406 nr. da kayıtlı tefsirin bir bölümünü okuduğunu söylediği kitap

⁴⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 92, 95, 98, 105, 124 vd.; 2: 4, 13, 14, 46, 48, 98, 174.

⁴⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 197, 243.

⁴⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 90, 124, 144, 185, 195, 248 vd.; 3: 242.

⁴⁹ Her iki tefsir hakkında bilgi için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 178-179; 244-245.

⁵⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 186; 3: 132.

⁵¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 179-182.

⁵² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 179 vd.

hakkında Nöldeke: “ahmaklık ve yalandan oluşan sefil bir kitaptır” ifadelerini kullanmaktadır. Schwally de Kummî'nin tefsirinden örnekler vererek benzer ifadelerle onu tenkit etmektedir. O, ayrıca adı geçen müfessirin bütün Şiîler gibi sadece ehl-i beytten gelen rivâyetleri açıkladıklarını kaydetmektedir.⁵³ Muhammed b. Murtezâ el-Kâşî'nin (ö. yaklaşık olarak 911/1506) *es-Sâfi fi tefsîri 'l-Kur 'ân* (Berlin Kütüphanesi, nr. 553) adlı eseri de yazarımızın zikrettiği diğer bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁴

Geschichte des Qorâns'ın üçüncü cildinde (s. 240-248) “Korankommentare als Quellen der Lesartenwissenschaft” (Kırâat İlminin Kaynakları Olarak Tefsirler) başlığı altında yukarıda zikretmiş olduğumuz Taberî, Begavî, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, Nesefî, Ebû Hayyân, Nisâbü'rî ve Süyûtî'nin tefsirleri yanında diğer bazı tefsir kitaplarının da adlarına yer verilmektedir. Adı geçen tefsirlerin baskı yerleri ve tarihleri ile ilgili bilgiler yanında kırâat kaynakları olmaları yönünden haklarında kısa bilgiler sunulmaktadır. Söz konusu tefsirler şunlardır. Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrü 'l-Kur 'âni 'l-azîm*, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) *es-Sirâcü 'l-münîr fi 'l-iâne alâ ma 'rifeti ba 'zı meânî kelâmi rabbine 'l-hakîmi 'l-habîr*; Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü 'l-akli 's-selîm ilâ mezâyâ 'l-Kitâbi 'l-kerîm*, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *İnâyetü 'l-Kâdi ve kifâyetü 'r-Râzî*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/-1834) *Fet-hu 'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi 'r-rivâye ve 'd-dirâye min ilmi 't-tefsîr* ve Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu 'l-meânî fi tefsîri 'l-Kur 'âni 'l-azîm ve 's-seb 'i 'l-mesânî*.⁵⁵

Geschichte des Qorâns'da ayrıca kırâatlerin kaynağı olarak Müberred'in (286/900) meşhur öğrencisi Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Kitâb meânî 'l-Kur 'ân ve i 'râbüh* ile Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî en-Nehhâs'a (ö. 338/-950) ait *Kitâb i 'râbü 'l-Kur 'ân ve tebyîn mâ fihi mine 'n-nahvi ve zikri 'l-kırâât* adlı eserine de yer verilmektedir.⁵⁶ Şiî tefsirlerden ise Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecma 'u 'l-beyân fi tefsîri 'l-Kur 'ân* adlı eserine yer verilmektedir.⁵⁷

Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*'ın ilk baskısında işârî tefsirlerden herhangi bir kaynak zikretmemekle birlikte Süyûtî'nin *أما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير* “Ehl-i tasavvufun Kur'ân hakkında söylediklerine gelince, bun-

⁵³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 9, 179-180.

⁵⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 9, 111, 115, 181.

⁵⁵ Adı geçen tefsirler hakkında bilgi için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 240-246.

⁵⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 248.

⁵⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 246.

lar tefsir değildir”⁵⁸ ifadesine yer vermektedir. Schwally ise el-Kâşî'nin Kur'ân'dan bazı yerleri sûfi-Şîî eğilimine yakın bir tarzda tefsir ettiğini ifade etmektedir. O, en eski tefsirlerden birisinin Ebû Abdîrrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr* adıyla yazmış olduğu tefsir olduğunu, en eski matbu işârî tefsirin ise Muhyiddîn b. Muhammed b. Ali b. el-Arabî et-Tâî el-Hâti-mî'ye (ö. 638/1240) ait olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Burada söz konusu edilen tefsirler, kaynak olarak gösterilmekten çok haklarında bilgi verilmek suretiyle adlarına yer verilmektedir.

Geschichte des Qorâns'da tefsir kaynakları olarak gerek yazma ve gerekse matbu pek çok tefsire müracaat edildiği, kitaba katkıda bulunan yazarlar tarafından da kaynaklar açısından zenginleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Tefsir kaynakları kitabın başta gelen kaynakları arasında yer almaktadır. Neredeyse bir asra yaklaşan yazılış süreci ile *Geschichte des Qorâns*'da önemli tefsirler referans olarak gösterilmişlerdir. Yapmış olduğumuz karşılaştırmalarda yapılan alıntılarda genel olarak bir objektifliğin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Burada şunu da hemen ifade edelim ki tefsir kaynakları sadece tefsir kitaplarından ibaret olmayıp aynı zamanda hadis kitaplarındaki tefsirle ilgili bölümlerden de faydalanılmıştır.

Şîî tefsir kaynaklarına da yer verilen *Geschichte des Qorâns*'da söz konusu kitaplar hakkında bazı değerlendirme ve analizlerde bulunularak ayrıca bu eserlere tenkitler yöneltilmiştir. Sonuç olarak önemli sayıda tefsire müracaat edildiği ve nakledilen bilgilerin kitapta harmanlarak kullanıldığı görülmektedir. *Geschichte des Qorâns*'da bazı tefsirler hakkında zaman zaman takdir ifadeleri kullanıldığı gibi bazen de önemli değerlendirmelerde bulunulduğu gözlemlenmektedir. Schwally, kitabın ikinci cildinde “Die Erhaltenen Kommentare” (Günümüze Ulaşan Tefsirler) başlığı altında bazı tefsirler hakkında geniş bilgiler verdiği gibi, “Die Kommentare der Schiiten” (Şîî Tefsirler) başlığı altında da Şîî tefsirler hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. Ayrıca kitabın üçüncü cildinde Pretzl, Jeffry'den faydalandığını söylediği kırâat ilmi kaynakları olarak bazı tefsirler hakkında bilgiler vermekte ve söz konusu tefsirlerin kırâat kaynağı olmaları hakkında kısa bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁶⁰

3. Tefsir Mukaddimeleri-Ulûmu'l-Kur'ân Kaynakları

Bilindiği üzere bazı tefsir kitaplarında Kur'ân ilimleriyle ilgili temel konular hakkında bazı bilgilerin verildiği mukaddimeler yer almaktadır. Bu çerçevede Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-

⁵⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, XXX.

⁵⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 182.

⁶⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 240 vd.

Nisâbü'rî (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin başında kendi kaynaklarına yer vermekte, Kur'ân başta olmak üzere Kur'ân'ı tefsir ve onu i'râb etmenin faziletleri, müfessirlerin tabakaları ve yedi harf gibi konulara değinmektedir. Sa'lebî, tefsirinin mukaddimesinde belirttiği üzere, kendisinden öncekilerden bazılarının sadece rivâyet ve nakle dayandıklarını, tenkide dayanmayan bir yöntem izlediklerini, bazılarının isnâdı kaldırdıklarını, Taberî ve hocası Ebû Muhammed Abdullâh b. Hâmid el-İsfahânî gibi müfessirlerin ise kitaplarını farklı ve pek çok rivâyetle doldurduklarını ve yol arayanların ümidini kestiklerini söylemektedir.⁶¹

Schwally, burada zikredilen prensiplerden ve aynı zamanda şiirle istişhâtta da geri durmayan makûl hacimli bu tefsirin en çok kullanılan tefsir olması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca o, kendi zamanı için bu tefsirin henüz baskısının olmaması karşısında hayretini de gizlememektedir.⁶² Sa'lebî, kaynak olarak sadece Taberî ile yetinmemiş genel olarak yüz kadar kaynaktan faydalanmıştır. *Geschichte des Qorâns'*ın önemli kaynaklarından birisi olan *Lübâ-bü't-te'vil fi meâni't-tenzîl* adlı eserinde Hâzin, Sa'lebî'nin ele aldığı konulara ilâveten Kur'ân'ın cem'i, yedi kırâat gibi konuları da ele almaktadır.⁶³

Kur'ân ilimleriyle ilgili konuları ele alan ve aynı zamanda günümüze ulaşan en eski kaynak ise Taberî'dir. Bunun dışında Nisâbü'rî'nin *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-Furkân* adlı tefsirindeki mukaddimeyi de sayabiliriz ki kırâatler konusuna yer vermesi bakımından önem arz etmektedir.⁶⁴ *Geschichte des Qorâns'*da referans gösterilen tefsir mukaddimelerinden birisi de İbn Atıyye'nin mukaddimesini esas alan kimi zaman da onu harfiyyen takip eden Kurtubî'nin tefsiri için yazmış olduğu mukaddimesidir.

*Geschichte des Qorâns'*da İbn Atıyye'nin *el-Muharrarü'l-vecîz* adlı tefsirinin mukaddimesi ile birlikte Arthur Jeffery tarafından neşredilen ve yazarı bilinmeyen *Kitâbü'l-mebânî fi nazmi'l-meânî*⁶⁵ (Berlin Kütüphanesi,

⁶¹ Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/-2002), 1: 74.

⁶² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 173, 174. Bütün bu bilgilere rağmen Schwally, burada vermiş olduğu bilgiler dışında *Keşf*'i kaynak olarak zikretmemektedir. Anlaşılan odur ki Schwally, yukarıda zikrettiğimiz bilgileri de Wilhelm Ahlwardt'ın *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin/Verzeichnis der Arabischen Handschriften zu Berlin* (Berlin: 1887-1899), 7/1: 292-293 adlı eserinden nakletmektedir ki söz konusu esere göre, *Keşf*, Berlin Kütüphanesi, 409 numarada kayıtlıdır.

⁶³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 184.

⁶⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 184.

⁶⁵ Arthur Jeffery'nin "*Mukaddimetân fi ulûmi'l-Kur'ân*", (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1954) adıyla neşrettiği ve Nöldeke'nin Berlin Kütüphanesi, 103 nr. da kayıtlı yazma nüshadan faydalandığı mukaddime, on bölümden oluşmaktadır. Kitabın geri kalan kısmı ise Fâtiha'dan Hicr sûresine kadar bir tefsir çalışmasıdır.

nr. 103) adlı tefsir mukaddimesinden büyük bir oran-da istifade edildiği görülmektedir. *Mebâni*'nin baş tarafında yer alan bilgiye göre kitabın yazımına hicri 425 yılında başlanmıştır. ⁶⁶Yazar, Kur'ân ilimleri hakkında müstakil olarak kaleme alınan bazı ansiklopedik çalışmalar olduğunu da ifade etmektedir ki söz konusu ansiklopedik çalışmalardan birisi de Süyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân* adlı eseridir. ⁶⁷

Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarına gelince, *Geschichte des Qorâns*'ın kayda değer kaynaklarından birisi de hayatı hakkında fazla bir bilgiye ulaşamadığımız fakat hicri beşinci asırda yaşadığı düşünülen Ömer b. Muhammed b. Abdülkâfi'nin *Adedü süveri 'l-Kur'ân ve âyâ-tihi ve kelimâtihî ve hurû-fihî ve talhîsi Mekkîhi ve Medenîhi* (Leiden Kütüphanesi, nr. 674) adlı eseridir. Abdülkâfi'nin bu eseri özellikle de sûre ve âyetlerin kronolojik tertibinde sıkça başvurulan bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır ki kitabın ana konusu da budur. ⁶⁸ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-He-revî'nin (ö. 224/838) *Fezâilü 'l-Kur'ân ve meâlimuh ve edebüh* adlı eseri de *Geschichte des Qorâns*'ın ulûmu'l-Kur'ân kaynakları arasında yer almaktadır ki bu eserin Berlin Kütüphanesi, 451 nr. da kayıtlı nüshası referans olarak verilmektedir. el-Hüseyn b. Alî b. Talha er-Racrâci eş-Şûşâvî'nin (ö. 899/1494) soru cevap şeklinde te'lif etmiş olduğu *el-Fevâidü 'l-cemile alâ âyâtî 'l-celîle* adlı eser de (Berlin Kütüphanesi, nr. 101, 102) kitabın bu konudaki diğer bir kaynağıdır. ⁶⁹

Geschichte des Qorâns'ın temel kaynaklarından birisi de hiç şüphesiz Süyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân* adlı meşhur ansiklopedik eseridir. ⁷⁰ Nöldeke'nin de ifadesi ile “Süyûtî'nin çok zengin, mükemmel kitabı الاتقان في علوم القرآن” *İtkân*'ı ilk neşre hazırlayanlardan birisi Aloys Sprenger'dir. (ö. 1893) (Kalküta: 1852-1854) Nöldeke, kitabı neşrinden dolayı Sprenger'e sonsuz teşekkürlerini sunmaktadır. *İtkân*, Süyûtî tarafından *Mecma'u 'l-bahreyn ve matla'u 'l-bedreyn* adlı tefsirine mukaddime olarak tasarlanmıştır. Burada Süyûtî'nin *İthâfü 'l-vefd bi nebei sûreteyi 'l-Hal' ve 'l-Hafed*, (Berlin Kütüphanesi, nr. 343) adlı Hal' ve Hafed sûreleri hak-

⁶⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 24, 26, 32, 44, 49, 50, 51, vd.; 2: 7, 12, 13, 14, 16, 17, 34, 41, 51, 57, 97, 184, vd.; 3: 1, 2, 5, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 68, 72, 88, 90, 105, vd.

⁶⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 185-187.

⁶⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 64, 93, 98, 99, 103, 105, 106, 110, 116, 122, 127, 128, vd.; 2: 33, 51, 80, 113.

⁶⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1: 52, 63, 204, 226, 227 vd; 2: 7, 41, 58.

⁷⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 15, 16, 21, 22, 29, 31, 32, 35, 37, 40, 49, 53, 54, 93, 95, 98, 103, 105, 106, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 124, vd.; 2: 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 41, 53, 69, 70, 160, 162, vd.; 3: 1, 2, 3, 4, 5, 11, 20, 21, 24, 26, 37, 46, 83, 97, 105, 106, 107, 128, 129, 136, 137, 143, 152, 155, vd.

kında yazılan eserine de *Geschichte des Qorâns*'da işaret edilmektedir.⁷¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân* (Berlin Kütüphanesi, nr. 403)⁷² adlı eseri de zikredebileceğimiz bir diğer kaynaktır.

Geschichte des Qorâns'da esbâb-ı nüzûl konusunda kaleme alınmış bazı eserler de kaynak olarak gösterilmiştir. Esbâb-ı nüzûl konusunda yazılan eserlerin tefsirlerden farklı bir yönü olduğuna işaret eden Schwally, esbâb-ı nüzûlün sadece vahyin iniş sebeplerine işaret et-tiğini söylemektedir ki bu durum (religionsgeschichtlich) dini ve (literargeschichtlich) ve literal tarih açısından tefsirin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Müslümanların bu konunun öneminin farkında olmadıklarını iddia eden yazar, bu konuda yazılan eserlerin azlığını söz konusu iddiasına gerekçe olarak göstermektedir.⁷³ *Geschichte des Qorâns*'ın esbâb-ı nüzûl kaynakları arasında özellikle iki tanesi ön plana çıkmaktadır ki bunlardan birisi Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *Esbâbü'n-nüzûl* (Leiden Kütüphanesi, nr. 621; Kahire: 1316/1899)⁷⁴ adlı eseridir. Esbâb-ı nüzûlü bilmeyi tefsirin esası kabul eden Vâhidî, kendi zamanında yaygın olan yalana karşılık, rivâyetlere dayalı, gerçek bilgiye ulaştırıcı çalışmaları canlandırmayı hedeflemektedir. Onun kaynakları, yazara göre, biyografik eserler, tefsir ve hadis kitaplarıdır.⁷⁵

Geschichte des Qorâns'ın esbâb-ı nüzûl kaynaklarından birisi de Sü-yûfî'nin *Celâleyn* adlı tefsirinin kenarında neşredilen (Kahire: 1301/1884) *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbü'n-nüzûl*⁷⁶ adlı eseridir. Schwally'e göre, Sü-yûfî, bu kitabında Vâhidî'ye dayanmaktadır. Söz konusu kitabın önemli özelliklere sahip olduğunu söyleyen yazar, Sü-yûfî'nin Vâhidî'de yer alan ve konu ile ilgili olmayan yerleri hazfettiğini söylemektedir. Sü-yûfî, özellikle de hadis ve tefsir olmak üzere yeni kaynaklardan faydalanmıştır.⁷⁷

Nâsîh ve mensûh, esbâb-ı nüzûl gibi Kur'ân ilimleri içerisinde ele alınan bir mesele olduğu gibi ayrıca müstakil olarak da ele alınan bir konudur. *Geschichte des Qorâns*'da nesh konusunda Vâhidî'nin *Esbâbü'n-nüzûl* adlı eserinin kenarında neşredilen Ebü'l-Kâsım Hibe-tullah b. Selâme b. Nasr b. Alî el-Bağdâdî'nin (ö. 410/1019) *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (Leiden Kütüphanesi, nr. 411; Berlin Kütüphanesi, nr. 397, 399; Kahire:

⁷¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 34, 35. Kunut duaları olarak da bilenen Hal' ve Hafed metinlerinin sûre olmaları Übey b. Ka'b mushafına göredir.

⁷² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 113, 232.

⁷³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 182 vd.

⁷⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 44, 48, 67, 78, 83, 86, 93, 94, 100, 104, 108, 110, vd.; 2: 79, 154, 161, 183, vd.

⁷⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 183.

⁷⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 92, 104, 105, 106, 127, 137 vd.

⁷⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 183, 184.

1316/1899),⁷⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî'nin (ö. 429)⁷⁹ aynı isimli eseri (Berlin Kütüphanesi, nr. 555), Süyûtî'nin *en-Nâsih ve'l-mensûh*⁸⁰ ve Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm'ın (ö.456/1064) *Celâleyn* tefsiri kenarında yayınlanan (Kahire: 1311/1894) *Risâle fi'n-nâsihi ve'l-mensûh* adlı eserlerine kaynak olarak yer verilmiştir.⁸¹

Geschichte des Qorâns'da tefsir mukaddimelerinin kaynak olarak ayrı bir yere sahip oldukları görülmektedir ki söz konusu mukaddimelerin başında da hiç şüphesiz *Mebânî* adlı eser gelmektedir. Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı da ulûmu'l-Kur'ân kaynakları arasında kitap için son derece önemli bir referans olarak yerini almaktadır. *Geschichte des Qorâns*'da kullanılan kritik metodunda gerek *Mebânî* adlı eserin ve gerekse Süyûtî'nin etkisini zaman zaman görmek mümkündür. Şunu da hemen belirtelim ki *Mebânî* adlı mukaddimenin yer aldığı tefsire *Geschichte des Qorâns*'da yer verilmediği gibi Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) adı ikincil kaynaklardan nakledilmek suretiyle geçmektedir. Dolayısıyla onun *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinden faydalanılmadığı görülmektedir. Schwally, kitabın ikinci cildinin ek kısmında “Die Einleitung in den Qorân” (Kur'ân'a Giriş) başlığı altında bazı kitaplar hakkında bilgiler verdiği gibi, “Besondere Werke Über die Veranlassung der Offenbarung” (Vahiylerin Nüzül Sebebi Hakkında Müstakil Çalışmalar) başlığı altında da esbâb-ı nüzûl ve ilgili kitaplar hakkında bilgiler sunmakta ve bir literatür değerlendirmesi yapmaktadır.⁸²

4. Kırâat ve Resmü'l-Mushaf Kaynakları

Kırâat ve resmü'l-mushaf meselesi, Kur'ân tarihi açısından iki önemli konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân tilâvetinde kırâat, yazı olarak kayda geçirilmesinde ise resmü'l-mushaf veya diğer bir ifade ile kitâbet ve imlâ son derece büyük bir önem arz etmektedir. Her ikisi de Kur'ân'ın nesilden nesile aktarılmasında büyük bir paya sahiptirler ki bugün de uygulanmakta olan ve takip edilen iki yöntem olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Burada şunu da hemen belirtelim ki *Geschichte des Qorâns*'ın üçüncü cildinin ana konusu resmü'l-mushaf kırâatlerdir. Kırâat literatürü hakkında da bir hayli malumatın da verildiği *Geschichte des Qorâns*'da kitaba katkıda bulunan ve aynı zamanda çalışmalarını Kur'ân ve kırâatler üzerine yoğunlaştıran Bergsträßer ve Pretzl'in vermiş oldukları tamamlayıcı bilgiler gözden kaçmamaktadır. Bu bağlamda kitabın kırâat kaynakları yukarıda adla-

⁷⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 53, 54, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 104, 107, 125, 239 vd.

⁷⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 54; II, 16.

⁸⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 186.

⁸¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 248.

⁸² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 182 vd.

rını vermeye çalıştığımız tefsir kitapları başta olmak üzere kırâat ve diğer bazı konularda yazılan eserler olmuştur.

Doğuşundan günümüze kadar kırâatler konusunda pek çok eser te'lif edilmiştir. Kırâat kaynakları, başta kurrânın hayatlarına yer veren biyografik eserler başta olmak üzere yedi, on ve on dört kırâat hakkında yazılan eserler ve diğer çalışmalardır. *Geschichte des Qorâns*'ın kırâat kaynaklarının başında bazı kitapları Pretzl tarafından neşredilen Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) ismi ön plana çıkmaktadır. Dânî'nin yedi kırâat hakkındaki *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb*⁸³ (Berlin Kütüphanesi, nr. 378, 379, 381, 386; nşr. Otto Pretzl, İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1930),⁸⁴ âyetlerin sayısı ve benzer konuları işleyen *el-Beyân fi addî âyi'l-Kur'ân*⁸⁵ (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Halis Efendi, nr. 22), kırâatler hakkındaki en kapsamlı çalışma kabul edilen *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb*⁸⁶ (Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 62) ve mushaf imlâsı hakkındaki *el-Mukni' fi ma'rifeti resmi mesâhihi'l-emsâr*⁸⁷ (Berlin Kütüphanesi, nr. 376; Leiden Kütüphanesi, nr. 527; nşr. Otto Pretzl, İstanbul: Matbaatü'd-devle, 1932) adlı eserleri *Geschichte des Qorâns*'ın başta gelen kırâat kaynaklarıdır.

Pretzl tarafından Dânî'nin *Mukni'* adlı eseri ile birlikte neşredilen *Kitâbu'n-nakr*⁸⁸ ile Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bûndâr er-Râzî'nin (ö. 454/1062) Fransız şarkiyatçı Antoine Isaac Silvestre de Sacy (ö. 1838) tarafından neşredilen "Fî'l-lahni'l-hafî", *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, 9 (1813):10-58, adlı eser de kitapta adı geçen diğer kaynaklardır.⁸⁹ Yukarıda adı geçen Ebû Ubeyd'in *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eserindeki Hz. Osman döneminde farklı şehirlere gönderilen mushaflar arasındaki fark-lara işaret eden kısım da kırâat ve resm konularında en çok referans gösterilen bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁰

⁸³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 43, 51, 107, 124, 126, 132, 134, 135, 145, 185, 187, 215, vd.

⁸⁴ Kitapta *Teyisîr*'in iki baskısına daha işaret edilmektedir ki bunlardan birisi Haydarabad: 1316/1899, diğeri ise Delhî: 1328/1910 baskısıdır. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 217.

⁸⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 257, 258, 259.

⁸⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 144.

⁸⁷ Dânî'nin *Mukni'* adlı eserinden bazı bölümler ve Fransızca kısmî tercümesi hakkında bk. Silvestre de Sacy, "Traité sur l'orthographe primitive de l'Alcoran", *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale* 8/1 (1810): 290-332. Atflar için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 11, 13, 14, 48, 50, 53, vd.; 3: 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 28, 38, 48, 49, 92, 97, 113, 254, 263.

⁸⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 261, 262, 264 vd.

⁸⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 46, 52; 2: 112; 3: 7, 23, 25 vd.

⁹⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 1, 2, 3, 7, 9, 10, 17, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 86, 95, 96, 103, 105, 150, 208, vd.

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh'in (ö. 370/980) şâz kırâatleri konu edinen ve Bergsträber tarafından neşredilen *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'* (Mısır: Matbaatu'r-rahmâniyye, 1934)⁹¹ adlı eseri ve yine Bergsträber tarafından bir kısmı Latinize edilerek *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ginnî* (Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1933) adıyla yayınlanan Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâh anhá*⁹² (Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 13; Münih: 1933) *Geschichte des Qorâns'*ın kaynakları arasında yer aldıkları gibi Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî'nin (ö. 377/987) hocası Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid'in⁹³ (*Kitâbü's-seb'a*) *es-Seb'a fi menâzili'l-kurrâ* adlı kitabını esas alarak yazdığı *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a* adlı eseri de kitapta adı geçen kaynaklar arasında sayabiliriz.⁹⁴

Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî'nin (ö. 437/-1045) çalışmaları da *Geschichte des Qorâns'*da kırâat kaynakları olarak önemli bir yere sahip-tir. *El-Keşf an vücûhi'l-kırââti's-seb'* ve *ilelihâ ve hucecihâ* (Berlin Kütüphanesi, nr. 578, Escorial Kütüphanesi, nr. 1325) adlı eseri bu çalışmaların başında gelmektedir.⁹⁵ Mekkî'nin, Berlin Kütüphanesi, 578 numarada *Keşf* adlı eserinin sonunda yer alan *el-İbâne an meâni'l-kırâât*⁹⁶ adlı çalışması ve *et-Tebşıra fi'l-kırââti's-seb'*⁹⁷ (Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 55) adlı eseri de kitabın önemli kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadırlar. *El-Mûdih fi't-tecvîd* (Berlin Kütüphanesi, nr. 391)⁹⁸ adlı eser de kitabın diğer bir kaynağıdır.

*Geschichte des Qorâns'*da adı geçen önemli kırâat kaynakları arasında Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Mecmûa fi'l-kırâât* adlı çalışma içerisinde (Kahire: 1329/1911) neşredilen ve

⁹¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 182.

⁹² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 59, 96, 97, 103, 105, 111, 123, 125, 127, 130, 138, 146, 150, 152, 155, vd.

⁹³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns'*da, 3: 312. *Geschichte des Qorâns'*da İbn Mücâhid'in adı elli küsur defa geçmesine rağmen maalesef hiçbir eseri kaynak olarak gösterilmemiştir. İbn Mücâhid'e ait olan görüşler daha çok İbn Cinnî, Fârisî, Zehebî, Yâkût ve İbnü'l-Cezerî'den nakilde bulunularak aktarılmaktadır.

⁹⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 196, 197, 210, 213.

⁹⁵ Atflar için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 11, 13, 14, 18, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 68, 70, 71, 74, 83, 88, 91, 107, 118, 126, 130, 131, 132, 145, 151, 153, 154, vd.

⁹⁶ Atflar için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 59, 60.106, 108, 109, 128, 129, 131, 139, 145, 151, 171, 175, 176, 179, 180, 184, 207, vd.

⁹⁷ Atflar için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 59, 154, 214.

⁹⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 192, 193, 233. Her ne kadar yazar, kitap ile ilgili olarak müellifinin bilinmediğini söylese de kitabın müellifi Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 461)'dir.

Dânî'nin resmî'l-mushaf konusunda kaleme aldığı *Mukni'* adlı eserinin manzum şekli olan *Akiletü etrâbi'l-kasâid fi esne'l-makâsüd (er-Râiyye)*⁹⁹ ile yine Dâni'nin yedi kırâatle ilgili *et-Teyisr fi'l-kirââtî's-seb'* adlı eserinin man-zum şekli olan *Hirzû'l-emânî ve vechü't-tehânî* diğer adıyla *eş-Şâtubiy-ye* adlı eserlerini saymamız mümkündür.¹⁰⁰ *Akile* ve *Hirzû'l-emânî* üzerine pek çok şerh yazılmıştır ki söz konusu şerhlerden bazıları *Geschichte des Qorâns'*ın kaynakları arasında yer almaktadır. Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *İbrâzû'l-meânî min Hirzi'l-emânî fi'l-kirââtî's-seb'* adlı *Şâtubiy-ye* şerhi¹⁰¹ (Kahire: 1349/1931), Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *el-Vesile ilâ keşfi'l-Akile*¹⁰² ve Bürhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Kenzü'l-meânî fi şerhi Hirzi'l-emânî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih nr. 52) adlı şerhleri kitabın kaynakları arasında kabul edilebilir.¹⁰³ Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ahvâzî'nin (ö. 446/1054) *el-İknâ'* (Zâhiriye Kütüphanesi, nr. 54),¹⁰⁴ Abdurrahmân es-Saf râvî'ye (ö. 636/1238) ait *et-Takrîb ve'l-beyân fi şevâzî'l-Kur'ân* (Berlin Kütüphanesi, nr. 613)¹⁰⁵ adlı eserler de kitabın kaynakları arasında olup, Ebû'l-Bekâ el-Ukberî'nin *Î'râbü'l-kirâât eş-şâzze* adlı eserine de şâz kırâatler hakkındaki literatür bağlamında kitapta yer verilmektedir.¹⁰⁶

Mushaflar arasındaki farklara da işaret eden Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süley-mân b. Eş'as es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif* adlı eseri *Geschichte des Qo-râns'* da adına rastlayabileceğimiz diğer bir kaynaktır.¹⁰⁷ Pretzl, Zâhiriye Kütüphanesi, 407 nr. daki nüshaya işaret etmekte ve bu nüshasının fotokopisinin Bayyera İlimler Akademisinde bulunduğunu ayrıca belirtmektedir. *Kitâbü'l-mesâhif*, Arthur Jeffry tarafından 1355/1936 yılında Kahire'de neşredilmiştir.¹⁰⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) vakf konusunu işleyen

⁹⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 112, 113, 114; 3: 7, 11, 12, 24, vd.

¹⁰⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 143, 219, 222.

¹⁰¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 160, 184, 220.

¹⁰² Kitapta kaynak gösterilen nüsha, Silvester de Sacy'nin bir kısmını tercümesi ile birlikte neşretmiş olduğu nüshadır. *Me-moires de L'Académie des Royale Inscriptions* 50 (1808): 419-434. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 7, 25.

¹⁰³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 146, 170, 210, 221.

¹⁰⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 185, 186, 208, 212.

¹⁰⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 133, 135.

¹⁰⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 229.

¹⁰⁷ Pretzl'e kadar henüz *Kitâbü'l-mesâhif*'e ulaşılmamış olacak ki, *Geschichte des Qorâns*'da bazen ikincil kaynaklardan referans (Bk. 2: 52, 53, 114; 3: 4, 22, 58) olarak gösterilmektedir. Pretzl tarafından direkt olarak yapılan atıflar için ise bk. 3: 239, 253, 255, 258, 259, 260, 261 vd.

¹⁰⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 239, 253.

Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ (Avustruya Milli Kütüphanesi, nr. 717)¹⁰⁹ ile Alî en-Nûrî Safâkusî'nin (ö. 1181/1707) Ebü'l-Bekâ Nûrüddîn Alî b. Osman b. Muhammed el-Uzrî İbnü'l-Kâsîh'in (ö. 801/1399) *Sirâcü'l-kârii'l-mübtedî ve tezkârü'l-mukrii'l-müntehî* adlı Şâtübî'nin *Hırzû'l-emânî (Şâtibiyye)* şerhinin kenarında neşredilen yedi kırâatle alakalı *Gaysü'n-nef' fi'l-kirâati's-seb'* (Kahire: 1293/1876, 1304/1887, 1321/1903) adlı eseri kitapta adı geçen kaynaklardır.¹¹⁰

Kırâat konusunda son derece kıymetli eserlere imza atan Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* adlı eseri *Geschichte des Qorâns*'in temel kaynaklarından birisidir. *Neşr*, ilk defa Muhammed Duhman tarafından iki cilt halinde (Dımaşk: 1345/1926) neşredilmiştir. Kitapta, *Neşr*'in Berlin Kütüphanesi, 159, 657 nr. larda kayıtlı nüshaları ile Duhmân tarafından baskısı gerçekleştirilen nüsha kaynak olarak gösterilmektedir.¹¹¹ Bergsträber'in yayınlamaya başlayıp Pretzl'in neşrini tamamladığı İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-nihâye fî taba-kâti'l-kurrâ*, (Berlin Kütüphanesi, nr. 55; Mısır: Matbaatü's-saâde, 1933-1935, I-II,) adlı kurrâ ve hafızların hayatını anlatan biyografik çalışması da *Geschichte des Qorâns*'in başta gelen kaynaklarından birisidir.¹¹² İbnü'l-Cezerî'nin bir diğer eseri olan *Müncidü'l-mükriin ve mürşi-dü't-tâlibîn* de (Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 14; Kahire: 1350/1932) kitabın diğer bir kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹³ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbeî'nin (ö. 748/1347) *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*¹¹⁴ (Berlin Kütüphanesi, nr. 9943 ve diğer yazmalar) adlı biyografik çalışması da kitapta başvurulan önemli kaynaklardan birisidir.¹¹⁵

¹⁰⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 116; 3: 236.

¹¹⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 129, 219.

¹¹¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 36, 50, 52; 2: 113; 3: 1, 2, 25, 52, 59, 60, 75, 106, 107, 108, 109, 110, 116, 122, 124, 128, 129, 132, 134, 136, 137, 138, 143, 144, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 177, 192, 193, 195, 205, 206, 208, 212, 214, 215, 217, 218, 222, 223, 224, 225, vd.

¹¹² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 110, 111, 121, 122, 124, 130, 133, 134, 135, 140, 142, 147, 151, 156, 159, 169, 171, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 205, 206, 207, 210, 212, 220, 222, 225, 229, 230, vd.

¹¹³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 117, 157, 179, 180, 184, 185.

¹¹⁴ *Geschichte des Qorâns*'da da belirtildiği üzere *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr*'m eksik bir baskısı *el-Hidâye* (İstanbul) dergi-sinde gerçekleştirilmiştir. *el-Hidâye* 6 (1331): 627-656; 7: 705-736; 9: 881-896; 10: 977-992; 11: 1121-1136. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 3: 176. Kitabın tamamı aynı isimle Tayyar Altıkulaç tarafından dört cilt halinde neşredilmiştir. İstanbul: İSAM, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1416/1995.

¹¹⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 7, 74, 110, 124, 134, 135, 139, 145, 152, 159, 171, 176, 182, 206, 208, vd.

Yazarımızın kaynak olarak gösterdiği ve yedi kurrâ hakkında yazılan çalışmalardan birisi de Abdülvehhâb b. Vehbân el-Mizzî el-Hanefî'nin (ö. 768/1367) kaleme aldığı *Ehâsinü'l-ahbâr fî mehâsini's-seb'ati'l-ahyâr* adlı eserdir.¹¹⁶

Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Yûsuf Efendizâde'nin (ö.1167/1754) *Zübdetü'l-irfân*'ın kenarında neşredilen (İstanbul: 1312/1895) *el-İtilâf fî vücûhi'l-hilâf*,¹¹⁷ Hâmîd b. Abdülfettâh el-Paluvî'nin (ö. 1252/1836) *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: 1312)¹¹⁸ ve Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî'ye (ö. 923/1517) ait *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih 32, n. 33; Zâhiriye Kütüphanesi, kırâat, nr. 6; Kahire, Kavala, kırâat, 1) adlı eserler de *Geschichte des Qorâns*'ın diğer kaynakları arasında yer almaktadır.¹¹⁹ Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *el-Maksûd li talhîsi ma fî'l-Mürşid fî'l-vakf ve'l-ibtidâ*¹²⁰ (Bulak: 1281/1865), Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ'ya ait (ö. 1117/1705) *İthâfî fuzalâi'l-beşer fî'l-kırâati'l-erbaate aşer*¹²¹ (Kahire: 1317/1900) adlı eser de kitabın kaynakları arasındadır. Kitapta adı geçen diğer bir kaynak da Muhammed b. Ca'fer el-Huzâî'ye (ö. 408/1018) ait olan *el-Münteha* adlı eserdir. Referans gösterilen nüsha ise Kahire, Teymur Paşa Kütüphanesi, 434 nr. da kayıtlı olan nüshadır.¹²²

Kırâatler ve resmü'l-mushaf konusunda gerek matbu ve gerekse kitabın yazıldığı dönemlerde kütüphanelerde henüz yazma halinde bulunan pek çok kaynağa yer verildiği görülmektedir ki söz konusu kaynaklardan bazıları kitabın tamamlanmasına katkıda bulunan Bergsträber ve Prtezl tarafından neşredilmişlerdir. Ayrıca yazarların kendi birikimlerini kitaba yansıttıkları, gerek neşir ve gerekse te'lif olarak yaptıkları çalışmalara kitapta referans olarak yer verdikleri de gözlemlenmektedir. Ayrıca kitapta kırâatler, resmü'l-mushaf ve diğer bazı konularda geniş bir literatür çalışmasına yer verildiği, kayda değer bazı tahlil ve değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Sonuç olarak ilk dönemlerden modern zamana kadar pek çok kaynağa yer verilmiş olup bazıları hakkında da önemli analizlerde bulunulmuştur.

¹¹⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 185.

¹¹⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 153.

¹¹⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 153, 219, 227.

¹¹⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 227, 238.

¹²⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 107, 116, 151.

¹²¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 7, 11, 12, 13, 17, 18, 20, 25, 29, 30, 34, 36, 44, 52, 61, 76, 91, 130, 138, vd.

¹²² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 186.

5. Hadis Kaynakları

Bilindiği üzere hadislerin Kur'ân tefsirinde son derece önemli bir yeri vardır. İslâm'ın ikinci temel kaynağı olarak hadisler gerek tarihî anlamda ve gerekse Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bizlere önemli bilgiler sunmaktadırlar. Bu çerçevede hadis kaynaklarının *Geschichte des Qorâns*'da önemli bir yere sahip oldukları görülmektedir. Kitabın hadis kaynaklarının başında öncelikle kütüb-i sitte olmak üzere Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes'in (ö. 179/-795) *Muvatta* (Hindistan: 1216/1802) adlı eseri gelmektedir.¹²³ Nöldeke'nin de ifadesiyle *Muvatta*, *ilmü'l-hadis* hakkında bizlere ulaşan en eski kaynaktır.¹²⁴ *Muvatta*, Zürkânî şerhi¹²⁵ ile birlikte (Mısır: 1280/1864) yayımlanmıştır. Nöldeke, *Muvatta*'nın daha çok fıkıh içerikli olduğunu, kendisi için çok az ama önemli notlar içerdiğini belirtmektedir.¹²⁶

Nöldeke, Hz. Peygamber ve Kur'ân hakkındaki en meşhur çalışmanın Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eseri olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'in hayatı hakkında özellikle de “Kitâbü'l-meğâzî”nin önemine vurgu yapan yazar, başta “Bed'ü'l-vahy” olmak üzere “Fezâilü'l-Kur'ân”, “Tefsîr” ve “Fezâilü's-sahâbe” gibi bazı bölümleri referans göstermektedir. *Geschichte des Qorâns*'ın ikinci baskısında Buhârî'nin (Kahire: Halebî, 1309/1892) baskısı ile on cilt olarak basılan Kastallânî'nin *İrşâdü's-sâri lişerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı şerhi ile birlikte neşredilen (Kahire: 1303/1886) baskı referans gösterilmektedir.¹²⁷

Hadis kaynakları arasında *Geschichte des Qorâns*'da sıkça atıfta bulunan diğer bir eser de Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî'nin (ö. 261/-875) kanonik hadis mecmûası *el-Câmi'u's-sahîh*'tir. Müslim'deki tefsirle ilgili bölümü yetersiz bulan ve bunu yarım kalmış bir girişim olarak değerlendiren Schwally, kapsamlı bir şekilde te'lif edilen kitâbın mukaddimesinden ise övgüyle bahsetmektedir. Kas-

¹²³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 22, 24, 33, 41, 48, 66 83, 95, 114, vd.; 2: 16, 152; 3: 150.

¹²⁴ Her ne kadar Nöldeke, *ilmü'l-hadis* hakkında bizlere ulaşan en eski kaynak olarak *Muvatta*'nın adını zikretse de hicri 132/750 yılında vefat eden Hemmâm b. Münebbih'e ait ilk yazılı hadis metinlerinden “es-Sahîfetü's-sahîha” adlı hadis mecmuası da günümüze ulaşmıştır. Bk. Sandıkçı, Kemal, “Hemmâm b. Münebbih” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansik-lopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 189.

¹²⁵ Zürkânî şerhine yapılan atıflar için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 200; 3: 75.

¹²⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, XIX.

¹²⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 13, 23, 25, 26, 34, 36, 41, 45, 46, 48, 52, 53, 67, 78, 84, 86, 89, 94, 95, 101, 104, 108, 110, 114, 121, vd.; 2: 4, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 29, 30, 47, 148-149, 171; 3: 74, 147.

tallânî'nin Buhârî şerhi (Mısır: 1303/1886) kenarında on cilt olarak neşredilen baskı, kitapta kaynak olarak gösterilen nüshaların başında gelmektedir.¹²⁸ Kitabın birinci baskısında 1265/1849 yılında gerçekleştirilen Kalküta baskısı da referans olarak gösterilmektedir.

Geschichte des Qorâns'ın bir diğer hadis kaynağı da Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî (ö. 279/892)'nin *el-Cami 'u's-sahîh* (Delhi: 1844; 1315/1898) adlı hadis kitabıdır. Tirmizî'nin çalışması geniş bir Kur'an tefsiri barındırmasının yanında meğâzî ve bazı tarihî konulara da yer vermesi bakımından önemlidir.¹²⁹ Tirmizî'nin *eş-Şemâilü'n-nebevîyye* (Kalküta: 1262/1846) adlı eseri de kitapta adı geçen bir diğer kaynaktır.¹³⁰ Sünen türü kitapların ibadet konularıyla ilgili hadislerle büyük önem verdiklerini söyleyen yazar, bunların başında da Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889),¹³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887)¹³² ve Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî'nin (ö. 303/915) derlemiş oldukları sünenler (Delhi: 1850) geldiğini belirtmektedir.¹³³ Nesâî'nin derlemiş olduğu büyük hadis çalışmasının kendi zamanına kadar kayıp olduğunu ifade eden müellif, onun *el-Mücteba* isimli muhtasar eserinin ise son derece yaygın ve bilinen bir eser olduğunu söylemektedir.¹³⁴

Geschichte des Qorâns'ın hadis kaynaklarından birisi de *Mişkâtü'l-mesâbih* (Delhi: 1268/1852) adlı eserdir. *Mişkât*, Begavî'nin *Mesâbihü's-sünne* adlı eseri üzerine yapılan bir çalışma olup el-Hatîb et-Tebrizî'ye (ö. 741/1340) aittir.¹³⁵ Tebrizî, *Mişkât*'ta adı geçen râvilerin biyografilerine yer verdiği *el-İkmâl fi esmâi'r-ricâl* adlı bir eser de kaleme almıştır. Schwally, bu eserin adını *Ma'âl fi esmâ al-rigâl* olarak vermektedir ki kitabın adı biraz önce zikrettiğimiz şekildedir. Ayrıca o, her ne kadar bu eserin *Mişkât*'ın Hindistan (Delhî: 1300/-1883) baskısı ile beraber olduğunu söylese de kitapta sadece eser hakkında bilgi verilmektedir.¹³⁶

¹²⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 13, 22, 23, 24, 25, 35, 36, 47, 48, 49, 52, 67, 69, 78, 86, 89, 94, 108, 116, vd.; 2: 7, 45, 125, 149, 150.

¹²⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 22, 23, 26, 33, 42, 44, 48, 86, 95, 110, 111, 114, 122, vd.; 2: 150-152, 171.

¹³⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 22, 35, 36, 41, 66 vd.; 2: 7, 11, 13, 14, 16, 47, 57, 60, 80, vd.

¹³¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 170.; 3: 103.

¹³² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 110, 248, 249, 253.

¹³³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 150.

¹³⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 22, 24, 48, 49, 66, 108, 110, 114, vd.

¹³⁵ *Mişkât*'ın A. N. Matthews tarafından yapılan (Kalküta: T. Hubbard, at the Hindoostanee Press, 1809-1810) İngilizce tercümesi de kaynak olarak gösterilmektedir. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 13, 15, 22, 23, 24, 26, 35, 36, 42, 44, 48, 49, 52, 67, 68, 78, 84, 89, vd.; 2: 4, 7, 12, 13, 48, 80, 112 vd.

¹³⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, II, 155.

Geschichte des Qorâns'ın tamamlanmasına katkıda bulunan yazarlar, yukarıda zikrettiğimiz kaynaklara ek olarak zaman içerisinde ulaşabildikleri ve yeni yayınlanan kaynak-lardan istifade etmişlerdir. Bu kaynaklardan birisi de Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567) 957/1550 yılında te'lif etmiş olduğu *Kenzü'l-um-mâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Haydarad: 1312-1314/1895-1896) adlı hadis kitabıdır. Kitapta *Kenzü'l-ummâl*'ın sıkça atfı yapılan bölümü ise kıraâtle ilgili olan bölümdür.¹³⁷

Yukarıda adlarını vermeye çalıştığımız referanslar kadar olmasa da *Geschichte des Qorâns*'da zikredilen diğer hadis kaynakları olarak, Ahmed b. Hanbel'in altı cilt olarak neşredilen önemli hadis kitabı *Müsned*'i¹³⁸ (Kahire: 1896) ve Kastallânî'nin *İrşâdü's-sârî*¹³⁹ adlı Buhârî şerhini sayabiliriz. Seyyid Şerîf Cürânî'ye ait olan ve Tirmizî'nin *Sahîh* adlı eserinin baş tarafında neşredilen *ed-Dibâcü'l-müzheb* (Delhi: 1266/1850),¹⁴⁰ Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî* (Kahire: 1307/1890)¹⁴¹ ve Goldziher'den (ö. 1921) nakilde bulunarak adına yer verdiği *el-le'âli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa* (Kahire: 1317/1900)¹⁴² adlı eseri de nâdiren de olsa adlarına *Geschichte des Qorâns*'da rastladığımız diğer kaynaklardır.

Burada da görüldüğü üzere, *Geschichte des Qorâns*'da hadis kaynakları olarak temel kaynaklara yer verildiği gibi söz konusu kaynakların da yeterli derecede kullanıldıkları görülmektedir. Kitabın yazılış süreci içerisinde neşredilen yeni çalışmalara da kitabın tamamlanmasına katkıda bulunan yazarlar tarafından yer verilmiştir. Ayrıca kitabın ikinci cildinin ek kısmını yazan Schwally tarafından da hadis konusunda bazı bilgiler verildiği gibi hadis literatürü hakkında da detaylı bilgiler sunulmaktadır. Şunu da hemen belirtelim ki kitabın tamamlanmasına katkıda bulunan Schwally, Kur'ân müfessiri olarak İbn Abbâs'a yöneltilen bazı suçlamalar hakkında son derece önemli bir tahlil ve değerlendirmede bulunmakta, ona yöneltilen suçlamalara olumlu yönde bir açıklık getirmeye çalışmaktadır.

6. Siyer ve Tarih Kaynakları

Geschichte des Qorâns'ın kaynakları arasında siyer ve tarih eserlerinin önemli bir yer teşkil ettikleri görülmektedir. Megâzî konusunu ele alan ilk dönem siyer kaynakları arasında Hz. Osman'ın oğlu Ebân (ö. 105/723),

¹³⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 236, 238, 242, 244, 248 vd.; 2: 14, 20, 53, vd.; 3: 2, 4, 76, 77, 92, 96, 172, vd.

¹³⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 13, 147; 3: 107.

¹³⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 13, 22, 33; 2: 6, 25, 45, 112, 148, 149 vd.

¹⁴⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 100.

¹⁴¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 125.

¹⁴² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 180.

Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Şurahbil b. Sa'd (ö. 123/740) ve Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758)'nin isimlerini saymak mümkündür. Bu dönemde kaleme alınan kitaplardan sadece Mûsâ b. Ukbe'ye ait küçük bir bölüm hariç diğerleri kaybolmuştur. Mûsâ b. Ukbe'ye ait olan eserden günümüze ulaşan kısım, Eduard Sachau (ö. 1930) tarafından "Das Berliner Fragment des Mûsâ Ibn Uqba, Ein Beitrag zur Kenntniss der Ältesten Arabischen Geschichtslitteratur", *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, (Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1904): 445-470, (Mûsâ b. Ukbe'ye Ait Berlin Fragmanı, En Eski Arapça Tarih Literatürünü Tanımaya Bir Katkı) adıyla neşredilmiştir.¹⁴³

Siyer konusunda en eski kaynaklardan birisi Abbasîlerin ikinci halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'ün (ö. 158/775) saray kâtibi Muhammed b. İshâk b. Yesâr'ın *Kitâbü'l-Meğâzî* adlı eseridir. Yarıdan fazlası meğâzî konularına ayrılan bu eser, *Kitâbü's-Sîre* olarak da isimlendirilmekle birlikte çoğunlukla *Kitâbü'l-meğâzî* olarak adlandırılmaktadır.¹⁴⁴ Nöldeke'nin ölmeden önce görmek istediği iki kitaptan birisi olan *Kitâbü'l-Meğâzî*, Abdümelik b. Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eseriyle günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁴⁵ İlk baskısı 1259/1843 yılında Kahire'de gerçekleştirilen İbn Hişâm'ın söz konusu çalışması ayrıca Ferdinand Wüstenfeld (ö. 1899) tarafından (Göttingen: Dieterische Universitäts-Buchhandlung, 1858-1860) neşredilmiştir. Yazarın atıfta bulunduğu baskı Ferdinand Wüstenfeld'in gerçekleştirmiş olduğu baskıdır.¹⁴⁶

İbn Hişâm, İbn İshâk'ın eserinde mevcut olan özellikle de pek çok şiiri çıkarttığı gibi¹⁴⁷ bazı yerlerde ihtisara gitmiş kimi yerde de bir hayli eklemelerde bulunmuştur. İbn İshâk'ın eserinin önemi sadece ilk dönemlere ait olmasından dolayı değil aynı zamanda pek çok haberi de nakletmesinden kaynaklanmaktadır. Son derece önemli tarihi bir vesika olan Medine Vesi-

¹⁴³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 129.

¹⁴⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 129.

¹⁴⁵ Muhammed b. İshâk'ın söz konusu eseri, Muhammed Hamidullah tarafından *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâ bi'l-Kitâbi'l-Mübtede ve'l-meb'as ve'l-meğâzî* adıyla neşredilmiştir. (Rabat: 1396/1976). Nöldeke'nin ölmeden önce görmek istediği diğer kitap ise Kelbî'ye ait *Kitâbü'l-esnâm*'dir. *Kitâbü'l-esnâm*, Nöldeke hayatta iken Ahmed Zeki Paşa tarafından Tâhir el-Cezâirî'ye ait Kahire nüshası esas alınarak neşredilmiştir. (Kahire: 1914). Bk. *Kitâbu'l-esnâm*, 2. Baskı (Kahire: Mat-baâtü Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1343/1924). nâşirin önsözünden naklen, 34.

¹⁴⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 9, 12, 13, 14, 15, 18, 20, 22, 25, 31, 32, 35, 42, 46, 66, 67, 68, 75, 76, 78, 85, 87, 88, 90, 92, 97, 108, 112, 117, 125, 126, 127, vd.; 2: 16, 55, 81, 83, 124, 130-132, 134, 135 vd.

¹⁴⁷ Muhammed Hamidullah, İbn Hişâm'ın düşürdüğünü söylediği yerlerden birisi şudur: "Hz. Peygamber'e Kur'an nâzil olduğunda onu erkeklere sonra da kadınlara okurdu." Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, (Fas: 1396/1975), kitabın mukaddimesi.

kası'nı tam metni ile aktarması da kitaba ayrı bir önem kazandırmaktadır. Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî'nin (ö. 581/1185) İbn Hişâm'ın eseri üzerine kaleme aldığı *Ravzû'l-ünüf fi şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm* adlı şerh de *Geschichte des Qorâns*'da kaynak olarak gösterilmektedir.¹⁴⁸

Geschichte des Qorâns'ın diğer bir önemli kaynağı da günümüze kadar ulaşan ve en eski siyer kaynaklarından birisi olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî'nin *Kitâbü'l-meğâzî* adlı eseridir.¹⁴⁹ Sadece megâzî konusuna hasredilen kitabın baştan üçte birlik kısmını Alfred von Kremer (ö. 1889) 1856 yılında Kalküta'da (*History of Mohammed's Campaigns*) neşretmiş ayrıca Londra'da bulunan iki yazma nüshası esas alınarak *Kitâbü'l-megâzî, Muhammed in Madina, Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi* (Berlin: Reimer, 1882) adıyla da Julius Wellhausen (ö. 1918) tarafından Almancaya tercüme edilerek yayınlanmıştır. Wellhausen'in çalışması da özet bir çalışma olup kitabın ancak üçte birini kapsamaktadır. *Geschichte des Qorâns*'da bu iki çalışma kaynak olarak gösterilmektedir.¹⁵⁰

Siyer kaynakları arasında Vâkîdî'nin öğrencisi ve kâtibi Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*'i *Geschichte des Qorâns*'ın temel kaynakları arasında yer almaktadır.¹⁵¹ İbn Sa'd'ın kaynağı biraz önce de belirttiğimiz üzere hocası Vâkîdî'dir. Schwally, *Tabakât*'ın yazma nüshası ile birlikte aslında İbn Sa'd'ın müstakil olarak te'lif etmediği Hz. Peygamber'in sîreti hakkındaki çalışmasının nakledildiğini söylemektedir. Bu çalışmasının adı Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb b. İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde *Ahbârü'n-nebî* olarak geçmektedir ki Londra'daki yazma nüshanın sonunda yer alan آخر خير النبي bilgi ile uyumaktadır. Ancak bu çalışma çoğunlukla *Sîre* olarak isimlendirilmektedir. *Tabakât*, Eduard Sachau'nun editörlüğünde (Leiden: Brill, 1905-1940) neşredilmiştir. Schwally'nin de katkıları ile gerçekleştirilen *Tabakât*'ın baskısında Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili olan kısım birinci cilt birinci cüzde 161 sayfa, birinci cilt ikinci cüzde 186 sayfa, ikinci cilt birinci cüzde 137 sayfa, ikinci cilt ikinci cüzde 98 sayfadan oluşmaktadır. Burada şunu da hemen ifade edelim ki söz konusu eserin ikinci cildinin tahkiki Schwally tarafından gerçekleştirilmiştir. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr, Ibn Saad Biographien Muhammeds...*,

¹⁴⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 236, 237, 240, 246, 248.

¹⁴⁹ Vâkîdî'nin çalışması hakkında bk. *Geschichte des Qorâns*, 2: 133-134.

¹⁵⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 16, 23, 24, 33, 36, 66, 90, 122, 133, vd.; 2: 13, 137, 133, 138, vd.

¹⁵¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 9, 10, 12, 13, 15, 20, 22, 23, 24, 32, 46, 48, 49, 66, 67, 69, 76, 78, 83, 85, 86, 89, 94, 95, 100, 103, 108, 125 vd.; 2: 6, 7, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 25, 54, 55, 135, vd.

(Leiden: Brill, 1330/-1912)¹⁵² Ayrıca Sachau'nun *Tabakât* için yazmış olduğu önsöze de *Geschichte des Qorâns*'da kimi zaman kaynak olarak yer verildiği görülmektedir.¹⁵³ Gerek kitabın birinci baskısında (s. 185) ve gerekse zaman zaman ikinci baskısında *Tabakât*'ın Gotha Kütüphanesi, 410 numarada kayıtlı nüshası da referans olarak gösterilmektedir.

Geschichte des Qorâns'da Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen eserler bağlamında referans gösterilen en eski kaynaklardan birisi de Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'nin (ö. 276/889) *el-Maârif* adlı eseridir.¹⁵⁴ Kitap, ilk defa Wüstenfeld tara-fından *Kitâbü'l-maârif -Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte-* (Göttingen: Vandenhocck und Ruprecht, 1850) adıyla neşredilmiştir. Diğer bir baskısı ise Mısır'da (1300/1883) gerçekleştirilmiştir. Yazar, Hz. Peygamber'in hayatını ele alan kısmın son derece kısa olduğunu ve bu konuda bizlere çok da yardımcı olmadığını, ancak sahâbe için ayrılan bölümlerin bazı değerlendirmeler içermesinden dolayı daha değerli olduklarını ifade etmektedir.¹⁵⁵

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî'nin (ö. 250/864) büyük bir kısmını dedesinden (ö. 219/222) rivâyet ettiği Mekke tarihi hakkındaki *Ahbâru Mekke*, (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig: Brockhaus, 1858) adlı eser de *Geschichte des Qorâns*'ın önemli kaynakları arasında yer almaktadır.¹⁵⁶ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) Hz. Peygamber zamanından hicrî III. yüzyıla kadar ilk fetihleri bölge ve şehir esasına göre anlatan *Fütûhu'l-büldân* adlı eseri de kitabın kaynakları arasında olup referans gösterilen baskılar ise Michael Jan de Goeje'nin (ö. 1909) gerçekleştirdiği baskı (Leiden: Brill, 1866) ile Kahire baskısıdır.¹⁵⁷

Ya'kûbî olarak da bilinen Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Târîhu'l-Ya'kûbî* adlı eseri, Schwally'nin ifadesiyle erken dönem tarih hakkında yazılmış tek Şîî eser olmasının yanında muhtasar nitelikte olmasına rağmen erken dönem kaynaklarına dayanmasından dolayı önemli bir çalışmadır.¹⁵⁸ Hz. Peygamber'in hayatı hakkında yeni bir şey sunmamakla birlikte erken dönem kaynaklarının yer vermediği sûrelerin listesine yer vermesi-

¹⁵² İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı hakkında detaylı bilgi için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 134-137.

¹⁵³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 120, 130, 134, 136, 141.

¹⁵⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 10, 18, 32, 66, 68, 92 vd.; 2: 20, 28, 29, 50, 51, 137, vd.; 3: 7, 130, 131, 160.

¹⁵⁵ *Maârif* hakkında bilgi için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 136-137.

¹⁵⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 25, 49, 68, 78, 90, 93 vd.

¹⁵⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 15, 21, 57, 112, 176, vd.; 2: 20, 22, 29, 52, 71, 138-139; 3: 174, 206 vd.

¹⁵⁸ Kitap hakkında bilgi için bk. *Geschichte des Qorâns*, 2: 137-138.

nin yanında Hz. Peygamber'e isnâd edilen hutbeleri zikretmesi ayrıca önem arz etmektedir. Buna ilâveten ilk halifeler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer (sayfa 152) ve Hz. Osmân (sayfa 196 vd.) dönemindeki mushaflar hakkında bilgiler sunmasının yanında ayrıca Hz. Ali'nin (sayfa 152-154) Kur'ân'ı derlemesi hakkında zikretmiş olduğu bilgiler kayda değer bilgilerdir. *Geschichte des Qorâns*'da kaynak olarak gösterilen baskı ise Max Theodorus Houtsma (ö. 1943) tarafından iki cilt halinde (Leiden: Brill, 1883) neşredilen nüshadır.¹⁵⁹

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin önemli eseri *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* adlı eserden Nöldeke, kendi zamanı için söyleyecek olursak kitap henüz tamamı yayınlanmadığından¹⁶⁰ dolayı Hz. Peygamber hakkında yazılan bölümü okuyamadığını ancak Farsça tercümesinden faydalandığını belirtmektedir.¹⁶¹ Daha sonraki yıllarda Nöldeke, çok okumak istediği bu kitabın gerek bazı kısımlarının Almanca'ya tercümesine ve gerekse de Goje'nin editörlüğünde gerçekleştirilen baskısına (Leiden: Brill, 1879-1901) ikinci cildini Jacob Barth ile birlikte yayına hazırlayarak neşrine katkıda bulunmuştur. Nöldeke, Farsça tercümesinin perişan bir tercüme olduğunu, senedlerin kaldırılıp bazı hikâyelerin kitaba eklendiğini ve tercüme hataları bulunduğunu ifade etmektedir. O, söz konusu tercümeyle Leiden Kütüphanesi, 1612 nr. da kayıtlı nüshadan okuduğunu söylemektedir.¹⁶² Kitabın, Hermann Zotenberg (ö. 1894) tarafından dört cilt olarak gerçekleştirilen Fransızca tercümesi de *Chronique de Abou Djafar Mo 'ham-med ben Djarîr ben Yezid Tabari, Traduite sur la Version Persane d'Abou 'Ali Mo 'ammed Bel'ami* (Paris: 1867-1874) *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasındadır.¹⁶³ Taberî'nin tarihinden Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili olan üçüncü cildin bizi ilgilendirdiğini söyleyen Schwally, Taberî'nin bu eseri hakkında kitapta (2: 139-142) detaylı bilgiler vermektedir.¹⁶⁴ *Geschichte des Qorâns*'ın diğer bir tarih kaynağı da Saîd b. Bıtrîk'in (ö. 328/940) *Et-Târîhu'l-mecmû' ale't-tahkîk ve't-tasdîk -Eutychie Patriarchae Alexandrini An-*

¹⁵⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 57, 60, 66, 67, 134, 135, 174 vd.; 2: 10, 11, 12, 16, 17, 54, 62, 118, 137, vd.

¹⁶⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*'ın birinci baskısında Johann Gottfried Ludwig Kosegarten (ö. 1818) tarafından Berlin nüshası esas alınarak *Târîhi'l-mülûk ve a'mârihim ve mevâlidî'r-rusûl ve enbâihim ve'l-kâini'l-lezî kâne fî zemeni külli vâhidîn minhum*, 1-3, adıyla Latince tercümesi ile birlikte gerçekleştirilen kısmî baskıyı (Gryphisvaldiae: 1831-1853) referans olarak göstermektedir. s. 44, 52.

¹⁶¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, XVII. Farsça tercümeyle atıflar için bk. Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 15, 89, 94, 125, 149, 174 vd.

¹⁶² Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, XVII.

¹⁶³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 125; 2: 142.

¹⁶⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 15, 21, 22, 23, 25, 32, 36, 56, 66, 67, 75, 78, 86, 89, 93, 100, 101, 108, 112, 117, 2: 12, 13, 16, 20, 29, 39, 49, 50, 52, 54, 79, 83, 110, 139 vd.

nales- I-II, (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut: Matbaatü'l-Âbâ el-Yesûiyyîn, 1906-1909) adlı eseridir.¹⁶⁵

Ebü'l-Ferec Nûrûddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî'nin (ö. 1044/1635) *İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn (es-Sîretü'l-Halebiyye)*¹⁶⁶ (Kahire: 1280/1864) adlı eseri ile Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Kahire: 1281/1865) adlı çalışması da *Geschichte des Qorâns*'ın diğer siyer kaynaklarıdır. Nöldeke, *Mevâhib*'in Türkçe tercümesinden özellikle de kitabın birinci baskısında daha çok faydalanmıştır.¹⁶⁷

Diğer tarih kitaplarına gelince, *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları arasında Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî el-Hüzelî'nin (ö. 345/956) *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher -Les Prairies D'or-* adlı eserini sayabiliriz. Barbier de Meynard (ö. 1908) tarafından dokuz cilt halinde neşredilen (Paris: A L'Imprimerie Impériale, 1861-1877) baskı kitapta referans gösterilen baskıdır.¹⁶⁸ Nöldeke, kitabın birinci baskısında Leiden Kütüphanesi, 537a ve 127 numaralarda kayıtlı mükemmel yazma nüshaları okuduğunu söylemektedir.¹⁶⁹ Ayrıca Mes'ûdî'nin de Goeje tarafından neşri gerçekleştirilen (Leiden: Brill, 1894) hem bir coğrafya kitabı hem de genel bir tarih olan *et-Tenbîh ve'l-işrâf -Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, VIII- adlı eseri de kitabın diğer bir kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁰

Ebü Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) Clément Huart (ö. 1926) tarafından neşredilen (Paris: Ernest Leroux, 1899-1903) *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, I-VI, *-Le Livre de la Création et de l'Histoire d'Abou Zéid Ahmed ben Sahl al-Balkhî- Geschichte des Qorâns*'da adı geçen bir diğer kaynaktır. Her ne kadar kitap Belhî'ye isnâd edilse de daha sonra Huart'ın üçüncü ciltte düzelttiği üzere Makdisî'ye aittir.¹⁷¹

¹⁶⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 49, 62, 63. Schwally, Saîd b. Bitrîk'ı üç yerde referans göstermekte ve her üçünde de aynı cilt ve sayfa numarasına (zu *Euty-chius*, ed. Cheikho II, 341) atıfta bulunmaktadır. Aslında Schwally'nin burada verdiği olduğu cilt ve sayfa numarası Luvîs Şeyho'nun edisyonundan ziyade daha önce Latince tercümesi ile birlikte neşredilen baskıdaki cilt ve sayfa numarasına uymaktadır. Bk. *Eutychii Patriarchiae Alexandrini Annalium*, nşr. ve Latince trc. J. Selden - E. Poccocke, I-II, Oxford: 1658-1659, II, 341.

¹⁶⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 101, 174, 212, 229; 2: 200

¹⁶⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 15, 22, 23, 121, 125, vd.

¹⁶⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 18, 35, 66, 67, 68, 75, 78, 92, 93, vd.; 2: 142-143.

¹⁶⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, XVIII.

¹⁷⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 174, 258.

¹⁷¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 19; 2: 190. Ayrıca bk. Abdülkerim Özaydın, "el-Bed' ve't-târîh", *Türkiye Di-yanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 290

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh el-Hâzin'in (ö. 421/1030) Tufân hadisesinden Aduddevle'nin vefâtına (372/983) kadar olan zaman içerisinde meydana gelen olayları anlatan *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem* adlı tarih çalışması *Geschichte des Qorâns*'da sadece bir defa adı geçen bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Referans gösterilen baskı ise Henry Frederick Amedroz (ö. 1917) ve Samuel Margoliouth (ö. 1940) tarafından yedi ciltlik seri içerisinde *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* adıyla da İngilizce tercümesi ile birlikte gerçekleştirilen (Oxford: Basil Blackwell, 1920-1921) baskıdır.¹⁷²

Geschichte des Qorâns'ın diğer bir tarih kaynağı da Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî'nin (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-târîh* adlı eseridir.¹⁷³ Carl Johan Tornberg (ö. 1877) tarafından on dört cilt halinde *Kitâbü'l-Kâmil fi't-târîh -Ibn el-Athiri Chronicon Quod Perfectissimum Inscriptur-* (Leiden: Brill, 1851-1871) adıyla neşredilen İbnü'l-Esîr'in o büyük eserinde Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kısım, Schwally'nin de belirttiği üzere az bir yer tutmaktadır.¹⁷⁴ Kâdî Hüseyin b. Muhammed el-Hasen ed-Diyârbekrî'nin (ö. 990/1582) 1283/1867 yılında Kahire'de neşredilen *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis* adlı eser de *Geschichte des Qorâns*'da özellikle sûrelerin tertibi konusunda yer verilen aynı zamanda sıkça kullanılan bir tarih kaynağıdır.¹⁷⁵ Kitabın Gotha Kütüphanesi, 279 numarada kayıtlı nüshası da referans gösterilmektedir.

Geschichte des Qorâns'ın diğer tarih kaynakları arasında: İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî'nin (ö. 571/1176) *et-Târîhu'l-kebîr*¹⁷⁶ (Dımaşk: 1329/1911), Ebü'l-Fidâ el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyübî'nin (ö. 732/1331) *el-Muhtasar fi târihi'l-beşer -Abulfedae Annales-*¹⁷⁷ (I-V), (nşr. Johann Jacob Reiske, Hafnia/Kopenhag: Chr. Gottl., 1789-1794), Ebü Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mekkî en-Nehrevâlî'nin (ö. 990/1582) *Kitâbu'l-i'lâm bi a'lâmi Beytillâhi'l-harâm -Die Chroniken der Stadt Mekka-*, (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig: Brockhaus, 1857)¹⁷⁸ ve Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî'nin (ö. 874/1470) *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki'l-Mısr ve'l-Kâhire -Abu'l-Maha-sin ibn Tagri Bardii, Annales-* (ed. Theodor Gulliemus

¹⁷² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 122.

¹⁷³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 143-144.

¹⁷⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 32, 68, 75, 87, 112; 2: 11, 29, 30, 48, 49, 143; 2: 177.

¹⁷⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 9, 29, 36, 53, 54, 60, 83, 101, vd.

¹⁷⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 147.

¹⁷⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 11, 13, 14, 49, 221.

¹⁷⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 237.

Johannes Juynboll, Leiden: Brill, 1857), -Diğer baskı William Popper (Berkeley/Leiden: 1909-1935)-¹⁷⁹ adlı eserini sayabiliriz.

Ebü Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî et-Tûnisî İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime* (Prolegomènes d'Ebn Khaldoun, I-III, nşr: Etienne-Marc Quatremère, Paris: 1858; Beyrut: 1886)¹⁸⁰ ve *Kitâbü'l-İber ve divâ-nü'l-mübtede ve 'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve 'l-Acem ve 'l-Berber ve men âsarahüm min zevi's-sultâni'l-ekber* (Bulak: 1284/1868),¹⁸¹ Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve 'l-a'lâm*, (Paris, nr. 1880, Leiden Kütüphanesi, nr. 325 ve Gotha yazmaları),¹⁸² Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *en-Nizâ' ve 't-tehâsum fimâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim -Kämpfe und Streitigkeiten-* (nşr. Geerhardus Vos, Leiden: Brill, 1888),¹⁸³ Süyûtî'nin *Hüsni'l-muhadara*¹⁸⁴ (Kahire: 1327/1909) ve Muhammed Kürd Alî'nin *Hutatü'ş-Şâm* (Dımaşk: Matbaatü't-terakkî, 1343-1347/1925-1928) adlı eserleri de kitabın kaynakları arasında saymak mümkündür.¹⁸⁵

Mısırlı Astronomi bilgini Mahmûd Paşa el-Felekî'nin (ö. 1302/1885) *Journal Asia-tique* 5/11 (1858): 109-192 dergisinde “Mémoire sur le Calendrier Arabe avant l'İslamisme, et sur la Naissance et l'âge du Prophète Mohammad” adıyla yayınlanan daha sonra da Fransızca'dan Arapça'ya *Netâicü'l-efhâm fî takvîmi'l-Arab kable'l-İslâm* (Mısır: Matbaatü'l-emîriye, 1305/1888) adıyla tercüme edilen çalışması¹⁸⁶ ile Corci Zeydan'ın *Hilâl* dergisinde 13/2 (1904): 103 yayınlamış olduğu ve Hz. Peygamber'in mektuplarından birisinin kopyasını neşrettiği makale de *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen kaynaklardır.¹⁸⁷

Siyer ve tarih kaynaklarının *Geschichte des Qorâns*'da referans olarak önemli bir yere sahip oldukları görülmektedir. İlk dönem kaynaklarından başlamak üzere pek çok esere yer verilmiştir. Ayrıca Schwally, *Geschichte des Qorâns*'ın ikinci cildinin ek kısmında adı geçen bazı kaynaklar hakkında açıklayıcı bilgiler vermekte ve bir litaratür değerlendirmesi yapmaktadır. *Geschichte des Qorâns*'da referans gösterilen bazı eserlerin kitabın yayın sürecinde henüz kütüphanelerde yazma halinde buldukları görülmektedir. Ayrıca yukarıda adlarını zikretmiş olduğumuz siyer ve tarih kay-

¹⁷⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 29, 49, 51, 221; 2: 177; 3: 110.

¹⁸⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 37, 64; 2: 13, 176; 3: 26, 110.

¹⁸¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 47, 49, 115.

¹⁸² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 49, 51, 90.

¹⁸³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 75.

¹⁸⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 190.

¹⁸⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 249.

¹⁸⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 68.

¹⁸⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 190.

naklarının neşrinde şarkiyatçıların önemli katkıları olduğu da gözden kaçmamaktadır. Sonuç olarak pek çok kaynağa ulaşıldığı gibi Nöldeke'den Pretzl'e kadar yapılan katkılarla da kitap kaynak bakımından zengin hale getirilmeye çalışılmıştır.

7. Tabakât/Ricâl-Biyografi Kaynakları

Sâhabe biyografileri hakkındaki bilgilere bu konuda yazılmış müstakil kitaplar vasıtasıyla ulaşmak mümkün olduğu gibi siyer, tarih ve hadis kitapları aracılığıyla da ulaşmak mümkündür. Özellikle de hadis kitaplarındaki menâkıble ilgili bölümlerde söz konusu bilgilere rastlamak mümkündür. Schwally'e göre, ilk kaynaklardan İbn Sa'd'ın *Tabakât* adlı eserinde sahâbe hayatına yer verildiği kadar başka bir kaynakta yer verilmemiştir. Taberî de benzer bir çalışma yapmış olsa da geriye *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* adlı eserinin sonunda neşredilen özetten başka bir şey kalmamıştır.¹⁸⁸

Sahâbe biyografisi hakkında eski kaynaklardan birisi Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-as-hâb* adlı eseridir.¹⁸⁹ *Geschichte des Qorâns*'da sahâbe hayatını konu edinen kaynaklardan özellikle de iki tanesi ön plana çıkmaktadır ki bunlardan birisi ünlü tarihçi İzzüddîn İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*¹⁹⁰ (Kahire: 1280/1864) diğeri ise en kapsamlı çalışma olan Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*¹⁹¹ (Kalküta: 1856-1873) adlı eseridir. Yazara göre, dört büyük cilt ve 4800 sayfadan oluşan Kalküta baskısı eksiksiz yazma nüshalarına ulaşılama-dığından dolayı büyük oranda eksiklikler içermektedir.¹⁹²

İbnü'l-Esir, kitabının girişinde de belirttiği üzere söz konusu eserini kaleme alırken başta İbn Abdilberr olmak üzere Ebû Abdullâh b. Minde (ö. 395/1005), Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038) ve Ebû Mûsâ Muhammed b. Ebî Bekr b. Ebî İsâ (ö. 581/1185) gibi bilginlerin eserlerinden faydalanmıştır. İbn Sa'd kitabında 1860 sahâbeye yer verirken İbnü'l-Esir 7554 sayısına yaklaşmaktadır. Zehebî, bu muazzam eseri *Tecridü esmâi's-sahâbe*¹⁹³ (Haydarabad: 1315/1898) adıyla ihtisar etmiş, *Üsdü'l-gâbe* dışında kitabının mukaddimesinde belirttiği üzere başka kaynaklar da kullanmıştır.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, ed. Goeje, (Leiden: Brill, 1879-1901), 3/4: 2295-2561.

¹⁸⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 153.

¹⁹⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 23, 46, 48, 68, 95, 125 vd.; 2: 14, 18, 20, 28, 29, 50, 51, 54, 55, 153.

¹⁹¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 23, 35, 48, 68, 95, 125 vd.; 2: 8, 14, 28, 29, 51, 154 vd.

¹⁹² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 155.

¹⁹³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 129.

¹⁹⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 153.

Sahâbe biyografisine tahsis edilen kaynaklar yanında tabakât ve terâcim kitaplarına da *Geschichte des Qorâns*’da yer verilmiştir. Bu çerçevede Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî’nin (ö. 626/1299) *Mu‘cemü’l-üdebâ*¹⁹⁵ (*İrşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb, İrşâdü’l-elibbâ ilâ ma‘rifeti’l-üdebâ, Tabakâtü’l-üdebâ*) adlı eseri kitabın önemli kaynakları arasında yer almaktadır. *İrşâdü’l-erîb*, David Samuel Margoliouth tarafından yedi cilt olarak (Mısır: 1907-1927) neşredilmiştir. Nevevî’nin *Tehzîbü’l-esmâ ve’l-lugât -The Biographical Dictionary of Illustrious Men Chiefly at the Beginning of Islamism-* (ed. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen: London Society for the Publication of Oriental Texts, 1842-1847) adlı eseri de *Geschichte des Qorâns*’ın kaynakları arasındadır.¹⁹⁶ Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî’nin (ö. 681/1282) *Veşeyâtü’l-a’yân ve enbâü eb-nâi’z-zamân mimmâ sebete bi’n-nakl evi’s-semâ’ ev esbetehü’l-‘ayân*,¹⁹⁷ *-Ibn Challikani Vitae Illustrium Virorum-* (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen: Rudolphum Deuerlich, 1835-1850, Bulak: 1299/1882), Zehebî’nin *Tezkiretü’l-huffâz*¹⁹⁸ adıyla da bilinen *Tabakâtü’l-huffâz, -Liber Classium Virorum qui Korani et Traditionum Cognitione Excelluerunt,* (ed. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen: Vandenhöck-Ruprecht, 1833-1834) adlı eserler de *Geschichte des Qorâns*’da adı geçen kaynaklardır.

Kitapta kaynak gösterilen diğer biyografik eserler ise şunlardır: İbn Kuteybe’nin şair biyografilerine yer verdiği *eş-Şi‘r ve’s-şuarâ*¹⁹⁹ *-Liber Poësis et Poëtarum-* (nşr. De Goeje, Leiden: Brill, 1904), Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya‘kûb b. Hafı el-Kindî el-Mısırî’nin (ö. 350/961) *Kitâbü’l-Vülât ve Kitâbü’l-Kudât -The Governors and Judges of Egypt-* (nşr. Rhuvon Guest, Leiden: Brill, 1912),²⁰⁰ Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) Şîa ricâl ve ulemâsını ele alınıp eserlerinin incelendiği *el-Fihrist -Tusys List of Shy‘ah Books-* (nşr. Aloys Sprenger-Mevlevî Abdülhak, Kalküta: 1853),²⁰¹ Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem’ânî’nin (ö. 562/1166) *el-Ensâb*,²⁰² Ebû’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî’nin (ö. 577/1181) *Nüzhe-*

¹⁹⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 220, 221; 3: 7, 106, 110, 112, 118, 121, 130, 133, 134, 135, 136, 144, 158, 159, 181, 182, 207, 212, 213, 220, 228, vd.

¹⁹⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 22, 46, 125, 180, 196, 197; 2: 6, 7, 29, 50, vd.; 3: 7.

¹⁹⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 221; 3: 2, 110, 166, 178, 208.

¹⁹⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 252; 2: 12, 18, 28, 51, 129 vd.

¹⁹⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 32, 35, 162, 163.

²⁰⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 97.

²⁰¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 30, 179, 180, 202.

²⁰² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 110, 112, 168, 171.

tü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ,²⁰³ Mahmûd b. Ahmed b. Muhammed el-Hamevî İbn Hatîbüddehşe'nin (ö. 834/1431) *Muvatta*, Buhârî ve Müslim'deki isimlerin ve nisbelerin okunuşunu ele alan *Tuh-fetü zevi'l-ereb(ireb) fî müşkli'l-esmâ ve'n-neseb (niseb)*, (nşr. Traugott Mann, Leiden: Brill, 1905),²⁰⁴ İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb*²⁰⁵ (Haydarabad: 1327/1909), Sü-yûtî'nin *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*²⁰⁶ ve Safiyüddîn Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî'nin (ö. 923/1517 sonrası) *Hülâsâtü't-tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Kahire: 1323/1905).²⁰⁷

Geschichte des Qorans'da hiç şüphesiz biyografi kaynaklarının başında sahâbe biyografileri hakkında kaleme alınan eserler gelmektedir. Ayrıca sahâbe biyografisi dışında kaleme alınan diğer bazı biyografik eserlere de kitapta yer verildiği görülmektedir. Schwally de kitabın ikinci cildinde sahabe biyografisi hakkında bazı çalışmaların adlarına yer vermekte ve kısa bir literatür değerlendirmesi yapmaktadır. Yazarımız, *İsâbe* adlı eserin Kal-küta baskısının bazı eksiklikler içerdiğini de ayrıca dile getirmektedir.

8. Coğrafya Kaynakları

Geschichte des Qorâns'da Müslüman bilginlerin kaleme aldıkları bazı coğrafya kaynaklarına da yer verilmiştir. Bu bağlamda Yâkût el-Hamevî'nin meşhur eseri *Mu'cemü'l-büldân, -Jacut's Geographisches Wörterbuch-* I-VI, (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig: Brock-haus, 1866-1873),²⁰⁸ Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyüb b. Amr Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) *Mu'cemü me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâki'* -*Das Geographische Wörterbuch-* (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen: Deuerlich'sche Buchhandlung, 1876-1877),²⁰⁹ Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî'nin (ö. 682/1283) *Acâibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen: Dieterich, 1848-1849),²¹⁰ coğrafya bilgini Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî (ö. 390/1000)'nin *Ehsenü't-tekâsim fî ma'rifeti ekâlîm*, (ed. de Goeje, Leiden: Brill, 1877; 2. Baskı: 1906)²¹¹ ve Ebû Alî Ahmed b. Ömer b. Rüste'nin (ö. 300/913'ten sonra) *el A'lâku'n-nefise*²¹² -*Bibliotheca Geographorum*

²⁰³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 122.

²⁰⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 56, 140, 202; 2: 29.

²⁰⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 255.

²⁰⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 1, 7, 22, 23, 122, 158.

²⁰⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 34, 52, 59, 170, 179.

²⁰⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 21, 46, 49, 79, 100.

²⁰⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 79.

²¹⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 35.

²¹¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 132, 171, 172, 173, 175, 177.

²¹² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 10, 230.

Arabi-corum, VII-, (ed. de Goeje, Leiden: Brill, 1892) adlı eserler *Geschichte des Qorâns*'in coğrafya kaynakları arasında yer almaktadır. Burada da görüldüğü üzere adı geçen coğrafya kaynakları Alman şarkiyatçı Ferdinand Wüstenfeld ve Hollandalı de Goeje tarafından neşredilmişlerdir. Kitapta atıfta bulunulan baskılar da bu baskılardır.

Geschichte des Qorâns'da Müslüman bilginlerin kaleme aldıkları ve genelinde de şarkiyatçıların neşretmiş oldukları bazı coğrafya eserlerine de yer verilmiştir. Söz konusu eserler Hirâ kelimesinin okunuşu hakkında referans gösterildikleri gibi Saff sûresi altıncı âyet bağlamında Hz. İsrâ'nın (a.s) geleceğini müjdelediği "Ahmed" ve "Muhammed" isimleri, "vahiy" kelimesinin anlamı, Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın "hamele-i arşı taşıyanlar" hakkındaki şiiri, "garânîk" kelimesi ve Mâide sûresi 43. âyet bağlamında hırsızlık yaptığı söylenen Mahzumlu kadın hakkında kaynak gösterilmişlerdir. Makdisî'nin eseri ise kırâatlerin ihtiyârı meselesinde referans olarak gösterilmiştir.

9. Bibliyografya Kaynakları

Geschichte des Qorâns'da bazı bibliyografik çalışmalara da kaynak olarak yer veril-diği görülmektedir. Bu konuda yazılmış en eski kitaplardan birisi olan Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed en-Nedîm'in *el-Fihristü'l-ulûm*,²¹³ I-II, (nşr. Gustav Flügel, Leipzig: F. C. W. Vogel, 1871-1872) adlı eseri *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kırâatler hakkındaki bölümü ile Ahmed b. Mustafa Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtü'l-ulûm* (Avusturya Milli Kütüphane, nr. 12; Haydarabad: 1328/1910) ve Kemâleddin Mehmet Efendi (ö. 1030/1621) tarafından yapılan *Mevzûâtü'l-ulûm* adlı *Miftâhu's-saâde* tercümesi de (Baskı: Ahmed Cevdet, Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1313/1896) kitapta adı geçen diğer kaynaklardır.²¹⁴ Kitap isimleri ve çeşitli ilimler hakkında bilgilerin verildiği Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) büyük eseri *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, (nşr. Gustav Flügel, Leipzig: 1835-1837; III-VII, London: 1842-1858)²¹⁵ ve Yûsuf İlyân Serkis'in (ö. 1932) *Mu'cemü'l-matbûâtü'l-Arabiyye ve'l-muarrabe -Dictionnaire Encyclopédique de Bibliographie Arabe-*, I-II. (Mısır: Matbaatü Serkis, 1346/1928) adlı eseri de kitabının zikredebileceğimiz diğer bibliyografya kaynaklarıdır.²¹⁶

²¹³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 53, 61, 110, 179; 2: 7, 9, 13, 11, 13, 14, 30, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 41, 48, 113, vd.; 3: 9, 21, 22, 23, 24, 73, 77, 83, 97, 110, 122, 155, 161, 162, 168, 205, 230, vd.

²¹⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 33, 34, 35, 41; 3: 1, 24, 140, 147, 158, 160, 171.

²¹⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 75; 2: 176, 179, 221, 222 vd.; 3: 24, 118, 155, 185, 211, 222, 230.

²¹⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 206, 221, 234, 236, 239, 246 vd.

Burada da görüldüğü üzere bibliyografya kaynakları açısından son derece önemli ve en eski kaynaklardan olan *Fihrist* adlı esere yer verildiği gibi modern zamanda yazılmış olan çalışmalara da referans olarak yer verilmiştir. Yazarımızın da belirttiği gibi Taşköprülüzâde'nin eserindeki kıraatlerle ilgili bölüm önemli bilgiler içermektedir. Burada şunu da ifade edelim ki Nöldeke'nin kitabın 1860 yılındaki birinci baskısında *Keşfü'z-zunûn*'dan yapmış olduğu alıntıda hata dışında bilgilerin genel olarak doğru ve objektif bir şekilde aktarıldıkları görülmektedir. Söz konusu hata ikinci baskıda yer almamaktadır.

10. Lugat/Gramer-Genel Kültür/Edebiyat-Sözlük Kaynakları

a. Lugat/Gramer

Geschichte des Qorâns'da lugat, gramer ve edebiyat türünden eserlere müracaat edildiği gibi bazı sözlüklere de kaynak olarak yer verilmiştir. Adı geçen lugat kaynaklarından meşhur dilci Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Os-mân b. Kanber el-Hârisî'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* (Bulak: 1318/1901),²¹⁷ Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) *en-Nevâdir fi'l-luga*,²¹⁸ (Beyrut: 1894), Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Mü-berred'in (ö. 286/900) klasik Arap edebiyatının dört temel klasiklerinden birisi olan ve aynı zamanda nahiv konularını işleyen *el-Kâmil fi'l-edeb (fi'l-luga ve'l-edeb ve'n-nahv ve't-tasrîf)*, (nşr. William Wright, Leipzig: Kreysing, 1874-1892; Kahire: 1308/1891),²¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd'in (ö. 321/933) *el-İştikâk*, (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen: 1854),²²⁰ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhî b. Key-sân'm (ö. 320/932) *Telkîbi'l-kavâfi ve telkîbü harekâtihâ, -Opuscu-la Arabica-*, (nşr. William Wright, Leiden: 1859)²²¹ adlı eseri ile Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedâ-nî'nin (ö. 395/1004) Bergsträßer tarafından "Das Kitâb al-Lâmât des Ahmad b. Fâris" adıyla neşredilen *el-Lâmât, Islamica* 1 (1924): 77-99, 398-399²²² adlı çalışması, Ebû Mansûr Abdül-melik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) *Fikhü'l-luga* (Kahire: 1317/-1900)²²³ ve *Letâifu'l-maârif*²²⁴ adlı eserleri saymak mümkündür.

Zemahşerî'nin Arap gramerine dair kaleme alınan *el-Mufassal fi sinâati'l-i'râb*, (ed. Jens Peter Broch, Christiania: Libraria P. T. Mallingii,

²¹⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 36, 37; 3: 5, 18, 68, 68, 73, 90, 124, 126 vd.

²¹⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 43, 101.

²¹⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 12, 56, 86, 88, vd; 2: 87.

²²⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 10, 22.

²²¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 38.

²²² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 23

²²³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 43.

²²⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 230.

1879),²²⁵ Ebû'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed Kemâleddin el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) Basralı ve Kûfeli nahivciler arasındaki ihtilafları konu edinen *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (nşr. Gotthold Weil, Leiden: Brill, 1913),²²⁶ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) bin beyitten oluşan gramerle ilgili eserinin (Gotha Kütüphanesi, nr. 65) Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl (ö. 769/1367) tarafından yapılan *Şerhu Elfiyeti İbn Mâlik*, (ed. Friedrich Dieterici, Leipzig: Sumptibus Guil. Engelmann, 1851)²²⁷ adlı şerhi ve Süyûtî'nin *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga* (Bulak: 1282/1866)²²⁸ adlı eserleri de *Geschichte des Qo-râns*'ın kaynakları arasında yer almaktadır.

Geschichte des Qorâns'da referans gösterilen lugat ve gramer kaynaklarına baktığımızda genel olarak yazarımızın da ifadesi ile kelimelerle oynama (Wortspiele)²²⁹ konusunda yer verildikleri görülmektedir. Yazar, eski Arap şairlerinin sıkça kullanmadıkları fakat sonraki şairlerin bildikleri ve şiirleri için bir cazibe olarak gördükleri kelimelerle oynama (Wortspiele) tarzının Kur'ân'da da kullanılmakta olduğunu ve Müslümanların bundan habersiz olmadıklarını belirtmektedir. Böyle bir durumda bir âyet küçük birkaç parçaya taksim edilmektedir. Nöldeke, Yûnus 61. âyette geçen *شأن* ve *قرآن* kelimelerini örnek vermektedir:²³⁰

وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذ تفيضون فيه ...

Lugat ve gramer kaynakları ayrıca “seci”, “kâfiye”, “fâsıla” gibi konularda da referans olarak gösterildikleri gibi “vakf”, “işmâm”, “mushaf”, kırâat farklılıkları, farklı varyantlar, imlâ, Hz. Peygamber'in yazması hakkında söz konusu edilen *كتب* “ketebe” sözcüğünün anlamı, Saff sûresi altıncı âyet bağlamında Hz. İsmâ'nın (a.s) geleceğini müjdelediği “Ahmed” ve “Muhammed” ismi, ortografi ve kırâatler konusunda da referans gösterilmektedirler. Ayrıca Dihye kelimesinin söyleniş biçimi ve münafık kelimesinin anlamı hakkında da kaynak olarak gösterilmişlerdir.

b. Genel Kültür/Edebiyat

Geschichte des Qorâns'ın genel kültür ve edebiyat türü kaynaklarına gelince, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdîrahbîh'in (ö.

²²⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 36, 37, 38; 3: 18, 59, 65.

²²⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 127.

²²⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 36-37.

²²⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 43.

²²⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 42, 43.

²³⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 42-43.

328/940) genel kültür ve antoloji mahiyetindeki *el-İkdü'l-ferîd*, I-III, (Kahire: 1305/1888) adlı eseri,²³¹ Ebû'l-Ferec Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) Emevî devrinde ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde yaşayan şarkıcı ve bestekârlarla bunların şarkı ve bestelerini konu edinen kitabı *el-Egânî*, (Gotha Kütüphanesi, nr. 532; Bulak: 1285/1868),²³² Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Dürretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs*, (nşr. Heinrich Thorbecke, Leipzig: F. C. W. Vogel, 1871),²³³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî en-Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb* (Leiden Kütüphanesi, Warner, nr. 273; 2 Gol.),²³⁴ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nisâbü'rî'nin (ö. 518/1124) *Mecma'u'l-emsâl, -Arabum Proverbia-*, (Latince tercüme ve ed. Georg Wilhelm Freytag, Bonn: 1838-1843),²³⁵ Râdî el-Esterâbâdî tarafından Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'sine yazılan şerhte örnek gösterilen şiirlerin şerhinden oluşan Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682) *Hizânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisâni'l-Arab*, (Bulak: 1299/1882)²³⁶ adlı eserleri saymamız mümkündür. Kitapta adı geçen diğer bir kaynak da Muhibbüddîn Efendi'nin *Tenzilü'l-âyât ala's-şevâhidi mine'l-ebiyât Şerhu şevâhidi'l-Keşşâf*, (Kahire: 1281/1865) adlı çalışmasıdır.²³⁷

Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) hayvanlar ansiklopedisi mahiyetindeki *Kitâbu'l-Hayevân*²³⁸ (Kahire: 1309/1892) veya diğer adıyla *Hayâtü'l-hayevan* ve Ebû'l-Feth Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşihî (ö. 854/1450)'nin ansiklopedik bir antoloji niteliğindeki *Müstetraffî külli fennin müstezraf*²³⁹ adlı eseri de *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen diğer kaynaklardır.

Görüldüğü üzere *Geschichte des Qorâns*'da referans olarak bazı genel kültür ve ede-biyat kitaplarına da yer verilmiştir. Söz konusu kaynaklar, başta “vahiy” kavramı olmak üzere, vahiy sırasında örtünün altına girme, Cebrâil kelimesinin söyleniş biçimi, Kur'ân'ın cem'i, hamele-i Kur'ân'ın anlamı, “Hirâ” kelimesinin yazılışı ve “garânîk” konusunda referans göste-

²³¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 32, 35.

²³² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 18, 21, 25, 35, 87, 90 vd.; 2: 8, 12, 24, 189, 191.

²³³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 79; 3: 127.

²³⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 49, 54, 112, 114.

²³⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 21, 163.

²³⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 35.

²³⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 215.

²³⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 35, 100, 101, 249.

²³⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 75.

rilmektedirler. Ayrıca Kur'ân'da varlıklar üzerine yemin edilmesi, kâhin, Zeyd b. Nüfeyl ve Ümeyye b. Ebi's-Salt'la ilgili konularda referans gösterilmektedirler.

c. Sözlükler

Geschichte des Qorâns'da bazı kelime ve kavramların açıklanmasında sözlüklerden istifade edilmiştir. Kaynak gösterilen eserler arasında ünlü gramerci Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris'in Arapça'daki pekiştirme kelimelerini derleyen alfabetik bir lugat olan "el-İtbâ' ve'l-müzâvece" -Das Kitâbu'l-Itba'î wa-l-Müzâwagati-, *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag Gewidmet*, I (nşr. R. Brünnow, Giessen: Alfred Töpelmann, 1906), 225-248,²⁴⁰ adlı çalışması başta olmak üzere Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009) *Tâcü'l-luğa/Sihâhu'l-luğa* (Bulâk: 1282/1866, 1292/1875) adlı değerli çalışması gelmektedir.²⁴¹ Ayrıca Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* (Bulak: 1330/1912),²⁴² Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) yazarın baskısı hakkında herhangi bir yer ve tarih zikretmediği ve sadece *Qâmûs* olarak işaret ettiği *el-Kâmûsu'l-muhît* ve Türkçe tercümesi²⁴³ ve Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kahire: 1285/1868-1287/1870)²⁴⁴ adlı başyapıt niteliğindeki devasa eseri de kitapta adı geçen diğer kaynaklardır.

Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *et-Ta'rifât*'²⁴⁵ -*Definitiones*- (nşr. Gustav Flügel, Leipzig: Sumptibus Friderici Christiani Guilielmi Vogeli, 1845) ile hadislerde geçen kelimelerin anlamları hakkında yazılan Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*²⁴⁶ adlı eseri de kitapta adları geçen diğer kaynaklardır. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) çeşitli ilimlere ait terimler ansiklopedisi olan ve Aloys Sprenger ve William Nassau Lees'in nezâretinde Muhammed Vecîh, Mevlevî Abdülhak, el-Mevlevî Gulâm Kâdir'in tashihleriyle yayınlanan *Keşşâfû ı-*

²⁴⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 43.

²⁴¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 31, 32, 36, 196; 2: 34.

²⁴² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 21, 32, 196; 2: 34.

²⁴³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 31, 32, 33, 200.

²⁴⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 87, 3: 110.

²⁴⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 258; 2: 180.

²⁴⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 79, 101, 214, 243.

*tlâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*²⁴⁷ -*Dictionary of the Technical Terms Used in the Sciences of the Musalmans*- (Kalkûta: 1854-1278/1862) adlı çalışması da kitapta adına rastlayabileceğimiz bir diğer kaynaktır.

Geschichte des Qorâns'da çeşitli ilimlere ait terimleri açıklayan ansiklopedilere yer verildiği gibi garîbü'l-hadis hakkında yapılan sözlük çalışmasına da yer verilmiştir. Ayrıca yukarıda adlarını saydığımız sözlükler de referans olarak gösterilmişlerdir. Söz konusu kaynaklar “hümeze-lümeze” ikilemesindeki cinasta olduğu gibi kelimelerin kullanılması veya yazarın ifadesiyle kelimelerle oynama, “Kur'ân” ve “sûre” kelimelerinin anlamı, vahiy sırasında bir örtünün altına girme, vahiy sırasında Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu فغطني kelimesinin farklı varyantları, “hadis”, “hadis-i kudsî” ve “vahy-i metlüvv”ün anlamı, “garânîk” kelimesi, Nisâ sûresi yedi ve sekizinci âyetler bağlamında rivâyetlerde adı geçen ve mirastan mahrum edildiği hakkında Hz. Peygamber'e şikâyetini arz eden kadının أم كحة Ümmü Kûhha olduğu, kunût dualarının isimleri, “zâtü'l-ceyş” ve “ulâtü'l-ceyş” gibi bazı yer isimleri hakkında referans olarak gösterilmişlerdir.

d. Şairlerin Divânları

Geschichte des Qorâns'da kaynak açısından önemli denebilecek sayıda özellikle de câhiliye dönemi şairlerinin divânlarına da yer verilmiştir. Bilindiği üzere Kur'ân tefsirinde şiir, izâh ve yorumlarda zaman zaman başvurulan önemli bir kaynaktır. Schwally, kitabın ikinci cildinin ek bölümünde “Gedichte als Geschichtsquelle...” tarihî kaynak olarak şiir ve şiirin tefsir ve biyografik literatürde şahit olarak kullanılması hakkında bir başlık açmaktadır. Kitaplarda şiirlerin zikredilmesi örneğini, Arapça yazılan tarih kitaplarına has bir özellik olarak gören yazar, diğer dillerdeki aynı konuda kaleme alınmış kitaplarda benzer bir şeye rastlamanın mümkün olmadığını da ayrıca belirtmektedir. Burada kullanılan şiirler sadece retorîği güzelleştirmek için kullanılmaz; aynı zamanda içeriği desteklemek için de kullanılır. Siyer kitapları arasında şiir bakımından en zengin kaynak İbn İshâk'tır. Hiç şüphesiz şairlerin bütün şiirlerini içerisine alan divânlar parça parça olan şiirlerden daha değerlidirler. Bu konuda en önemli vesika ise Hassân b. Sâbit'in divânıdır.²⁴⁸

İslâm'dan önce Arabistan'da oluşan kültürün önemli kaynaklarından birisi olan cahiliye şiiri farklı disiplinlerde kaleme alınan kaynaklarda sıkça kullanılmıştır. *Geschichte des Qorâns*'da kaynak gösterilen divânlar arasında başta câhiliye dönemi şairlerinden Sâbit (Amr) b. Mâlik eş-Şenferâ el-Ezdî'nin (ö. 525-550 arası) *Lâmiyyetü'l-Arab*,²⁴⁹ Cerîr b. Abdilmesîh

²⁴⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 258.

²⁴⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 188, 189.

²⁴⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 42.

(Abdiluzzâ) b. Abdillâh b. Yezd ed-Dubai'nîn (ö. 569 veya 580) Almanca tercümesi ile birlikte *Dîvânü'l-Mütelemmis -Die Gedichte des Mutalammis-* adıyla yayınlanan divânı, (nşr. Karl Vollers, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903)²⁵⁰ ve Ebû Vehb (Ebü'l-Hâris/Ebü Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr (ö. 540 dolayları) İmruülkays'ın²⁵¹ divânını sayabiliriz. Söz konusu divân Ahlwardt tarafından *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennâbiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais* adıyla neşredilmiştir. (Londra: Trübner, 1870). Nöldeke, kitabın 1860 yılındaki baskısında Mac Guckin de Slane'nin *Le Diwan D'Amro'lkais* (Paris: A L'Imprimerie Royale, 1837) adıyla yayınladığı baskıyı kaynak göstermektedir.

Câhiliye şairlerinden Ebû Seffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdillâh b. Sa'd et-Tâi el-Kahtânî (ö. 578) *Hâtim et-Tâi Divâni -Der Diwan des Arabischen Dichters Hâtim Tej-* (ed. Friedrich Schultess, Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1897),²⁵² Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî'nin (ö. m. 614) *Muallaka'sı*, (nşr. Wilhelm Ahlwardt, London: Trübner, 1870)²⁵³ ve Ebû Sülmâ Züheyr b. Ebî Sülmâ b. Riyâh el-Müzenî (ö. 609)'in *Divâni*, (nşr. Wilhelm Ahlwardt, Londra: Trübner, 1870) referans gösterilen divânlardır.²⁵⁴

İslâmî dönemden kaynak gösterilen şairler ve divanları ise şöyledir. Ebü'l-Kâsım Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 8/630) şiirleri Friedrich Schultess tarafından "Umajja ibn Abi s Salt Die Unter Seinem Namen Überlieferten Gedichtfragmente" adıyla derlenmiş ve Almancaya tercüme edilmiştir. *Beiträge zur Assyriologie und Semitischen Sprachwissenschaft* VIII, 3. Defter, 1-136, (Leipzig: 1911).²⁵⁵ *Geschichte des Qorâns*'da referans gösterilen de bu baskıdır. Diğer şiir kaynakları arasında Ümmü Amr Tüme'dir bnt. Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd el-Hansâ'nın (ö. 24/645) *Enîsü'l-cülesâ fi divâni'l-Hansâ* adıyla yayınlanan (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut: 1305/1888) divânı²⁵⁶ ile Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-Ca'ferî'nin (ö. 40 veya 41/660 veya 661) *Divâni*'ni saymak mümkündür. Söz konusu divânın iki baskısı referans olarak gösterilmektedir ki bunlardan birisi Yusuf Ziyâeddin el-Hâlidî tarafından (Viyana: Gerold, 1880)²⁵⁷ gerçekleştirilen baskı, diğer ise *Die Gedichte des Lebid, Aus dem Nachlass des Dr. A. Huber* adıyla Brockelmann tarafından (Leiden: Brill, 1891)²⁵⁸ gerçekleştirilen baskıdır.

²⁵⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 11; 2: 24.

²⁵¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 42, 43; 2: 13, 24, 190.

²⁵² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 33.

²⁵³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 21; 2: 37.

²⁵⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 21; 2: 37, 189, 190.

²⁵⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 37, 191.

²⁵⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 42; 2: 189

²⁵⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 11, 42; 2: 13, 189.

²⁵⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 37, 38, 163; 2: 24.

Yine şiir kaynakları olarak Ebü'l-Velîd Hassân b. Sâbit el-Ensârî'nin (ö. 60/680 [?]) divânını zikredebiliriz. Hassân b. Sâbit divânının en eski baskıları Tunus (1281/1864)²⁵⁹ ve Bombay baskılarıdır. Diğer bir baskısı da Kahire'de (1904) gerçekleştirilmiştir. Hartwig Hirschfeld (ö. 1934) neşri, *The Divân of Hassân b. Thâbit* (E. J. W. Gibb Memorial, XIII, Leiden: Brill, 1910) ise divânın bir diğer baskısıdır.²⁶⁰ Paul Schwarz (ö. 1938) tarafından neşredilen Ebü'l-Hattâb Ömer b. Abdillâh b. Ebî Rebîa'nın (ö. 93/711-12) *Der Diwan des 'Umar ibn abi Rebi'a*, I-II, (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1901-1909) divânı da zikredebileceğimiz diğer bir şiir kaynağıdır.²⁶¹

Geschichte des Qorâns'ın şiir kaynakları arasında daha sonraki dönemlerden ise Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî'nin (ö. 178/794) eski Arap şiirinin en güzel kasidelerinden oluşturduğu *Mufaddaliyyât* adlı antolojik eserini (nşr. Heinrich Thorbecke, Leipzig: Brockhaus, 1885) sayabiliriz.²⁶² Ayrıca Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî'nin (ö. 231/846) *el-Hamâse, Kitâbu Eşâri'l-Hamâse-Hamasae Carmina-*, (nşr. Georg Wilhelm Freytag, Bonn: 1828),²⁶³ Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî El-Buhtürî'nin (ö. 284/897) *el-Hamâse*²⁶⁴ (Leiden Kütüphanesi, nr. 889) ve *Hüzelîler Divânı* da (Leiden Kütüphanesi, nr. 549) kitabın kaynakları arasındadır.²⁶⁵

Geschichte des Qorâns'da Hüzelîli şairlerin şiirlerini içeren iki matbu çalışma referans olarak gösterilmektedir. Söz konusu çalışmalardan birisi yaklaşık olarak otuz şairin şiirlerini neşreden Ludwig Kosegarten'in *Carmina Hudsailitarum-The Hudsailian Poems*, (Londra: Patronage of the Oriental Translation Fund, 1854) adlı çalışması²⁶⁶ diğeri ise Wellhausen tarafından "Letzter Teil der Lieder der Hudhailiten" adıyla *Skizzen Vorarbeiten*, (Berlin: Reimer, 1884) yayınlanmış olan neşir (s. 1-129) ve tercüme (s. 105-175) çalışmasıdır.²⁶⁷

Şunu da belirtelim ki Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Egânî* adlı çalışması da önemli şiir kaynaklarından birisidir. Ebü'l-Velîd Müslim b. el-Velîd el-Ensârî'nin (Sarîulgavânî) (ö. 208/823) *Divân*'ı, (nşr. de Goeje, Leiden: Brill, 1875),²⁶⁸ Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kureşî'nin (ö.

²⁵⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 31, 46, 66, 197, 202 vd.

²⁶⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 189.

²⁶¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 49.

²⁶² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 42, 112; 2: 70, 191.

²⁶³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 21, 33, 38, 92, 101, 163, 203; 2: 8, 37, 87.

²⁶⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 42; 2: 8, 37.

²⁶⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 11, 43, 92, 93, 101; 2: 191.

²⁶⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 13, 24, 37.

²⁶⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 101, 112.

²⁶⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 21.

IV/X. yüzyıl) *Cemheretü eş 'âri 'l-Arab*²⁶⁹ (Bulak: 1308/1890) ve Abdülme-cîd b. Abdillâh b. Badrûn'un (ö. 529/1134) *Şarhu Kasîde İbn Abdûn li 'bni Badrûn, Commentaire Historique sur le Poème d'İbn Abdoun par İbn-Badrûn*, (nşr. Reinhart Dozy, Leiden: J. Luchtmans, 1846) adlı eseri *Geschichte des Qorâns*'ın diğer şiir kaynaklarıdır.²⁷⁰

Geschichte des Qorâns'ın kaynakları arasında gerek câhiliye dönemi ve gerekse İslâmî dönemden bazı şairlerin divanlarına yer verildiği görülmektedir. Dikkat çeken bir husus olarak referans gösterilen divânların önemli bir kısmının şarkiyatçılar tarafından neşredildikleri görülmektedir. Adı geçen eserlerin kaynak gösterilmesi ise daha çok kelimelerin açıklanma-sında yardımcı unsur ve şahitlendirme şeklindedir. Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz üzere edebî sanat olarak kelimelerle oynama (Wortspiele) başta olmak üzere, asr-ı saadette yazının durumu, vahyin yazılması, şairlerin kasidelerinin yazıldığı sayfaların yaygın bir şekilde var olduğu, yazar tarafından Habeş kökenli olduğu iddia edilen “sahife”, “suhuf”, “Mushaf” kelimelerinin anlamı ve söz konusu kelimeyi cahiliye şairlerinin şiirlerinde kullanmaları, kullandıkları kelimelere hangi anlamları yükledikleri hakkında referans gösterilmektedir.

Geschichte des Qorâns'da adı geçen kaynaklara ayrıca “Kur'ân”, “karae”, “vahiy”, “sûre”, “kevser” kelimelerinin anlamları, Saff sûresi altıncı âyet bağlamında Hz. İsa'nın (a.s) geleceğini müjdelediği “Ahmed” ismi, kunût duasındaki “esnâ” fiilinin kullanılışı, “fasıla”, “seci”, “vakf”, “mukattaa harfleri”, “nûn” kelimesinin ifade ettiği anlam, “rahman” keli-mesinin şairlerin divânlarında kullanılması ve bazı sözcüklerin resmü'l-mushaf bağlamında Kur'ân'da yazılışları gibi konularda da referans olarak yer verilmektedir. Hz. Peygamber'in vefât tarihi, Ümmü Kûhha'nın eşi olarak Evs b. Sâbit'in ismi, “Zülkarneyn” ve “garânîk” konusunda da adı geçen kaynaklar referans olarak zikredilmektedir. Burada görüldüğü üzere bazı kaynakların tek baskısı ile yetinilmemiş ilgili eserlerin farklı baskıları da kullanılmıştır.

11. Fıkıh-Akaid-Ahlak ve Reddiye Kaynakları

a. Fıkıh

Geschichte des Qorâns'da bazı fıkıh kitaplarına da kaynak olarak yer verilmiştir. Söz konusu kaynaklar arasında Mâlikî mezhebinden Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn'un (ö. 256/870) *el-Müdev-venetü 'l-kübrâ* (Kahire: 1324/1906),²⁷¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin

²⁶⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 35; 2: 191.

²⁷⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 10, 140, 182.

²⁷¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 108.

İhtilâfû'l-fukâha, (nşr. F. Kern, Kahire: 1902),²⁷² Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şafî fikhî üzerine yazdığı *et-Tenbih fî fûru'i'l-fikhi's-Şâfî*, (nşr. Abraham Wilhelm Theodor Juynboll, Leiden: Brill, 1879),²⁷³ Hanefî mezhebinden Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi'* (Kahire: 1327/1909)²⁷⁴ yine Hanefî mezhebinden Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'nin (Kâdîhân) (ö. 592/1196) *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye* kenarında neşredilen *el-Fetâvâ'l-Hânîyye (Kâdîhân)* (Bulak: 1310/1893) ve Evrengzîb Âlemgîr'in (1658-1707) emriyle Şeyh Nizâm'ın başkanlığındaki bir ekip tarafından te'lif edilen *el-Fetâva'l-Hindîyye*,²⁷⁵ Necmeddîn b. Ebî Bekir en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 870/1466'dan önce) Joseph Schacht tarafından neşredilen *Kitâbü'l-Furûk fî'l-fikh*, (Leiden Kütüphanesi, nr. 1861) ve Schacht'ın yazmış olduğu mukaddime de (*Islamica* 2 (1926): 505-514) *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.²⁷⁶

Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd'un (ö. 747/1346) *et-Tavzîh fî halli gavâmiz't-Tenkîh*,²⁷⁷ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki'nin (ö. 771/1370) *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*,²⁷⁸ Ebû'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *el-Mizânü'l-kübrâ* (Kahire: 1317/1900),²⁷⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Taftazânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* (Kahire: 1327/1909),²⁸⁰ Bürhaneddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Gunyetü'l-mütemelli fî şerhi Münyetü'l-musalli*,²⁸¹ Takıyyüddîn Mehmed Birgivi'nin (ö. 981/1573) *İlm-i Hal (Vasiyetnâme) -Katechismus-* (Göttingen yazması)²⁸² ile Muhammed Âbid'in *Hidâyetü'n-nâsik alâ tadvîhi'l-menâsik* (Kahire: 1302/1885) adlı eserler de *Geschichte des Qorâns*'da adı geçen fikh kaynaklarıdır.²⁸³

Geschichte des Qorâns'da biraz önce zikretmiş olduğumuz fikh kaynakları genellikle kırâat meselelerinin ele alındığı yerlerde referans olarak gösterilmektedirler. Bu çerçevede İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b mushafları,

²⁷² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 130, 154.

²⁷³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 4.

²⁷⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 106.

²⁷⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 109.

²⁷⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 109.

²⁷⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 156.

²⁷⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 156, 157.

²⁷⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 198, 254.

²⁸⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 94.

²⁸¹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 178.

²⁸² Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 33, 34, 35.

²⁸³ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 147.

İbn Mes'ûd kırâatinin namazda okunması, kırâat ve fıkıh ilimlerinde “icmâ” ve “ictihâd” gibi benzerlik arz eden kavramlar, namazda ezberden okuma, kırâatte manadaki hatânın namazı bozup bozmayacağı, namazda Arapça dışında farklı bir dilde kırâat, Osmanlı döneminde Hafs kırâatinin yanında Ebû Amr kırâatinin de alınması konularında adı geçen kaynaklara yer verildiği görülmektedir. Ayrıca kunût dualarının metni, “müt'a”, Hıristiyanların hacda vakfe yapmaları ve süt emmenin sayısı gibi konularda da adı geçen kaynaklar referans olarak gösterilmişlerdir.

b. Akaid-Ahlak-Reddiye

Geschichte des Qorâns'ın akaid ve mezhepler tarihi kaynakları arasında İbn Hazm'ın (456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: 1317/1321) kitabının kenarında neşredilen Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: 1317/1900-1321/1903) adlı eserini saymak mümkündür. *Geschichte des Qorâns*'da referans gösterilen bu baskı dışında William Cureton (ö. 1864) neşri de *-Book of Religious and Philosophical Sects-* (London-Leipzig: James Madden-Brockhaus, 1842-1846) kaynak olarak gösterilmektedir.²⁸⁴ Ayrıca Theodor Haarbrücker'in (ö. 1880) *Religionspartheien und Philosophenschulen* adıyla yapmış olduğu *el-Milel ve'n-nihal* tercümesi de (Halle: C. A. Schwetschke und Sohn, 1850-1851) kitapta adı geçen bir diğer kaynaktır.²⁸⁵ Israel Friedländer (ö. 1920)'in İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-milel* adlı eserinden bir bölümü *Heterodoxies of the Shiites According to Ibn Hazm*, (New Haven: 1909), adıyla tercüme ederek bazı açıklamalar eklediği çalışması da kitapta kaynak olarak gösterilmektedir.²⁸⁶

Kitapta ahlak konusunda yazılan iki kitap kaynak olarak gösterilmektedir. Bunlardan birisi Friedrich Schwally tarafından neşredilen İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhakî'nin (ö. 320/932) *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-mesâvî*, (Giesen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1902)²⁸⁷ diğeri ise Van Vloten tarafından yayınlanan Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhûz'un (ö. 255/869) *Kitâbü'l-mehâsin ve'l-âzdâd* (Leiden: Brill, 1898) adlı eseridir.²⁸⁸

Geschichte des Qorâns'ın reddiye kaynakları arasında da Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî'nin (III/IX. yüzyıl), *Risâletü Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî ilâ Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî yed'uhu bihâ ila'l-İslâm ve Risâletü Abdülmesîh ila'l-Hâşimî yerüddü bihâ aleyhi ve yed'uhu ilâ'n-Nasrâniyye* (Londra: 1880-1885)²⁸⁹ adlı eserini saymak mümkündür.

²⁸⁴ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 9; 2: 81, 83, 94.

²⁸⁵ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 94, 111, 179; 3: 107.

²⁸⁶ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 2: 94, 95, 96.

²⁸⁷ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 22, 56, 87, 125; 2: 70.

²⁸⁸ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 258.

²⁸⁹ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3: 6, 7, 96, 104.

Burada adı geçen kaynaklardan akaidle ilgili olanlar, Saff sûresi altıncı âyet bağlamında Hz. İsa'nın (a.s) geleceğini müjdelediği Hz. Peygamber'in "Ahmed" ismi, "Faraklit" olması, ve Kur'an'ın cem'i konusunda batılı bilginlerin ve İslâmî fırkalardan bazılarının eleştirileri bağlamında kaynak gösterilmişlerdir. Ahlak kaynaklarından Câhız'ın eseri kudsi bir hadisin kaynağı hakkında referans gösterilmektedir, Beyhakî'nin eserine gelince, Hz. Ömer'i Müslüman olmaya iten sebep olarak kendisine Tâhâ sûresinden bazı âyetlerin okunması, mukattaa harfleri bağlamında Hz. Yûnus'un "Zünnûn" diye isimlendirilmesi, yalancı peygamberlerden Müseylime'nin ilhâmlarının vahiy diye isimlendirilmesi, yine müzemmil kelimesi bağlamında yalancı peygamberlerden Talha'nın adının Tulayha diye telaffuzu, onun ilhâm sırasında bir örtünün altına girmesi ve Mâide sûresi kırk üçüncü âyet bağlamında rivâyetlerde hırsızlık yaptığı söylenen Mahzumlu kadın hakkında referans olarak gösterilmektedir.

Şunu da hemen ifade edelim ki kitabın ilk baskısında (s. 44) Nöldeke, burada adları geçen özellikle de Müseylime ve Secâh hakkında yalancı (el-kezzâb) (falschen propheten) sıfatını kullanırken "Falschen Propheten Musailima الكتاب und der Prophetin Sajâh" (Yalancı peygamberler Müseylime ve Secâh), Schwally ise bunların adlarını verirken yalancı sıfatını zikretme ihtiyacı duymamakta bilakis peygamberlik sıfatı yakıştırarak adlarını zikretmektedir. Ona göre, Müseylime'ye ait olan bazı görüşler Hz. Peygamber'den alınmamış bilakis her ikisi de Hıristiyanlıktan almışlardır. Schwally'e göre, Müseylime, seci meselesini de Hz. Peygamber'den almıştır. Zira seci, o dönemde Araplar arasında yaygın olarak kullanılmakta idi.²⁹⁰

Burada nakilde bulunduğu kitapta adı geçen şahıslar hakkında peygamberlik bağlamında olumlu bir şeyin anlaşılacağı ortadadır.²⁹¹ Bilakis Tulayha için kezzâb sıfatı net bir şekilde ifade edilmiştir ki onun peygamber olduğunu söyleyenler kendi taraftarlarıdır. Müseylime ve Tulayha'nın ilhamlarının vahiy diye isimlendirilmesine gelince, yine Beyhakî'nin anlattıklarına göre, Tulayha örtünün altına girmiş ve kendisine göre vahiy beklemiştir. Burada bilinen anlamıyla vahiy kelimesinin kullanılması Tulayha'nın vahiy aldığı anlamına gelmemektedir. Sonuçta Tulayha'ya beklediği vahiy gelmemiş ve Uyeyne b. Hısn onu azarlamıştır.²⁹²

Reddiye bağlamında adını verdiğimiz Kindî'nin eseri ise eski mushafklar konusunda referans olarak gösterilmektedir ki söz konusu eserde Dımaşk mushafının Kindî'nin yaşadığı dönemde Malatya'da olduğu bilgisi yer almaktadır. Sonuç olarak gerek Nöldeke ve gerekse kitaba katkıda bulunan

²⁹⁰ Nöldeke v.dğr., *Geschichte des Qorâns*, 1: 56-57.

²⁹¹ bk. Beyhakî, 33.

²⁹² bk. Beyhakî, 33.

diğer yazarlar tarafından kitabın yüz yıla yaklaşan tamamlanma sürecinde kitaba bazı konular ekledikleri gibi kaynak olarak da pek çok çalışmaya yer vererek kitabın kaynak bakımından zengin bir yelpazeye kavuşmasına yardımcı olmuşlardır.

Sonuç

Yukarıda kaynaklarını vermeye çalıştığımız *Geschichte des Qorâns (Kur'ân Tarihi)* nerede ise bir yüzyıla yakın bir süreç içerisinde tamamlanmış bir kitaptır. Yazarı da Kur'ân araştırmalarında kritisizmin öncüsü sayılan Theodor Nöldeke'dir. Kitap 1909-1919-1938 yılları arasında Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträber ve Otto Pretzl'in katkıları ile yeniden yayınlanmıştır. *Geschichte des Qorâns*'in ikinci baskısının çeyrek asrı geçen sürecinde üç yazar tarafından kitaba yeni konu ve bilgiler eklendiği gibi aynı zamanda kitap, kaynaklar açısından da zengin hale getirilmiştir.

Kitapta, vahiy, nübüvvet, sûrelerin tertibi, Kur'ân'da yer almayan vahiyler, Kur'ân'ın cem'i, mukattaa harfleri, besmele, Batılı ve İslâmî fırkaların Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman metni hakkındaki iddiaları, Nüreyn sûresi, resmü'l-mushaf, mushafalara ait varyantlar, kırâat-ler, kırâat literatürü, ilk dönem mushafaların imlâsı, yeni Kur'ân baskıları gibi pek çok konunun ele alınması kaynakların da çeşitli olmasına ve kemmiyet açısından da artmasına imkân sağlamıştır. Böylece kitabın yazılış sürecinde gerek Doğu'da gerekse Batı'da yazılan ve zaman içerisinde gün yüzüne yeni çıkan kaynaklara da yer verilmesiyle *Geschichte des Qorâns* kaynak bakımından zengin bir yelpazeye sahip olmuştur. Batılı kaynaklarla birlikte kitapta adı geçen kaynakların sayısı beş yüzü geçmektedir.

Geschichte des Qorâns'da farklı disiplinlerde pek çok kaynağa yer verilmiş olup bunların başında da Kur'ân tarihi açısından önemli bir yere sahip olan erken dönem mushaf lar gelmektedir. Kitapta tefsir, tefsir mukaddimeleri, ulûmu'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzûl, nâsîh men-sûh, kırâat, resmü'l-mushaf kaynaklarına yer verildiği gibi hadîs, siyer, tarih, tabakât/ricâl-terâcim/biyografi, kitap ve müellif isimleri hakkında kaleme alınmış olan kaynaklara da yer verilmiştir. Ayrıca *Geschichte des Qorâns*'da bazı fıkıh, ahlak, mil-el-nihel ve reddiye türünden eserlere yer verildiği gibi coğrafya, dil, edebiyat, gramer, sözlükler, şairlerin divânları ve genel kültür türünde eserlere de kaynak olarak yer verilmiştir.

Kitapta, maksimum düzeyde kaynaklardan istifade edildiği gibi kitabın yazıldığı dönem için söyleyecek olursak gerek yazma ve gerekse matbu nüshalara da ulaşmada bir çabanın sarfedildiği görülmektedir. *Geschichte des Qorâns*'da referans gösterilen bazı kaynakların zaman zaman hem yazma hem de matbu nüshaları birlikte kaynak gösterildiği gibi bazı kaynakların da yazma ve matbu olarak birden fazla nüshalarına yer verildiği görül-

mektedir. Yazarlar kaynakları zikrederken bazen referans gösterdikleri özellikle de tefsirler ve yazarları için B. F. ve L. gibi semboller kullanmakta bazen de sadece Zam. (Zemahşeri) gibi kısaltmalarla yetinmektedirler. Şunu da hemen ifade edelim ki kitapta pek çok kısaltma kullanılmış olsa da söz konusu kısaltmaların ne anlama geldiği hakkında herhangi bir bilgi kitabın ikinci baskısında yer almamaktadır. Nöldeke, kitabın birinci baskısında bazı kısaltmalara -(Abkür-zungen)- yer vermekte ve ne anlama geldiklerini açıklamaktadır.

Ayrıca herhangi bir kaynak referans olarak verilirken gerek yazma ve gerekse matbu nüshalardan bazen sayfa numaraları ile birlikte satır numaralarının da zikredildiği kimi zaman da sadece kaynağa *Sihâh*, *Qâmûs* diye işaret edildiği bazen de 'Ukberi zu Sura 2, 51, gibi müellifin adıyla yetinildiği görülmektedir. Burada referans gösterilen kaynağın Ukberî'nin hangi kitabı olduğu, yazma veya matbu nüsha mı olduğu, matbu ise baskı yılı, yeri ve sayfa numaraları hakkında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Ukberî dışında başka bazı kaynaklar için de aynı durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. *Geschichte des Qorâns*'a genel olarak bakıldığında bir kaç küçük yanlış dışında genellikle kaynaklardan aktarılan bilgilerin doğru ve objektif bir şekilde verildiği görülmektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki bazı yerlerde Müslüman bilginlere ait oldukları izlenimi veren bazı önemli analiz ve değerlendirmelerde ise kaynak adının verilmediği de gözden kaçmamaktadır.

Şunu da ifade edelim ki kitapta kaynak olarak gösterilen mushaf nüshası Gustav Flügel'in gerçekleştirmiş olduğu baskısıdır. Flügel, yapmış olduğu bu çalışmada zaman zaman kitapta tenkit edilmiştir. *Geschichte des Qorâns*'da sûre isimleri yerine sûrelerin numaraları verilmekte peşinden de âyet numaraları zikredilmektedir. Ayrıca yazarımızın vermiş olduğu âyet numaralarının şu an elimizde bulunan mushafı da yer yer farklılık arzettiğini de belirtmekte fayda vardır. Referans gösterilen matbu eserlerin pek çoğunda şarkiyâtçıların önemli katkıları olduğu da gözden kaçmamaktadır. Referans gösterilen yazma nüshalardan bazıları Avrupa kütüplanelerindeki yazma nüshalardır. Ayrıca Mısır, İstanbul, Hindistan gibi İslâm beldelerinde bulunan başta yazma kaynaklar olmak üzere neşr ve tercüme edilen kaynaklardan da faydalanılmıştır.

Dikkat çeken bir husus olarak şunu hemen belirtelim ki İbn Mücâhid'in ismi kitapta elli defadan fazla geçmesine rağmen, İbn Mücâhid'in hiçbir eseri kaynak olarak gösterilme-miştir. İbn Mücâhid'in görüşleri ikincil kaynaklardan aktarılmaktadır. Kitapta İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbü'l-mesâhif* adlı eserinden çokça faydalanılmadığı gibi Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki kırâatle ilgili bölümden yeterli derecede istifade edildiği de söylenemez. Ayrıca kitapta Zerkeşî'nin ismine atıfta bulunulsa da onun *el-Burhân fi*

ulûmi'l-Kur'ân adlı kitabından da istifade edildiği söylenemez. Bazı kaynaklar sadece bir defa zikredilirken bazıları da yerine göre pek çok defa zikredilmiştir. Kur'ân tarihi hakkında İslâmî ilimlerle ilgili olarak kaynakların genel olarak verimli bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Kitabın birinci baskısında Nöldeke, ikinci baskısında ise Schwally, *Geschichte des Qorâns*'ın kaynakları hakkında bir literatür değerlendirmesi yapmışlardır. Nöldeke'nin kitabın başında yapmış olduğu değerlendirmeyi Schwally, ikinci cilde ek yaparak bir hayli genişletmiştir. *Geschichte des Qorâns*'ın üçüncü cildinde ise başta kırâat literatürü olmak üzere tecvîd, vakf vb. konularında yazılan eserler hakkında bilgiler verildiği ve bir literatür değerlendirmesinin yapıldığı görülmektedir. Ayrıca kırâat kaynakları olarak bazı tefsirler hakkında da bilgiler verilmiştir. Kitabın sonunda Anneliese Gottschalk- Baur tarafından hazırlanan dizinde (register) kitabın kaynakları olarak bir bibliyografyaya da yer verilmektedir.²⁹³

Sonuç olarak yüz yıla yakın bir zaman dilimi içerisinde başta Nöldeke olmak üzere, kendi alanlarında uzman kişiler tarafından kaleme alınan *Geschichte des Qorâns*, bizlere içerisinde barındırdığı pek çok konu ile birlikte bir Kur'ân tarihi sunduğu gibi kaynakları açısından da Doğu'da ve Batı'da başta Kur'ân olmak üzere diğer disiplinlerde yapılmış çalışmaların da adeta bir tarihini sunmaktadır.

Bibliyografya

Ahlwardt, Wilhelm. *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin/-Verzeichnis der Arabischen Handschriften zu Berlin*. Berlin: L. Schade, 1887-1899.

Akîkî, Necîb. *el-Müsteşrikûn*. 4. Baskı. Kahire: Dârü'l-meârif, 1980.

Becker, Carl Heinrich. "Theodor Nöldeke". *Der Islam* 20 (1932): 43-48.

Bedevî, Abdurrahman. *Mevsûatü'l-müsteşrikîn*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1993.

Bergsträßer, Gotthelf. "Die Koranlesung des Hasan von Basra". *Islami-ca* 2 (1926): 11-57.

Birişik, Abdülhamit. "Otto Pretzl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 342-343. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Weimar/Berlin: Verlag von Emil Felber, 1898/1902.

Çetin, Abdurrahman. "Dâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 459-461. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellam. "Ein Kapitel aus den Fadâ'il al-Qur'ân von Abû Ubaid al-Qasim ibn Sallâm". *Documenta Islamica Inedita*. nşr. Anton Spitaler. 1-24. Berlin: 1952.

²⁹³ Detaylı dizin için bk. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 3: 277-351.

Dakîkî, Rızâ Muhammed. *Kitâb Târihü'l-Kur'ân li'l-müsteşriki'l-Al-mânî Theodor Nöldeke terceme ve kirâe nakdiyye*. Davha: Dârü'l-meymân, 1430/2009.

Fück, Johann, *Die Arabischen Studien in Europa*. Leipzig: Harrasowitz, 1955.

Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.

Görgün, Hilal. "Theodor Nöldeke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 217-218. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Gökkır, Necmettin. *Tanzimattan Günümüze Din-Devlet İlişkileri ve Siyaset Bağlamında Mushaf Basımı*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Gözeler, Esra. *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.

Gözeler, Esra, v.dğr. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53: 2 (2012): 219-253.

Gözütok, Kemal. *Oryantalistlerin Kur'ân Tarihine Bakışları*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.

Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân Tarihi*. trc. Sait Mutlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Hofmann, Murad. *Kur'ân*. trc. Mehmet Toprak. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.

Huart Clément. *Arab ve İslâm Edebiyatı*. trc. Cemal Sezgin. Ankara: Tisa Matbaacılık, ty.

Hurgronje, Christiaan Snouck. "Theodor Nöldeke". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlän-dischen Gesellschaft* 85 (1931): 239-281.

İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah. *Kitâbu'l-mesâhif*. ed. Arthur Jeffry, Mısır: Matbaatü'r-rahmaniyye, 1355/1936.

İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen: Dieterische Universitäts-Buchhandlung, 1858-1860.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesar. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah, Fas: 1396/1975.

Kallek, Cengiz. "Gottthelf Bergsträber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 497-498. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrût: Dârü'l-fikr, 1990.

Kelbî, Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib. *Kitâbu'l-esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa. 2. Baskı. Kahire: Matbaatü Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1343/1924.

Keskioğlu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Elkot, Tarek Anwar Abdelgayed. *Die Methode Nöldekes zur Chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans in seinem Buch "Geschichte des Qorāns" Eine Analytisch-Kritische Studie*. Doktora Tezi, Göttingen: 2014.

Kuhn, Ernst. "Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's". *Orientalische Studien* 1. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1906: XII-LI.

Littmann, Enno, *Ein Jahrhundert Orientalistik*. Wiesbaden: Harrasowitz, 1955.

Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-Kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebi, Mısır: Dâru nahdatu Mısır, 1379/1960.

Müller, David Hienrich. "Theodor Nöldeke". *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands* 20 (1906): 125-127.

el-Müneccid, Selâhaddin. *el-Müştəşriküne'l-İlmân*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1978.

Neuwirth, Angelika. "Koran". *Grundriß der Arabischen Philologie*. Ed. Helmut Gätje, 2: 96-135. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1987.

Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*. Hamburg: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.

Nöldeke, Theodor- Schwally, Friedrich- Bergsträßer, Gotthelf- Pretzl, Otto. *Geschichte des Qorāns*. 3 cilt. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1919-1938.

Özaydın, Abdülkerim. "el-Bed' ve't-târîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 289-290. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Paret, Rudi. *Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldoke*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.

Pfanmüller, Gustav. *Handbuch Der Islam-Literatur*. Leipzig: de Gruyter, 1923.

Polat, Hüseyin. *Oryantalistlerin Kur'an Vahyini Tarihlendirme Çalışmaları -Alman Öncüler: Gustav Weil ve Theodor Nöldeke Örneği -*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019

Pretzl, Otto. "Die Wissenschaft der Koranlesung ('İlm al-qirâ'a)". *Islamica* 6 (1933/1934): 1-47; 230-246; 290-331.

Purgstall, Hammer. *Literaturgeschichte der Araber*. Viyana: Kaiserl.-Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1850-1856.

Said, Edward. *Oryantalizm*. trc. Selahaddin Ayaz. 3. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*, Beyrût: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2005.

Al Samman, Tarif. "Der Qor'an und die Schrift". Hazırlayan: Otto Mazal, Tarif al- Samman, *Die Arabische Welt und Europa*. 65-83. Graz: Akademische Druck-Verlagsanstalt, 1988.

Sandıkçı, Kemal. “Hemmâm b. Münebbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 189. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Sarıçam, İbrahim- Özdemir, Mehmet - Erşahin, Seyfettin. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. Ankara: Nobel Yayın, 2011.

Schwarz, Paul. “Wann lebte der Verfasser der Gara'ib al-Kur'an”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 69 (1915): 300-304.

Sezgin, Fuat. *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde*. 1-21, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1990-1995.

Süyütî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Mevlê Sedîdüddîn, Mevlê Beşîrüddîn, Mevlê Nurulhak, Aloys Sprenger, Kalküta: 1852-1854.

Tuğ, Salih, - Yaşaroğlu, M Kamil. “Muhammed Hamidullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 534-537. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-megâzî*. Ed. Alfred von Kremer, Kalküta: 1856.

Weil, Gustav. “Geschichte des Corans von Theodor Nöldeke. Eine von der Pariser Académie des Inscriptions Gekrönte Preisschrift. Göttingen 1860” *Heidelberger Jahrbücher für Litteratur* 1 (1862): 1-16.

Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur'ân'a Bakış*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Yazıcı, İshak. “Ebü'l-Leys Semerkandî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Zakzûk, M. Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*. trc. Abdülaziz Hatip. İzmir: Işık Yayınları, 1993.

BEDREDDİN EZ-ZERKEŞÎ VE HADİSÇİLİĞİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME*

BADR AL-DİN AL-ZARKASHÎ AND AN EVALUATION ABOUT HIS HADITHISM

Geliş Tarihi: 15.04.2019 Kabul Tarihi: 15.05.2019

Fatih ÇİMEN

DR.

DİB KUR'ÂN KURSU ÖĞRETİCİSİ

<https://orcid.org/0000-0002-6098-3374>



ÖZ

Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), Bahrî Memlükler döneminde Kahire'de dünyaya gelmiş, orada yetişmiş ve İslâmî ilimlerin hemen her alanında altmıştan fazla eser telif etmiş çok yönlü bir âlimdir. Hayatı boyunca ilme ve araştırmaya olan düşkünlüğü ile tanınmış ve sade bir hayat yaşamıştır. Zerkeşî, Kur'ân ve fıkıh ilminde olduğu kadar, hadis ilminde de ortaya koyduğu önemli eserlerle kendinden söz ettirmeyi başarmıştır. Halk arasında hadis diye bilinen ancak aslı olmayan sözleri ilk defa bir eserde toplaması, önemli fıkıh eserlerindeki hadislere dair telif ettiği tahrir eserleri, Buhârî'nin *Sahih*'i üzerine yazdığı şerhleri, İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sine hadis ilminin önde gelen isimleriyle birlikte nüket yazarak dönemin hadis tartışmalarına müdâhil olması ve bunun gibi daha birçok husus, İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi onun hadis ilmiyle çokça meşgul olduğunu ve bu ilme olan vukûfiyetini göstermektedir. Zerkeşî, kısa fakat ilmî açıdan bereketli bir hayat sürerek fıkıh ve hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her alanına önemli katkılarda bulunmuş ilmî bir şahsiyettir. Bu çalışmada onun hayatı ile birlikte hadisçiliği, hadis ilmine dair telif ettiği eserler esas alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zerkeşî, Hadis, Nüket, Memlükler.

* "Bu çalışma, Fatih ÇİMEN'in Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Hadis Anabilim Dalında, Dr. Öğretim Üyesi Muhammet BEYLER danışmanlığında tamamlanan "Memlükler Dönemi Hadis Tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Yeri" adlı doktora tezinden üretilmiştir."

ABSTRACT

Badr al-Din al-Zarkashî was a versatile scholar who was born in Cairo during the reign of the Bahrî Mamlûks, raised there and had written more than sixty works in almost every field of Islamic sciences. He lived a modest life with his devotion to knowledge and research. Zarkashî not only in the Quran and fiqh studies, but also has succeeded in making his mark with the important works he has revealed in the science of Hadith. Zarkashî collected in his book that among the public known as the hadith, the memorabilia of works on the hadiths in the works of the Islamic jurisprudence, the commentaries he wrote on the *Sahîh al-Bukhârî*, Ibn al-Salah's *Muqaddima* with the names of the leading names in the discourse. The fact that Ibn Hadîr states that Zarkashî concerns about the hadith science and shows that this is the illusion. Zarkashî is a scientific person who has made a significant contribution to almost all fields of Islamic sciences, especially fiqh and hadith, by living a short but scientific life. In this study, his life and hadithism will be evaluated.

Keywords: Zarkashî, Hadith, Scrutiny, Mamluks.

Giriş

Bedreddin ez-Zerkeşî, VIII. (XIV) asırda Mısır'ın bugünkü başkenti olan Kahire'de yaşamış Memlûkler dönemi âlimlerindedir. Küçük yaşlardan itibaren ilimle meşgul olmaya başlayan ve birçok kitabı ezberleyen Zerkeşî, muasırı olan her âlim gibi İslâmî ilimlerin hemen her alanında gerek yolculuklar yaparak çevre beldelerdeki, gerekse yaşadığı Kahire'deki önde gelen âlimlerden dersler almış, talebe yetiştirmiş ve eserler telif etmiştir.

Zerkeşî'nin konu edildiği çağdaş çalışmalar, genelde onun fıkıh ve Kur'an ilimleri alanındaki eserleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹ Oysa müellifin İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerinde yazdığı ve muhtevasında hadis ilmine dair kıymetli bilgi ve çıkarımların bulunduğu *Nüket* adlı eseri başta olmak üzere tahrir ve şerh alanında da önemli eserleri bulunmaktadır. Bununla birlikte son elli yıl içerisinde hadise dair eserleri tahkik edildikçe bu alandaki önemi de fark edilmeye başlamıştır. Onun hadisçi kimliğine dikkat çekmek için hazırlanan bu çalışmada, öncelikle müellifin hayatıyla ilgili kısa bilgiler aktarılmaya çalışılacak, ardından müellifin hadisçiliği ve bunu oluşturan faktörler ve hadis ilmine katkıları şeklinde iki başlık altında tahlil edilmeye çalışılacaktır.

¹ Vedat Tekin, *Zerkeşî'nin el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an'ında Anlam ve Yorum*, (Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Abdullah Yılmaz, *Zerkeşî'nin el'-Bahru'l-Muhît Adlı Fıkıh Usûlü Eserinde İstinbât Yöntemleri Bağlamında Hanefîlere Ait Görüşlerin Tespit ve Tahkiki*, (Yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016); Meş'ân Musa Hamza, *et-Teâruz ve'l-Tercîh inde'z-Zerkeşî ve'ş-Şevkânî*, (Yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016); Bilal Deliser, *ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*, (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), Ülkemizde Zerkeşî'nin hadisçiliğine dair sadece 1992 yılında Mustafa Canlı tarafından yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Mustafa Canlı, *Bedreddin Zerkeşî ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.1992).

1. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin İsmi, Nesebi, Lakabı ve Künyesi

Bazı kaynaklarda Muhammed b. Abdullah b. Bahadır şeklinde zikredilse de tercih edilen ismi, Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah Bedreddin ez-Zerkeşî'dir.² Bu ihtilaf, bazı âlimlerin onun babasının ismini farklı şekilde zikretmelerinden kaynaklanmaktadır. İbn Hacer ve İbnü'l-İmâd, babasının ismini Bahâdır b. Abdullah şeklinde verirken, İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Dâvûdî (ö. 945/1539), Abdullah b. Bahâdır olarak zikretmişlerdir. Ancak Zerkeşî'nin *el-İcâbe* adlı eserinin semâ ve icâzet kısmında, oğlu Muhammed'in, babasının ismini Bedreddin Ebû Abdullah b. Cemâlüddîn Abdullah olarak zikretmesinden, babasının isminin Abdullah olduğu anlaşılmaktadır.³ Dolayısıyla yukarıda işaret edildiği üzere Zerkeşî'nin ismi, Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah Bedreddin ez-Zerkeşî'dir. Zira oğlunun naklettiği bilgi, tercihe daha elverişli olanıdır.⁴

Zerkeşî'nin kaynaklarda kendisine nispet edilen lakaplar şunlardır:

1. Bedreddin
2. Mısırî: Zerkeşî, Mısır'da doğmuş ve orada vefat etmiştir.
3. Türkî: Türk asıllı bir aileden gelmektedir.⁵
4. Zerkeşî: Küçük yaşlarda iken kısa bir müddet babasının mesleği olan altın işleme ve süsleme sanatıyla meşgul olmuştur.⁶
5. Minhâcî: Nevevî'nin *el-Minhâc* adlı eserine küçüküklükten itibaren ilgi duymuş ve onu ezberlemiştir.⁷
6. Şâfîî: Amelde Şâfîî mezhebine mensuptur.⁸

² Süyûtî Ebû'l-Fazl Celâlüddîn, *Hüsnu'l-muḥâdara, fi târîh-i Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1386/1967), 1: 437; Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 2: 162; İbn Kâdî eş-Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülalîm Hân, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986/1407), 3: 167; İbn Hacer *İnbâü'l-gumr bi enbu'l-'umr fi'l-tarih*, nşr. Hasan Habesî, (Mısır: Meclisü'l-A'lâ, 1969/388, 1: 446.

³ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-İcâbe i-irâdi me'stedrekethü 'Âişe 'ale's-sahâbe*, nşr. Saîd Afgânî, (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970), 175.

⁴ Bilal Deliser, "Bedreddîn ez-Zerkeşî Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/ 9, (2011): 176

⁵ İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, nşr. Muhammed Abdulmuîd, (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1972/1391), 5: 133.

⁶ İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlü's-şâfiî ale'l-Menheli's-saifi*, nşr. Fehîm Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954/1373), 2: 609; Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî, (Kuveyt: Matbaatü Hükûmet-i Kuveyt, 1977/1397), 17: 235.

⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134; Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn, *es-Sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk*, nşr. Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1417), 5: 330.

⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134; Makrîzî, *es-Sülûk*, 5: 330.

7. Musannif: Zerkeşî, çeşitli ilim dallarına ait altmıştan fazla eser telif etmiş ve âlimler tarafından musannif lakabıyla anılmıştır.⁹ Zerkeşî'nin künyesi, oğlu Abdullah'a nispetle Ebû Abdullah'tır.

2. Doğumu ve Ailesi

Zerkeşî, 745/1344 yılında Mısır'ın bugünkü başkenti olan Kahire'de dünyaya geldi.¹⁰ Türk asıllı bir aileden gelen Zerkeşî'nin babası, altın işleme ve süsleme sanatı ile uğraşan, dönemin üst düzey yöneticilerinden birinin azatlı kölesidir. Zerkeşî de küçük yaşlarda babasından bu meslekle ilgili eğitim almıştır.¹¹ Hanımı ve annesi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan Zerkeşî'nin, ikisi kız olmak üzere beş evladı olmuştur. Kızlarının isimleri, Âişe, Fâtıma, erkek çocuklarının ismi, Muhammed, Ali ve Ahmed'tir.¹²

3. Eğitim-Öğretim Hayatı

Zerkeşî'nin eğitim-öğretim hayatı ile ilgili kaynaklarda tafsilatlı bilgi bulunmamaktadır. Bu durum, muhtemelen onun kısa süren ömrünün büyük kısmını evinde, bazen de kitapçılarda ilmî araştırmalara, eser telifine teksif etmesinden ve bununla birlikte münzevî bir hayat sürmesinden kaynaklanmaktadır. Zerkeşî, küçük yaşlardan itibaren ilimle meşgul olmaya başladı ve birçok kitabı ezberledi.¹³ Onun tarihçiliğine yönelik araştırmalarda bulunan Muhammed Kemaleddin, her ne kadar kaynaklarda zikredilmese de, Kur'an ilimlerine dair yazdığı *el-Burhân* adlı eserindeki ortaya koyduğu geniş ilmî birikimine bakılarak ve o dönemin ilmî geleneği icabı Zerkeşî'nin Kur'an'ı ezberlediğini söylemenin mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹⁴ Zerkeşî, daha yirmili yaşlarında iken telif faaliyetine başlamıştır. Zira *Ukûdü'l-cümân* adlı eserini 764/1363 yılında tamamlamış olması onun on dokuz yaşında iken eser telif ettiğini göstermektedir.¹⁵

Zerkeşî de muasırı olan her âlim gibi İslâmî ilimlerin hemen her alanında gerek yolculuklar yaparak çevre beldelerdeki, gerekse yaşadığı Kahire'deki önde gelen âlimlerden dersler almış, talebe yetiştirmiş ve eserler telif etmiştir. Aşağıda Zerkeşî'nin eğitim-öğretim hayatı boyunca yaptığı ilim yolculukları, ders aldığı hocaları ve kendisinden ders alan talebeleri hakkında bilgiler verilecektir.

⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134.

¹⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134; Süyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara*, 1: 437.

¹¹ İbn Tağrıberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, 2: 609.

¹² Zerkeşî, *el-İcâbe*, 175.

¹³ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134.

¹⁴ Muhammed Kemaleddin İzzeddin, *el-Bedrü'z-Zerkeşî müerrihan*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989/1409), 25.

¹⁵ Menderes Gürkan, "Zerkeşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 44: 292.

3.1. İlim Yolculukları

Zerkeşî, ilk olarak doğup büyüdüğü Kahire’de Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1370) ve Bulkînî (ö. 805/1403) gibi tanımış âlimlerden fıkıh, Moğultay b. Kılıç’tan (ö. 762/1361) da hadis dersleri almış, daha sonra farklı ilim dallarında dersler almak için çevre beldelere ilim yolculuklarında bulunmuştur. Kaynaklar, Zerkeşî’nin yapmış olduğu ilim yolculuklarından sadece ikisi hakkında bilgi vermektedir. Bunlardan ilki Dımaşk’a diğeri de Halep’e yapmış olduğu yolculuktur. Bu durum ilk bakışta yetersiz gibi görülebilir. Ancak Zerkeşî’nin doğup büyüdüğü Kahire ve Suriye’nin, o dönemde Moğol istilası sebebiyle ilmî faaliyetler için taşıdığı merkezî konumu dikkate alındığında bunun tabîî bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Zirâ o dönemde dünyanın birçok bölgesinden ilim adamları, ilmî çalışmalarını gerçekleştirebilmek için Kahire ve Suriye’de toplanmaktadır. Dolayısıyla onun, ilim tahsili noktasında Kahire ve Suriye’den başka bir beldeyi tercih etmemiş olması tabîî karşılanmalıdır. Bununla birlikte Zerkeşî’nin, bu iki ilim merkezi arasında oldukça fazla ilim yolculuğunda bulunduğu da kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.¹⁶

Zerkeşî, ilk ilim yolculuğunu 752/1361 tarihinde henüz yedi yaşlarında iken Dımaşk’a yapmıştır. Burada bulunduğu süre zarfında İbn Kesîr’den (ö. 774/1373) hadis ilmini tahsil etmiştir.¹⁷ Kendisi de *el-Emâlî alâ Nazmi’l-leâlî* adlı eserinde, hocası İbn Kesîr’in *Nazmü’l-leâlî* adlı eserini Dımaşk’ta 763/1362 tarihinde dinlediğini ifade etmektedir.¹⁸ Zerkeşî’nin Dımaşk, Halep ve Kahire arasındaki yolculukları esnasında ne kadar süre buralarda kaldığı hakkında bir bilgiye sahip bulunmamakla birlikte, yukarıdaki ifadesinden, eğer Dımaşk’a ilk yolculuğundan sonra 763/1361 tarihine kadar oradan ayrılmadıysa, en az on bir yıl kadar bir süre Dımaşk’ta kaldığını söylemek mümkündür. Zerkeşî, Dımaşk’ta kaldığı süre içerisinde bazı âlimlerden fıkıh dersleri almıştır.¹⁹

Zerkeşî, Dımaşk’tan sonra diğer ilim yolculuğunu Halep’e yapmıştır. Burada Ezraî’den (ö. 783/1381) fıkıh ve usûl dersleri, Hasan b. Habîb (ö. 779/1378)’den Arap dili, Selâhaddin İbn Ebî Ömer (ö. 784/1383) ve İbn Ümeyle’den (ö. 778/1377) de hadis dinlemiştir. Ardından Kahire’ye geri dönen Zerkeşî, ilmî çalışmalarına ve eser telifine burada devam etmiştir.²⁰

¹⁶ Zerkeşî, *Ukûdü’l-cüman*, Fatih, 290, 2b, Süleymaniye Kütüphanesi; Muhammed Kemâleddin İzzeddin, *el-Bedrü’z-Zerkeşî müerrihan*, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989/1409), 28.

¹⁷ Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2: 162.

¹⁸ Bk. Hasan Nur Hasan Ali, *Tahkîk ve dirâsetü Kitâbi’l-Kelâm alâ ulûmi’l-hadis lil-İmâm Bedreddin ez-Zerkeşî*, (Doktora tezi, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, 1995), 46.

¹⁹ İbn Hacer, *İnbâü’l-gumr*, 1: 446.

²⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, V, 134; İbnü’l-İmâd, Ebü’l-Felâh Abdülhay, *Şezerâtü’z-zehab fi ahbâri men zehab*, nşr. Muhammed Arnaûd, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1997/1417), 8: 573; İbn Hacer, *İnbâü’l-gumr*, 1: 446, 447; İbn Kâdî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, 3: 167, 168.

3.2. Hocaları

Zerkeşî, gerek yaşadığı Kahire’de, gerek ilim yolculuklarında bulunduğu Dımaşk ve Halep’te dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Onun ders aldığı ve kaynaklarda zikredilen hocaları şunlardır:

- a. İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1359).²¹
- b. Moğultay b. Kılıç.²²
- c. Cemâlüddîn el-İsnevî.²³
- d. İbn Kesîr (ö. 774/1373)²⁴
- e. Ebü’l-Abbas İbnü’l-Hanbelî eş-Şâfiî (ö. 774/1373)²⁵
- f. Bahâuddin Ebü’l-Bekâ (ö. 777/1376)²⁶
- g. Selâhaddin Ebü Hafs İbn Ümeyle.²⁷
- h. Hasan b. Habîb²⁸
- ı. Hasan b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 779/1378)²⁹
- i. Ebü’l-Abbas el-Ezraî.³⁰
- j. Selâhaddin İbn Ebî Ömer.³¹
- k. Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân el-Bulkînî.³²

²¹ Bk. Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, nşr. Zeynelâbidin Belâ Ferîc, (Riyad: Mektebetü Azvâi’s-Selef, 1998), 2: 288; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 2: 309; 3: 93, 94.

²² M. Yaşar Kandemir, “Moğultay b. Kılıç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları: 1989), 30: 229-231; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, VI, 114-116; Mizzî, Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf, *Tehezîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), 1: 57, 58; M. Yaşar Kandemir, “Moğultay b. Kılıç”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 30: 229-231; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 10, 240; İbn Hacer, *İnbâü’l-ğumr*, 1: 446; Süyûtî, *Husnü’l-muhâdara*, 1: 437.

²³ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 3: 147-150.

²⁴ Zehebî, *Tezkirâtü’l-huffâz*, nşr. Zekeyiya Umeyrât, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998/1418), 4: 201; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 6: 231-232; İbn Hacer, *İnbâü’l-ğumr*, 1: 39; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü’z-zâhire*, 11: 123; Zerkeşî, *Nüket*, 1: 297, 298, 307, 373; 2: 141, 147, 249; 3: 640; Abdülkerim Özaydın, “İbn Kesîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları: 1989), 20: 132-134.

²⁵ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 1: 308-310.

²⁶ İbn Hacer, *İnbâü’l-ğumr*, 1: 121-123; İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 5: 237-239.

²⁷ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 4: 187, 188; Esra Atmaca, *Halep’te İlmî Hayat*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 302.

²⁸ İbn Hacer, *İnbâü’l-ğumr*, 1: 162, 163, 446.

²⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 2: 134-137.

³⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, 5: 134; İbn Kâdî, *Tabakâtü’ş-Şâfiyye*, 3: 143.

³¹ Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2: 163; Esra Atmaca, *Halep’te İlmî Hayat*, 302; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2: 163.

³² İbn Hacer, *İnbâü’l-ğumr*, 2: 245-247; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 9: 80, 81; Mustafa Uzunpostalcı, “Bulkînî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları: 1989), 6: 410, 411.

3.3. Talebeleri

Kaynaklarda Zerkeşî'den ders aldığı belirtilen talebeleri ise şunlardır:

- a. Kemaleddin Muhammed b. Hasan eş-Şümunnî (ö. 821/1418)³³
- b. Necmeddin Ebü'l-Fütûh İbn Hiccî, (ö. 830/1426)³⁴
- c. Birmâvî, Muhammed b. Abdüddâim b. Musa el-Askalânî (ö. 831/1428)³⁵
- d. Alkamî, Hasan b. Ahmed eş-Şâfî (ö. 833/1430)³⁶
- e. Havârî, Ali b. Osman (ö. 833/1430)³⁷
- f. İbnü'z-Zeyn, Muhammed b. Zeyn b. Muhammed eş-Şâfî (ö. 845/1442)³⁸
- g. Kinânî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (ö. 852/1448)³⁹
- h. Emyûtî, Abdurrahim b. İbrahim (ö. 867/1463)⁴⁰
- ı. Muhammed b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî.⁴¹

Zerkeşî'nin talebelerinin, kaynaklarda isimleri zikredilenler dikkate alındığında bu kadarıyla sınırlı olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Cemal Ferhan'ın da ifade ettiği gibi Zerkeşî'nin talebelerinin az olduğunu görülmektedir.⁴² Ferhan, onun talebelerinin sayıca az olmasına dair birtakım sebepler zikretmektedir. Bu sebepler şunlardır:

1. Zerkeşî, hayatı boyunca zamanının büyük çoğunluğunu mütâlaa, telif ve ilmî araştırmalara teksif etmiştir.
2. Zerkeşî, dönemin âlimleriyle rekâbet ve tartışma içinde olmamıştır.
3. Zerkeşî, vefat ettiğinde henüz kırk dokuz yaşında idi. Onun, bir âlim için kısa denilebilecek ömrü, muhtemelen talebe yetiştirmesine kifayyet etmemiştir.⁴³

Ferhan'ın yukarıda zikrettiği bu sebeplerden sadece erken yaşta vefat ettiğine dair ileri sürdüğü sebep makul olarak görünmektedir. Zira Zerkeşî'nin fıkıh ve hadis eserleri tetkik edildiğinde, onun tenkitçi kişiliği he-

³³ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9: 221; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3: 185.

³⁴ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3: 390-393; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9: 280.

³⁵ İbn Kâdî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 4: 101; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3: 414-416.

³⁶ Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 3: 92.

³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 5: 261.

³⁸ Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn, *el-A'lâm*, (Beyrut: Daru'l-İlm lil-Melâyîn, ts.), 6: 133; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 7: 246, 247.

³⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 7: 87-88.

⁴⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, IV, 166.

⁴¹ Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 175; Zerkeşî'nin üç oğlundan biri olan Muhammed b. Abdullah, babasının bütün müellefâtını kendisinden dinlemiştir. Dolayısıyla o da Zerkeşî'nin talebeleri arasında zikredilmektedir.

⁴² Cemal Ferhan, *el-İmâmü'z-Zerkeşî müfessiren min-hulâli kitâbihî el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Doktora tezi, Ümmü Dermân el-İslâmiye Üniversitesi, 2014), 20.

⁴³ Cemal Ferhan, *el-İmâmü'z-Zerkeşî müfessiren*, 20.

men fark edilmektedir. Dolayısıyla onun âlimlerle ilmî tartışmalar içinde olmadığını söylemek isabetli görünmemektedir. Ayrıca kaynaklarda verilen sayıdan hareketle onun talebelerini dokuz sayısına hasretmek de pek isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim İbn Hacer, Zerkeşî'den bahsederken “تخرج به جماعة” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Buradaki “cemâat” ifadesinin kalabalık bir grup mu yoksa üç ile on arasındaki bir adet anlamına mı geldiği hakkında kesin hüküm vermek mümkün görünmese de, kaynaklarda zikredilen talebelerinin sayıca az olması, gerçekte de böyle olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla talebelerinin tamamının kaynaklarda zikredilmemiş olması da muhtemeldir. Zira o, biri Zâhiriye Medresesi'nde diğeri de Karâfetü's-suğrâ'da Kerîmüddin Hankahı'nda olmak üzere iki ayrı medresede müderrislik görevinde bulunmuştur.⁴⁴ Bu medreselerde derslere devam ettiği süre içerisinde onun birçok talebe yetiştirmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

4. Görevleri

Zerkeşî, dönemin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil ettikten sonra Kahire'ye yerleşerek tedris, telif ve fetva işleriyle meşgul oldu. Zerkeşî'nin kaynakların bahsettiğine göre biri Zâhiriye Medresesi'nde diğeri de Karâfetü's-suğrâ'daki Kerîmüddin Hankahı'ndaki müderrisliği olmak üzere iki resmî görevde bulunduğu bilinmektedir.

5. Vefatı

Ömrünün hemen tamamını ilmî faaliyetlere tahsis etmiş biri olarak Zerkeşî, 794/1392 yılında, Receb ayının üçü Pazar günü Kahire'de 49 yaşında vefat etmiştir. Naaşı, Karâfetü's-suğrâ'da Emir Bektemur es-Sâkî türbesi yakınına defnedilmiştir.⁴⁵ Döneminde özgün kimliğiyle tanınmış olan Zerkeşî, kısacık ömrüne rağmen geriye birçok kıymetli eser bırakarak dâru bekâya irtihal etmiştir.

6. Hadisçiliği

Aşağıda Zerkeşî'nin hadisçiliği, hadisçiliğini oluşturan faktörler ve hadis ilmine katkıları şeklinde iki başlık altında tahlil edilmeye çalışılacaktır.

6.1. Hadisçi Kimliğinin Oluşmasına Etki Eden Faktörler

Bir âlimin ilmi kişiliğinin oluşmasında birçok faktör bulunmaktadır. Yaşadığı dönemin siyâsî açıdan özelliği, ilmî ortamı, ders aldığı hocaları ve daha birçok hususun bir âlimin ilim anlayışına önemli etkilerde bulundu-

⁴⁴ Bk. Gürkan, “Zerkeşî”, 44: 289.

⁴⁵ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 162; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 135.

ğunu söylemek mümkündür. Zerkeşî'nin de tabii olarak ders aldığı hocalarının, kendisine ait birtakım yetenek ve özelliklerinin hadisçi kimliğinin oluşmasında etkileri olmuştur. Zerkeşî'nin hadisçi kimliğini oluşturan faktörleri şöyle sıralamak mümkündür:

6.1.1. Devrin Önde Gelen İsimlerinden Ders Alması

Zerkeşî'nin yetişmesinde kendi gayretinin yanında, hadisi ilmini tahsil ettiği hocalarının da şüphesiz önemli katkıları olmuştur. Onun hadis ilmini tahsil ettiği hocalarına bakıldığında, devrin önde gelen isimleri olduğu görülmektedir. Zerkeşî'nin hadis ilmini aldığı hocalarından biri İbn Kesîr'dir. Âlimler tarafından kendisine “el-hâfızü'l-muhaddis” unvanı verilen İbn Kesîr, gerek muasırı olan gerek sonraki dönem âlimlerin hadis ilmine yaptığı katkılardan dolayı övgüsüne mazhar olmuştur.⁴⁶

Zerkeşî'nin hadis ilmini tahsil ettiği bir diğer hocası Moğultay b. Kılıç'tır. İbn Hacer'in hocalarından birçoğunun kendisinden faydalandığı Moğultay b. Kılıç'ın, hadis ilmine dair çok geniş bir kütüphaneye sahip olduğu ifade edilmektedir. Irâkî, bazı konularda hatalı çıkarımları bulunmakla birlikte Moğultay b. Kılıç'ın, hadis ilminde İbn Kesîr'den daha geniş bir kültüre sahip olduğunu ifade etmektedir. Moğultay b. Kılıç, sadece Zerkeşî'nin değil Irâkî, İbnü'l-Mülakkin ve Bulkînî gibi önemli isimlere de hocalık yapmıştır.⁴⁷

İbn Kesîr ve Moğultay b. Kılıç'ın her ikisi de, kendi dönemlerinin hadis ilmi alanında önde gelen ve söz sahibi olan isimlerindedir. Zerkeşî de hadis ilmini bu iki isimden alarak, hadis alanındaki tahsilini tamamlamıştır. Ayrıca Zerkeşî'nin Halep'te kendisinden hadis dinlediği İbn Ümeyle ve Selâhaddin İbn Ebî Ömer'in, “dönemin müsnedi” lakabıyla maruf ve hayatlarını hadis nakline adanmış iki muhaddis olduğunu da burada belirtmek gerekmektedir.⁴⁸

6.1.2. İlmî Gayreti

Zerkeşî, âlimler tarafından ilme olan düşkünlüğü ile maruf ve meşhur olmuştur. Onun ilme olan düşkünlüğünden dolayı ailesinin aslî ihtiyaçlarıyla dahî ilgilenemediği ifade edilmektedir. İbn Hacer, Zerkeşî'nin, evinden sadece kitapçılar çarşısına kitap almak için çıktığını, değilse vaktinin tamamını evinde araştırmalar yapıp eser telifine hasrettiğini zikretmekte-

⁴⁶ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4: 201; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 6: 230-232; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1: 39; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 11: 123; Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 297, 298, 307, 373; 2: 141, 147, 249; 3: 640; Özaydın, “İbn Kesîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları: 1989), 20: 133.

⁴⁷ Kandemir, “Moğultay b. Kılıç”, 30: 229.

⁴⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4: 187, 188; 5: 134; Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat*, 302.

dir. Eserlerinde kullandığı kaynakların sayı bakımından çokluğu onun araştırmacı yönünü göstermektedir. Bununla birlikte Zerkeşî, ansiklopedik bir ilmî kişiliğe sahiptir. Onun bu özelliklerini hadis ilmine dair telif ettiği eserlerinde, özellikle de İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sine yazdığı *en-Nüket*'inde görmek mümkündür. İbn Hacer de Zerkeşî'nin hadis ilminde çok titiz olduğunu ve hadisle çokça meşgul olduğunu, hocası İbn Kesîr tarafından da hadis ilmi konusunda övgüye mazhar olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

1.3. Farklı İlim Dallarında İhtisas Yapmış Olması

Zerkeşî'nin ilmî açıdan dikkat çeken bir özelliği de onun çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olmasıdır. Zerkeşî'nin bu mümeyyiz vasfı, diğer eserlerinde olduğu gibi hadis ilmine dair telif ettiği eserlerinde de fark edilmektedir. O, hadis ilminin müşkil ve tartışmalı meselelerinde, farklı ilimlere dair sahip olduğu birikimin verdiği avantajla isabetli çıkarımlar ve çözüm yolları ileri sürebilmektedir. Dolayısıyla onun İslâmî ilimlerin diğer alanlarındaki ihtisası, hadis ilmine dair konularda meselelerin çözümü noktasında onun için olumlu bir faktör olarak dikkat çekmektedir.

6.2. Bedreddin Ez-Zerkeşî'nin Hadis İlmine Katkıları

Zerkeşî'nin hadis usûlü'ne dair İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sine yazmış olduğu *en-Nüket*'i ile önemli ve meşhur fıkıh eserlerindeki rivayetler üzerine telif ettiği tahrir eserleri, onun fıkıh ve Kur'ân ilimleri kadar hadis ilminde de söz sahibi olacak kadar birikime sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca, usul ve fıkıha dair telif ettiği eserleri incelendiğinde, hadis usûlüne dair azımsanmayacak kadar malumatın var olduğu görülecektir. Zerkeşî, İbn Hacer'in de belirttiği gibi hadis ilmine fazlaca ehemmiyet göstermiş, bu alanda ciddî araştırma ve çalışmalarda bulunmuştur.⁵⁰ Yedi yaşında hadis dinlemeye başlaması, on yıl süreyle hadis ilmiyle iştiğali, ayrıca eserlerinde hadis usûlü meselelerine genişçe yer vermesi onun hadis ilmine verdiği önemi göstermektedir. Zerkeşî, gerek hadis ilimlerine ilave ettiği konularla, gerek telif ettiği eserlerle hadis ilmine önemli katkılarda bulunmuştur. Aşağıda Zerkeşî'nin hadis ilmine dair katkıları bu iki açıdan tahlil edilecektir.

6.2.1. Hadis İlimlerine İlave Ettiği Konular

Zerkeşî, İbnü's-Salâh'ın altmış beş olarak taksim ettiği hadis ilimlerine iki kısımdan müteşekkil olanları ayrı ayrı değerlendirildiğinde toplamda on sekiz nevi daha ilave etmektedir. Nitekim İbn Hacer de Zerkeşî'nin ha-

⁴⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1: 124, 2: 345, 5: 134.

⁵⁰ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134.

dis ilimlerine ilave ettiği konuların sayısını on sekiz olarak vermektedir.⁵¹

Bu konular şunlardır:

1. a. Sadece bir kişiden rivayet eden râvi.
b. Kendisinden sadece bir kişinin rivayet ettiği râvi.
2. Sahâbenin birbirinden rivayeti:
a. Sahâbenin bunu rivayet esnasında belirtmesi.
b. Rivayet esnasında değil de sorulduğunda söylemesi.
3. Sahâbenin tâbîînden rivayeti.
4. Tâbîînin birbirinden rivayeti.
5. İsnattaki ricâlin fıkıhta, belde ve bölgede müşterek olması.
6. Esbâb-ı hadis
7. Metne taalluk eden tarihî bilgi.
8. Râviler hakkında kullanılan terimlerdeki farklılıkları bilmek.
9. a. Evâili bilmek b. Evâhiri bilmek.
10. Esah olan rivayeti bilmek:
a. Rivayetler arasında râvisi esas olanı bilmek.
b. Bir konuda vârid olan hadislerden en muteber olanı bilmek.
11. a. Ku'ân ile hadisin manasını cem etmek.
b. Hadisin manasını Kur'ân'dan çıkarmak.
12. Sadece Allah Resûlü'nün (s.a.s.) kullandığı kelimeleri bilmek.
13. Hadislerin vârid olduğu mekânlar ile râvi isimlerinin zabtı ve bunlarda vâki ihtilafları bilmek.

Zerkeşî bu konuları tadat ederken aynı zamanda her birini örnekleriyle açıklamakta ve bu konuları bilmenin sağlayacağı kazanımları hakkında faydalı bilgiler vermektedir.⁵² Zerkeşî'nin ilave olarak getirdiği bu on sekiz konudan bazıları daha önceki âlimler tarafından da ele alınan konulardır. Mesela iki, beş, altı, yedi ve dokuzuncu konular, Zerkeşî'den önce hocası Bulkînî tarafından tespit edilmiş ve İbnü's-Salah'ın taksimatına ilave edilmiştir.⁵³ Burada işaret edilmek istenen ise, yukarıdaki konular arasından sadece Zerkeşî tarafından istidrak edilenlerdir. Zerkeşî tarafından hadis ilmine istidrak edilerek ilave edilen konular şunlardır:

- a. Sahâbenin tâbîînden rivayeti.
- b. Râviler hakkında kullanılan terimlerdeki farklılıklar.
- c. Esah olan rivayeti bilmek.
- d. Sadece Allah Resûlü'nün (s.a.s.) kullandığı kelimeler.

⁵¹ İbn Hacer, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni Ş-Salâh*, s. 234.

⁵² Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 57-85.

⁵³ Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn, *Mehâsinü'l-İstîlâh*, nşr. Âişe Abdurrahman, (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1: 150.

a. Sahâbenin Tâbiînden Rivayeti.⁵⁴

Zerkeşî, sahâbenin tâbiînden yaptığı rivayetlerin yirmi kadar olduğunu ifade etmektedir. Hadislerin senedindeki râvilerin tabakalarını bilmek, isnadın sıhhatini tespit açısından önemlidir. Zerkeşî'nin yirmi kadar olduğunu beyan ettiği bu rivayetleri bilmek, bu sahâbelerin hangi tabilerden rivayet ettiğini hıfz etmek, bu tarz gelebilecek diğer rivayetlerin sıhhatini tespit açısından da önemlidir. Ayrıca bu tarz rivayetlerde senetteki bir râvi, sahâbe zannedilebilmekte ve cerh tadil açısından ona göre değerlendirilebilmektedir. Mesela Zerkeşî'nin de misal olarak verdiği Câbir b. Abdullah'tan (r.a.) Ümmü Gülsüm'ün rivayet ettiği hadiste, Ümmü Gülsüm, Câbir b. Abdullah'ın kızıdır ve babasının vefatından sonra dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla tâbiîn tabakasındandır. Bu durum bilinmediği takdirde Ümmü Gülsüm sahâbe tabakasından kabul edilecek ve hadisin sıhhat durumu ona göre değerlendirilecektir. Bu tür rivayetler, her ne kadar “rivayetü'l-ekâbir ani'l-esâğır” olarak değerlendirilse de, burada farklı bir durum söz konusudur. Dolayısıyla Zerkeşî de bu rivayet türünün müstakil bir hadis ilmi olabileceğine işaret etmektedir.⁵⁵

b. Râviler Hakkında Kullanılan Terimlerdeki Farklılıklar

Zerkeşî, bunun ile râvilerin diğer bir râvi hakkında kullandıkları, “fülan fülan gibi değildir”, “fülan benim yanımda fülan gibi değildir” şeklinde ve buna benzer olarak kullandıkları, birinin diğerine nazaran noksanlığını ifade eden tabirleri kastetmektedir. Zerkeşî, bu konunun, rivayetlerin ihtilafında tercih yapılırken gerekli olduğunu ve büyük önem arz ettiğini ifade etmektedir. Burada dikkat edilecek husus, bu gibi ifadelerin tearuz bulunmayan rivayetlerde bir cerh terimi olarak değerlendirilmemesi gerektiğidir.⁵⁶

⁵⁴ Süyûtî, Zerkeşî'nin ilave ettiği bu konuyu *Tedrib*'inde kendisine nispet etmektedir. Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, nşr. Muhammed Avvâme, (Medine: Dâru'l-Yüsrâ, ٢٠١٦), 5: 601. Zerkeşî'ye yaptığı atıflardan *Nüket*'ini okuduğu anlaşılın Süyûtî'nin böyle bir iddiada bulunma gerekçesini anlayamamakla birlikte yaptığımız araştırma neticesinde bu nevinin İbnü's-Salâh'ın zikrettiği hadis ilmi nevelerine ilk kez Zerkeşî tarafından ilave edildiğini belirtmek isteriz. Her ne kadar Hatîb el-Bağdâdî ve Irâkî tarafından sahâbenin tâbiînden yaptığı rivayetleri cem eden birer eser telif edilmiş olsa da müstakil bir hadis ilmi nevisi olması cihetiyle bu ilave ilk kez Zerkeşî tarafından yapılmıştır. Bu tespit, *Nüket*'in muhakkiki ve Muhammed Avvâme tarafından da dile getirilmektedir. Bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 67; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2: 85, 86.

⁵⁵ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 67, 68.

⁵⁶ İbn Dakîk el-Id, bu nevinin önemini izah ederken, “bu konu hakkında eser telif etmek, hadis ilimlerinden kabul etmek gerekir. Ben ise bu konuyu ele alan bir kimse bu ana kadar hatırlamıyorum” demektedir. Bk. İbn Dakîkul'îd, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, nşr. Muhammed Halûf, (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 3: 252. Her ne kadar Zerkeşî'nin de atıfta bulunduğu gibi İbn Dakîkul'îd, bu konunun önemine ve hadis ilimlerinde sayılması gerektiğine işaret etmiş olsa da Zerkeşî, bu nevi-

c. Esah olan rivayeti bilmek

Bu nevi de Zerkeşî tarafından hadis ilimlerine ilave edilen hadis konularındandır. Burada iki durum söz konusudur. Birincisi râvisinin daha sika olanını bilmek, diğeri de bir konuda vârid olan hadislerden en muteber olanı bilmektir. Birincisinde iki rivayetteki râviler de ilk bakışta âlim ve sika zannedilebilir. Ancak rivayetlerden birinin senedindeki bir râvi, âlim olmadığı halde sika olmakla meşhur olmuş olabilir. Dolayısıyla bunun tespiti bu iki rivayetin teâruzu durumunda isabetli olan tercihin yapılmasına yardımcı olacaktır. İkincisinde ise bir konu hakkında vârid olan rivayetlerden en sahihinin tespiti o rivayetin mutlak sahih olduğu anlamına gelmektedir. Yani buradaki sıhhat mutlak bir sahihlik değildir. Bu durumun bilinmesi hadislere verilen hükümlerin özellikle amel açısından yapılacak hataların ve yanlış inançların önüne geçecektir.⁵⁷

d. Sadece Allah Resûlü'nün (s.a.s.) kullandığı kelimeler

Zerkeşî'nin hadis ilimlerine ilave ettiği konulardan biri de hadis metinlerindeki daha önce bir kimse tarafından kullanıldığı tespit edilmemiş, ilk kez Allah Resûlü (s.a.s.) tarafından kullanılan kelimelerdir. وطيس, مات حتف و طيس, kelimeleri bunlardan bazılarıdır.⁵⁸

e. Evâili ve evâhiri bilmek.

Evâil ve evâhir ile İslâm tarihinde şer'î bir hükmü mucip olsun veya olmasın bir konu hakkındaki ilk veya son gelişmeler kastedilmektedir. İlk Cuma namazının Medine'de kılınması, Allah Resûlü'ne (s.a.s.) ilk inen vahyin rüya şeklinde olması ve bunun gibi olaylar bu neviye misal olarak verilebilir. Bu nevi, hadis metnindeki tarihî bir bilgi olmakla birlikte fikhî hükümlerin istinbatında müctehid için büyük önem arz etmektedir. Bulkînî de metin ile ilgili tarihî bilgiler başlığında bu konuya temas etmektedir.⁵⁹ Talebesi Zerkeşî ise bunun müstakil bir hadis konusu olarak değerlendirmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁰

6.2.2. Hadis İlmine Dair Telif Ettiği Eserleri

Zerkeşî'nin fıkıhtan sonra en çok eser telif ettiği ilim dalı hadistir. Onun hadise dair telif ettiği on dört eseri bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır:

yi İbnü's-Salâh'ın zikrettiği hadis ilmi nevelerinin üzerine müstakil olarak ilave eden ilk kişi olmuştur diyebiliriz. Bk. Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 75, 76.

⁵⁷ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1, 76, 77.

⁵⁸ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 80-84.

⁵⁹ Bulkînî, *Mehâsinü'l-İstılâh*, 1: 714.

⁶⁰ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 76, 77.

a. Tahrîcü ehâdîsi'l-Vecîz lil-Gazzâlî fi'l-fürû'

Kâtip Çelebi'nin Zerkeşî'ye nispet ettiği, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Vecîz* adlı eserine aldığı hadislerin tahrirci ile alakalı eseridir.⁶¹

b. Tasnîf fi'l-ehâdîs

Zerkeşî'nin Muhammed et-Tenûhî'nin (ö. 723/1323) Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri hadisleri sahâbe ravileri ile birlikte verdiği *Nesru'd-dürer fi ehâdîsi hayri'l-beşer* adlı eserini yeniden tasnif ederek yazdığı kitabıdır.⁶²

c. Cüz fi şerhi hadisi "Küntü nebiyyen ve Âdemü beyne'l-mâ ve't-tîn" "كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ" hadisinin şerh edildiği küçük hacimli bu cüz, müellifin kendi kitaplarında atıfta bulunduğu fakat kaynaklarda ismi zikredilmeyen eserlerindedir. Zerkeşî meşhur *el-Leâli'l-mensûra* adlı eserinde mezkûr hadisi naklettikten sonra bu hadis ile ilgili bir cüz telif ettiğini ifade etmektedir.⁶³

d. Şerhu'l-Erbaîn li'n-Nevevî

Nevevî'nin kırk hadise dair telif ettiği meşhur *Erbaîn* adlı eserindeki hadislerle, Zerkeşî tarafından yazılan şerhidir.⁶⁴

e. Şerhu'l-Buhârî

Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yazılan İbn Hacer'in de bir cilt ve müsvedde nüsha olarak nitelediği şerhtir. Ancak bu eser, Zerkeşî'nin *Sahîh* üzerine yazdığı bir diğer şerh olan *el-Fasîh* 'ten farklıdır.⁶⁵

f. el-Fasîh fi şerh-i Sahîhi'l-Buhârî

Zerkeşî'nin, Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yazdığı üç şerhten biri ve en geniş olanıdır. Zerkeşî bu şerhini İbn Mülakkın'ın yazdığı *Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh* adlı şerhin bir özeti olarak fakat ona farklı bilgiler ilave ederek telif etmiştir. İbn Hacer, eserin büyük hacimli bir şerh olduğunu ve müellifin hattıyla bir cildini gördüğünü ifade etmektedir.⁶⁶

⁶¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 2003.

⁶² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2: 1927

⁶³ Zerkeşî, *el-Leâli'l-mensûra fi ehâdîsi'l-meşhûra (et-Tezkira fi ehâdîsi'l-meşhûra)*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 172. Hadisin mezkûr lafızlarla aslı bulunmamaktadır. Ancak aynı anlamda fakat farklı lafızlarla rivayetler bulunmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27: 176.

⁶⁴ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134.

⁶⁵ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1: 447

⁶⁶ İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1: 446.

g. et-Tenkîh li-elfâzî'l-Câmiî's-sahîh

Bu eser, Zerkeşî'nin daha önce başlayıp bitiremediği ve müsvedde olarak bıraktığı *Şerhu'l-Buhârî* adlı çalışmasının bir cilt halindeki özettir.⁶⁷ Zerkeşî bu eserinde *Sahîh*'deki hadislerde bulunan garib lafızları açıklamaktadır. Ayrıca kelimelerin sarf, nahiv ve i'râba taalluk eden durumlarını, râvi isimleri ve rivayetlerle ilgili meselelere temas etmektedir. Bunun yanında Zerkeşî, yeri geldikçe tefsir, fıkıh, kelâm, belâgat ve tarih ile ilgili hususlara da değinmektedir. *Et-Tenkîh* üzerine tahkik çalışması yapan Yahya b. Muhammed, Zerkeşî'nin eserde, hadisteki maksadın tam olarak ortaya çıkması için garib kelimelerin açıklanmasına özen gösterdiğini, hadislerin tamamı yerine sadece açıklanması gereken kelimeleri şerh ettiğini, bu şekliyle *Sahîh* üzerine yapılan şerhlerden ayrı bir özelliğinin bulunduğunu ifade etmektedir. Muhakkik ayrıca eserin önde gelen meşhur âlimlerden birçok nakiller ihtiva etmesi yönüyle İslâmî kaynakların güvenilirliği konusunda da bir referans konumunda olduğunu ifade etmektedir. Bütün bu yönleriyle *et-Tenkîh*, kendinden sonraki bu alanda yapılan eserlere de etki etmiştir. Nitekim Dimyâtî ve Süyûtî gibi isimler bu eserden fazlaca istifade etmiştir.⁶⁸ İbn Hacer de Zerkeşî'nin bu eserini okuduğunu ve gayet güzel bulduğunu, eserin mükemmel ve faydalı bilgiler ihtiva ettiğini ifade etmiştir.⁶⁹

h. el-Mu'teber fî tahrîci ehâdîsi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar

Zerkeşî'nin, Şâfiî fıkıh usulüne dair Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcû'l-vusûl* ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar* adlı eserlerindeki hadisleri tahrîc ettiği kitabıdır.⁷⁰ Bu iki eser, usûl âlimleri arasında meşhur olmuş, çokça okutulmuş ve üzerine birçok şerhler yazılmıştır. Bu nedenle muhaddislerin de dikkatini çekmiş ve üzerine tahrîc çalışmaları yapılmıştır.⁷¹ İbn Hacer de *Emâlî* adlı eserinde İbn Hâcib'in *Muhtasar*'ındaki hadis-

⁶⁷ İbn Hacer, *ed-Düererü'l-kâmine*, 5: 134.

⁶⁸ Bk. Zerkeşî, *et-Tenkîh li-elfâzî'l-Câmiî's-sahîh*, nşr. Yahya b. Muhammed, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1: 18-23.

⁶⁹ İbn Hacer, *en-Nüket alâ Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebu'l-Velîd Hişâm, (Kahire: el-Mektebetül-İslâmiyye, 1425/2005), 1: 73.

⁷⁰ Abdülaziz b. İbrahim, *ed-Delîl ile'l-mütüni'l-ilmîyye*, (Riyad: Dâru's-Samî'î ve't-tevzî', 1420/2000), 299.

⁷¹ Irâkî, *Tahrîcû ehâdîsi'l-Minhâc* adıyla Beyzâvî'nin eserine tahrîc yazmıştır. Irâkî'nin bu eseri, *Minhâc*'in metni ile birlikte Mustafa Şeyh Mustafa tarafından 2006 yılında Beyrutta Müessesetü'r-Risâle baskısıyla yayımlanmıştır.

İbnü'l-Mülakkın, *Tezkiratu'l-muhtâc fî tahrîci ehâdîsi'l-Minhâc*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1414/1994).

İbn Kesîr, *Tuhfetü't-tâlib bi-ma'rifeti ehâdîsi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, nşr. Abdülğınâ b. Muhammed, (Beyrut: Dâri İbn Hazm, 1416/1996).

lerin tahricini yapmıştır. Zerkeşî de her iki kitapta bulunan hadislerin tahricini, *el-Mu'teber* adını verdiği bu eserinde toplamıştır. Zerkeşî bu eserinde hadislerin tahrici yanında senetlerdeki râviler ile birlikte rivayetlerde müelliflerin kullandıkları lafız ve terimler hakkında da bilgiler vermektedir.

Eserin yazma nüshaları, Şam Zâhiriye Kütüphanesi 1115, Riyad İslâm Üniversitesi Kütüphanesi 4678, Medine İslâm Üniversitesi Kütüphanesi 1976 ve 2137 ve Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi İlmî Araştırmalar Enstitüsü 458 numaralarda kayıtlı bulunmaktadır.⁷² Üzerine 1984 yılında Abdürrahîm b. Muhammed Ahmed el-Kaşkarî tarafından doktora çalışması yapılan eser,⁷³ yine 1984 yılında Kuveyt'te Hamdî Abdülmecîd es-Selefi'nin tahkikiyle yayınlanmıştır.⁷⁴

1. el-Leâli'l-mensûra fî ehâdisi'l-meşhûra

Meşhûr hadis, tevatür derecesine ulaşamamakla birlikte ikiden fazla tâfiki bulunan hadis anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca bir aslı bulunsun veya bulunmasın insanlar arasında hadis olarak dolaşan haberlere de meşhur denmiştir. Bir haber bazen âlimler arasında, bazen özellikle hadis, fıkıh veya usûl âlimleri arasında, bazen de halk arasında hadis olmadığı halde yaygın bir şöhrete sahip olabilmekte ve hadis olarak zannedilebilmektedir. Zerkeşî'nin söz konusu eseri de, bu tarz hadislerin tahlil edildiği bir eserdir.⁷⁵

Süyûtî, *Tedrib*'inde meşhur hadisi açıklarken bu alanda Zerkeşî'nin söz konusu eserine atıfta bulunmaktadır.⁷⁶ Muhammed Avvâme de bu alanda ilk eser telif eden ismin Zerkeşî olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷ Bu, halk arasında aslı olmadığı halde hadis olarak meşhur olan haberler hakkında ilk söz söyleyenin Zerkeşî olduğu anlamına gelmemektedir. Zerkeşî'den önce gelen ulemadan bu konuya temas edenler olmuştur. Meselâ İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'inde aslı olmadığı halde insanlar arasında hadis diye bilinen haberlerin varlığından bahsetmekte ve bunlardan bazılarını zikretmektedir.⁷⁸ Ayrıca İbn Kuteybe'nin bu tür hadislerle ilk dikkat çeken müellif olduğu da ifade edilmektedir.⁷⁹ Nevevî'nin talebesi

⁷² Nâsir b. Suûd, *Mu'cemü müellefât'l-allâme ez-Zerkeşî eş-Şâfiî*, (Kâhire: Dâru'l-Felâh, 2002/1402), 62.

⁷³ Abdürrahîm b. Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, *Tahkik el-Muteber fî tahrîci ehâdisi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar*, (Doktora tezi, Medine İslâm Üniversitesi: 1984).

⁷⁴ Zerkeşî, *el-Mu'teber fî tahrîci ehâdisi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, (Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1404/1984).

⁷⁵ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar fî tevzihi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Nureddin İtr, (Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1420/2000), 46, 47.

⁷⁶ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 5: 6.

⁷⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 5: 6.

⁷⁸ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999), 219.

⁷⁹ Zürganî, Muhammed b. Abdülbâkî, *Muhtasarü Makâsıdı'l-hasene fî beyâni kesîrin*

olan İbnü'l-Attâr da hocasının fetvalarını topladığı eserinde, bu tür hadisler hakkında Nevevî'nin görüşlerini nakletmektedir.⁸⁰ Nitekim Zerkeşî de eserinin mukaddimesinde kendinden önceki ulemanın bu tür hadisler hakkındaki görüşlerini nakletmektedir.⁸¹ Bununla birlikte Zerkeşî'nin, bu alanda müstakil olarak ilk eser telif eden isim olduğunu söylemek mümkündür. Zerkeşî, eserinin telif amacını şöyle ifade etmektedir:

Avâmın ve hadisler hakkında yeterli bilgisi olmayan çoğu fukahânın dilinde hadis diye meşhur olup aslında hadis olmayan rivayetleri tebyîn etmeyi en önemli amel olarak görüyorum. Zira böyle rivayetleri nakleden kişiler Allah Resûlü'nün (s.a.s.) malum hadisindeki tehdide muhatap olmaktadırlar.⁸²

Zerkeşî, eserinde aslı olmadığı halde hadis olarak kullanılan rivayetleri toplamakla yetinmemiş, âlimlerin rivayetler hakkındaki görüşlerine de yer vermiştir. Bu özelliği ile *el-Leâli'l-mensûra*, kendinden sonraki eserlere kaynaklık etmiştir. Sehâvî (ö. 902/1497), Süyûtî ve daha birçok âlim bu alanda eser telif ederken bu eseri referans almışlardır. Bu açıdan eser, alanında büyük önemi hâizdir. Ayrıca Muhammed Akdoğan, böyle bir çalışmanın, hem metin hem de isnad tenkidini gerektireceğinden eserin Zerkeşî'nin hadis ilmindeki yetkinliğini göstermesi bakımından önemli olduğunu ifade etmektedir.⁸³

Eser, “ahkâm, âdâb, zühd, tıb ve menâfi‘, fedâil, ezkâr, kısas, fiten ve ümûr-u mensûra” şeklinde dokuz babdan müteşekkildir. Eserde toplamda iki yüz yirmi altı rivayet bulunmaktadır. Müellifin eserinde kullandığı kaynakların çeşitliliği dikkat çekmektedir. Zerkeşî eserini telif ederken, usûl, tefsir ve hadis kaynaklarından müsned, sıhâh, sünen, müsned ve mu‘cemler, menâkıb, mevzûat, ricâl, siyer, hadis cüzleri, tarih eserlerinden olmak üzere yüz otuzdan fazla eserden istifade etmiştir. Bu eserlerin içinde ikinci asır eserlerinden başlayarak kendi döneminde telif edilen eserlere varınca kadar her dönemden kaynaklar bulunmaktadır.⁸⁴

et-Tezkira, ilk olarak 1986 yılında Abdülkadir Atâ tarafından Beyrut'ta

mine'l-ehâdîsi'l-müştehirati ale'l-elsineti, nşr. Muhammed b. Lütfî, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1409/1989), 16. (muhakkikin mukaddimesi)

⁸⁰ Bk. İbnü'l-Attâr, *Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî*, nşr. Muhammed el-Haccâr, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1996), 247, 257, 258, 259, 262, 263.

⁸¹ Zerkeşî, *el-Leâli'l-mensûra*, 31, 32.

⁸² Zerkeşî, *el-Leâli'l-mensûra*, 25.

⁸³ Muhammed Akdoğan, “Zerkeşî ve et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2018, 12/1, (2018): 224.

⁸⁴ Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akdoğan, “Zerkeşî ve et-Tezkire fi'l-Ehâdîsi'l-Müştehirâ İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi”, s. 215-232; Abdülkerim el-Enîs, *el-İmâm ez-Zerkeşî ve kitâbühû el-Leâli'l-mensûra fi'l-ehâdîsi'l-meşhûra*, (Dubâi: Dâiratü's-Şûûni'l-İslâmiyye, 2015).

yayımlanmıştır. Eserin yazma nüshaları, Riyad İslâm Üniversitesi Kütüphanesi 251, Medine el-Melik Abdülaziz Kütüphanesi 36, Medine İslâm Üniversitesi Kütüphanesi 4983 numaralarda kayıtlı olarak bulunmaktadır.⁸⁵

i. Şerhu Umdeti'l-ahkâm li- Abdülganî el-Makdisî

en-Nüket ale'l-Umde fi'l-ahkâm, *Tashihu Umdeti'l-ahkâm* ve *Şerhu'l-Umde* isimleriyle de bilinen bu eser, Zerkeşî'nin Abdülganî el-Makdisî'nin *Sahihayn*'daki fikhî konularla ilgili müttefekun aleyh olan dört yüz yirmi kadar hadisi, konularına göre tertip ederek bir araya getirdiği *Umdetü'l-ahkâm min kelâmi hayri'l-enâm* adlı eserinde yer alan hadisleri tahlil etmek üzere kaleme aldığı eseridir.

Abdülganî el-Makdisî'nin *Umdetü'l-ahkâm*'ı, Zerkeşî'nin döneminde, ilim tâliplerinin ezberlemeye ve anlamaya özen gösterdiği, âlimlerin okutulmasına önem verdiği ve üzerine çokça şerhlerin yazıldığı bir eserdir. Hatta Zerkeşî, âlimlerin bu eserin manalarını açıklamak, yayımlamak ve hakkındaki eleştirileri bertaraf etmek için kendilerini âdeta bu işe adanmış ifade etmektedir.⁸⁶ Zerkeşî de hem eserdeki rivayetlerin müellifinin iddia ettiği gibi, “müttefekun aleyh” olup olmadığını ortaya koyabilmek, hem de tashif meydana gelen kelimelerin açıklamasını yapmak için bu eseri kaleme almıştır. Zira Zerkeşî, hadisler hakkında yapılacak yanlış değerlendirmeleri ve tashifleri, tahriflere yol açacak bir problem olarak görmektedir. Çünkü bu gibi durumlar hadisteki anlamın tahrifine neden olmakta, dolayısıyla da Allah Resûlü'nün (s.a.s.) asıl maksadının anlaşılmasını engellemektedir. Hâsılı Zerkeşî, bu eserinde Makdisî'nin *Umde* adlı eserini ele alarak müellif tarafından müttefekun aleyh olduğu iddia edilen rivayetlerin Şeyhayn'a aidiyetlerini tahlil etmiş, bunlardan ittifakın gerçekleşmediği rivayetleri sebepleriyle birlikte açıklamış ve Şeyhayn'ın ittifak ettiği bazı rivayetlerdeki lafız farklılıkları ile ziyadelikleri de belirtmiştir.⁸⁷

Eser önce Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî tarafından *Kitâbü Tashîhi'l-Umde li'l-İmâm ez-Zerkeşî* adıyla Zerkeşî'nin yalnızca hadis tenkidine dair açıklamalarına yer verilerek özet halinde yayımlanmıştır. Eser üzerine İbn Hacer'in de *en-Nüket alâ Nüketi'l-Umde* adlı bir çalışması vardır.⁸⁸ Eserin yazma nüshaları, Riyad el-Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi 1253 ve 571, el-Haremü'l-Mekkî Kütüphanesi es-Sıddıkiyye bölümü 522,

⁸⁵ Bk. Nâsır b. Suûd, *Mu'cemü müellefât'l-allâme ez-Zerkeşî*, 61.

⁸⁶ Bk. Zerkeşî, *Kitâbu Tashihu Umdeti'l-ahkâm*, 35. (Mektebetü'ş-Şâmile kayıtlı olan baskısından) Eserim yazma nüshası temin edilemediği için Merzûk b. Heyyâs ez-Zehrânî tarafından neşredilen ve Şâmile programında kayıtlı nüshası kullanılmıştır. Söz konusu nüshada ise neşrin yayın bilgileri bulunmamaktadır.

⁸⁷ Bk. Zerkeşî, *Kitâbu Tashihu Umdeti'l-ahkâm*, 36.

⁸⁸ Gürkan, “Zerkeşî”, 44: 290.

Medine Ârif Hikmet Kütüphanesi 376 ve Medine İslâm Üniversitesi Kütüphanesi 1678 numaralarda kayıtlı bulunmaktadır.⁸⁹

j. ez-Zihbü'l-ibrîz fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'î el-müsemmâ Fetha'l-azîz

Zerkeşî'nin muhtelif eserlerinde atıfta bulunduğu *ez-Zihbü'l-ibrîz*, Abdülkerîm er-Râfi'î'nin *Fethu'l-azîz* adlı eserindeki hadisleri tahrîc edip değerlendirildiği kitabıdır.⁹⁰ İbn Hacer'in ifadesine göre Zerkeşî eserinde İbnü'l-Mülakkın'ın derlemesini takip etmişse de hadisleri senetleriyle verme konusunda Abdullah ez-Zeylaî'nin yöntemini benimsemiştir. Bu nedenle de eserin hacmi genişlemiştir.⁹¹ Hasan Nur, eserin Zerkeşî'nin hadislerin tahrîcine olan derin vukufiyetini ve bu konudaki mütâlaasının ne kadar büyük olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.⁹² Eserin yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi III. Ahmed 482 numarada kayıtlı bulunmaktadır.

k. el-İcâbe li-irâdi mâstedrekethü Âişetü ale's-sahâbe

El-İcâbe, Zerkeşî'nin Hz. Âişe'nin, (r. a.) Hz. Ömer (r.a.), Hz. Ali (r.a), Abdullah b. Abbas (r.a), Abdullah b. Ömer (r.a), Zeyd b. Sâbit (r.a) ve Ebû Hüreyre'nin (r.a) de aralarında bulunduğu bazı sahâbelerin rivayet ve görüşleri ile ilgili tashihlerini topladığı eseridir. Eserde altmış rivayet bulunmaktadır. Zerkeşî, giriş bölümünde Hz. Âişe'nin, (r. a.) hayatı ve üstün vasıflarıyla ilgili bilgiler verdikten sonra miras, namaz, nikâh, cenaze, tahâret gibi konularda bazı sahâbelerin rivayetlerindeki tashihlerini açıklamaktadır.

Hz. Âişe'nin, (r. a.) bu gibi tashihâtı ile ilgili müellifler tarafından farklı eserler telif edilmiştir ancak, *el-İcâbe* bunların içinde en geniş olanıdır. Süyûtî'nin bu konuda kaleme aldığı *Aynü'l-isâbe fî istidrâki Âişe ale's-sahâbe* adlı eseri, *El-İcâbe*'nin bir özeti mahiyetindedir. Eser, Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'deki müellif hattı olan müsvedde nüsha esas alınarak Saîd el-Afgânî tarafından 1939 yılında Dımaşk'ta yayımlanmıştır.⁹³ Eserin ayrıca Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde 7951 numarada kayıtlı yazma nüshası bulunmaktadır.⁹⁴

⁸⁹ Bk. Nâsır b. Suûd, *Mu'cemü müellefât'l-allâme ez-Zerkeşî*, 66-68.

⁹⁰ Zerkeşî, *en-Nüket*, 2: 166; 3: 632; Zerkeşî, *Tashihu Umdeti'l-ahkâm*, 10.

⁹¹ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5: 134, 135.

⁹² Hasan Nur Hasan Ali, *Tahkîk ve dirâsetü Kitâbi'l-Kelâm*, 96.

⁹³ Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi mâstedrekethü Âişetü ale's-sahâbe*, (nşr. Saîd el-Afgânî), Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1970.

⁹⁴ *el-İcâbe*, Bünyamin Erul tarafından Hz. Aişe'nin Sahbaeye Yönelttiği Eleştiriler adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bünyamin Erul, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, 10. Baskı, (Ankara: OTTO Yayınları, 2017).

I. ed-Davâbitü's-seniyye fi'r-revâtıbı's-seniyye

Kaynaklarda Zerkeşî'nin müellefâtı arasında zikredilmeyen bu esere Süyûtî, *el-Bahru'lezi zehar* adlı eserinin muhtelif yerlerinde atıfta bulunmaktadır.⁹⁵ Eserin hadis ilmine dair olduğu Süyûtî'nin açıklamalarından anlaşılmaktadır.

m. en-Nüket alâ Mukaddimeti'bni's-Salâh

Zerkeşî'nin İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine yazdığı hadis usulüne dair eseridir. Burada eserle ilgili bilgilere geçmeden önce nüket türü eserlerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Nüketler, telif edildiği ilim dalında, temel eserlerden birinin metni esas alınmak suretiyle, konuların ıstılâhî, lugavî ve usul açısından kritiğinin yapıldığı, müellifin mutlak olarak zikrettiklerinin takyîd, mücmel olanlarının tebyîn edildiği, kapalı bırakılan konuların açıklandığı ve iddialar etrafında tartışmaların yürütüldüğü, reddiyelerin yapıldığı eserlerdir. Bu meyanda nüket türü eserlerde, ilgili ilim dalına dair önemli ve nâdirât kabilinden olan bilgileri bulmak da mümkündür. Dolayısıyla bu tür eserler ait oldukları ilim dallarında büyük önem taşımaktadır. Bu tür eserlerin bir diğer önemli faydası da, araştırmacılar, konular hakkında fikrî açıdan bir melekenin kazanılmasına sebep olmasıdır. Bu eserler aynı zamanda müellifinin ilmî açıdan yeterliliğini de göstermesi açısından önemlidir.

İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sinin hadis usulündeki yeri malumdur. Hadis ile ilgili kendisine kadar olan eserlerde bulunan konuları, güzel bir terip ve nazım ile bir araya getirmesi gibi özellikleriyle hadis ilminde dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Ondan sonra hadis usulüne dair kaleme alınan nüket, ihtisar, şerh vesaire bütün eserler, onun *Mukaddime*'si esas alınarak telif edilmiştir. Zerkeşî de hadis ilmindeki kapalı konuları açıklamak, isabetli görmediği iddialar ve tespitleri tenkit etmek ve kendi görüşlerini açıklamak için bu eserini kaleme almıştır. Zerkeşî, *en-Nüket*'ini yazmasındaki amacını ve hedeflerini eserinin mukaddimesinde şöyle ifade etmektedir:

Sünnetin Kur'ân'dan sonra ikinci vahiy olması hasebiyle her zeki kişinin bu sünneti hıfzetmesi, talim ederek neşretmesi ve âlimlerin sünnetle ilgili kullandıkları ıstılahları, belirledikleri tarifleri bilmesi gereklidir. Geçmiş dönemlerde bunları bir araya toplayarak bu alanda hizmet eden isimler oldu. Hâkim, Hatîb el-Bağdâdî, Râmehürmüzî bunlardandır. Daha sonra İbnü's-Salâh geldi ve bunların tefrik ettiği noktaları birleştirerek, seçkin ve

⁹⁵ Süyûtî, *el-Bahru'lezi zehar fi Şerh-i Elfıyeti'l-eser*, nşr. Ebû Enes Enîs, (Suûd: Mek-tebetü'l-Gurabâ, ts.), 3: 1067, 1227.

nükteli bilgilerle bir eser telif etti. O, bu eseriyle tabir yerinde ise altının işlenmesini gerçekleştirmiş oldu. Hatta öyle ki, insanlar bir daha böyle bir eserin yazılmayacağına, yazılsa da sadece kısa bir ihtisarının yapılabileceğine inandılar. Hocam Moğultay b. Kılıç bana mağrip tarafından bazı ilim talebelerinin onun eseri üzerine bir eser telif etmekten çekindiklerinden bahsetti. Hocam da bu alanda bir eser yazmıştı fakat eserinde çok az konuda açıklamada bulunmuş, dolayısıyla eseri sadra şifa vermemiştir. Ben de Allah Teâlâ'dan İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine olağanüstü bir cem ve şevk veren bir dinleyişe sahip olacak bir talik yazmayı istedim. Bu sayede kapalı kalan konular açıklansın, müphem kalan meseleler şerh edilmiş olsun.

Bu ifadelerden sonra Zerkeşî, eserinde belirlediği hedefleri şöyle ifade etmektedir:

1. Râvi isim ve nisbeleri ile lugatlardan kavranılması zor olanlarını beyan etmek.
2. Anlaşılması güç olan meseleleri çözüme kavuşturmak.
3. Bazı hadis kâide ve tariflerindeki çekince ve sınırlandırmaları beyan etmek.
4. İbnü's-Salâh'ın açıklamayı ihmal ettiği konuları, tetimmeler yazmak suretiyle açıklamak.
5. Nakillerde yaşanan birtakım hatalara dikkat çekmek.
6. Gerekli itiraz ve soruları tevcih etmek.
7. Mutlak olarak açıklanan meselelerde en isabetli tercihi tespit etmek.
8. İbnü's-Salâh'ın açıklama yaptığı konuların haricinde daha önemli müstakil konuları tahlil etmek.⁹⁶

Zerkeşî'nin yukarıda zikredilen amaçlara matuf olarak telif ettiği eseri, *en-Nüket alâ Ulûmi'l-hadîs*, *Ta'lik alâ Ma'rifeti envâ'i ulûmi'l-hadîs* ve *el-Kelâm alâ ulûmi'l-hadîs* isimleriyle de bilinmektedir. Zerkeşî'nin hadis ilmindeki yerinin anlaşılması açısından önem arz eden bu eser, uzun zaman araştırmacıların dikkatinden uzak kalmış, nihayet 1998 yılında Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc'in tahkikiyle üç cilt halinde yayımlanarak istifadeye sunulmuştur. Belki de bu nedenle Zerkeşî'nin usul, fıkıh ve Kur'ân ilimlerindeki yeri ile ilgili birçok çalışma bulunmasına rağmen hadisçiliği hakkında yeterli araştırma yapılamamıştır. *En-Nüket*, hadis usulü eserleri arasında ön plana çıkmasa da özellikle Süyûtî ve San'ânî gibi kendinden sonraki âlimlere etki etmiş kıymetli bir eserdir. Eserin Medine Arif Hikmet Kütüphanesinde 347, Muhammed b. Suûd Üniversitesi Kütüphanesinde de 9813 numarada kayıtlı yazma nüshası bulunmaktadır.⁹⁷

⁹⁶ Zerkeşî, *en-Nüket*, 1: 7-12.

⁹⁷ Nâsır b. Suûd, *Mu'cemü müellefât'l-allâme ez-Zerkeşî*, 65.

n. Ehâdîsü’ş-şerh

Bu eserin, Süyûtî ‘nin, *el-Leâli’l-masnûa* adlı eseri dışında gerek kendi eserlerinde gerekse kaynaklarda Zerkeşî’ye nispeti bulunmamaktadır. Süyûtî, eserinin ilgili yerinde Zerkeşî’nin tesbih namazı ile ilgili rivayeti *Mevzûât*’ında zikrettiği için İbnü’l-Cevzî’yi (ö. 597/1201) tenkit ettiğini ifade ederek bu esere atıfta bulunmaktadır.⁹⁸ Zerkeşî, eserinde söz konusu rivayetin üç tarikle geldiğini, bunlardan birinin iddia edildiği gibi mevzû değil, sahih olduğunu belirtmektedir.⁹⁹

Sonuç

Zerkeşî, hicrî VII. asırda Bahrî Memlûkler devrinde Kahire’de doğmuş, orada yetişmiş ve yarım asrı bulmayan kısa ömrüne rağmen hadis ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her alanında altmıştan fazla eser telif ederek dönemin önemli isimleri arasında yerini almıştır. Âlimler arasında ilme düşkünlüğü ile tanınmış, ömrünün hemen tamamını ilmî çalışmalara hasretmiştir. Zerkeşî, İslâmî ilimleri, döneminin alanlarında söz sahibi meşhur âlimlerden almaya özen göstermiş, bu meyanda fıkıh ilmini Bulkîni’den, hadis ilmini İbn Kesîr ve Moğultay b. Kılıç’tan, dil ilmini de İbn Hişâm’dan tahsil etmiştir.

Zerkeşî’nin ilmî açıdan önemli bir özelliği, İslâmî ilimlerin hemen her alanına yeterli derecede vakıf olması ve araştırmaya olan düşkünlüğü sebebiyle ansiklopedik bir kişiliğe sahip olmasıdır. Onun, telif ettiği eserlerinde, ilgili ilim dalıyla sınırlı kalmayıp konuları diğer ilim dallarıyla olan irtibatlarını kurmak suretiyle tahlil etmesi bunu göstermektedir. Böylece Zerkeşî, eserlerindeki takip ettiği usul ile İslâmî ilimlerin arasındaki vazgeçilmez irtibatı başarılı bir şekilde ortaya koymuştur.

Zerkeşî, halk arasında hadis olarak meşhur olan ancak hadis olmayan sözleri bir araya getiren ilk eserin müellifi olması, alanında en kapsamlı eser kabul edilen *el-İcâbe*’si, dönemin en meşhur fıkıh eserleri olan Râfîi’nin *Fethu’l-azîz*’i, Beyzâvî’nin *Minhâcu’l-vusûl*’ü ve İbn Hâcib’in *el-Muhtasar*’ındaki hadislerle dair yazdığı tahrir eserleriyle hadis ilmine önemli katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte Buhârî’nin *Sahîh*’i üzerine telif ettiği şerh ve nüket türü eserleri, hadis ilimlerine yaptığı ilave konular ve İbnü’s-Salâh’ın *Mukaddime*’si üzerine yazdığı *en-Nüket*’i, hadis ilmine yaptığı diğer önemli katkılardan biridir. Hâsılı, Zerkeşî, fıkıh ve Kur’ân ilimlerinde olduğu gibi hadis ilimlerinde de telif ettiği eserleriyle önemli katkılarda bulunmuştur.

⁹⁸ Süyûtî, *el-Leâli’l-masnûa fî ehâdîsi’l-mevzûa*, nşr. Ebû Abdurrahman Salâh, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1416/1996), 2: 38.

⁹⁹ Bk. Hasan Nur Hasan Ali, *Tahkik ve dirâsetü Kitâbi’l-Kelâm*, 93.

Kaynakça

Abdülaziz b. İbrahim. *Ed-Delîl ile 'l-mütûni 'l-ilmîyye*. Riyad: Dâru's-Samî'î ve't-tevzî', 1420/2000.

Abdülkerim el-Enîs. *El-İmâm ez-Zerkeşî ve kitâbühû el-Leâli 'l-mensûra fi 'l-ehâdîsi 'l-meşhûra*. Dubâî: Dâîratü's-Şüûni 'l-İslâmiyye, 1436/2015.

Abdürrahîm b. Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. *Tahkîk el-Muteber fi tahrici ehâdîsi 'l-Minhâc ve 'l-Muhtasar*. Doktora tezi, Medine İslâm Üniversitesi, 1984.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Nşr. Şuayb Arnaûd. 2. Baskı. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.

Akdoğan, Muhammed. “Zerkeşî ve et-Tezkire fi 'l-Ehâdîsi 'l-Müştehirâ İsimli Eserinde Rivayetleri Değerlendirme Yöntemi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 12/1 (2018): 215-232.

Atmaca, Esra. *Halep'te İlmî Hayat*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcuddîn. *Mehâsinü 'l-İstılâh*. Nşr. Âişe Abdurrahman. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Canlı, Mustafa. *Bedreddin Zerkeşî ve Hadis İlmindeki Yeri*. Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 1992.

Cemal Ferhan. *el-İmâmü 'z-Zerkeşî müfessiren min-hulâli kitâbihi el-Burhân fi ulûmi 'l-Kur'ân*. Doktora tezi, Ümmü Dermân el-İslâmiyye Üniversitesi, 2014.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed. *Tabakâtü 'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.

Deliser, Bilal. “Bedreddîn ez-Zerkeşî Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/9 (2011): 171-190.

Erul, Bünyamin. *Hiz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*. 10. Baskı, (Ankara: OTTO Yayınları, 2017).

Gürkan, Menderes. “Zerkeşî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 289-293. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Hasan Nur Hasan Ali. *Tahkîk ve dirâsetü Kitâbi 'l-Kelâm alâ ulûmi 'l-hadîs lil-İmâm Bedreddîn ez-Zerkeşî*. Doktora tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1995.

İbn Dakîkul'îd, Ebu'l-Feth Muhammed. *Şerhu 'l-İlmâm bi-ehâdîsi 'l-ahkâm*. Nşr. Muhammed Halûf, 2. Baskı. 5 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009.

İbn Hacer. el-Askalânî Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *İnbâü 'l-gumr bi eb-nâi 'l-'umr fi't-tarih*. Nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Mısır: Meclisü'l-A'lâ, 1389/1969.

İbn Hacer. *en-Nüket alâ Sahîhi 'l-Buhârî*. Nşr. Ebu'l-Velîd Hişâm. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetül-İslâmiyye, 1425/2005.

İbn Hacer. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. Nşr. Nureddin Itr. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1420/2000.

İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. Nşr. Muhammed Abdulmuîd. 2. Baskı. 6 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maâri-fî'l-Osmâniyye, 1391/1972.

İbn Kādî eş-Şühbe. Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. Nşr. Abdülalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. 2. Baskı. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999.

İbn Tağrıberdî. *Ed-Delîlü's-şâfi' ale'l-Menheli's-safî*. Nşr. Fehîm Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1373/1954.

İbnü'l-Attâr. *Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî*. Nşr. Muhammed el-Haccâr. 6. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1416/1996.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Nşr. Muhammed Arnaûd. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1997.

Kandemir, M. Yaşar. "Moğultay b. Kılıç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 229-231. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn. *Es-Sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk*. Nşr. Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ri-câl*. Nşr. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Muhammed Kemâleddin İzzeddin. *El-Bedrü'z-Zerkeşi müerrihan*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Nâsır b. Suûd. *Mu'cemü müellefât'l-allâme ez-Zerkeşi eş-Şâfiî*. Kâhire: Dâru'l-Felâh, 2002/1402.

Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 132-134. Ankara: TDV Yayınları. 1989.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Hüsnu'l-muḥâḍara, fî târih-i Mısır ve'l-Kâhire*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2 Cilt. Kahire: Dâru İh-yâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1386/1967.

Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa fî ehâdisi'l-mevzûa*. Nşr. Ebû Abdurrahman Salâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.

Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Nşr. Muhammed Avvâme, 5 Cilt. Medine: Dâru'l-Yüsrâ, 1437/2016.

Süyûtî. *el-Bahrü'llezî zehar fî Şerh-i Elfiyeti'l-eser*. Nşr. Ebû Enes Enîs. 4 Cilt. Suûd: Mektebetü'l-Gurabâ, ts.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Bulkîni" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6: 410-411. Ankara: TDV Yayınları. 1989.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Nşr. Mustafa Hicâzî. 2. Baskı. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmet-i Kuveyt, 1397/1977.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Tezkiratü'l-huffâz*. Nşr. Zekerîya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-İcâbe i-irâdi me'stedrekethü 'Â'işe 'ale's-sahâbe*. Nşr. Saîd Afgânî. 2. Baskı. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1390/1970.

Zerkeşî. *el-Leâli'l-mensûra fî ehâdîsi'l-meşhûra (et-Tezkira fî ehâdîsi'l-meşhûra)*. Nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.

Zerkeşî. *el-Mu'teber fî tahrîci ehâdîsi'l-Minhâc ve'l-Muhtasar*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Kuveyt: Dâru'l-Erkâm, 1404/1984.

Zerkeşî. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Nşr. Zeynelâbidin Belâ Ferîc. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Azvâi's-Selef, 1418/1998.

Zerkeşî. *et-Tenkîh li-elfâzi'l-Câmi's-sahîh*. Nşr. Yahya b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *El-A'lâm*. 15. Baskı. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm lil-Melâyîn, ts.

Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Muhtasaru Makâsıdı'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirati ale'l-elsine*. Nşr. Muhammed b. Lütîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1409/1989.

HADİSLERİN DİLİYLE İMAN-I KÂMİL KAVRAMININ KARAKTERİ

THE CHARACTERISTICS OF THE CONCEPT OF PERFECT FAITH ACCORDING TO HADITHS

Geliş Tarihi: 22.06.2018 Kabul Tarihi: 27.02.19

DR. HÜSEYİN VURUŞKAN
BİNGÖL/YAYLADERE İLÇE MÜFTÜSÜ



ABSTRACT

One of the most frequently discussed issues in hadiths is iman al-kamil (perfect faith). The Messenger of Allah (saw) stated in most of his hadiths the principles and essentials making a believer reach perfection in terms of faith. In the relevant hadiths, the characteristics of perfect faith are grouped under three main subjects as faith, deeds, and morality. For this reason, the issues relevant to iman al-kamil have been examined within three main frameworks as true faith, good deeds, and good morality in our article. Therefore, the opportunity of seeing the characteristics of the concept of iman al-kamil cited in hadiths in a holistic manner has been provided.

ÖZ

Hadis-i şeriflerde üzerinde sıklıkla durulan konulardan biri iman-ı kâmidir. Allah Resulü (s.a.s.) birçok hadisinde bir mümini, iman yönüyle kemale erdiren esas ve ilkeleri ifade etmişlerdir. Konuyla ilgili hadislerde, kâmil bir imanın vasıfları iman, amel ve ahlâk olmak üzere üç ana konu etrafında toplanmıştır. Bundan dolayı makalemizde iman-ı kâmil ile ilgili hususlar; sahih iman, salih amel ve güzel ahlâk olmak üzere üç ana çerçevede ele alınmıştır. Böylece hadislerde zikredilen iman-ı kâmil kavramının karakter özelliklerini bütüncül olarak görme imkânı sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İman, Mümin, Kâmil, Salih Amel, Güzel Ahlâk.

Keywords: Faith, Believer, Perfect, Good Deeds, Good Morality.

Giriş

Genel temayüle göre, kalb ile tasdik ve dil ile ikrar olarak tanımlanan iman, inanılan hususların amelî ve davranışsal tezahürü bakımından artma ve eksilme yönlü bir yapı arz etmektedir. Salih amelin varlığı ve günahlardan kaçınmak imanı arttırdığı ve kuvvetlendirdiği gibi bunun tam tersi bir durum ise imanı eksiltmekte ve zayıflatmaktadır. Bundan dolayı Allah ve Resulü'nün müminlerden istediği iman, her yönüyle tam ve kuvvetli olan kâmil bir imandır. Çünkü imanın, bir müminin hayatında bütün yönleriyle etkin ve yetkin olabilmesi ancak kâmil bir imanla mümkündür. Aynı şekilde Müslümanların inanç kimliklerinde savrulmaların, olumsuz evrilmelerin yaşanmaması ve hayatın her alanında Müslümanca var olabilmeleri kâmil bir imana sahip olmaya bağlıdır. Müslümanların, özellikle medya ve sanal iletişim araçlarının, modernitenin, seküler ideolojilerin ve din istismar hareketlerinin yıkıcı ve yozlaştırıcı etkisi karşısında münince kalabilmeleri böyle bir iman ile mümkündür.

İman-ı kâmil, sadece inanç esaslarıyla ilgili bir husus değildir. Bir müminin dinî hayatını ilgilendiren bütün esaslar bu kavramın kapsamına dâhildir. Bu bağlamda iman-ı kâmil kavramının anlam ve kapsam çerçevesinin şu şekilde çizilmesi mümkündür.

İman-ı Kâmil Kavramının Anlam ve Kapsam Çerçevesi

İman-ı kâmil, iman ve kâmil kelimelerinin sıfat tamlaması şeklinde terkip edilmesiyle oluşan kavramdır. Bu terkip içinde iman, genel kabule göre terim olarak “*dinen inanılması zorunlu olan esas ve hükümlerin doğru ve gerçek olduğunu kalp ile tasdik ve dil ile ikrar ederek kabul etmek*” demektir.¹ Kâmil ise sözlük anlamı itibariyle “*bir şeyin tam, yeterli ve yerli yerinde olması*” anlamına gelmektedir.²

¹ Cürcânî, “İmân”, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kâhire: Dâru'l-fadîle, t.y.), 37.

² Râgıb el-İsfahânî, “Kml”, *el-Müfredât fi-garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.), 441-442.

İman-ı kâmilin terim anlamı ise “*kalb ile tasdik, dil ile ikrar, beden ile amelden müteşekkil mükemmel iman*” şeklinde tanımlanmıştır.³ Buradan hareketle iman-ı kâmil, daha net olarak “*Kur’ân ve sünnet kaynaklı doğru bilgiye dayalı olarak İslâm dininin başta inanç, ibadet ve ahlâk olmak üzere bütün ilke ve hükümlerini öz, söz ve eylem bütünlüğü içinde tam ve eksiksiz kabul etmek*” şeklinde tanımlamak mümkündür.

Nitekim Mü’minûn sûresinin ilk dokuz âyetinde yaklaşık olarak bu muhtevadaki bir tanıma işaret edilmiştir. Bu âyetlerde şöyle buyrulmuştur: “Müminler gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler, zekâtı öderler. Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar. Kim bunun ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşanlardır. Yine onlar ki, emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler. Onlar ki, namazlarını kılmaya devam ederler.”⁴

Bu âyetlerde kâmil bir müminin bazı üstün nitelikleri zikredilmiştir.⁵ Ayrıca bu âyetlerde kâmil bir iman; sağlam iman, salih amel ve güzel ahlâk olmak üzere üç ana vasfı üzerinde durulmuştur. İlk âyette geçen “*mümin*” kavramıyla kâmil iman sahibi bir mümin kastedilmiştir. Çünkü gerçek kurtuluşu sağlayan sağlam ve kesin olan kâmil bir imandır. Aynı şekilde âyetlerde zikredilen hususları yerine getirme de böylesi bir imanla mümkündür.⁶ Daha sonraki âyetlerde ise başlıca amellerden olan namaz ve zekât ile bazı güzel ahlâk ilkeleri olan her türlü faydasız ve boş işlerden uzak durma, iffetli olma, güvenilir olma ve sözünde durma konuları üzerinde durulmuştur.⁷ Dolayısıyla iman-ı kâmilin; sahih ve sağlam bir iman, salih amel ve güzel ahlâk olmak üzere üç ana kaynağı bulunmaktadır.

İman-ı kâmil, bir müminin ulaştığı imanî olgunluğun en üstün ve en mükemmel derecesini ifade eden bir kavramdır. İman-ı kâmil, bir müminin Allah Teâlâ başta olmak üzere insanlara ve bütün canlılara karşı mükellefiyetlerini eksiksiz olarak yerine getirmesini sağlayan imandır. Bu kavramın zıttı ise imanin en alt ve en zayıf derecesi olan mücerret imandır. Mücerret iman; inanılması zorunlu olan hususların doğru olduğunu nazarı ve vicdanî olarak bilmek demektir. Bu tür iman vicdanın derinliklerinde gizli kalan, tutum ve davranışlara yansımayan pasif bir imandır. Buna hafî iman da denilmiştir.⁸

³ Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1421/2001), 1: 212.

⁴ Mü’minûn, 23/1-9.

⁵ Ömer Dumlu, *Kur’ân’da Bazı Kavramlara Bakış* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 127-133.

⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’l-Tunûsiyye, 1401/1984), 18: 8-9.

⁷ Heyet, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 4: 9-12.

⁸ Beyhakî (ö. 458/1066), “*Şuabü’l-îmân*” adlı eserinin “*Hakikatü’l-îman*” bölümünde

İmanın derece itibariyle en üstünü kâmil imandır. Bundan dolayı birçok âyet-i kerimede müminlerin kâmil iman sahibi olmaları istenmektedir. İman-ı kâmil kavramı Kur’ân’da doğrudan geçmemektedir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de bu terkinin kelimeleri olan iman kavramı sekiz yüzden fazla yerde,⁹ kâmil kavramı ise farklı türevleriyle dört yerde geçmektedir.¹⁰ Kâmil kavramı, geçtiği âyetlerde ise iki yerde oruç sayısını,¹¹ bir yerde emzirme süresini,¹² bir yerde ise dinin tamamlandığını¹³ ifade etmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kavram Kur’ân’da imana veya müminlere izafe edilmemiştir. Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de iman-ı kâmil kavramı dolaylı olarak birçok âyette zikredilmiştir. Mesela, Enfâl sûresinin ilk âyetlerinde şöyle buyrulmuştur: “Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman bu onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler. Onlar namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir. İşte onlar gerçek müminlerdir.” (el-Enfâl 8/2-4). Bu âyetlerde geçen “*hakiki müminler*” ifadesiyle kâmil müminlerin bazı nitelikleri belirtilerek inanç konusunda kâmil bir imanın önemine işaret edilmiştir.¹⁴

Aynı şekilde Hucurât sûresinin 15. âyetinde “İman edenler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.”¹⁵ buyurularak aynı husus ifade edilmiştir. Şöyle ki, bu âyette zikredilen “*İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.*” ifadesiyle imanı doğru müminler kastedilmiştir.¹⁶ Çünkü bir önceki âyette iman ettiklerini söyleyen bedevîlerin imanlarının makbul olmadığı belirtildikten sonra¹⁷ hemen akabindeki bu âyette gerçek imanın hangi vasıfları taşıması gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu âyette de kâmil müminlerin özellikleri ifade edilmiştir.¹⁸

“*iman*” kavramını açıklarken bu vasıftaki imanı “*hafî iman*” olarak isimlendirmiştir. Bkz. Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, nşr. Muhammed es-Saîd ez-Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, 1421/2000), 1: 36.

⁹ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 212.

¹⁰ Bakara, 2/185, 196, 233; Mâide, 5/3.

¹¹ Bakara, 2/185, 196.

¹² Bakara, 2/233.

¹³ Mâide, 5/3.

¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 9: 260-261.

¹⁵ Hucurât, 49/15.

¹⁶ Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru’l-kalem/ed-Dâru’ş-şamiyye, 1415/1995), 1020.

¹⁷ Hucurât, 49/14.

¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 7: 390.

Nisâ sûresinin 136. âyetinde ise, “Ey iman edenler! Allah’a, Peygambere, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhîret gününü inkâr ederse derin bir sapıklığa düşmüş olur.”¹⁹ buyrulurken müminler, kâmil manada imana çağırılmaktadır.²⁰ Allah Teâlâ bu âyette imanın kemali için müminlere imanın bütün hükümlerine, şubelerine, rükünlerine ve esaslarına riayet etmelerini emretmektedir.²¹

İman-ı kâmil kavramı hadislerde de doğrudan geçmemektedir. Ancak birçok hadiste bu kavrama dolaylı olarak işaret edilmiştir. Birçok hadiste “gerçek anlamda mümin değildir,²² gerçek anlamda iman etmiş olamaz,²³ iman bakımından en mükemmel,²⁴ imanın tadına erer,²⁵ imanın kemalindedir.”²⁶ gibi ifadelerle hem imanı kemale erdiren hususlar belirtilmiş hem de kâmil bir mümin portresinin çerçevesi çizilmiştir.

Âyet ve hadislerdeki bu kullanımlar, iman-ı kâmil ifadesinin kavramlaşma sürecinin temelini oluşturmuştur. Bu kavram ilk dönemlerde “tam iman, kesin iman, makbul iman, hakiki iman” şeklinde ifade edilmiştir. Bu kavramın “*iman-ı kâmil*” şeklinde ilk kullanımı ise tespitimize göre İbn Battâl’a (ö. 449/1057) aittir. İbn Battâl, Buhârî şerhinde “*Kim Allah’a ve âhîret gününe iman ediyorsa misafirini iyi ağırlasın.*”²⁷ hadisinde geçen iman ediyorsa ifadesini “*iman-ı kâmil*” olarak yorumlamıştır.²⁸ Zamanla yaygın olarak kullanılmaya başlanan bu kavramın ilk ıstihâ tanımları yine tespitimize göre Aynî’ye (ö. 855/1451) aittir. Aynî “*Umdetü’l-kârî*” adlı eserinde kâmil imanı, “*kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amelden müteşekkil iman*” olarak tanımladıktan sonra kâmil imanı oluşturan hususları otuzu tasdik, yedisi ikrar ve kırkı bedenle amel ilgili olmak üzere yetmiş yedi olarak sıralamıştır.²⁹

İman-ı kâmil kavramı genel olarak bakıldığında âyetlerde olduğu gibi hadislerde de sahih iman, salih amel ve güzel ahlâk olmak üzere üç ana konuyu kapsayacak şekilde ifade edilmiştir. Bu üç ana konu çerçevesinde iman-ı kâmilin hadislerde kullanımı şöyledir:

¹⁹ Nisâ, 4/136.

²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, 5: 229-230.

²¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 2: 434.

²² Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 10: 5 (19668).

²³ Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71.

²⁴ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “Radâ”, 11.

²⁵ Buhârî, “İmân”, 9; Müslim, “İmân”, 67.

²⁶ Bezzâr, *Müsned*, 27: 228 (9895).

²⁷ Buhârî, “Edeb”, 85; Müslim, “İmân”, 75.

²⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, 2. Baskı (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1423/2003), 9: 310.

²⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1: 212-213.

1. Sahih İman

Müminin inanç yönüyle kemale erebilmesi ve daima diri kalabilmesi için imanın sahih olması gerekmektedir. İmanın sahih olması; doğru, gerçek, tam, kesin ve sağlam olması demektir. Diğer bir ifadeyle sahih iman, yüzeysel olmayıp tam anlamıyla gönle sinen, yaşama akseden ve kalbe itminan veren imandır. Sahih iman, hiçbir şüphe, tereddüt ve vehim ihtimallerinin olmadığı, kalbî, zihnî ve amelî gelgitlerin yaşanmadığı hakiki imandır.

Allah Resulü (s.a.s.) birçok hadislerinde kâmil imanın en önemli aşamasını oluşturan sahih imanın gerçekleşebilmesi için müminlere yol göstermiş ve bu konuda bazı hususlara riayet etmenin gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Bu konudaki hadislerden bazıları şöyledir:

a. *“Şu üç özellik kimde bulunursa o kişi imanın tadına erer: Allah ve Resulü’nü herkesten çok sevmek, bir kimseyi sadece Allah için sevmek, imandan sonra küfre dönmekten, ateşe atılmaktan çekindiği gibi çekinmek.”*³⁰

Allah ve Resulü’nü sevmek ve hayatı bu sevgiye göre şekillendirmek kâmil bir imanın en önemli esasını oluşturmaktadır. Bundan dolayı hadiste zikredilen üç esas bir kalpte tam anlamıyla yerleşip kuvvetlenmedikçe imanın kemale ermesi mümkün değildir. Bir meyvenin tadı nasıl ki olgunlaştığında güzel olursa bir imanın tadı da yani iman ve amele dair bütün esasları gönülden benimsemek ve bu esasların uygulanmasında huzur duymak da bu üç esasla kemale erdiğinde güzel olmaktadır.³¹

b. *“Kim Allah için sever, Allah için buğz eder, Allah için verir, Allah için (onun rızasına uygun olmayan yerlerde) vermezse imanını kemale erdirmiş olur.”*³²

Bu hadise göre sahih bir iman için önemli olan inanç esaslardan biri müminin sevgisini ve nefretini Allah’ın rızasına göre şekillendirmesi, verdiğinde ve vermediğinde Allah’ın rızasını gözetmesi kısacası her şeyde Allah’ın hoşnutluğunu esas almasıdır. Bu hassasiyeti gösterebilen bir mümin hadisin ifadesiyle imanını kemale erdirmiş demektir.

c. *“Allah’ı Rab, İslâm’ı din ve Muhammed’i peygamber olarak gönülden kabullenen kişi imanın tadını alır.”*³³

Allah’tan başka ilâh, İslâm’dan başka din, Hz. Muhammed’in sünnetinden başka yol kabul etmeyen kimsenin kalbinde imanın lezzeti yer eder ve onun tadını duyar.³⁴ Kâdî İyâz’ın (ö. 544/1149) ifadeleriyle Allah’ı Rab,

³⁰ Buhârî, “İmân”, 9; Müslim, “İmân”, 67.

³¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 242-243.

³² Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15. Ayrıca bkz. Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 60.

³³ Müslim, “İmân”, 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 7 (1807).

³⁴ Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 2. Baskı (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994), 2: 3.

İslâm'ı din ve Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul eden kimsenin imanı sahih, nefsi mutmain, gönlü rahat olur. Çünkü bu konularda bilgisi kesin, delilleri kuvvetli, kalbî sabit-kademdir.³⁵

d. *“Hiçbiriniz beni babasından, evlâdından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe kâmil mümin olamaz.”*³⁶

Hız. Muhammed'in peygamberliğini gönülden benimsemek ve onu her şeyden daha çok sevmek sahih ve gerçek anlamda iman etmenin bir gereğidir. Şöyle ki, peygamberlere iman, imanın başlıca esaslarından biridir. Peygamberleri sevmek ise bu esasın amelî boyutunu teşkil etmektedir. Çünkü sevgi, davranışsal boyutu ön planda olan bir duygudur. Bundan dolayı Allah Resulü (s.a.s.) kendisinin her şeyden daha çok sevilmesini istemiş ve bu sevgiyi kâmil bir imanın önemli bir ilkesi olarak ifade etmiştir. Çünkü hayatın her alanında Hz. Peygamber'i en ideal düzeyde örnek almak ve onun sünnetini en mükemmel şekilde tatbik etmek böyle bir sevgiyle mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i her şeyden çok sevmek kâmil bir iman için zarurî bir husustur.

Bu hadislere göre sahih bir imanın en önemli göstergesi Allah'ı çok sevmek, ona gerektiği şekilde saygı duymak ve her şeyde onun rızasını gözetmektir. Ayrıca iman nimetinin kıymetini bilerek ona sınımsız sarılmaktır. Aynı şekilde din olarak seçtiği İslâm'ı ve peygamber olarak görevlendirdiği Hz. Muhammed'i gönülden benimsemektir.

Allah Resulü (s.a.s.) bir hadislerinde ise sahih imanın mahiyetini ve keyfiyetini mümini hurma ağacına benzeterek anlatmıştır.³⁷ Abdullah b. Ömer'den (ö. 73/692) nakledildiğine göre Allah Resulü (s.a.s.) bir gün ashâbıyla birlikte otururken onlara şöyle bir soru sordu: *“Bana Müslüman'a benzeyen bir ağaç söyleyin. O ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyve verir ve yaprakları da hiçbir zaman dökülmez.”* Bunun üzerine orada bulunanlar bildikleri ağaçların isimlerini saymaya başladılar. Abdullah b. Ömer *“hurma ağacı”* demeyi düşündü. Ancak orada bulunanların en küçüğü olduğu için düşüncesini ifade etmekten çekindi. Doğru cevap bulunamayınca Allah Resulü (s.a.s.), *“O, hurma ağacıdır.”* buyurdu.³⁸

Bu hadiste Allah Resulü'nün mümin ile hurma arasında nitelik olarak benzetme kurarken dikkat çektiği esas nokta sahih iman vasfıdır. Hurma ağacı kökünün derinliği ve sağlamlığı ile bilinen bir ağaç olduğu için sahih iman vasfı hurma ağacı üzerinden ifade edilmiştir. Bu rivayette hurma ağacının gövdesinin, yaprağının ve meyvesinin gösterişliği kökün sağlamlığı-

³⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâid-i Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1419/1998), 1: 270.

³⁶ Buhârî, “İmân”, 8; Müslim, “İmân”, 70.

³⁷ Hadisin bazı rivayetlerinde *“mümin”* ifadesi geçmektedir. Bkz. Buhârî, “Büyû”, 94.

³⁸ Buhârî, “Edeb”, 89; Müslim, “Cennet”, 68.

na dayandırılarak mümini inanç, amel ve ahlâk yönüyle besleyen ve daima diri tutan esas kaynağın sahih ve sağlam bir iman olduğuna işaret edilmiştir.³⁹ Buna göre bir ağacı besleyen ve canlı kalmasını sağlayan kaynak nasıl ki sağlam bir kök ise bir mümini besleyen ve daima canlı kalmasını sağlayan kaynak da sahih ve sağlam bir imandır.

Bu çerçeveye göre sahih iman her vakitte ve her yerde, her hâl ve şartta derece düzeyi değişmeyen, değerinden bir şey kaybetmeyen vasıfta olmalıdır. Müminin yaşamının imanla bütünleşmesi buna bağlıdır. Çünkü müminin gönül dünyasında bilgi ve duygu olarak iyice temellenmemiş bir imanın gerçek anlamıyla yaşama aksetmesi ve hayatın her anını bütün yönleriyle kuşatması mümkün değildir. Günümüzde müminlerin çoğunun kendilerinden beklenen düşünce ve davranışları sergileyememeleri sahih imanı içselleştirememelerinin bir ifadesidir. Mümin oldukları hâlde amelî ve ahlâkî alanda kendilerine yakışmayan karakterlere sahip olan birçok insanın varlığı, imanî zafiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Kur'ân'da, iman kalplerine henüz yerleşmediği için iman ettik diyen bedevilere iman etmediklerinin, lakin boyun eğdiklerinin⁴⁰ söylenmesi bir yönüyle bu hususa işaret etmektedir. Bu âyete göre dinî emirler konusunda yaptırım gücü olmayan iman yeterli değildir. Buna göre makbul bir imanın, dinî emir ve yasaklar konusunda müminin hayatına yön veren ve rehberlik eden bir aksiyon gücü olmalıdır. Zira iman, hakiki anlamda bir gönülde olunca, o gönülden doğru bir yaşantının müminin hayatına kendiliğinden aksetmesi gerekir. Bundan dolayı hakiki anlamda iman eden bir müminin dinî emir ve yasakları umursamaması mümkün değildir.

Sahihi iman, aynı zamanda müminleri her türlü bidat, hurafe ve batıl inançlardan koruyan, din istismarcılarına karşı uyanık olmayı sağlayan bir iç dinamiktir. Sahih iman, müminlerin her türlü zararlı ve yıkıcı ideolojilerden korunmasında en büyük amildir. Dolayısıyla her türlü yanlış düşünce ve uygulamaların tuzağına düşmemek için müminlerin sahihi iman sahibi olmaları gerekmektedir. Bunun yolu ise imanın Kur'ân ve sünnet eksenli doğru ve kesin bilgiye dayalı olması ve bu iki kaynaktan inanılması istenen bütün esasları ve hükümleri tam anlamıyla içselleştirmeye bağlıdır.

Kısaca ifade etmek gerekirse; bir müminin dinî emir ve yasaklar konusunda duyarlı olması, her konuda ve durumda istikametini koruması, sahihi bir imana bağlıdır. Sevgili Peygamberimiz (s.a.s.), *“Allah'ım, bana öyle bir iman ve yakîn ver ki, ondan sonra küfür ihtimali hiç olmasın.”*⁴¹ buyurarak dinî hayat için böylesi bir imanın önemini vurgulamıştır.

³⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19: 7.

⁴⁰ Hucurât, 49/14.

⁴¹ Tirmizî, “Deavât”, 30.

2. Salih Amel

Salih amel, dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan iş demektir. Buna göre salih amel; namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetler başta olmak üzere dinî tüm emir ve tavsiyeleri kapsamaktadır.⁴²

Salih amel, kâmil bir imanın en önemli tezahürüdür. Salih amel bir müminin imanının kemaline işarettir. Kâmil bir müminin en önemli vasfı salih ameller işlemesidir. Kâmil iman, salih amelle tanımlanan bir kavramdır. Çünkü kâmil bir imanın, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan sonraki boyutu beden ile ameldir. Beden ile amelin en önemli göstergesi ise başlıca ibadetler olan namaz, oruç, zekât ve hac başta olmak üzere salih amellerdir. Dolayısıyla kâmil iman, salih amelle yakından ilintilidir. Birçok âyette salih amelin, kâmil imanla ilişkilendirilmesi bunun bir göstergesidir. Mesela, Mü'minûn sûresinde kâmil müminlerin en önemli vasıfları arasında⁴³ namazı dosdoğru olarak devamlı kılmaları ve zekâtı vermeleri zikredilmiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Asr sûresinde⁴⁵ insanı zaman karşısında ziyan ve hüsrandan kurtaracak dört vasfın sağlam bir iman, salih amel, hakkı ve sabrı tavsiye olduğu belirtilerek kâmil imanın en önemli belirtisinin salih amel olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁴⁶

Kur'ân'da olduğu gibi, hadislerde de kâmil iman-salih amel bütünlüğü söz konusudur. İslâm'ın beş temel esas üzerine bina edildiğini belirten hadiste, ilk olarak Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman etmek zikredildikten sonra namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve hac yapmak diye dört temel ibadetin sayılması⁴⁷ iman-ı kâmil için iman ile amel arasındaki güçlü bağı göstermektedir. Çünkü bu hadis, dinin kemali için gerekli olan ana esas ve ilkeleri beyan etmiştir. Bu esaslara riayet etmeden kâmil bir din anlayışına sahip olmak mümkün değildir.⁴⁸ Ayrıca Sevgili Peygamberimiz kendisinden iman hakkında bilgi almak isteyenlere öncelikle farz ibadetler olan amelleri sayarak gerçek bir iman için salih amelin gereğine işaret etmiştir. Hadis kitaplarında bu hususun pek çok örneği mevcuttur.

İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) nakledildiğine göre Abdülkays koluna mensup bir heyet İslâm'ı öğrenmek için Medine'ye gelir. Heyet, Mudar

⁴² Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 13.

⁴³ Dumlu, *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış*, 127-133.

⁴⁴ Mü'minûn, 23/2-3, 9.

⁴⁵ Asr, 103/1-3.

⁴⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 9: 435.

⁴⁷ Buhârî, "İmân", 2; Müslim, "İmân", 21; Tirmizî, "İmân", 3.

⁴⁸ Kirmânî, *el-kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1981), 1: 79.

kabileleri yüzünden ancak savaşın yasak olduğu haram aylarda Medine'ye gelebildiklerini söyleyerek hem kabilelerine anlatacakları hem de cennete girmelerine vesile olacak özlü tavsiyelerde bulunmasını Hz. Peygamber'den ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) onlara yalnızca Allah'a iman etmelerini emreder ve akabinde “*Yalnızca Allah'a iman etmek ne demektir, bilir misiniz?*” diye sorar. Onlar, “*Allah ve Resulü daha iyi bilir.*” diye karşılık verince Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resulü olduğuna iman etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve ganimetlerin beşte birini vermektir.*” buyurur.⁴⁹

Bu hadise göre Hz. Peygamber'in, müminlere tavsiye ettiği iman; kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amel bütünlüğünden oluşan kâmil bir imandır.⁵⁰ Çünkü hadiste Allah'a iman açıklanırken namaz, zekât ve oruç ibadetlerinden bahsedilmesi amelin imanının kemalinden olduğuna delâlet etmektedir.⁵¹ Nitekim ehl-i sünnet ulemâsının tamamı amelin terk edilmesinin kişiyi imandan çıkarmadığını, ancak imanının kemali için amelin gerekli ve şart olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁵²

Konuyla ilgili diğer bir rivayet Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen meşhur Cibrîl hadisidir. Bu hadise göre bir defasında Cebrâil (a.s.) insan suretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek “*İman nedir?*” diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.), “*Allah'a, meleklerine, kitabına, peygamberlerine, ona kavuşmaya ve öldükten sonra tekrar dirilmeye iman etmendir.*” buyurdu. Bundan sonra Cebrâil (a.s.) “*İslâm nedir?*” diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.), “*Allah'a ibadet edip ona hiçbir şeyi ortak koşmaman, namazı kılmak, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutmandır.*” buyurdu. Cebrâil (s.a.s.) daha sonra “*İhsan nedir?*” diye sordu. Rasûlullah (s.a.s.), “*Allah'ı görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Çünkü sen onu görmeden de o seni görmektedir.*” buyurdu. (...) Cebrâil gidince Rasûlullah (s.a.s.), “*Bu gelen Cibrîl'dir, insanlara dinini öğretmek için geldi.*” buyurdu.⁵³ Hadisin Ömer b. Hattâb (ö. 23/644) rivayetinde, İslâm tarif edilirken “*Gitmeye gücün yetiyorsa hac etmendir.*” ifadesi de geçmektedir.⁵⁴ Bu hadis kâmil bir imanı bütün cihetiyle tarif etmektedir.⁵⁵ Zira hadiste geçen iman dinin inanç, İslâm'ın amel, ihsanın ise ahlâk boyutunu ifade ettiğini söylemek bir yö-

⁴⁹ Buhârî, “İmân”, 40; Müslim, “İmân”, 24; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14.

⁵⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 175.

⁵¹ Yeniçel, Necati - Kayapınar, Hüseyin, *Sünen-i Ebû Dâvûd terceme ve şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987-2003), 14: 255

⁵² Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Zekeriyâ b. Yahya el-Kandehlevî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 19: 201.

⁵³ Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 594 (9749).

⁵⁴ Müslim, “İmân”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16.

⁵⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 456.

nüyle mümkündür.⁵⁶ Bu üç husus ise kâmil bir imanın, olmazsa olmaz başlıca koşuludur. Dolayısıyla hadis -güzel ahlâkı da amel kapsamında değerlendirdiğimizde-⁵⁷ salih amelin, kâmil bir imanın ayrılmaz bir parçası olduğuna ve kâmil bir iman için amelin gerekli olduğuna delâlet etmektedir.⁵⁸ Çünkü amel olmadan kâmil bir iman mümkün değildir.⁵⁹

Konuyla ilgili en kapsamlı hadislerden biri de “İslâm’ın vasıflarını toplayan hadis”⁶⁰ olarak nitelendirilen şu rivayettir: Süfyân b. Abdullah, “Yâ Rasûlallah! Bana İslâm ile ilgili başka kimseye sormama gerek kalmayacak bir şey söyle” deyince Hz. Peygamber (s.a.s.) “Allah’a iman ettim de, sonra dosdoğru ol!” buyurmuştur.⁶¹ Bu hadis İslâm’ın inanç ve amel ile ilgili bütün kâmil vasıflarını kapsayan bir hadistir. Çünkü hadisin birinci bölümü kâmil bir tevhide; ikinci bölümü ise kâmil bir ameli ifade etmektedir. Dolayısıyla hadis İslâm’ın en kâmil hâlini özetleyen bir muhtevaya sahiptir.⁶²

Hadislere göre salih amel, bir müminin ömrüne değer kazandırarak hem dünyasını hem de âhretini mamur etmesini sağlayan bir etkiye sahiptir. Ebû Bekre’den (ö. 51/671) rivayet edilen bir hadise göre Allah Resulü (s.a.s.) “İnsanların hangisi daha hayırlıdır?” sorusuna “Ömrü uzun ve ameli güzel olandır.” cevabını vermiş, “İnsanların en kötüsü hangisidir?” sorusuna da “Ömrü uzun ameli kötü olandır.” diye karşılık vermiştir.⁶³ Hadise göre ömür-amel ilişkisi noktasında asıl önem taşıyan husus amelin vasfıdır. Dolayısıyla bir insanın hayırlı oluşunun en önemli ölçütü amelinin güzel olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında bir müminin iman bakımından en üstün oluşunun göstergesi amelinin güzel ve salih olmasıdır. Bu husus bir mümini iman-ı kâmil mertebesine ulaştıran en önemli esaslardan biridir.

Salih amel, Hz. Peygamber’in beyanlarına göre bir müminin, imanın tadını alabilmesinin de önemli bir unsurudur. Konuyla ilgili olarak Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Üç şey vardır ki onları yapan kimse imanın tadını almış olur: Allah’tan başka ilâh olmadığına inanarak, bir olan Allah’a kulluk etmek; malının zekâtını gönül rızasıyla, içine sinerek ve her sene düzenli olarak vermek; zekât olarak yaşlı, uyuz, hasta, çelimsiz ve sütü az olan hayvanı vermeyip, mallarınızın orta hâllisinden vermek. Çün-

⁵⁶ Heyet, *Hadislerle İslâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1: 363.

⁵⁷ Salih amel, ahlâkî davranışları da kapsayan bir kavramdır. Bkz. Uludağ, “Amel”, 3: 14.

⁵⁸ İbn Hacer el-Askâlânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhibuddîn el-Hatîb (Kâhire: Dâru’r-reyyân, 1407/1986), 1: 141.

⁵⁹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1: 456.

⁶⁰ Müslim, “İmân”, Bâb no: 13.

⁶¹ Müslim, “İmân”, 62; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 349 (15814).

⁶² İbn Receb, *Câmi’u’l-ulûm ve’l-hikem*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008), 473.

⁶³ Tirmizî, “Zühd”, 22; Dârimî, “Rikâk”, 30.

kü Allah Teâlâ, sizden malınızın en iyisini istemedi; fakat en kötüsünü verin diye de emretmedi."⁶⁴

Bu hadiste ifade edilen "imanın tadını almak" tabiri imanı kâmil hâle getirmek demektir. Çünkü hadiste ifade edildiği gibi zekât başta olmak üzere bütün ibadetlerin ve kulluk görevlerinin ihlâslı bir şekilde ve gönülden derin bir huşû hissiyle yapılması böyle bir imanla mümkündür. Ayrıca hadis, salih amellerin keyfiyet ve kuvvet yönüyle imana sağladığı katkı ve desteğe de işaret etmektedir. İnançın davranışsal boyutu olan amellerin imanın tadını almaya vesile kılınması bunu göstermektedir. Buna göre iman ile salih amel arasında doğru orantılı bir irtibat bulunmaktadır. Birindeki gelişim ve değişim diğere de yansımaktadır. Salih amel, imanı kuvvetlendirip kemale erdirdiği gibi kâmil bir iman da salih amellerin etki kaynağı durumundadır. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber (s.a.s.) kâmil bir müminin asla kötü amellere teşebbüs edemeyeceğini ifade buyurmuşlardır. Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Zina eden kişi, mümin olarak zina edemez. Hırsızlık eden kişi, mümin olarak çalamaz. İçki içen kişi, mümin olarak içki içemez."⁶⁵

Ehl-i sünnet ulemâsına göre bu hadiste geçen "mümin" tabiriyle kâmil müminin kastedildiği belirtilerek iman-ı kâmil bir müminin, imanının gereği olarak bu gibi kötü amelleri işleyemeyeceği ifade edilmiştir.⁶⁶ Buradan hareketle -küfür ve şirk hariç olmak üzere-⁶⁷ büyük günahlar kapsamındaki kötü amelleri işleyenlerin yaptığını helâl saymadığı sürece mümin olmakla beraber imanlarının kâmil olmayıp zayıf olduğu belirtilmiştir.⁶⁸ Ayrıca hadis, iman yönüyle zafiyet içinde olanların kötü amellere açık bir yapıda olduklarına da işaret ederek dinî emir ve yasaklara riayet konusunda kâmil bir imanın önemini de ifade etmektedir. Kısacası, hadiste kâmil iman ile amel arasında doğrudan bir bağ kurularak gerçek bir imanın, amel konusundaki etki gücüne işaret edilmiştir.

Netice olarak ifade etmek gerekirse; hadislerde kâmil iman-salih amel birlikteliği açıkça görülmektedir. Hadislere göre kâmil iman-salih amel bütünlüğü Allah'ın varlığını ve birliğini, zatında, sıfatlarında ve fiillerinde eşinin ve ortağının olmadığını bilerek gönülden tasdik etmek, bu bilgiyi dil ile ikrar etmek ve bu doğrultuda fiilî olarak yaşamakla mümkündür. İman bilincinin daima canlı ve diri tutularak gönüllerde kök salabilmesi ve hayatın her alanına yansiyabilmesi bu bütünlüğü korumaya bağlıdır. İmanın

⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Zekât", 5; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4: 161 (7275).

⁶⁵ Buhârî, "Eşribe", 1; Müslim, "İmân", 100; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15.

⁶⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 21: 246.

⁶⁷ Küfür (Allah'ı inkâr etmek) ve şirk büyük günahların en büyüğü olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Heyet, *İlmihal* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 1: 76.

⁶⁸ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 2: 55.

dinî emir ve yasaklara uygun olarak hayatı şekillendirmesi bununla mümkündür. Kısacası hadislere göre iman, amele tesir ederek onu kemale erdirdiği gibi, amel de imanı kuvvetlendirerek onu kâmil hâle getirmektedir.

3. Güzel Ahlâk

Kâmil imanın en önemli ve başlıca esaslarından birini güzel ahlâk teşkil etmektedir. Güzel ahlâk, insanın Rabbiyle ve tüm mahlûkatla ilişkilerini düzenlemek üzere riayet edilmesi istenen ve insanın iyi olarak vasıflandırılmasını sağlayan söz, fiil ve hâllerdir.

Güzel ahlâk, Kur'ân-ı Kerîm'de kâmil imanla bağlantılı olarak birlikte kullanılan en temel kavramlardan biridir. Kur'ân'a göre ahlâkî değerlerin en büyük dayanağını kâmil iman oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın ahlâkî değerler sistemi kâmil iman üzerine kurulmuştur. Birçok âyette güzel ahlâk esaslarının kâmil imanla ilişkilendirilerek zikredilmesi bu hususa işaret etmektedir. Mesela, "Onlar büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınırlar; öfkelenedikleri zaman da bağışlarlar. Rablerinin çağrısına cevap verirler, namazı dosdoğru kılarlar. İşleri, aralarında danışma ile dir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan hayır için harcarlar." (eş-Şûrâ 42/37-38). âyeti bu hususun en güzel göstergelerinden biridir. Bu âyette kâmil müminlerin örnek davranışları tanıtılarak⁶⁹ güzel ahlâk ilkelerinin kâmil iman gereği olduğuna işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu âyet kâmil iman ve güzel ahlâkın birbiriyle iç içe ayrılmaz bir bütün olduğunu göstermektedir.

Aynı hususları hadislerde de görmek mümkündür. Hadislerin dilinde ahlâkî değerler ve güzellikler kâmil imanın en önemli şubesi olarak zikredilmiştir. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadiste Allah Resulü (s.a.s.) kâmil imanın çerçevesini şöyle çizmiştir:⁷⁰ "İman yetmiş veya altmış küsur şubedir. En üstün derecesi 'Lâ ilâhe illallâh' (Allah'tan başka ilâh yoktur.) sözü, en alt derecesi ise yoldaki insanları rahatsız eden şeyleri kaldırıp atmaktır. Hayâ da imanın bir şubesidir."⁷¹ Bu hadiste kâmil bir imanın ahlâkla ilgili şubeleri olarak; ana-baba başta olmak üzere aile fertlerine iyi davranmak, akrabalarla ilişkileri sürdürmek, komşu haklarına riayet etmek, Allah için sevmek, küçükleri sevmek, büyüklere saygılı olmak, haklara riayet etmek, insanlarla iyi geçinmek, iyilik yapmak, şükretmek, sabretmek, adil olmak, tevekkül etmek, vefalı olmak, iffetli olmak, hayâlî olmak, sözünde durmak, dürüst olmak, cömert olmak, merhametli olmak, ihlâşlı olmak, güvenilir olmak, alçak gönüllü olmak, yardımlaşmak, ziyaretleşmek, eline ve diline sahip olmak, helâl kazanmak, boş işlerden ve

⁶⁹ Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4: 754.

⁷⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 212.

⁷¹ Müslim, "İmân", 58; Nesâî, "İmân", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14. Ayrıca bkz. Buhârî, "İmân", 3.

sözlerden kaçınmak, kötülüklerden uzak durmak, kibir, kin, öfke, haset, ihanet ve kıskançlık gibi kötü huyları terk etmek vb. hususlar sayılmıştır.⁷² Hz. Peygamber'in bazı kötü huyları kâmil bir mümine asla yakıştırmaması da⁷³ bu değerlendirmeleri teyit etmektedir. Onun buyurduğuna göre mümin; insanları karalamaz ve kötülemez, kimseye lânet etmez, kötü sözlü, kaba ve hayâsız değildir.⁷⁴ Yine onun bildirdiğine göre kâmil bir müminin⁷⁵ kalbinde iman ve haset,⁷⁶ cimrilik ve kötü ahlâk asla bir arada olamaz.⁷⁷ Laf taşımaya, sövüp sayma ve soyla sople övünme bir müminin karakterinde asla bulunamaz.⁷⁸ Hz. Peygamber (s.a.s.), bütün bu hadisleriyle kalp, dil ve bedenle ilgili bütün güzel ahlâk ilkelerinin, kâmil bir imanın ayrılmaz bir gereği ve esası olduğuna işaret etmiştir.⁷⁹

Allah Resulü (s.a.s.) kâmil mümin tanımında da güzel ahlâk, odak noktasıdır. O (s.a.s.) kâmil mümini tanımlarken onun güzel ahlâkına dikkat çekmiştir. Sevgili Peygamberimiz (s.a.s.) bir hadislerinde kâmil bir mümini “*Müminlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olanıdır.*”⁸⁰ şeklinde tanımlamıştır. Hadisin başka bir rivayetinde ise “*Sizin en hayırlınız ahlâkı en güzel olanınızdır.*”⁸¹ buyrulmuştur. Bu hadislerde imanın mükemmelliği ahlâkın güzelliği ile ilişkilendirilerek müminin imanı ile ahlâkî derecesi arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu çok net bir şekilde ifade edilmiştir.⁸² Aynı şekilde Allah Resulü (s.a.s.) kendisine yöneltilen “*İmanın hangisi daha faziletlidir.*” sorusuna, “*Güzel ahlâk.*” şeklinde cevap vererek kâmil imanı doğrudan güzel ahlâk olarak tanımlamıştır. Bu hadiste de kâmil iman ve güzel ahlâk arasındaki kuvvetli irtibata dikkat çekilmiştir.

Bu konudaki diğer bir hadisi Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) bir hatirasını anlatarak şöyle nakletmiştir: Bir gün Rasûlullah (s.a.s.) ile birlikteydim. Ensardan bir adam gelerek Hz. Peygamber'e selam verdi ve sonra, “*Yâ Rasûlallah! Müminlerin hangisi daha faziletlidir.*” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Ahlâk bakımından en güzel olanları.*” buyurdu. Sonra

⁷² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 212-213.

⁷³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbîḥ*, thk. Cemal el-Ayıntâbî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 9: 81.

⁷⁴ Tirmizî, “Birr”, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 549 (3916).

⁷⁵ Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ* (Riyâd: Dâru'l-mi'râc, 6141/1996), 26: 140-141.

⁷⁶ Nesâî, “Cihâd”, 8.

⁷⁷ Tirmizî, “Birr”, 41.

⁷⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12: 445 (13615).

⁷⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1: 212.

⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “Radâ”, 11.

⁸¹ Buhârî, “Menâkıb”, 23; Tirmizî, “Birr”, 47.

⁸² Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 6: 372.

adam, “Müminlerin hangisi daha akıllıdır?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) “Ölümü en çok hatırlayanları ve ölümden sonrası için en güzel şekilde hazırlananları. İşte onlar en akıllı olanlardır.” şeklinde cevap verdi.⁸³ Bu hadiste de müminin imanını kâmil hâle getiren en önemli esaslardan birinin güzel ahlâk olduğu açıkça vurgulanmıştır.

Allah Resulü (s.a.s.) bazı hadislerinde ise kâmil iman ile güzel ahlâk arasındaki irtibata dolaylı olarak atıfta bulunmuştur. Hz. Âişe’den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) “Mümin, güzel ahlâkı sayesinde gündüzlerini oruçla, gecelerini namazla geçiren bir kimsenin derecesine ulaşır.” buyurmuştur.⁸⁴ Bu hadiste kâmil bir mümin olabilmek için namaz ve oruç gibi ibadetler yanında güzel ahlâkın da gerekliliğine işaret edilmiştir.⁸⁵ Hatta bir hadiste Allah Resulü (s.a.s.) kâmil bir mümin olabilmek için tek başına ibadetlerin yeterli olamayacağını, güzel ahlâk ilkelerinin de ihmal edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre namazının, orucunun ve sadakasının çokluğu ile anıldığı hâlde komşularıyla iyi geçinmeyen ve onları inciten bir kadın hakkında Allah Resulü (s.a.s.) “Onda hayır yoktur, o cehennemliktir.” buyurmuştur.⁸⁶ Bu hadiste ahlâkî yönden olumsuz tavır sergileyen kimselerin ibadetlerinin kâmil mümin olmak için yeterli olmadığı açıkça belirtilmiş, ibadetlerin en güzel şekilde makbul olması için güzel ahlâk esaslarına riayetin önemi ifade edilmiştir. Dolayısıyla Allah’ın rızasına uygun bir kulluk sergilenerek ibadetlerin en güzel şekilde ifası ve kabulü için güzel ahlâk sahibi olmak, iman-ı kâmil için son derece büyük önem arz etmektedir. Namaz, oruç, hac gibi ibadetlerini yaptığı hâlde ahlâkî yönden düzgün olmayan kimselerin kamu vicdanında değer görmemeleri de kanaatimizce bu hususla ilgilidir.

Bütün bu hadislere göre kâmil iman, güzel ahlâkın en önemli dayanağını teşkil etmektedir. Hadislerin diline göre kâmil iman, ahlâkı besleyen, şekillendiren ve olgunlaştıran en önemli kaynaktır. Bir müminin ahlâkî değerlere sahip olması imanının kemaline bir işarettir. Mümini ahlâkî davranışlara meylettiren Allah’a olan imanıdır. Zira kâmil bir iman, ahlâkî açıdan iyi ve güzel olanın yapılmasını teşvik edici önemli bir unsur olmaktadır. Ayrıca kâmil iman, ahlâkî değerlerin sürekliliğini de sağlamaktadır. Ahlâkî değerleri geçicilikten kurtararak bir ömür boyu canlı ve dinamik kalmasını sağlayan esas güç kâmil bir imandır. Temelinde sağlam bir iman olmayan ahlâk anlayışının kalıcı olması pek mümkün değildir.

⁸³ İbn Mâce, “Zühd”, 31.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10: 165 (25332).

⁸⁵ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 9: 277.

⁸⁶ Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 51-52 (119); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 635 (9926).

Diğer yandan hadislere göre güzel ahlâkın, imanı kâmil hâle getiren bir işlevi vardır. İslâmî açıdan kâmil bir iman, ahlâklı olmayı zorunlu kıldığı gibi, ahlâklı olmak da kâmil bir imanın zorunlu bir gereğidir. İnancı zayıf olan kimselerin ahlâkî olgunluğa erişmesi mümkün olmadığı gibi; ahlâkî zaafı olan kimselerin de sağlam bir imana sahip olmaları mümkün değildir. Çünkü birindeki değişim ve evrilme diğerini de aynı şekilde etkilemektedir. Dolayısıyla kâmil iman ve güzel ahlâk arasında birbirlerini besleyen, destekleyen, bütünleyen ve kâmil hâle getiren doğru orantılı güçlü bir etkileşim söz konusudur.

Hadislerde, iman-ı kâmil konusunda üzerinde en fazla durulan husus güzel ahlâk ilkeleri ile ilgilidir. Bu bağlamda hadislerde imanı, kemale erdiren güzel ahlâk esasları şöyledir:

3.1. Şükretmek

Şükür, en genel anlamda Allah'ın vermiş olduğu nimetleri minnet duygusu içinde itiraf etmek demektir.⁸⁷ Bu itirafın ise kalp, dil ve beden olmak üzere üç boyutu vardır. Kalp ile şükür, bütün nimetleri verenin Allah olduğuna inanmak; dil ile şükür, nimetleri veren Allah'a karşı minnettarlığın dil ile ifade edilmesi; beden ile şükür ise varlığını Allah'ın rızasına uygun bir şekilde sürdürmek, namaz, oruç gibi ibadetleri eda etmek ve Allah'ın yasaklarından uzak durup buyruklarını yerine getirmektir.⁸⁸

Şükür, Allah ile insan arasındaki özel bir ilişkidir. Şükür, Allah ile insan arasındaki manevî ve duygusal bütünleşmeyi sağlayan önemli bir bağıdır. Bu bağı sağlayan esas güç ise kâmil imandır. Şükürün başı, sağlam bir imandır. Şükür, Allah'a olan samimi imanın zorunlu bir neticesidir. Şükürsüz bir iman düşünmek asla mümkün değildir. Diğer taraftan şükür, imanı besleyen ve destekleyen bir fonksiyon icra etmektedir. Şükür, imanı mükemmel hâle getiren bir tasavvur ve eylemdir. Mümin Allah'ın sayısız nimetlerine şükrettiği ölçüde imanını mükemmel hâle getirebilmektedir. Dolayısıyla müminin nimetlerinden dolayı Allah'a şükretmesi imanının bir görüntüsüdür. Bu görüntü aynı zamanda imanı kâmil hâle getiren bir güçtür. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadiste kâmil mümini kastederek⁸⁹ müminin şükür hâlini şöyle anlatmıştır: *“Müminin durumu ne hoştur! Her hâli kendisi için hayırlıdır. Bu durum sadece mümine mahsustur. Başına güzel bir iş geldiğinde şükreder; bu onun için hayır olur. Başına bir sıkıntı geldiğinde ise sabreder; bu da onun için hayır olur.”*⁹⁰

⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-sâbirin ve zahîretü'ş-şâkirin*, 3. Baskı (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 148.

⁸⁸ Mustafa Çağrı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 259-260.

⁸⁹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 4: 18.

⁹⁰ Müslim, “Zühd”, 64; İbn Hibbân, *Sahih*, 7: 155 (2896).

Hadise göre sabır ve şükür kâmil bir imanın iki önemli öğesidir. Bu iki kavram imanı tamamlayan ve aralarında önemli bağlantılar olan iki önemli fazilettir. Müminin hayatı bu iki fazilet arasında geçmektedir. Diğer bir ifadeyle müminin hayatı sabır ile şükür arasında geçmektedir. İnanan bir insan için üçüncü bir yol yoktur. Çünkü üçüncü yol isyandır. İsyan ise insanî bir eylem olamaz, imanla bağdaşamaz.⁹¹ Buna göre müminin hayatını dengede tutarak imanının, kâmil kalabilmesinin yolu hayat terazisinin bir kefesinde şükürün, bir kefesinde sabrın olmasına bağlıdır. Kur'ân'da ibret alınacak bazı hususlarda gerekli dersleri çıkaranların "*çok sabredenler ve çok şükredenler*" olduğunun dört âyette⁹² birlikte zikredilmesi de sabrın ve şükürün müminin dinî hayatındaki önemli işlevinin farklı iki denge yönünü göstermektedir. Allah Resulü (s.a.s.), imanın iki kısımdan oluştuğunu; yarısının sabır, yarısının şükür olduğunu belirterek⁹³ aynı işleve ve dengeye işaret etmiştir. Hatta bu dengede şükürün daha belirgin bir yeri vardır. Çünkü sabır, bir yönüyle şükürün bir ifadesidir. Allah'ın emir ve nehiyleri ile meşakkatlere sabır, şükür duygusundan kaynaklanmaktadır. Mümin, karşılaştığı sıkıntılara Allah'a duyduğu minnettarlık duygusuyla sabretmektedir.⁹⁴ Bundan dolayı olsa gerektir ki, Allah Resulü (s.a.s.) hayatının her alanında daima şükür hâli içinde olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) şükreden bir kul olabilmek için ibadete yönelmiştir.⁹⁵ Ayrıca Allah Resulü (s.a.s.), "*Allah'ım! Seni zikretmek, sana şükretmek ve sana güzelce ibadet etmek için bana yardım et!*"⁹⁶ buyurarak şükür için Allah'tan yardım dilemiştir.⁹⁷

Allah Resulü (s.a.s.) başka bir hadiste "*Sizden daha aşağı olanlara bakın! Sizden üstün olanlara bakmayın! Allah'ın nimetini küçümsememeniz için en uygun olanı budur.*"⁹⁸ buyurarak şükürün, sabrı destekleyen bir güç olduğuna işaret etmiştir. Çünkü bir kimse maddî imkânlar açısından mevcut hâline ve durumuna sabrettiği ölçüde şükreden kanaatkâr bir mümin olmanın önemli bir şartını yerine getirmiş olmaktadır.

Kıyası bütünü bu hadisler, kâmil imana ulaşmada şükürün, önemli bir denge unsuru olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla şükür, iman-ı kâmil olabilmenin en esaslı ve en önemli öğelerinden ve değerlerinden birini oluşturmaktadır.

⁹¹ Soner Gündüzöz, *Orucu Anlamak* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 35.

⁹² İbrâhîm, 14/5; Lokmân, 31/31; Sebe', 34/19; Şûrâ, 42/33.

⁹³ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 7: 123 (9715).

⁹⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-sâbirîn*, 150.

⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-sâbirîn*, 119.

⁹⁶ Buhârî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 79.

⁹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Uddetü's-sâbirîn*, 119.

⁹⁸ Müslim, "Zühd", 9.

3.2. Sabırlı Olmak

Sabır, en genel anlamda Allah'ın emir ve yasaklarına karşı sebatkâr, başa gelen sıkıntı ve kötülöklere karşı metanetli olmak şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de ibadetlere devamlılık,¹⁰⁰ günahlardan kaçınmak¹⁰¹ ve sıkıntılara karşı direnç¹⁰² hususlarında sabır tavsiye edilerek sabırın bu muhtevasına işaret edilmiştir.

Bütün muhtevasıyla sabır, kâmil bir imanın en önemli vasıflarından biridir. Zira kâmil iman ile sabır arasında çok kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Bir imanın mükemmel olması müminin zorluk ve güçlük karşısındaki sebatkâr duruşunda kendini gösterir. Çünkü zorluk ve güçlüğü karşı gereği gibi sabır göstermek ancak kâmil bir imanla mümkündür. Mümin Allah'a olan sağlam inancı sayesinde sabreder. Buna göre iman ve sabır, kâmil bir müminin şahsiyetinde birlikte bulunması gereken iki özelliiktir.

Kâmil iman ve sabır birbirinin gereğidir. İman olmadan sabır olamayacağı gibi sabır olmadan da imanın kâmil hâle gelmesi mümkün değildir. Bir rivayette Allah Resulü (s.a.s.), "*İman nedir?*" sorusuna "*Sabırlı ve hoşgörülü olmaktır.*"¹⁰³ şeklinde cevap vererek kâmil iman ile sabır arasındaki bu ilişkiye dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.), başka bir hadiste imanın iki kısımdan oluştuğunu, yarısının sabır, yarısının şükür olduğunu belirterek¹⁰⁴ aynı hususu ifade etmiştir.

Allah Resulü (s.a.s.) bazı hadislerinde ise mümini tarif ederken onun sabırının keyfiyetine dikkat çekmiştir. Sahâbeden Suheyb b. Sinân'ın (ö. 38/659) naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Müminin durumu ne hoştur! Her hâli kendisi için hayırlıdır. Bu durum sadece mümine mahsustur. Başına güzel bir iş geldiğinde şükreder; bu onun için hayır olur. Başına bir sıkıntı geldiğinde ise sabreder; bu da onun için hayır olur.*"¹⁰⁵

Bu hadis olumlu veya olumsuz herhangi bir durum karşısında kâmil bir müminin nasıl hareket edeceğini anlatmaktadır. Buna göre kâmil bir mümin başına gelen sevindirici veya üzücü her hâl ve hadiseyi, hayır ve iyiliğe çevirmesini bilen kişidir.¹⁰⁶ "*Müminin durumu ne hoştur. Allah'ın takdir*

⁹⁹ Mustafa Çağrıçı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: s. 337-338.

¹⁰⁰ Meryem, 19/65; Tâhâ, 20/132. Ayrıca bkz. Bakara, 2/45; Hicr, 15/99; Lokmân, 31/17; Sâffât, 37/102.

¹⁰¹ Yûsuf, 12/90; Kasas, 28/54. Ayrıca bkz. Enfâl, 8/46; Yûsuf, 12/23.

¹⁰² Bakara, 2/155; Âl-i İmrân, 3/120; A'râf, 7/126; Yûsuf, 12/83; Hac, 22/35; Lokmân, 31/17.

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 26 (19963); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 6: 242 (8015).

¹⁰⁴ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 7: 123 (9715).

¹⁰⁵ Müslim, "Zühd", 64; İbn Hibbân, *Sahih*, 7: 155 (2896).

¹⁰⁶ İbn Allân, *Delîlü'l-fâlihîn li-turukı Riyâzü's-Sâlihîn*, nşr. Cem'iyetü'l-Ezheriyye

ettiği şey, mutlaka onun hayrına olur."¹⁰⁷ hadisi de kâmil bir müminin bolluk ve yoklukta, refah ve darlıkta, sıhhat ve hastalıkta, huzurda ve sıkıntıda kısacası her hâlinde hayır ve iyilik ehli olması gerektiğini belirtmektedir. Buna göre kâmil bir mümin, başına gelen olumlu veya olumsuz her hâl ve hadise karşısında hayır ve iyilik üzere olmalıdır.

Mümin başına gelen musibetler ve zorluklar karşısında bazen duygusal açıdan sarsılsa bile, inanç yönüyle kararlı bir duruş sergilemelidir. Bir hadiste Allah Resulü (s.a.s.), mümin ile kâfirin musibetler karşısındaki tavrını şu benzetme ile anlatır:¹⁰⁸ *"Mümin, yeşil ekine benzer. Rüzgârla eğilir (fakat yıkılmaz). Rüzgâr sakinleştiğinde yine doğrulur. İşte mümin de böyledir; o da musibetler sebebiyle eğilir (fakat yıkılmaz). Kâfir ise sert ve dimdik selvi ağacına benzer ki Allah onu dilediği zaman (bir defa da) devirir."*¹⁰⁹

Bu hadiste geçen "mümin" ifadesiyle kâmil bir mümin kastedilmiştir.¹¹⁰ Hadiste kâmil bir mümin, rüzgârlar karşısında eğilip bükülen hatta bazen sararan ancak varlık mücadelesini kazanarak doğrulmasını ve olgunlaşmasını bilen ekine benzetilmiştir. Buna göre kâmil bir mümin, muhtelif şekillerde esen imtihan rüzgârları karşısında yapı olarak etkilense de imanından aldığı güç ile hayat ve kulluk yolculuğuna azim ve kararlılıkla devam eder. Kâmil bir mümin, en zor ve bunaltıcı ahval karşısında dahi onurlu bir duruş ile imanının kalitesini sergiler. Zira kâmil mümin bu hayatın ve bu hayata dair her şeyin başarıya ulaşmada bir imtihan aracı olduğunu ve bütün bunların Allah'tan geldiğini bilir.¹¹¹ Bundan dolayı Rabbine güvenerek hayat boyu karşılaştığı zorluk ve sıkıntılara sabırla göğüs gerer.¹¹²

Karşılaştığı bela ve musibetlere sabırla mukavemet etmek ve en zor zamanlarda bile imanını muhafaza etmek müminin şiarındandır. Bu meyanda Allah Resulü (s.a.s.) mümini en kıymetli cevher olan altına benzetir ve altının özünün yüksek ısı bir eritme ocağında dahi değişmeyeceğini, dolayısıyla müminin de imanını her hâlükârda muhafaza edeceğini şöyle ifade eder:¹¹³ *"Muhammed'in canı elinde olan Allah'a yemin olsun ki mümin altın parçasına benzer; sahibi ona körükle üflese bile değişmez ve azalmaz."*¹¹⁴

Bu hadiste kâmil bir müminin sabır konusunda metanet ve azminin hangi boyutta olması gerektiği ifade edilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca hadiste imtihanın mü-

(Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, t.y.), 1: 176-177.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8: 232 (20819).

¹⁰⁸ Heyet, *Hadislerle İslam*, 1: 617.

¹⁰⁹ Buhârî, "Tevhîd", 31; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 59.

¹¹⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 4: 18.

¹¹¹ Bakara, 2/155; Enfâl, 8/28; Teğâbun, 64/15.

¹¹² Ankebût, 29/58-59.

¹¹³ Heyet, *Hadislerle İslâm*, 1: 617.

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 632-633 (7051).

¹¹⁵ Sââtî, *el-Fethu'r-Rabbânî li-terîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 1: 112.

mini daha da olgunlaştırdığına işaret edilmiştir. Zira altının yüksek dereceli ateşe tutulması onu yabancı maddelerden temizleyip saflaştırdığı gibi imtihanlar da mümini arındırır ve olgunlaştırır. İmtihanlar mümini güçlendirir, güzelleştirir ve daha değerli hâle getirir. Allah Resulü'nün buyurduğu gibi “*Allah, hayrını dilediği kişiyi imtihan eder.*”¹¹⁶ Yine Allah Resulü'nün ifadesiyle yorgunluk, hastalık ve sıkıntı başta olmak üzere müminin başına gelen her şey onun hatalarına ve günahlarına kefarettir sayılır.¹¹⁷ Nitekim atalarımız da bu hususu “*Altın ateşte, insan mihnette belli olur.*” diyerek veciz bir şekilde ifade etmişlerdir.

Bütün bu ifade edilenler gösteriyor ki sabır, Allah'a hakiki imanın, özel bir cephesini oluşturmaktadır. Kâmil bir mümin bu cepheyi özellikle zor ve çetin durumlarla karşılaştığında kullanmakta ve inancındaki samimiyeti bu cephede göstermektedir.

3.3. Cömertlik

Cömertlik, eldeki imkânları meşrû ölçüler içinde, gönüllü olarak ve karşılık beklemeden başkalarının yararına sunma eğilimidir.¹¹⁸ Bu eğilimin ahlâkî bir değer taşıması, Allah rızasına ve insanlara iyilik etme niyetine dayalı olarak gönülden karşılıksız vermeye bağlıdır.

Cömertlik malın heba olması değildir. Cömertlik, Hz. Peygamber'in ifadeleriyle malın ve mülkün âhiret adına kalıcı olmasını sağlamaktır. Bir gün Allah Râsûlü'nün evinde bir koyun kesilir. Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Koyundan ne kadar kaldı?*” diye sorar. Etin bir budu hariç tamamını dağıtan Âişe validemiz “*Bir but hariç hiçbir şey kalmadı.*” der. Bunun üzerine Allah Resulü (s.a.s.) “*Demek ki bir but hariç tamamı bize kalmış!*” buyurur.¹¹⁹

Cömertlik gıpta edilecek bir erdemdir.¹²⁰ Müminlerin dinini, imanını, ahlâkını ve şahsiyetini olgunlaştıran bir fazilettir. Allah Resulü (s.a.s.), “*Mümin kerem sahibidir.*”¹²¹ buyurarak cömertliğin kâmil bir müminin en önemli vasfı olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre iman-ı kâmil konusunda cömertliğin büyük bir işlevi bulunmaktadır. Nitekim “*Bir insanın kalbinde cimrilik ve iman asla bir arada bulunmaz.*”¹²² hadisinde de cimri olan bir müminin asla kâmil imana sahip olamayacağına vurgu yapılmış-

¹¹⁶ Buhârî, “Merdâ”, 1; Muvatta’, “Ayn”, 7.

¹¹⁷ Buhârî, “Merdâ”, 1; Müslim, “Birr”, 52.

¹¹⁸ Mustafa Çağrıcı, “Cömertlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 72.

¹¹⁹ Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 33.

¹²⁰ Buhârî, “İlim”, 15; Müslim, “Müsâfirîn”, 266.

¹²¹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 494 (9356).

¹²² Nesâî, “Cihâd”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 639 (9944).

tır.¹²³ Aynı şekilde “*Misafir ağırlamayan kimsede hayır yoktur.*”¹²⁴ “*Allah’a ve âhiret gününe iman eden misafirini iyi ağırlasın.*”¹²⁵ hadislerinde de cömertlik, iyi insan olmanın yanında Allah’a ve âhiret gününe kâmil anlamda imanın bir yansıması olarak ifade edilmiştir.¹²⁶

İnsanların en cömerdi olan¹²⁷ ve cömert olmayı da ısrarla tavsiye eden Allah Resulü (s.a.s.), cömert ve cimrinin dinî ve manevî olgunluk bakımından farkını şöyle ifade etmiştir. “*Cömert, Allah’a yakın, cennete yakın, insanlara yakın, ama cehennemden uzaktır. Cimri ise Allah’tan uzak, cennetten uzak, insanlardan uzak, ama cehenneme yakındır. Cömert cahil, Allah katında cimri âbiden daha sevimlidir.*”¹²⁸

3.4. Doğruluk ve Dürüstlük

Abdullah b. Amr’ın (ö. 65/684-85) rivayetine göre bir defasında Hz. Peygamber’e “*İnsanların en faziletlisi hangisidir?*” diye soruldu. Allah Resulü (s.a.s.) “*Kalbi mahmûm ve dili doğru olan.*” buyurdu. Sahâbe, “*Doğru sözlü olmanın ne demek olduğunu biliyoruz ama mahmûm kalb nedir bilmiyoruz.*” deyince Allah Resulü (s.a.s.), “*Mahmûm kalb, Allah’tan korkan, tertemiz olan, içinde günah, zulüm, kin ve haset olmayan kalptir.*” buyurdu.¹²⁹

Allah Resulü (s.a.s.) bu hadiste kâmil bir imanın en önemli ahlâkî tezahürlerinden birinin doğruluk ve dürüstlük olduğuna işaret etmiştir. Çünkü hadiste geçen “*mahmûm kalb*” selim kalp demektir.¹³⁰ Selim bir kalp ise hadiste de ifade edildiği üzere kin, haset, ihanet ve kötü niyetin bulunmadığı niyette, düşüncede, sözde ve amelde doğruluğun ve dürüstlüğün hâkim olduğu Allah’tan korkan tertemiz bir kalptir. Hadiste geçen doğru dil ise, yalanı, hilesi ve aldatması olmayan bir dildir. İşte böylesi bir kalp ve dile sahip olan bir kimse, insanların en faziletlisidir, diğer bir ifadeyle kâmil bir mümindir. Nitekim Allah Resulü (s.a.s.), “*Kul, şaka yaparken yalan söylemeyi ve doğru da olsa gösterişi terk etmedikçe (gerçek anlamda) iman etmiş olamaz.*”¹³¹ başka bir hadiste ise “*Konuştığı zaman yalan söyleyen kimse, Allah’a ve âhiret gününe (tam anlamıyla) inanmamıştır.*”¹³² buyurarak doğruluk ve dürüstlüğe riayet etmeyen kimselerin kâmil bir mü-

¹²³ Muhammed el-İtyûbî, *Zahîratü'l-ukbâ*, 26: 141.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 211 (17881).

¹²⁵ Buhârî, “Edeb”, 31; Müslim, “İmân”, 74; Tirmizî, “Birr”, 43.

¹²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 460.

¹²⁷ Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 5; Müslim, “Fedâil”, 50.

¹²⁸ Tirmizî, “Birr”, 40; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 7: 428 (10848).

¹²⁹ İbn Mâce, “Zühhd”, 24.

¹³⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 9: 410.

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 375 (8862).

¹³² Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, 3: 874 (8993).

min olamayacağını vurgulamıştır. “İster şaka yollu olsun yalan söylemek Müslüman’a yakışmaz”¹³³ hadisinde de aynı hususa dikkat çekilmiştir. Aynı şekilde “Mümin yalan söylemez.”¹³⁴ hadisinde ise kâmil bir müminin yalan söyleyemeyeceği ifade edilerek¹³⁵ kâmil iman ile doğruluk ve dürüstlük arasındaki bağa dikkat çekilmiştir.

3.5. Güvenilir Olmak

İslâm’a göre güven konusu imanla bağlantılı bir husustur. Özellikle müminin iman yönünden kemalini sağlayan vasıflar arasında, güven unsurunun büyük bir önemi bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de kâmil müminlerin özelliklerinden bahsederken, “Onlar emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler.” (el-Mü’minûn 23/8) buyrulması bu önemin en büyük göstergelerinden biridir.¹³⁶ Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.) de “Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur; ahde vefa göstermeyenin ise dini yoktur.” buyurmuştur.¹³⁷ Bu hadiste kâmil bir imanın varlığı güvenilir olmaya bağlanmıştır. Çünkü hadiste geçen “imanı ve dini yoktur” ifadeleriyle iman ve dinin kemale ermediği kastedilerek kâmil iman ile güven arasındaki kuvvetli irtibata vurgu yapılmıştır.¹³⁸

Ayrıca Hz. Peygamber’in yaptığı kâmil bir mümin tanımında güven vasfı temel referans alınmıştır. Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), “Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir. Mümin de insanların canları ve malları konusunda kendisinden emin olduğu kimsedir.” buyurmuştur.¹³⁹ Hadiste kâmil bir imana işaret edilerek kâmil bir müminin en önemli ahlâkî niteliklerinden birinin güven olduğu vurgulanmıştır.¹⁴⁰ Diğer yandan hadislerde; emanete ihanet etme, yalan söyleme, sözünde durmama ve ikiyüzlülük gibi davranışların münafıklık sıfatı olduğu belirtilerek de¹⁴¹ kâmil müminin güvenilirlik vasfına işaret edilmiştir. Çünkü “Mümin yalan söylemez.”¹⁴² ve “Aynı anda bir kişinin kalbinde hıyanet ve güven bir arada bulunmaz.”¹⁴³ hadislerinde de ifade edildiği üzere güveni sarsan ve hatta yok eden yalan,

¹³³ İbn Mâce, “Sünnet”, 7.

¹³⁴ Muvatta, “Kelâm”, 7.

¹³⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 9: 280-281.

¹³⁶ Dumlu, *Kur’an’da Bazı Kavramlara Bakış*, 127-133.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 382 (12718); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 6: 471 (12690).

¹³⁸ Münâvî, *Fezû’l-kadîr*, 6: 381-382.

¹³⁹ Tirmizî, “İmân”, 12; Nesâî, “İmân”, 8.

¹⁴⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîh*, 1: 186.

¹⁴¹ Buhârî, “İmân”, 24; Müslim, “İmân”, 107; Tirmizî, “İmân”, 14.

¹⁴² Muvatta, “Kelâm”, 7.

¹⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 366 (8824).

ihânet ve sözünde durmama gibi bütün gayr-i ahlâkî vasıflar kâmil müminlerden nefyedilmiştir.¹⁴⁴

Dolayısıyla hadislerle göre Hz. Peygamber'in çizdiği güven odaklı mümin portresinde kâmil mümin temsil edilmiştir. Bu portrenin muhtevasına göre kâmil bir mümin emniyetin timsalidir. İnsanlar canları ve malları konusunda ondan asla şüphe duymazlar. Zira kâmil mümin söz ve davranışları ile hiç kimseye zarar verecek bir tavır ve tutum içinde olmaz. Güven duygusunu zedeleyecek münafıkça davranışlar ondan asla sadır olmaz.

3.6. Kalbi ve Dili Dosdoğru Kılmak

Hadislerin dilinde kâmil bir iman ile doğru bir kalp ve dil arasında güçlü bir bağın varlığı net olarak ifade edilmiştir. Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) rivayet edildiğine göre Allah Resulü (s.a.s.), "*Kulun kalbi doğru olmadıkça imanı dosdoğru olmaz. Dili doğru olmadıkça da kalbi dosdoğru olmaz.*" buyurmuştur.¹⁴⁵ Hadise göre kalp iman kalitesine yön veren ana kaynaktır. Çünkü kalp, maddî hayatta olduğu gibi manevî hayatın da yegâne sultanıdır.¹⁴⁶ Buna göre kalbin yasaları manevî anlamda olumlu veya olumsuz olarak diğer organlarda söylem ve eylem planında etkisini göstermektedir. Kalp, iman ve küfrün, sevginin ve nefretin, cesaretin ve korkaklığın, iyiliğin ve kötülüğün, kısaca bütün duyguların merkezidir.¹⁴⁷

Beden ülkesinin sultanı olan kalbin bir de sözcüsü bulunmaktadır. Kalp, duygularını ve düşüncelerini dil denilen bu sözcü aracılığıyla aşikâr etmektedir. Duyguların ve düşüncelerin söze dönüşümü bu makamda gerçekleşmektedir. Bundan dolayı imanda en öncelikli görev olan tasdik kalbe, bunun sözle ifadesi olan ikrar ise dile yüklenmiştir. Bu iman bir değer ifade etmesi ise kalp ile dil arasındaki uyuma bağlanmıştır. Kalbi ile iman ettiği hâlde dili ile bunu ifade etmeyen kimseye gerçek anlamda mümin denilebilmesinin meçhuliyeti, diğer yandan dili ile iman ettiği hâlde kalbi ile iman etmeyen kimseye münafık¹⁴⁸ denilmesi kalp ile dil arasındaki uyumsuzluğun bir sonucudur. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de iman ettik diyen bedevilere iman kalplerine iyice yerleşmediği için iman etmediklerinin söylenmesi de¹⁴⁹ bu uyumsuzlukla ilgilidir. Dolayısıyla kâmil anlamda bir iman için kalp ile dil arasında güçlü bir uyumun olması lüzumludur. Çünkü kâmil imana ulaşmanın en önemli yolu, kalp ile dil uyumunun sağlanması-

¹⁴⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 9: 8824 280-281.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 570 (13389); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 1: 41 (8).

¹⁴⁶ Buhârî, "Îmân", 39; Müslim, "Müsâkât", 107.

¹⁴⁷ Heyet, *Hadislerle İslam*, 3: 60.

¹⁴⁸ Bkz. Hülya Alper, "Münafık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 565.

¹⁴⁹ Hucurât, 49/14.

na bağlıdır. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber (s.a.s.) imanının kemalini, kalbin doğruluğuna; kalbin kemalini ise dilin doğruluğuna bağlamıştır. İstikamet sahibi kâmil bir mümin olabilmek için bu hususa son derece dikkat etmek gerekmektedir.

3.7. Eline ve Diline Sahip Olmak

Kâmil imanın en önemli ahlâkî yansımalarından biri müminin eline ve diline sahip olmasıdır. Çünkü bir müminin ahlâkî güzelliklerinin temel kaynağı dili ve eli olduğu gibi ahlâkî problemlerinin temel dayanağı da eli ve dilidir. Dolayısıyla bu husus bir müminin insanlarla ilişkilerinin iyi veya kötü olarak nitelendirilmesinin temel düsturudur. Bundan dolayı Allah Resulü (s.a.s.) bu konuya büyük önem vermiş, Müslümanların gerek sözleriyle gerekse davranışlarıyla olgun insanlar olmalarını istemiştir. Konuyla ilgili olarak Allah Resulü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Müslüman, dilinden ve elinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir.*”¹⁵⁰ Ulemânın ekserisine göre bu hadiste kâmil bir Müslüman tanımlanmıştır. Buhârî şârihleri Kirmânî (ö. 786/1384),¹⁵¹ İbn Hacer (ö. 852/1449),¹⁵² Aynî (ö. 855/1451)¹⁵³ ve Kastallânî (ö. 923/1517),¹⁵⁴ Müslim şârihleri Kâdî İyâz (ö. 544/1149)¹⁵⁵ ve Nevevî (ö. 676/1277)¹⁵⁶ başta olmak üzere birçok ulemâ bu görüştedirler.

Bu hadise göre kâmil bir mümin olabilmek için elle veya dille insanları incitmemek ve kırmamak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle hiç kimseye gerek el gerekse dil ile hiçbir şekilde zarar verilmemelidir. Burada özellikle dile çok dikkat edilmelidir. Zira gıybet, iftira, dedikodu, söz taşıma, yalan söyleme, alay etme, ayıplama, karalama ve kötü söz söyleme gibi dilin afetleri arasında sayılan birçok gayr-i ahlâkî tutum ve davranışlar dilden sadır olmaktadır. Dolayısıyla dilin zararları ele göre daha çoktur. Nitekim Allah Resulü (s.a.s.), yukarıdaki hadislerde önce dili zikrederek aslında bu hususa işaret etmiştir.¹⁵⁷ Bundan dolayı bir hadiste insanları cehenneme götüren en önemli sebebin, dilleriyle kazandıkları olduğu ifade edilmiştir.¹⁵⁸

Ayrıca “*Her kim Allah’a ve âhiret gününe iman ediyorsa ya hayır söylesin ya da sussun.*”¹⁵⁹ hadisinde de dile sahip olmak, Allah’a ve âhiret

¹⁵⁰ Buhârî, “İmân”, 4; Müslim, “İmân”, 65.

¹⁵¹ Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-derârî*, 1: 89.

¹⁵² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 69.

¹⁵³ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 1: 217.

¹⁵⁴ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li-şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü’l-kübra’l-emîriyye, h. 1323), 1: 94.

¹⁵⁵ Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim*, 1: 276.

¹⁵⁶ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, 2: 14.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 70.

¹⁵⁸ Tirmizî, “İmân”, 8; İbn Mâce, “Fiten”, 12.

¹⁵⁹ Buhârî, “Edeb”, 30; Müslim, “İmân”, 75.

gününe kâmil olarak iman etmekle ilişkilendirilmiştir.¹⁶⁰ Muâz b. Cebel'in (ö. 17/638) anlattığına göre Allah Resulü (s.a.s.) başka bir hadiste ise namaz, oruç, zekât, hac, sadaka ve cihad gibi ibadetleri ve amelleri kemale erdiren ve tamamlayan şeyin "*dili tutmak*" olduğunu bildirmiştir.¹⁶¹

3.8. Mâlâyânîyi Terk Etmek

Mâlâyânî, dinî ve dünyevî hayat bakımından fayda sağlamayan gereksiz söz ve davranışları ifade eden bir tabirdir.¹⁶² Bu tabire göre mâlâyânî insanın ne kendisine ne de çevresine dünya ve âhiret adına hiçbir faydası olmayan işler ve gereksizce söylenen sözleri kapsamaktadır. Hiçbir hedef gözetilmeden, maksatsız bir şekilde gerçekleşen sözler, fiiller, hatta düşünceler mâlâyânîye dâhildir.¹⁶³

Mâlâyânîye dâhil olan söylem ve eylemlerin terk edilmesi kâmil bir imanın ahlâkî boyutuyla doğrudan ve yakından ilintilidir. Zira Kur'an-ı Kerim'de kâmil müminlerin özellikleri arasında¹⁶⁴ boş söz ve davranışlardan yüz çevirdikleri zikredilmiştir.¹⁶⁵ Ayrıca bir âyette kâmil müminlerin¹⁶⁶ faydasız boş şeylerle karşılaştıkları zaman vakar ve hoşgörü ile geçip gittikleri ifade edilmiştir.¹⁶⁷ Hz. Peygamber (s.a.s.) de müminleri mâlâyânî kapsamında değerlendirilen faydasız sözlerden ve lüzumsuz işlerden sakındırarak kâmil müminler olmalarını istemiştir. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen bir hadiste, "*Kişinin mâlâyânîyi terk etmesi Müslümanlığının güzelliğini gösterir.*"¹⁶⁸ buyuran Hz. Peygamber (s.a.s.), bu hadisiyle Müslümanlığın güzelliğini ve imanın kemalini mâlâyânîyi terk etmeyle ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla hadis Müslümanların inançlarını en güzel şekilde sözlerine ve davranışlarına yansıtılmalarını ve kâmil müminler olmalarını istemektedir.¹⁶⁹ Aynı şekilde başka bir hadiste de Allah'a ve âhiret gününe iman edenlerin ya hayır söylemeleri ya da susmaları emredile-

¹⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 460.

¹⁶¹ Tirmizî, "İmân", 8; İbn Mâce, "Fiten", 12.

¹⁶² Mustafa Çağrırcı, "Mâlâyânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 480.

¹⁶³ Heyet, *Hadislerle İslâm*, 3: 561.

¹⁶⁴ Dumlu, *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış*, 127-131.

¹⁶⁵ Mü'minûn 23/3.

¹⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 19: 78; Dumlu, *Kur'an'da Bazı Kavramlara Bakış*, 128-129.

¹⁶⁷ Furkân, 25/72.

¹⁶⁸ Tirmizî, "Zühd", 11; Mâce, "Fiten", 12.

¹⁶⁹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beirut: Dâru'l-fikr, t.y.), 6: 607.

rek¹⁷⁰ kâmil anlamda iman edenlerin¹⁷¹ mâlâyânî olan değersiz ve boş sözlerden uzak durmaları istenmiştir. Buna göre bir müminin imanını kemale erdirebilmesi için malayaniyi terk etmesi başlıca ahlâkî görevlerinden birini oluşturmaktadır.

3.9. Günahlardan Kaçınmak veya Arınmak

Günah, İlâhî emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışları ifade eden bir terimdir.¹⁷² Sevgili Peygamberimizin tanımıyla vicdanı rahatsız eden ve insanların bilmesi istenmeyen tutum ve davranışlardır.¹⁷³ Günah, insanı Allah'tan uzaklaştırıp en büyük düşmanı olan şeytana yaklaştıran tuzaklardır. Kalbi paslandıran ve karartan, vicdanı hissizleştiren, manevî hayatı tahrip eden şeytan işi tehlikeli girişimlerdir. Günah fitratla ve vicdanla zıttılaşmadır. Hz. Peygamber'in ifadeleriyle işlenen her bir günah, manevî hayatın merkezi olan kalp üzerinde olumsuz etkiler bırakmaktadır. Tевbe ve istiğfar edildiği takdirde kalp tekrar pak hâle gelmekte, aksi takdirde bütün kalbi kaplayan büyük bir tehlikeye dönüşmektedir.¹⁷⁴

Bütün bu ifade edilenlere göre günahlar, imanın kemale ermesi konusunda en büyük engellerden biridir. Zira günahlar birer şeytanî araç olması hasebiyle imanı zafiyete uğratan bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla müminin imanını kâmil seviyede muhafaza etmesi günahlardan kaçınmasına veya günahlardan arınmasına bağlıdır. Bu ise günahlar konusunda son derece hassas bir anlayışa sahip olmakla mümkündür. Allah Resulü (s.a.s.) kâmil mümini kastederek¹⁷⁵ müminin günahlar karşısındaki hassasiyetini şu güzel benzetmeyle ifade etmiştir: “Mümin, günahlarını üzerine düşüverecek bir dağ gibi büyük görür. Fâcir (fütursuzca günah işleyen) kimse ise günahlarını burnu üzerine konan ve kovalayınca kaçacak bir sinek gibi görür.”¹⁷⁶ Bu hadise göre kâmil bir mümin hiçbir günahı küçümsemez. Günahları üzerine düşecek bir dağ gibi gördüğünden onlardan uzak durmaya çalışır.¹⁷⁷

Kâmil bir mümin bütün hassasiyetine rağmen bir hata ve günah işlese de günahın, imanına zarar vermesine asla müsaade etmez, hata ve günahlarını tevbe ve istiğfar ile telafi ederek imanı ile arasındaki kuvvetli ilişkiyi sür-

¹⁷⁰ Buhârî, “Edeb”, 30; Müslim, “İmân”, 75.

¹⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 460.

¹⁷² Ömer Faruk Harman, “Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 278.

¹⁷³ Müslim, “Birr”, 15; Tirmizî, “Zühd”, 52.

¹⁷⁴ Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 74; İbn Mâce, “Zühd”, 29.

¹⁷⁵ Hamza Muhammed Kâsım, *Menâri'l-kârî şerhu muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût (Beyrut: Dâru'l-beyân/Mektebetü'l-müeyyed, 1410/1990), 5: 273.

¹⁷⁶ Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 49. Ayrıca bkz. Buhârî, “Deavât”, 4.

¹⁷⁷ Hamza Muhammed Kâsım, *Menâri'l-kârî*, 5: 273.

dürür. Allah Resulü kâmil müminin bu hâlini de şöyle tasvir etmektedir: “Müminin imanla ilişkisi, atın bağlandığı halka ile ilişkisi gibidir. At hal-kasından sıyrılır, dönüp dolaşır ama yine ona gelir. Mümin de hata edebil-
 lir, ama döner ve tövbe edip eski hâline gelir.”¹⁷⁸ Burada imana dönmekten maksat, Allah’a iman etmiş bir kişinin, günah işlediği zaman hemen tevbe ve istiğfar ederek yeniden Allah’a yönelmesi ve imanını muhafaza etmesidir.¹⁷⁹ Kâmil bir mümin taat ve amelleriyle imanına son derece bağlı oldu-
 ğu için imanı ile arasında kuvvetli bir ilişki vardır. Kâmil mümin bu ilişki-
 nin günahlarla zarar görmesine asla müsaade etmez, gerek günahlardan uzak durarak gerekse tevbe ve istiğfar ederek imanı ile arasındaki bağılan-
 tıyı sürekli muhafaza eder.

3.10. İyilik Yaptığında Sevinmek, Kötülük Yaptığında Üzülme

Ebû Ümâme (ö. 86/705) şöyle anlatmıştır: Bir adam Hz. Peygamber’e “İman nedir?” diye sordu. Allah Resulü (s.a.s.), “Bir kötülük yaptığında bu seni üzüyor, bir iyilik yaptığında bu seni sevindiriyorsa sen müminsin.” buyurdu. Adam, “Kötülük nedir?” diye sordu. Allah Resulü (s.a.s.) “Bir şey gönlünü huzursuz ediyorsa (o kötülüktür) onu terk et.” buyurdu.¹⁸⁰

Hadiste geçen “sen müminsin” ifadesi “sen kâmil müminsin” anlamın-
 dadır.¹⁸¹ Dolayısıyla bu hadiste bir imanın kemal ölçüsü ortaya konulmuş-
 tur. Bu ölçüye göre bir müminde kötülük yaptığında üzüme, iyilik yaptı-
 ğında sevinme duygusu söz konusu ise bu imanının kemaline işarettir. Zira kâmil bir mümin, iyiliği ve kötülüğü ayırt etme kabiliyetini haiz selim bir fitrat ve vicdana sahiptir.¹⁸²

3.11. Feraset

Ferâset; insanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetme, gele-
 cek hakkında doğru tahminlerde bulunma melekesi anlamında bir terim-
 dir.¹⁸³ Buna göre feraset; iyiyi kötüden ve doğruyu yanlıştan ayırabilme
 yeteneğidir. Ayrıca insanların karakterlerini anlayabilme istidadı, geleceği
 ve olayların arka planını doğru okuyabilme, hayata dair güçlü öngörülerde
 bulunabilme kabiliyetidir. Feraset; insanı düşünce ve davranışlarında gaf-
 letten, şüpheden, aldanmaktan ve hatadan koruyarak doğruya yönlendiren
 bir iç dinamikdir.

¹⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 103 (11643); İbn Hibbân, *Sahih*, 2: 381 (616).

¹⁷⁹ Heyet, *Hadislerle İslam*, 1: 618.

¹⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9: 171 (22802); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 5: 371 (6990).

¹⁸¹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 1: 199.

¹⁸² Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 1: 199.

¹⁸³ Süleyman Uludağ, “Fîrâset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 116.

Feraset, kâmil bir imanla ilişkili olan bir kavramdır. Çünkü ferasetin imanın niteliği ve derecesi ile doğrudan bir alakası vardır. İmanın niteliği ve derinliği arttıkça feraset melekesi de artmaktadır. “Ey iman edenler! Eğer Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız o size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir.”¹⁸⁴ âyetinde iman ile feraset arasındaki bu ilişkiye işaret edilmektedir. Zira âyette takvaya bağlı olarak müminlere iyiyi kötüden ayırmasını sağlayan bir akıl ve sezgi gücünün yani feraset melekesinin verileceği ifade edilmektedir.¹⁸⁵

Hz. Peygamber (s.a.s.) de “*Müminin ferasetinden sakının. Çünkü o, Allah’ın nuruyla bakar.*”¹⁸⁶ hadisinde kâmil mümini kastederek aynı hususa işaret etmiştir.¹⁸⁷ Bu hadiste ferasetli olmak mümin şahsiyetin temel bir zihinsel karakteri olarak ifade edilmiş ve ferasetle “*Allah’ın nuru*” arasında bir ilgi kurulmuştur.¹⁸⁸ Allah Teâlâ nurunu sevdiği kullarının kalplerine yerleştirdiğine göre müminin imanı nispetinde feraset gücü de artacaktır.¹⁸⁹

Feraset gücünü arttıran hususlardan biri de yaşama ait tecrübe ve deneyimlerdir. Çünkü yaşama ait tecrübe ve deneyimler insanın isabetli kararlarda ve öngörülerde bulunmasını sağlayan dış dinamiklerdir. Burada da imanın etkin bir rolü bulunmaktadır. Çünkü iman, tecrübe ve deneyimlerden ders çıkarmayı sağlayan bir güçtür. Bir insan ne kadar hayat tecrübesine sahip olursa olsun imanla yolunu aydınlatamıyorsa hata yapması ve aldanması her zaman mümkündür. Kur’ân-ı Kerim’deki birçok âyette geçmişe dair yaşanmışlıklardan ve mevcudatta olup biten durumlardan “*inanınlar için ibretler vardır*” vurgusunun yapılması bu hususun en net göstergelerinden biridir.¹⁹⁰ Sevgili Peygamberimiz (s.a.s.) de “*Mümin, bir delikten iki kere sokulmaz.*”¹⁹¹ buyurarak bir yönüyle aynı hususa işaret etmiştir.

Bu hadiste geçen mümin ifadesiyle kâmil mümin kastedilerek¹⁹² dinî ve dünyevî konularda¹⁹³ sakınılması gereken hususlara karşı dikkatli olan ve hiçbir zaman ihtiyatı elden bırakmayan kâmil bir mümin ahlâkı karakterize edilmiştir. Buna göre bir mümin aynı hataya iki defa düşmek suretiyle al-

¹⁸⁴ Enfâl, 8/29.

¹⁸⁵ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey’etü'l-Mısiyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 2000), 1: 91.

¹⁸⁶ Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur’ân”, 16; Taberânî, *el-Mu’cemü'l-kebir*, 8: 121 (7497).

¹⁸⁷ Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, 1: 143.

¹⁸⁸ Heyet, *Hadislerle İslâm*, 1: 458.

¹⁸⁹ Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, 1: 143.

¹⁹⁰ Bkz. En’âm, 6/99; Hicr, 15/77; Neml, 27/86; Ankebût, 29/24, 44; Rûm, 30/37; Câsiye, 45/3-4.

¹⁹¹ Buhârî, “Edeb”, 83; Müslim, “Zühd”, 63.

¹⁹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 537.

¹⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 537.

danmamalıdır. Hata yapsa da ondan ders almasını bilerek, bir daha yapmamak için tedbirli davranmalıdır. Çevresini ve insanları iyi tanımalı, onlardan gelebilecek tehlike ve zararlara karşı şuurlu olmalıdır.¹⁹⁴ Kısacası bir mümin her yönüyle tam bir feraset sahibi olmalıdır. Bunun yolu ise kâmil bir imanın varlığına bağlıdır. Çünkü imanı zayıf olan bir müminin aldanması her zaman mümkündür.¹⁹⁵

3.12. Bilinçli Bir Üretici ve Tüketici Olmak

Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85) Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: *“Muhammed'in canı elinde olan Allah'a yemin olsun ki mümin bal arısına benzer. Bal arısı gibi hep güzel şeyler yer, güzel şeyler üretir, (güzel yerlere) konar, (konduğu yeri de) kırmaz ve bozmaz.”*¹⁹⁶ Bu hadiste üretim ve tüketim başta olmak üzere her konuda faydalı ve dengeli davranmanın kâmil bir müminin en önemli şiarından biri olduğu vurgulanmıştır.¹⁹⁷ Hadise göre bal arısı ile mümin arasındaki iki benzerlik, yedikleri gıdalar ile ürettiklerinin temizliğindedir. Bal arısı nasıl ki ağaçların ve bitkilerin en güzel çiçeklerinden besleniyorsa, mümin de Allah'ın kendisine verdiği rızıkların temiz ve helâl olanlarından gıdalanır.¹⁹⁸

Hadiste mümin ile bal arısı arasındaki benzerliğin bir başka yönü de çevre bilinci ile ilgilidir. Bal arısı çiçeğinden yararlandığı ağaca hiçbir şekilde zarar vermediği gibi mümin de imar etmekle sorumlu olduğu çevrenin ve kâinatın dengesini bozacak bir tavır içinde olamaz.¹⁹⁹ Dolayısıyla bir mümin üretimde ve tüketimde bilinçli ve dengeli davranmalı ve bu hususta zarardan ve israftan uzak durmalıdır.

3.13. Empati Kurmak

Empati, *“Bir insanın kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak onun düşüncelerini doğru olarak anlama, duygularını hissetme ve ona göre eylem belirleyip davranış sergileme biçimi ve faaliyetidir.”* şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰⁰ Empatinin, ahlâkî bir ilke olarak ifadesi ise *“Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkalarına yapma.”* veya *“Sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de başkalarına öyle davran.”* şeklindedir.

Empatinin temelini büyük oranda hadisler oluşturmaktadır. Hadislerde empati ile ilgili olarak sayısız örnek bulmak mümkündür. Hz. Peygamber

¹⁹⁴ Heyet, *Hadislerle İslam*, 1: 457-458.

¹⁹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22: 270.

¹⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 632 (7051); İbn Hibbân, *Sahih*, 1: 482 (247).

¹⁹⁷ Sââtî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, 1: 112.

¹⁹⁸ Heyet, *Hadislerle İslam*, 1: 617-618.

¹⁹⁹ Heyet, *Hadislerle İslam*, 1: 618.

²⁰⁰ Cemal Ağırman, “İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak ‘Empati’ ve Hadislerde ‘Empati’ Örnekleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 24-25.

(s.a.s.), toplumsal ilişkilerin “*altın kuralı*” olarak bilinen bu ilke üzerinde önemle durmuştur. Empatinin temel ilkesi olarak da bilinen bir hadiste Allah Resulü (s.a.s.), “*Sizden biri, kendisi için istediğini (mümin) kardeşi için de istemedikçe hakkıyla iman etmiş olamaz.*”²⁰¹ buyurarak bu konuya verdiği önemi göstermiştir. Bu hadiste “*Kendisi için istediğini başkası için de istemek*” şeklinde tanımlanan empati kâmil bir imanın gereği olarak ifade edilmiştir. Hadiste empati ile kâmil iman arasında doğrudan bir ilişki kurularak bu anlayışa sahip olmayan bir müminin kâmil anlamda iman etmiş olamayacağı çok net olarak belirtilmiştir.²⁰² Buna göre bir müminin kendini başkasının yerine koyarak ona göre düşüncelerini biçimlendirmesi ve davranması, kâmil imana erişmesi için gerekli olan en önemli ahlâkî ilkelere biridir. Bunun bir uzantısı olarak empati, mümini cehennemden uzaklaştırıp cenneti kazandırmasına vesile olmaktadır. Abdullah b. Amr b. el-Âs’tan (ö. 65/684-85) rivayet edildiğine göre bir sefer esnasında bir yerde konaklandığında Allah Resulü (s.a.s.), sahâbeye yanına toplayarak onlara bir konuşma yaptı ve konuşmasının bir bölümünde şöyle buyurdu: “*Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete girmek isterse ölüm kendisine Allah’a ve âhiret gününe inanırken gelsin. Ayrıca insanların kendisine nasıl davranmalarını istiyorsa insanlara öyle davransın.*”²⁰³ Başka bir rivayette ise sahâbeden biri, “*Cehennemden kurtaracak ve cenneti kazandıracak bir şey öğrenmek istiyorum.*” diye talebini dile getirdiği zaman Allah Resulü (s.a.s.) “*Allah’a şirk koşmadan ibadet et, farz namazı kıl, farz olan zekâtı ver, Ramazan orucunu tut, insanların sana davranmasını istediğin şekilde onlara davran, insanların sana davranmasını istemediğin şekilde onlara davranmayı terk et!*” buyurmuştur.²⁰⁴ Bu hadislerde de ifade edildiği üzere empati, bir müminin imanını kemale erdiren ve cehennemden uzaklaştırıp cenneti kazanmasına vesile olan bir fazilettir.

3.14. Müminler Arası Sevgi ve Kardeşlik

Hadislere göre kâmil bir imanın en önemli tezahürlerinden biri müminler arasındaki sevgi ve kardeşliktir. Konuyla ilgili Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*İman etmedikçe cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Size yaptığımız takdirde aranızda sevgi oluşturacak bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yaygınlaştırın.*”²⁰⁵ Hadiste geçen “*iman etmiş olmazsınız*” ifadesi kâmil anlamda iman etmiş olamazsınız anlamın-

²⁰¹ Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71.

²⁰² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1: 74.

²⁰³ Müslim, “İmâre”, 46; İbn Mâce, “Fiten”, 9.

²⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 206 (27915).

²⁰⁵ Müslim, “İmân”, 93; Tirmizî, “İsti’zân”, 10.

dadır. Buna göre müminlerin birbirini sevmesi kâmil bir imana sahip olmak için önemli bir esastır.²⁰⁶

Müminler arasında sevginin ve kardeşliğin hâkim olmasını isteyen ve bunu kâmil bir imanın alameti olarak ifade eden Allah Resulü (s.a.s.) bu sevginin en ideal düzeyde nasıl olması gerektiğini de şöyle göstermiştir. “Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzerler.”²⁰⁷ “Mümin, mümin için adeta birbirini destekleyen bir bina gibidir.”²⁰⁸ Bu hadislerde kâmil müminlerin toplum içindeki birleştirici ve bütünleştirici rolleri tasvir edilmiştir.²⁰⁹ Buna göre güçlü ve huzurlu bir İslâm toplumu; sevginin, kardeşliğin, birliğin ve dayanışmanın hâkim olduğu sağlam bir manevî yapıyla örgütlenmeli ve kenetlenmelidir. Bu husus, gerek dinî ve gerekse bireysel ve toplumsal açıdan dünyevî hayatın kemali için son derece önemlidir. Bu hususun hadislerde kâmil imanın göstergesi olarak sunulması bu önemi ifade etmektedir.

3.15. Ailesine Karşı İyi Davranmak

Hz. Peygamber (s.a.s.), ailenin huzuru için aile fertlerinin birbirlerine değer vermesini istemiş ve aile fertleri arasında sevgi, saygı, şefkat ve merhametin hâkim olmasını tavsiye etmiştir. Allah Resulü (s.a.s.), “Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en iyi olanınızdır. Ben de aileme karşı en iyi olanınızdır.”²¹⁰ buyurarak huzurlu ve mutlu bir ailenin tesisindeki en önemli ilkeyi öğretmiştir. Allah Resulü (s.a.s.) bu hadisiyle hayırlı bir insan olmanın aileye karşı tutumla alakalı olduğunu ifade etmiştir.²¹¹ Bu husus aynı zamanda kâmil bir mümin olmanın da önemli bir esasını oluşturmaktadır. Bu hususla ilgili olarak Hz. Âişe, Allah Resulü’nün şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Müminlerin iman bakımından en mükemmeli ahlâk bakımından en güzel olanı ve ailesine en güzel şekilde davrananıdır.”²¹² Allah Resulü (s.a.s.), bu hadiste aile fertlerine karşı en iyi ve en güzel şekilde davranmayı “en mükemmel iman” temel vasıflarından biri olarak tanımlamış ve meselenin kâmil iman ile ilişkisini açıkça ifade etmiştir. Buna göre kâmil bir imanın temel niteliklerinden ve özelliklerinden biri de müminin aile fertlerine karşı son derece iyi ve güzel davranmasıdır. Kâmil bir

²⁰⁶ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 2: 47-48.

²⁰⁷ Müslim, “Birr”, 66. Ayrıca bkz. Buhârî, “Edeb”, 27.

²⁰⁸ Buhârî, “Edeb”, 36; Müslim, “Birr”, 65.

²⁰⁹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 9: 165-166.

²¹⁰ Tirmizî, “Menâkıb”, 63. Ayrıca bkz. İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

²¹¹ Heyet, *Hadislerle İslâm*, 3: 103.

²¹² Tirmizî, “İmân”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10: 57 (24936).

mümin tıpkı Allah Resulü gibi aile fertlerine samimi ve içten davranmalı ve onlara değer vermelidir.²¹³

3.16. Akrabalık Bağlarını Korumak

Dürre bnt. Ebû Leheb (ö. 20/641) şöyle anlatmıştır: Bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s.) minber üzerinde hutbe irad ederken cemaatten biri kalkarak “*Yâ Rasûlallah! İnsanların en hayırlısı hangisidir?*” diye sordu. Bu soruya Hz. Peygamber (s.a.s.), “*İnsanların en hayırlısı; Kur’ânı en çok okuyan, en fazla takva sahibi olan, iyiliği en çok emredip kötülükten en çok sakandıran ve akrabalarına en çok ilgi gösterendir.*” şeklinde cevap verdi.²¹⁴ Bu rivayete göre iyi ve hayırlı bir insan yani mümin olmanın en önemli göstergelerinden biri akrabalarla iyi ilişkiler içinde olmaktır. Dolayısıyla akrabalık bağlarını korumak kâmil bir imanın alametlerinden biridir. Nitekim Allah Resulü (s.a.s.) bazı hadislerinde akrabalarla ilişkilerin devam ettirilmesinin doğrudan kâmil imanla ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Mesela, “*Kim Allah’a ve âhiret gününe iman ediyorsa akrabalarıyla ilişkilerini sürdürsün.*”²¹⁵ hadisinde Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir müminin akrabalık bağlarını korumasının imanın kemali için dinî bir gereklilik olduğu belirtilmiştir.²¹⁶

3.17. Komşu Haklarına Riayet Etmek

Hadislerde kâmil bir imanın gereği olarak sunulan konuların başında komşuluk ilişkileri gelmektedir. Bu bağlamda hadislerde ifade edilen komşuluk hakları şöyledir:

a. Güven Vermek: Ebû Şüreyh’ten nakledildiğine göre bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s.) art arda üç kez, “*Vallahi iman etmemiştir, vallahi iman etmemiştir, vallahi iman etmemiştir.*” buyurur. Sahâbîler, “*Kim, yâ Rasûlallah?*” diye sorduklarında Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Kötülük yapabileceği kaygısından komşusu güven içinde olmayan kimse.*” cevabını verir.²¹⁷ Bu hadise göre söz ve davranışları konusunda komşularına güven vermeyen ve onları şüphe ve tereddüt içinde bırakan kimsenin kâmil bir iman sahibi olmadığı ifade edilmiştir.²¹⁸

b. İyi ve Güzel Davranmak: Hadislere göre iyi ve kâmil bir mümin olabilmenin temel ölçülerinden biri komşulara iyi ve güzel davranmaktır.

²¹³ Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 7: 357.

²¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 290 (28195)

²¹⁵ Buhârî, “Edeb”, 85.

²¹⁶ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, 9: 83.

²¹⁷ Buhârî, “Edeb”, 69. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 505 (3744).

²¹⁸ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 22: 171.

Allah Resulü (s.a.s.) “*Sana komşu olanlara güzel davran ki Müslüman olasın.*”²¹⁹ bir başka rivayette, “*Komşuna iyilik yap ki mümin olasın.*”²²⁰ buyurmak suretiyle güzel komşuluğun kâmil bir Müslüman ve kâmil bir mümin için²²¹ vazgeçilemez bir davranış olduğuna dikkatleri çekmiştir.²²² Aynı şekilde “*Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse komşusuna iyilik etsin.*”²²³ hadisinde de komşulara iyi ve güzel muamelede bulunmak, Allah’a ve âhiret gününe kâmil bir imanın alameti olarak değerlendirilmiştir.²²⁴

c. Sıkıntı Vermemek: Hadislerde, komşuluk haklarına ve ilişkilerine riayete aykırı olan eziyet etmek, rahatsız etmek, incitmek, kırmak ve sıkıntı vermek gibi hususlar şiddetle yasaklamıştır. “*Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse komşusuna eziyet etmesin.*”²²⁵ buyuran Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah’a ve âhiret gününe kâmil anlamda iman edenlerin yasaklanan bu hususlardan kaçınmaları gerektiğini bildirmiştir.²²⁶

d. Gözetmek ve Paylaşmak: Hadislere göre iman-ı kâmil kapsamında değerlendirilen komşu haklarından bir diğeri komşuların dertleriyle ve sıkıntularıyla ilgilenmek, yardıma muhtaçlarsa yardım etmektir. Bu hususla ilgili olarak Allah Resulü (s.a.s.) “*Yanı başındaki komşusu açken karnını doyuran kimse (kâmil) mümin değildir.*”²²⁷ başka bir rivayette “*Yanı başındaki komşusu açken tok olarak yatan kimse, (kâmil) iman etmemiştir.*”²²⁸ buyurmuştur. Bu hadislerle göre komşusunun derdini ve ihtiyacını bildiği hâlde ilgisiz kalmak kâmil bir iman sahibi olmamanın işareti sayılmıştır.²²⁹ Buna göre komşuların maddî durumlarıyla ilgilenmek, varsa yeme ve içme başta olmak üzere bütün zorunlu ihtiyaçlarını temin etmeye çalışmak kâmil bir mümin olabilmenin en temel düsturlarından biridir.

3.18. İnsanlarla İlişkilerin İyi Olması

Allah Resulü’nün beyanlarına göre kâmil bir imanın en önemli göstergelerinden biri insanlarla ilişkilerin iyi ve güzel olmasıdır. Bu husus ahlâk kitaplarında “*ülfet*” kavramıyla ifade edilmiştir. Ülfet insanların birbirine ilgi ve sevgi duymasını, destek olmasını sağlayan, toplumsal uyum, birlik

²¹⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 24.

²²⁰ Tirmizî, “Zühd” 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 250 (8316).

²²¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 6: 591.

²²² Heyet, *Hadislerle İslam*, 4: 340.

²²³ Buhârî, “Edeb”, 31; Müslim, “İmân”, 74.

²²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 460.

²²⁵ Buhârî, “Edeb”, 31; Müslim, “İmân”, 75; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 123.

²²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10: 460.

²²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10: 5 (19668).

²²⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 10: 299 (30874).

²²⁹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 9: 200.

ve beraberliği güçlendiren uzlaşma, kaynaşma ve birlikte yaşama eğilimini ifade eden ahlâk terimidir. Ülfetin zıttı ise ayrışma ve tek başına yaşama-dır.²³⁰

Allah Resulü (s.a.s.) toplumsal dayanışmanın ve kaynaşmanın sağlanması için ülfeti emretmiş, toplumdan uzak tek başına yaşamayı ise yasaklamıştır. Allah Resulü (s.a.s.) bir hadisinde, insanlar içinde bulunmanın, uzlet hâlinde tek başına kılınan altmış senelik namazdan daha hayırlı olduğunu²³¹ ifade ederek ülfet ehli olmanın önemine işaret etmiştir.

Ülfet, Allah Resulü (s.a.s.) tarafından önemsenen ahlâkî bir erdemdir. Konuyla ilgili olarak Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "*Mümin, ülfet eden ve ülfet edilendir. İnsanlarla ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet edilemeyen kimsede hayır yoktur.*"²³² Hadise göre kâmil bir müminin en önemli vasıflarından biri insanlarla iyi ilişkiler kurmasıdır. Buna göre kâmil bir mümin yalnızlığı ve yabancılaşmayı değil insanlarla beraber ve iç içe olmayı tercih etmelidir. Zira insanlardan uzak duran ve yalnızca bireysel huzuru amaçlayan bir anlayış kâmil bir imanın özüne aykırıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.), insanlarla ülfet etmeyen veya kendisiyle ülfet edilemeyen bir kimsede hayrın olmadığını ifade etmiştir. Bu ifade, bu yapı ve anlayıştaki bir müminin, kâmil imandan uzak olduğuna daha açık bir ifadeyle imanın zayıflığına işaret etmektedir. Dayanışma, paylaşma ve kaynaşmaya dayalı toplumsal bir bilinç, insanlarla iyi ilişkiler kurma ve iyi geçinme ise kâmil bir imanın ayrılmaz unsurudur. Nitekim İbn Ömer'den (ö. 73/692) nakledilen başka bir hadiste de Allah Resulü (s.a.s.), insanlarla bir arada yaşayıp onların sıkıntılara sabreden bir müminin insanların arasına karışmayarak onların sıkıntılarını sabretmeyen müminden daha üstün ve hayırlı olduğunu belirterek²³³ bu hususun kâmil imandan kaynaklanan bir erdem olduğunu dile getirmiştir. Yine "*Müminler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermeye, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer.*"²³⁴ hadisi de insanlarla beraber olmanın ve iyi ilişkiler kurmanın kâmil imanla ilişkisine işaret etmektedir.²³⁵ Bütün bu ifade edilenlere göre kâmil bir mümin, ülfet ehli olmalı, daha net bir ifadeyle insanlarla anlaşabilen, kaynaşabilen ve kendisiyle beraber olmaktan huzur duyulan örnek bir şahsiyet olmalıdır.

²³⁰ Mustafa Çağrırcı, "Ülfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 286.

²³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9: 207 (22929).

²³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 515 (9436); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10: 400 (21097).

²³³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8: 536 (26623).

²³⁴ Müslim, "Bir", 66. Ayrıca bkz. Buhârî, "Edeb", 27.

²³⁵ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5: 514.

Sonuç

Bir müminin bu dünyada sahip olduğu en büyük nimet hiç şüphesiz imandır. Bu nimetin en kıymetlisi ise kâmil bir imandır. Kâmil bir iman, imanın en üstün mertebesini teşkil etmektedir. Bir mümini dinî hayat yönüyle değerli ve üstün kılan bu vasıftaki imandır. Bundan dolayı birçok âyet ve hadiste müminlerin kâmil iman sahibi olmaları istenmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de iman yönüyle başlıca iki mümin karakterine dikkat çekilmiştir. Birincisi, inanç yönüyle zayıf, amel bakımından eksik olduğu için imanını kemale erdirememiş müminlerdir. Bununla birlikte bu vasıftaki iman sahiplerine de mümin denilmiştir. İkincisi ise kâmil müminlerdir. Bunlar iman, amel ve ahlâk bütünlüğünü sağlayarak imanlarını her yönüyle kâmil hâle getiren müminlerdir. Bunlardan hakiki müminler şeklinde övgüyle bahsedilmiş ve onlara doğrudan cennet vadedilmiştir.

Aynı durum hadislerde de görülmektedir. Hadislerde de inanç ve amel yönüyle eksik kimselere mümin denilmekle beraber onların kâmil anlamda iman etmeyen müminler olduğu vurgulanmıştır. Bununla beraber imanı kemale erdiren esaslara vurgu yapılarak her yönüyle tam ve kâmil bir iman ve mümin portresinin çerçevesi çizilmiştir. Hadislerdeki mümin tanımları ve tasvirleriyle genel olarak kâmil mümin kastedilmiştir. Aynı şekilde imanla ilişkilendirilerek anlatılan hususlarda da genel itibarıyla kâmil iman kastedilmiştir.

Hadislere göre kâmil iman, kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amelden müteşekkil bir yapı arz etmektedir. Bu yapının anlam ve kapsam çerçevesini ise genel olarak sahih iman, salih amel ve güzel ahlâk teşkil etmektedir. Dolayısıyla hadislere göre kâmil bir mümin olabilmek için iman-ı kâmilin en önemli kaynağı olan bu üç ana konunun ihtiva ettiği bütün esas ve ilkelere yerli yerince riayet etmek gereklidir. İmanın, hayatın her alanında işlerlik kazanarak kendinden beklenenleri yerine getirme gücüne sahip olması buna bağlıdır. Bundan dolayı müminlerin imanlarını sağlam bir inanç, salih amel ve güzel ahlâk ile sarsılmaz bir cephe kılarak en mükemmel hâle getirmeleri gerekmektedir.

Kâmil imanla ilgili hadisler, imanının artmasını ve eksilmesini mümkün gören ulemânın en önemli delilleri olmuştur. Kelâm eserlerinde ilgili konu bölümlerinde bu hususu görmek mümkündür. Aynı durum hadis eserlerinde de görülmektedir. Hemen hemen ale'l-ebvâp tarzı tasnif edilen bütün hadis kitaplarında bu konudaki hadisler "*imanın artması ve eksilmesi*" adlı bablarda ele alınarak bu hususun mümkün ve caiz olduğuna işaret edilmiştir. Dolayısıyla iman-ı kâmil konusundaki hadisler; imanın, inanılması gereken hususlarla ilgili olmamakla birlikte inanılan hususların amelî ve davranışsal tezahürü bakımından artma ve eksilmeye müsait bir yapıda olduğuna işaret etmektedir.

Çalışmamız esnasında dikkatimizi çeken diğer bir husus şudur: Özellikle tasavvuf kaynaklarında bir müminin iman-ı üstünlüğünü ve olgunluğunu ifade etmek için iman-ı kâmil yerine insan-ı kâmil kavramının kullanıldığı müşahede edilmiştir. Ancak bu konuda iman-ı kâmil kavramının kullanılması daha doğrudur. Çünkü bir müminin, iman bakımından mükemmel oluşunun tek kaynağı kâmil inancıdır. Dolayısıyla kâmil kelimesinin iman kelimesine izafe edilerek iman-ı kâmil şeklinde kullanımı ve bu kullanımın yaygınlaştırılması kâmil imanın önemini ifade etmesi açısından daha doğrudur.

Kaynakça

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Mu-sannef*. Thk. Habîb el-A'zamî. 2. Baskı. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1983.

Ağırman, Cemal. "İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak 'Empati' ve Hadislerde 'Empati' Örnekleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 23-53.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 12. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008.

Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Thk. Cemal el-Ayıntâbî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.

Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhu'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut: 1421/2001.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.

_____. *Şuabü'l-îmân*. Nşr. Muhammed es-Saîd ez-Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *el-Müsned*. Thk. Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. 1-15, Medînetü'l-Münevver: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1430/2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*, Thk. Şuayb el-Arnâût. 5 Cilt. Dimeşk: er-Risâletü'l-âlemiyye, 2011.

_____. *el-Edebü'l-müfred*. Thk. Muhammed Nâsîrüddin el-Elbânî. 2. Baskı. Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 1421/2000.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. "Îmân". *et-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. s. 37. Kâhire: Dâru'l-fadîle, t.y.

Çağrı, Mustafa. “Cömertlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 565-568. Ankara: TDV Yayınları. 8: 72-73. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

_____. “Mâlâyânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 481-482. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

_____. “Sabır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 337-339. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

_____. “Şükür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 259-261. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

_____. “Ülfet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 286-287. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl. *Sünen-i Dârimî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.

Dumlu, Ömer. *Kur’ân’da Bazı Kavramlara Bakış*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. Riyâd: Beytü’l-efkârî’ d-üveliyye, t.y.

Gündüzöz, Soner. *Orucu Anlamak*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Hamza Muhammed Kâsım. *Menârü’l-kârî şerhu muhtasarı Sahîhi’l-Buhârî*. Thk. Abdülkâdir el-Arnâût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-beyân/Mektebetü’l-müeyye, 1410/1990.

Harman, Ömer Faruk. “Günah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 278-282. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Heyet, *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Heyet, *İlmihal*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Heyet, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

İbn Allân, Muhammed Ali b. Muhammed. *Delîlü’l-fâlihîn li-turukı Riyâzü’s-Sâlihîn*. Nşr. Cem’iyyetü’l-Ezheriyye. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, t.y.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve’l-tenvîr*: 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye, 1984.

İbn Battâl el-Kurtubî, Ebu’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 2. Baskı. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Thk. Hamd b. Abdullah el-Cuma’. 16 Cilt. Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1425/2004.

İbn Hacer el-Askâlânî, Ebu’l-Fadl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali. *Fet-hu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. Thk. Muhibuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Kâhîre: Dâru’r-reyyân, 1407/1986.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnâût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1998.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekr. *Uddetü's-sâbirîn ve zahîretü'ş-şâkirîn*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1409/1989.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 2. Baskı. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-tayyibe, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1424/2003.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. Thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008.

Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâid-i Müslim*. Thk. Yahya İsmail. 9 Cilt. Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1419/1998.

Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, h. 1323.

Kirmânî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ih-yâü't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik. *Letâifü'l-işârât*. Thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh li'l-kitâb, 2000.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Ashâbî. *el-Muvatta'*. Thk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî. 5 Cilt. Ummân: Mektebetü'l-furkân, 1424/2003.

Muhammed el-İtyûbî, Ali b. Âdem b. Musa. *Zahîratü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*. 40 Cilt. Riyâd: Dâru'l-mi'râc, 1416/1996.

Mübârefkürî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i'l-Tirmizî*. Thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, t.y.

Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1391/1972.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, Riyâd: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye, 1419/1998.

Müttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik. *Kenzü'l-ummâl*. Thk. Safvetü's-Sekâ - Bekrî Hayyânî. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1986.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. Thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1425/2005.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. 2. Baskı. 18 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.

Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. "Kml". *el-Müfredât fî-garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. s. 441-442. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.

Sââtî, Ahmed Abdurrahmân el-Bennâ. *el-Fethu'r-Rabbânî li-tertibî Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru ih-yâü't-türâsi'l-Arabî, t.y.

Sehârenfûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Zekeriyâ b. Yahya el-Kandehlevî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.

Sinanoglu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 412-314. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 12 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-i Tirmizî*. Thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1425/2005.

Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 13-16. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

_____. "Fîrâset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 116-117. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Yazır, Elmalılı M. Hamdî. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Yeniçel, Necati - Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987-2003.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem/ed-Dâru's-şamiyye, 1415/1995.

SAĞLIĞA ZARARLI MADDELERİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ AN EVALUATION ON SUBSTANCES HARMFUL TO HUMAN HEALTH ACCORDING TO THE ISLAMIC LAW

Geliş Tarihi: 09.01.2019 Kabul Tarihi: 31.05.2019

OSMAN BAYDER

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ERCİYES İLAHİYAT FAK.

<https://orcid.org/0000-0003-3404-7299>



ÖZ

Çalışmanın temel hedefi nassen haram kılınmış bir madde içermemesine rağmen insan sağlığına zarar veren veya vermesi muhtemel olan ürünlerin İslâm hukuku açısından hükmünü tespit etmektir. Bu maddelerin hükmünü tespit etmek adına öncelikle naslarla haram kılınmış hayvanlar, şarap ve kanın hangi gerekçeyle haram kılındığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca klasik dönem fıkıh kitaplarında yer alan güneşte ısınmış suları kullanmak, kendiliğinden ölmüş balıkları yemek, hamamdan önce soğuk suyla yıkanmak, fazla yemek yemek ve çamur-toprak yemek gibi konular incelenmiş ve bunların sağlığa zarar veren maddelere dayanak teşkil edip etmeyeceği tartışılmıştır. Bunların yanı sıra konuyla bağlantılı olarak fukahanın genel olarak sağlığı koruma ve tedavi olma konusundaki kanaatlerine temas edilmiştir. Çalışma sonunda insan sağlığına zarar veren maddeler, zarar düzeyine göre dört farklı kategoriye ayrılarak hükümleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, sağlığa zararlı maddeler, haram-helal ürünler, sağlığı korumak.

ABSTRACT

The main aim of this article is to determine the legal judgements of harmful or probable harmful products to human health according to Islamic Law although they don't contain a prohibited substance by nass. In order to determine the legal judgements of these, firstly it has been highlighted that by which reason the animals, wine and blood have been prohibited by nass? Besides, using the water heated by the sun, eating the dead fish, taking shower with cold water before taking a bath, eating too much and eating mud and soil in the classical fiqh book are examined and discussed whether these are based on the harmful products or not. In addition, it has been handled the opinion of fuqahas (Islamic lawyer) on the maintain health and the healing in general. In the conclusion, it has been trying to determine the legal judgements of harmful products to human health by divided into four categories according to level of harmfulness.

Keywords: Islamic Law, harmful products to health, haram-halal products, maintenance of health.

Giriş

Bu çalışma, insan sağlığına zarar veren veya vermesi muhtemel olan ürünlerin şer'i hükmünü ortaya koymaya çalışacaktır. Bu açıdan zehir gibi doğrudan ölüme sebebiyet veren zararlı maddeler bu çalışmanın konusunu teşkil etmediği gibi alkol, böcek, kan ve haram kılınan hayvanlar gibi naslarla yasaklanan madde barındıran ürünler de ele alınmayacaktır. Ayrıca bu çalışmada tek tek tüm maddeler üzerinde durulmayıp genel bir tablo çizilmeye çalışılacaktır.

Günümüzde gıda maddelerinden kozmetiğe, ilaçlardan tuvalet kâğıdına, elbiselerden teknolojik ürünlere kadar kullandığımız hemen hemen her üründe sağlığı tehlikeye atan maddeler bulunduğu bahsedilmektedir. Hatta kimilerine göre piyasadaki tüm ürünler insan sağlığına zarar vermektedir. Hal böyle olunca bu maddelerin şer'i hükmü konusunda nasıl bir yöntem izleneceği, Müslümanların bu durumda neler yapması gerektiği önemli bir problem oluşturmaktadır.

İslâm hukuku insanın kendi bedeni ve malı üzerinde tasarrufuna belirli bazı sınırlandırmalar getirmiştir. İntiharın ve kişinin kendisini yaralamasının haram kılınması ve yine malını ölçüsüzce dağıtan kişilerin mal üzerindeki tasarruflarının kısıtlanması bu doğrultudaki hükümlerden bazılarıdır. Peki bu noktada sağlığa zarar veren maddeler nasıl değerlendirilmelidir? Son dönemlerde yapılan çalışmaların önemli bir kısmında, sağlığa zararlı maddelerin şer'i hükmünü belirlemede izlenen genel yöntem, insan sağlığına vermiş olduğu zarardan hareketle bunların, haram veya tahrîmen mekruh olduğu şeklindedir.¹ Sırf sağlığa zararı üzerinden bunlar için haram veya tahrîmen mekruh hükmüne ulaşmak mümkün müdür?

¹ “Sigaranın zararı kesin ve umumi olarak tıbben sabit ise dinen de haramdır.” “Bir şeyde menfaat var ise veya zararsız ise helaldir. Zararlı ise haramdır” Bkz. Halil Güneç, “Sigara ve İslâm”, *Sigara ve İnsan Sağlığı* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 57.

İslâm hukukçularının geneline göre nasslarda açıkça hükmü yer almayan bir meselenin hükmünü bulmadaki yöntem içtihatdır. İctihat ise nasslar üzerinde belli şartlarla akıl yürütme olduğuna göre sağlığa zararlı maddelerin haram veya mekruh kabul edilebilmesi için aynı illetle bu hükümleri almış bir nassın mevcut olması; en azından Şer tarafından, insanın kendi sağlığına zarar vermesinin yasak olduğunun veya sağlığını korumasının farz/vacip görüldüğünün ortaya konulması gerekmektedir.

Bu çalışmada öncelikle sağlığa zararlı maddelerin hükmüne kaynak teşkil edecek nasslar ve klasik dönem fakihlerin görüş ve gerekçeleri incelenecek ve bu yolla bu maddelerin hükmü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sağlığa zarar veren bu tür maddelerin hükmünü bildiren açık bir nass bulunmamakla beraber Şer’de haram/mekruh kılınan yiyecekler ve sağlığın korunmasına gösterilen önem bu konuda yol gösterici olabilir. Bu bağlamda nasslarda haram kılınan hayvanlar, şarap, kan, kendiliğinden ölmüş balık gibi konular ele alınacak ve âlimlerin bunları hangi illetle ta’lil ettikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunların haram/mekruh kılınmasının illetinin sağlığa zarar verme olduğunun tespit edilmesi durumunda aynı illete dayanarak günümüzdeki sağlığa zararlı maddeler için de benzer hükümler vermek mümkün olacaktır. Yine fakihler tarafından dile getirilen güneşte kalarak ısınmış suları kullanmanın ve hamamdan çıkmadan önce soğuk su ile yıkanmanın mekruhlüğünün sağlığa zarar ile ilişkisi irdelenecektir. Bunların yanı sıra sağlığı koruma ve tedavi olmanın hükmü ve bunun insan sağlığına zarar veren maddelerin hükmü için kaynak teşkil edip etmeyeceği hususu incelenecektir.

Eti Haram Kılınan Hayvanlar

Nasslar tarafından etleri haram/mekruh kabul edilen hayvanların bu hükmü almasında bazı akli gerekçeler/hikmetler dile getirmek mümkün olsa da bunların *taabbudî* yönünün² ağır bastığı yani hükmün illetinin bilinemeyeceği kabul edilmektedir.³ Söz gelimi domuz ve ölmüş hayvanın haram kılınma illetine kaynaklarda özel olarak değinilmemektedir. Bununla birlikte özellikle etinin hükmü konusunda fukaha arasında ihtilaf bulunan hayvanların⁴ etinin yasak oluşunun illet/gerekçelerine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Fakihler farklı hayvan türlerine göre farklı gerekçeleri ileri sürmüştür.

² Taabbudîğin anlamı, mahiyeti ve sahası ile ilgili geniş bir çalışma için bkz. Abdullah Kahraman, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudîyyâtın Sahası Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003): 25-53.

³ Kaşif Hamdi Okur, “İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 11 (2009): 14.

⁴ Bu konudaki görüş farklılıkların gerekçeleri için bkz. Okur, “İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 10-24.

Söz gelimi aslan, köpek ve akbaba gibi yırtıcı hayvanların haram kılınmış gerekçesini Hanefî fakih Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (ö.483/1090), bu konudaki nehiy içeren hadis yanında, bunların *hubs* manası (illet) barındırmasına bağlamaktadır. Ona göre yırtıcılık ve kapıp kaçma bu hayvanların tabiatı olup bu özellikleri, onların etini yiyenlere de sirayet etmektedir. Serahsî bu sirayeti süt kardeşliğin haramlık oluşturmasındaki gerekçe olan “sütün insan bedeni üzerindeki tesiri” ile açıklamaktadır.⁵ Benzer bir gerekçelendirme Hanefî fakih Merğînânî (ö.593/1197) tarafından dile getirilmiştir. Ona göre yırtıcı hayvanların haram kılınmasındaki mana insanoğlunun kerametidir (yücelik); böylece bu hayvanların yenilmemesi suretiyle söz konusu hayvanların zemmedilen vasıfları yüce/mükerrerem olan insanoğluna geçmemiş olacak⁶ yani insanlar onların bu türdeki vasıflarından korunmuş olacaktır.

Şâfiî fakih Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö.365/976) şahin ve doğan gibi yırtıcı hayvanların yenilmesinin, kötü (*şeni*) bir tabiata yol açacağını söylemesi⁷ de bununla benzerdir. Yine karga ve sırtlan gibi hayvanların haram kılınma gerekçesi de bunların pislikle beslenmesi olarak gösterilmektedir. Çünkü bunların etleri yemiş oldukları pislikten oluşmakta, başka bir deyişle etleri haram ve pis olan şeylerden neşet etmektedir. Hanefî fakih Zeylaî'nin (ö.743/1343) *Tebyînu'l-hakâik* adlı eserinde yer alan aşağıdaki ifadeleri bu hususu ortaya koymaktadır:

“Üç çeşit karga vardır. Bazı çeşitleri sadece leş ve pislik yemektedir. Bunun eti yenilmez. Bazı çeşitleri sadece tahıl yer. Bunun eti yenilir. Bazı çeşitleri (ak'ak) ise hem pislik hem de tahıl ile beslenir; Ebu Hanife'ye göre bu karga türünün eti yenir. O, bu tür kargayı tavuk gibi kabul etmektedir. Ebu Yusuf'tan gelen bir rivayete göre ise bu hayvanın eti mekruhtur. Çünkü onun yediklerinin çoğu pisliktir... Sırtlan da yenilmez. Bunun bir gerekçesi yırtıcı hayvanların yenilmeyeceğine dair hadis, diğer gerekçesi ise bu hayvanın pislik yemesidir. Dolayısıyla eti, yediği pislikten oluştuğu için habîs olmaktadır.”⁸

Bit, fare, sinek, akrep ve kaplumbağa gibi haşeratin haram kabul edilmesi ise bunların *habâis*⁹ özelliği ile açıklanmaktadır.¹⁰ Habâis ise fakihle-

⁵ Şemsuleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993), 11:220.

⁶ Burhaneddin Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf (Karataşî-Pakistan: İdaretu'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-islâmiyye, 1417), 7:137-138.

⁷ Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinu's-şerîa* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 207.

⁸ Fahreddin Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1313), V:295.

⁹ A'râf suresi 157. âyette Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i marufu emreden, münkeri yasaklayan, tayyibâtı helal ve habâisi haram kılan olarak nitelendirmektedir. Buradan hareketle habâis olan şeylerin haram olduğu hükmüne ulaşılmaktadır. Ancak habâisin tanımı ve neyin habâis sayılıp neyin sayılmayacağı konusunda tartışmalar bulunmaktadır.

¹⁰ Alâuddin Ebubekir b. Mesud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), V:36; Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'li-li'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.), V:14.

rin geneli tarafından “selim tabiatın tiksindiği, iğrenç bulunduğu şey” başka bir ifadeyle “insanın midesinin kaldıramadığı şey” olarak açıklanmaktadır. Bununla beraber bazı müfessirler habâisi açıklarken bunlardan bazılarının insanın bedenine zarar verdiğinden söz etmektedir. Söz gelimi “*Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkasının adı anılarak kesilenler... size haram kılındı.*” (Maide 5/3) âyeti hakkında Ebu’l-Fidâ İbn Kesîr (ö.774/1373) şöyle demektedir: “Bu âyette yiyen kişiye zarar veren habâisten bahsedilmiştir. Bu zarar ya kişinin bedenine ya dinine ya da her ikisine yöneliktir.”¹¹

At eti Ebu Hanife’ye göre mekruh, cumhura göre mubahtır. Ebu Hanife’nin bu konudaki gerekçesi bu hayvanların düşmanın korkup kaçmasına neden olan savaş aracı olmasıdır.¹² Dolayısıyla onun mekruh olması, değerinden ve öneminden (ihtiram) ileri gelmektedir. Çünkü etinin yenilmesini mubâh görmek savaş aracının azalmasına yol açacaktır.¹³ Temel ilkeye göre hayvanın süt ve artığı, eti ile aynı hükme tabi olmasına rağmen, Ebu Hanife tarafından atın artık ve sütünün mekruh değil de mubâh kabul edilmesinin sebebi de sütünü içmenin atların azalmasına sebep olmamasıdır.¹⁴

Fakihlerin haram veya mekruh kılınan söz konusu hayvanlarla ilgili ileri sürdükleri gerekçelere bakıldığında genel olarak bu hayvanların yenilmesinin insan sağlığına zarar vermeleri ile ilişkilendirilmediği görülmektedir. Onlara göre bunun sebebi bazı hayvanların insan tabiatı üzerinde meydana getirdiği olumsuzluklar, bazılarının haram olan pislikleri yemesi, bazılarının insan tabiatınca iğrenç görülmesi, diğer bazılarının ise savaş aracı olmasıdır.

Şarabın ve Kanın Haram Kılınması

Şarabın haram kılındığı âyette (Maide 5/90-91) Allah Teâlâ, şarabın insanlar arasına düşmanlık ve kin soktuğunu ve Allah’ı zikretmekten alıkoyduğunu belirtmektedir. Fukahanın görüşü de bu yönde olup genel kanaate göre şarabın haram kılınma gerekçesi akli korumaktır. Şâfiî fakih Mâverdî (ö.450/1058) şarabın günahlarını/zararlarını şöyle açıklamaktadır: “Şarap içen kişi sarhoş olduğunda başkalarına eziyet verir. Ayrıca şarap içen kişinin akli zail olur ve yaratıcısını bilmekten uzak kalır.”¹⁵ Benzer şekilde Gazâlî (ö.505/1111) de şarabın haram kılınmasının dünyevî ve dinî olmak

¹¹ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3:31.

¹² Ebu Hanife’nin bu konuda Hâlid b. Velîd’in rivayet ettiği, “Resulullah at, katır ve merkep eti yemeyi yasak etti” (İbn Mâce, “Zebâih”, 14) hadisini dayanak almış olması da mümkündür. Bkz. Salim Ögüt, “At”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 1991, 4: 32.

¹³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 7:140.

¹⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 7:141.

¹⁵ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdü’l-mevcud (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1994), 13:379.

üzere iki gerekçesinin olduğunu söyler. Namazdan alıkoyması dinî; insanlar arasına kin ve düşmanlık sokması ise dünyevî gerekçesidir.¹⁶ Nitekim Bakara 2/219. âyette şarabın günahının faydasından çok olduğu belirtilerek günah boyutuna vurgu yapılmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır da bu âyeti tefsir ederken şarabın zararlarını şu şekilde açıklamaktadır:

“Bunlarda (şarap ve kumar) büyük bir zarar ve günah vardır. Ezcümle ikisi de malları telef ve insanları perişan eder. Alelekser bunlar birbirine sürükler. Evvela hamr akli selb eyler; akıl ise hem dinin hem dünyanın kutbudur. Artık sarhoşlukla öyle cinayetler yapılır ve kumarbazlıkla öyle fenalıklara düşülür ki bunlar saymakla bitmez, ancak “büyük günah” namı ile anlaşılır. Maamafih bunlarda nasa bazı menfaatler de vardır. Ezcümle biraz neşve ve lezzet duyulur, hayli ticaret yapılır. Korkaklara şecaat ve tabiata kuvvet gelir.”¹⁷

Buna göre sarhoş olan kişiler, namaz ibadetini ifa edecek akıl sağlığını yitirdikleri gibi sarhoş olmanın tesiriyle de maddi-manevi birçok zarara yol açabilmektedirler. Nitekim günümüzde kavgaların, aile içi huzursuzlukların, trafik kazalarının önemli bir kısmının sarhoşluktan kaynaklandığı bilinmektedir. Özetle ulemaya göre şarabın haram kılınmasının aslı gerekçesi mükellefiyeti bizzat ihlal ederek yol açtığı zararlardır.

Kanın içilmesinin haram kılınma gerekçesine ise az da olsa bazı fakihler temas etmektedir. Bunlardan biri olan Kaffâl eş-Şâşî (ö.365/976) *Mehâsinu 'ş-şerîa* adlı eserinde kanın haram kılınmasının iki muhtemel gerekçesinden bahseder. Birinci gerekçe kanın pis olmasıdır. Ona göre kanın pis bir kokusu vardır ve içilmesinde herhangi bir yarar söz konusu değildir. Ayrıca kan, gıdaların artığından dönüşmüş bir artık olup bu açıdan tıpkı dışkıya benzemektedir. Kaffâl'in belirttiği ikinci gerekçe ise müşriklerin ibadet esnasında kanı putlarına yakınlaşma aracı olarak kullanıyor olmalarıdır. Müşrikler ilah kabul ettikleri putların üzerine kan döküyor ve sonra bu kanı çocuklarının başlarına sürüyorlardı.¹⁸

Kaffâl'in bahsettiği müşriklerin, cahiliye dönemindeki müşrikler olup olmadığı açık değildir. Ancak bazı din mensuplarının ibadet esnasında kan içme geleneğine sahip oldukları bilinmektedir. Yahudi bilgin Musa b. Meymûn'un (Maimonides, ö.601/1204) belirttiğine göre Sâbîîler, kanı pis kabul etseler de onlar şeytanların gıdası olduğunu zannettikleri için kan içmekteydiler. Onlara göre eğer bir kimse kan içerse, cinler o kişinin kardeşi olur ve kâinattaki birtakım şeyleri o kimseye bildirirdi. Sâbîîlerden diğer

¹⁶ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *Şifâu'l-ğalil*, thk. Hamid el-Kebisi (Bağdat: Matbatu İrşâd, 1971), 161.

¹⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1935), I:765-766.

¹⁸ Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinu 'ş-şerîa*, 227-228.

bir grup ise kan içmenin, insan tabiatına iğrenç gelmesi sebebiyle, kestikleri hayvanın kanını bir kaptaki toplar ve hayvanın etini kan birikintisinin etrafında yerlerdi. Böyle yaparak onlar, insanların eti yediği esnada cinin de kendi gıdası olan kaptaki kanı içtiğini düşünüyorlardı. Onlara göre bu yolla [cin ile insan arasında] bir kardeşlik hâsıl olurdu. Çünkü onların hepsi tek bir sofradan beraber yiyorlardı. Sonuç olarak onların zannına göre, bu cin, uykuda onlara geliyor, gelecekte haber veriyor ve onlara fayda sağlıyordu. Musa b. Meymun'a göre Yahudilikte kan içilmesinin haram kılınmasının sebebi budur¹⁹ ki, yukarıda da ifade edildiği üzere yakın bir gerekçe daha önce yaşayan Kaffâl eş-Şâşî tarafından ileri sürülmüştür.

Şarabın haram kılınmasının gerekçesi konusunda dile getirilenler göz önüne alındığında fukahanın şarabın haram kılınışını asıl itibarıyla sağlık ile ilişkilendirmedikleri, başka bir ifadeyle şarabın akciğere, mideye veya diğer organlara verdiği zarar sebebiyle haram kılındığını düşünmedikleri görülmektedir. Kanın haram kılınma gerekçesi üzerinde duranlar ise bunun sebebini ya kanın necis olmasına ya da putperestlerin ibadet amacı ile kanı kullanıyor olmalarına bağlamaktadır. Kanın necis olmasının ise doğrudan sağlık ile ilişkili olup olmadığı açık değildir. Zira bir şeyin dinen necis kabul edilmesiyle, onun tıp açısından insan sağlığına zarar vermesi arasında zorunlu olarak doğru orantı bulunduğu söylemek güçtür.

Kendiliğinden Ölüp Su Yüzeyine Çıkan Balıkların Mekruh olması

Bazı hadislerde kendiliğinden ölmüş ve su üzerinde ters dönmüş olan balıkların (*es-semeku't-tâfi*) yenilmesi nehyedilmiştir.²⁰ Hanefiler de bu yöndeki rivayetlerden hareketle bu balıkların etinin tahrîmen mekruh olduğunu söylemişlerdir. Serahsî'nin belirttiğine göre bazıları, bunun kerahet gerekçesini bu tür balıkların baras (*vitaligo*) hastalığına sebep olmasını göstermekte ve bunun bir *şefkat yasağı* (şefkate dayalı yasak) olduğunu dile getirmektedir.

Ancak Serahsî bu gerekçeye karşı çıkar. Ona göre bunun yasaklanmasının sebebi baras hastalığına yol açması değildir. Çünkü balık ister usulünce avlanan olsun ister *tâfi* olsun baras hastalığına sebep olabilir. Hz. Peygamberin bize tıp değil, şer'i hükümleri beyan etmek için gönderildiğini söyleyen Serahsî'ye göre tâfi balıkların yenilmesinin haram olmasının sebebi Hz. Ali ve İbn Abbas'tan gelen haramlığa dair rivayetlerdir.²¹ Serahsî'nin baras hastalığına sebep olma şeklindeki zararı hiçbir şekilde itibara alması bu gerekçenin mezhepte pek benimsenmediğini göstermektedir. Aksi

¹⁹ Musa b. Meymun, *Delâletu'l-hâirîn* (Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 1279, t.y.), vr.291b.

²⁰ Ebu Davud, "Kitâbu't-tahâret", Bâbu fi ekli't-tâfi mine's-semek.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11:248.

taktirde Serahsî'nin böyle bir hastalığa sebep olmanın da mekruh hükmünü teyit ettiğini ifade etmesi beklenirdi. Kısacası Serahsî'ye göre tâfî balığın yasaklanmasının sağlığa zararlı ilgisiz bulunmamakta olup tamamen taabbudîdir.

Hanefilerce taraftar bulmayan bu görüş Şâfîler tarafından savunulmaktadır. Onlara göre balığın kendiliğinden ölüp şişmesi durumunda hastalıklara sebep olacağı gerekçesiyle yani sağlığa zararından dolayı yenilmesi haramdır.²² Bu açıdan kendiliğinden ölmüş balıkların hükmü Şâfîler açısından sağlığa zararlı maddeler için kaynak teşkil edebilmektedir.

Fazla Yemenin Haram/Mekruh Kabul edilmesi

Hanefi kaynakların çoğunda fazla yemek yemek *haram* kabul edilmektedir.²³ Kâdîhân (ö.592/1196) gibi bazı fakihler ise bunun mekruh olduğu görüşündedir.²⁴

Hanefiler fazla yemeğin haram kabul edilmesinin birtakım delil/gerekçelerinden bahsetmektedirler. Bu haramlığın birinci delili Hz. Peygamberin “*İnsanların en çok doyanı kıyamet gününde en çok aç kalacak olandır.*” şeklindeki hadisidir.²⁵ İkincisi bunun israf oluşu, üçüncüsü ise bedene vermiş olduğu zarardır. Mevsilî (ö.683/1284) her iki gerekçeye de yer vermekte, fakat ilk gerekçe olarak israfı zikretmektedir.²⁶ İbn Abidin (ö.1252/1836) ise Kâdîhân'ın buna mekruh dediğini kaydettikten sonra haram olduğu görüşünün, kıyas açısından daha uygun (*evceh*) olduğunu kaydetmektedir. Çünkü israf haramdır ve bu haramlık, sübutu ve delaleti kat'i olan ayet ile sabittir.²⁷

Serahsî fazla yemek yemenin hastalığa yol açacağından da bahseder. Ona göre bu, tıpkı bir kimsenin kendisini yaralaması gibidir. Ayrıca doyduktan sonra yemeye devam etmekte yarar olmayıp aksine zarar bulunmaktadır. Bu açıdan fazla yemek, kişinin yemeğini çöplüğe veya ondan daha kötü bir yere atması gibidir. Yine ona göre fazla yemek başkasının hakkını ihlaldir. Çünkü fazladan yediği yemeği para/mal karşılığında ya da bedavadan birine verecek olsa o kişi bununla doycaktır. Bu sebeple böyle biri fazladan yediği yemek ile başkasının hakkını çiğnemiş olmaktadır ki bu da haramdır.²⁸ Serahsî başka bir yerde çok yemek yemenin ölümün sebeplerinden biri olduğunu ve ölüme sebep olmanın haram olduğunu belirt-

²² Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib* (Dâru'l-kutubi'l-islâmî, t.y.), 1:566.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30: 270; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lili'l-muhtâr*, 4, 173.

²⁴ Fahrudin Hasan b. Mansur el-Özcendî Kâdîhân, *Fetâvâ* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), 3:305.

²⁵ İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'l-etime, Bâbu'l-iktisâd fi'l-ekl.

²⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'lili'l-muhtâr*, 4: 173.

²⁷ Muhammed Emin İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru âlemi'l-kutub, 2003), 9:489.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:266-267.

mektedir.²⁹ Serahsî'nin zikrettiği ölüme sebebiyetin nadir olarak gerçekleşen bir olay olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim günümüzdeki bazı uzmanlara göre çok aşırı yemek yemek nadiren mide patlaması veya aşırı derecede mineralin zehirlenmeye sebebiyet vermesi ile ölüme yol açabilmektedir.³⁰ Buna göre Serahsî'nin bu son durumda kast ettiği şeyin, çok yemenin doğrudan ölüme sebep olması olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak Serahsî'nin devamındaki bazı ifadeleri buradaki haramlık ile kastının tahrîmen mekruh olabileceğine delalet etmektedir. Zira o, İmam Muhammed'in kitabında çok fazla yemek yemenin mekruh olarak kaydedildiğini ifade ettikten sonra bununla kastın *tahrim* olduğunu ifade etmekte ve bunu da Ebu Hanife'den gelen şu rivayete dayandırmaktadır: "Ebu Hanife'ye sorulur: Bir şey ile ilgili olarak 'bunu mekruh görüyorum' dediğinde bununla kastın nedir? Ebu Hanife dedi ki: Harama yakınlıktır."³¹ Görüldüğü üzere burada mekruhun, tahrîmen mekruh olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır.

Bir başka Hanefî fakih Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö.373/983) ise fazla yemek yememenin gerekli olduğunu kaydettikten sonra bunun israf olduğunu ve bedene zarar verdiğini belirtir. Ebu'l-Leys devamla şöyle der:

"Nakledildiğine göre bir tabibe 'Allah'ın kitabında tıp [bilgisi] var mı?' diye sorulunca o şöyle cevap vermiştir: 'Evet, Allah tıbbî *yiyin için israf etmeyin* âyetinde cem etmiştir'. Yani yeme ve içmedeki israftan hastalıklar ortaya çıkar. Denilir ki bir kimse eğer az yemek yerse bedeni çok sağlıklı, hafızası çok kuvvetli, zekâsı çok açık olur. Böyle biri az uyur, nefesi hafif olur."³²

Bunun yanında bazı Hanefî fakihler, yemeğin hükmünü ibadet ile de ilişkilendirmektedir. Buna göre kişinin ölmeyecek ve ayakta namaz kılacak kadar güç verecek miktarda yemek yemesi farz; doyana kadar yemesi mübâh, doyduktan sonra yemesi ise haramdır. Ancak iki yerde doyduktan sonra da yemek haram değildir. Bunlardan biri oruç tutacak kişinin fazla yemesi, diğeri ise ikram sahibinin utanan misafirin yanında yemeye devam etmesi.³³ Hanefî fakih İbn Ebi'l-İz (ö.792/1390) ise fazla yemek yemenin bazen akıl kaybına da neden olabileceği³⁴ şeklinde oldukça farklı bir gerekçe ileri sürmektedir.

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:278.

³⁰ https://www.chip.com.tr/haber/tek-seferde-asiri-yemek-yemek-insani-oldurur-mu_73630.html (Erişim tarihi: 27.12.2018)

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:278.

³² Burhâneddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Samî el-Cundî (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004), 5:351.

³³ Hamevî, Ahmed b. Mustafa, *Ğamzu uyûni'l-besâir* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985), 1:101-102.

³⁴ Sadreddin Ali b. Ali İbn Ebi'l-İzz, *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003), 4:176.

Şâfiî mezhebindeki genel kanaate göre fazla yemek yemek mekruhtur. Bunun gerekçesi olarak da vermiş olduğu zarar kaydedilmektedir.³⁵Bazı Şâfiî fakihler çok fazla yemenin zarar verme derecesine ulaşması durumunda bunun haram olacağını söylemişlerdir. Malikilerde ise yemek yemenin hükmü doğrudan ibadet açısından ele alınmaktadır. Buna göre farz olan ibadetleri eda edebilecek kadar yemek yemek farz, müstehap olan ibadetleri yapacak kadar yemek mendup, müstehap olan ibadetleri yapamayacak kadar fazla yemek mekruh, farz ibadetleri yerine getiremeyecek kadar fazla yemek haramdır.³⁶

Görüldüğü üzere Hanefilerin temel olarak fazla yemek yemenin haram oluşunu bu yöndeki rivayetler ve israf oluşu ile ilişkilendirmektedir. Bunun yanında doğrudan ölüme sebebiyet vermesi, başkasının hakkına tecavüzün söz konusu olması ve sağlığa zarar vermesi gibi hususlar diğer gerekçeler olarak zikredilmektedir. Şâfiîler ise mekruh oluşunu tamamen vermiş olduğu zarara dayandırmaktadırlar. Maliki mezhebinde ise yemek yemenin hükmü doğrudan ibadetin yerine getirilememesi açısından ele alınmaktadır.

Güneşte Kalmış Suları Kullanmanın ve Hamamdan Çıkmadan Önce Soğuk Su ile Yıkanmanın Mekruh Olması

Şâfiîler ve müteahhir dönem bazı Hanefiler güneşte kalarak ısınmış sular (mâ-i müşemmes) ile abdest almanın mekruh olduğunu kabul etmektedir. Bu konudaki gerekçeleri, bu suyun baras hastalığına yol açacağına dair Hz. Peygamber'den gelen rivayettir. İmam Şâfiî bu rivayetten hareketle *el-Ümm* adlı eserinde mâ-i müşemmes ile ilgili olarak “ben bunu tıp açısından mekruh görüyorum.” demektedir.³⁷ Baras hastalığı o günün tıbbi açısından ciddi kabul edilen bir hastalıktır. Tiksinti verici görüntüsünden dolayı cumhura göre eşlerden birinde böyle bir hastalık bulunması durumunda kadının mahkemeye başvurarak boşama talep etme hakkı bulunmaktadır.³⁸

Şâfiî fakihler bu suyun mekruh görülmesinin sebebinin bedene vermiş olduğu zarar olduğunu ifade etmektedirler. Fakihlerin kendi dönemlerindeki tespitlerine göre çok sıcak bölgelerde su, altın-gümüş dışındaki kaplarda güneşin altında kalarak ısındığında, kaptan kopan parçacıklar suya sirayet edeceği için bu su, baras hastalığına sebep olmaktadır.³⁹

³⁵ Zekerıyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*, 1:573.

³⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr alâ Akrebi'l-mesâlik* (Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.), 4:752-753.

³⁷ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib (el-Mansura: Dâru'l-vefâ, 2001), 2:7.

³⁸ Ebu'l-Kâsım Abdulkarim b. Muhammed el-Kazvinî Râfîfî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1997), 8:132.

³⁹ İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik Cüveynî, *Nihâyetu'l-matleb fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007), 1:17-19.

Burada Şâfiî'nin "tıp açısından mekruh" ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Şâfiî'nin bununla neyi kast ettiği konusunda Şâfiî fakihler farklı görüşler serdetmişlerdir. Çoğu Şâfiî, bu kerahetin "şer'î kerâhet" olduğunu söylerken diğer bazıları bunun "irşâdî kerâhet" olduğu görüşündedir. Kerahetin bu iki çeşidi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Şer'î kerahette, fiili yapan kişi cezaya müstehak olmasa da yapmayan kişi sevap elde etmektedir. Buna mukabil irşâdî kerahette durum farklı olup yapan kişi günaha, terk eden de sevaba müstahak olmamaktadır.⁴⁰ Kısacası irşâdî kerahet dinî açıdan mübâh ile aynı hükme tabidir. İrşâdî kerahetin faydası dinî değil, tamamen dünyevîdir. Hz. Peygamber'in Suhayb'a hurma yemeyi mekruh görmesi bu tür kerahete gösterilen diğer örneklerdir.⁴¹

Mâverdî⁴², Şirâzî (ö.476/1083)⁴³ ve Râfiî (ö.623/1226)⁴⁴ gibi fakihler bu kerahetin şer'î olduğu görüşündedir. Mezhepte daha sahih kabul edilen görüş de budur. Mâverdî, bazı fakihlerin "güneşte kaldıktan sonra soğuyan suyun hükmü konusunda adil doktorlara başvurulacağı ve eğer doktorlar bu suyun baras hastalığına yol açmayacağını söylerlerse bu suyun, mekruh olmayacağı" şeklindeki görüşünü naklettikten sonra bunun bir dayanağı olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: "Çünkü şeriatte, içtihat ehli olmayan kişiler (doktorlar) ile şeri hükümler sabit olamaz. Ayrıca ma-i müşemmesin baras hastalığına yol açmayacağını söyleyen doktorlar da bulunmaktadır. Bu sebeple bu konuda onların sözlerine müracaat edilmez."⁴⁵ Görüldüğü üzere Mâverdî, bazı doktorların farklı fikrine rağmen bu suyun mekruh olduğunu ve doktorların sözü ile şer'î hükümlerin sabit olamayacağını ifade etmektedir.

Buna karşın Kadı Hüseyin el-Merverrûzî, (ö.462) ve Gazâlî⁴⁶ gibi fakihler buradaki kerahetin irşâdî kerahet olduğunu düşünmektedir. İbnu's-Salâh'a (ö.643/1245) göre Şâfiî'nin görüşünün zahiri bunu gerektirir.⁴⁷ Kadı Hüseyin'e göre bu suyu kerih gören kişi, tıp açısından kerih görmüşür. Yoksa bir şey tıp açısından şeriatte mekruh olamaz.⁴⁸

⁴⁰ Ebu Amr Takıyyüddin Osman b. Salahaddin eş-Şehrezuri İbnu's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, thk. Abdu'l-mun'im Halife Ahmed Bilâl (Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2011), 1:33-34.

⁴¹ Bedruddîn Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît* (Kuveyt: Vezaretu'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye bi'l-Kuveyt, 1992), 1:298.

⁴² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1:43.

⁴³ Ebu İshak Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 1:41-42.

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed el-Kazvinî Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1:19-22.

⁴⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1:43.

⁴⁶ Ebu Hamid Muhammed Gazali, *el-Vasît*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Dâru's-selâm, 1997), 1:129-132.

⁴⁷ İbnu's-Salâh, *Şerhu müşkili'l-Vasît*, 1:33.

⁴⁸ Ebu Muhammed Hüseyin b. Muhammed Kadı Hüseyin, *et-Ta'lika*, thk. Ali M. Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 197.

Buradaki kerahetin şer’i kerahet kabul edilmesi durumunda ortada bir problem kalmamaktadır. Ancak irşâdî kerahet olarak kabul edildiğinde şu soruların cevaplanması gerekmektedir: Kerahet gibi şer’î ve uhrevî hüküm ifade eden bir kavram neden tamamen dünyevî fayda içeren bir manada kullanılmıştır? Dünyaya yönelik olan ve yapılması veya terk edilmesi sevap-günah arz etmeyen bir hüküm, tamamen mubâh ile aynı olacağı için buna mekruh demenin ne faydası vardır? Başka türlü soracak olursak, neden İmam Şâfiî buna mubâh dememiş de mekruh demiştir?

İrşâdî kerahet olarak kabul edildiğinde İmam Şâfiî’nin “mekruh” lafzıyla kastettiği mana, dünyevi bir amaca yönelik olarak bu suyu kullanmanın tıp ve sağlık açısından uygun olmaması anlamındadır. Bu suyun kullanılması baras gibi insan sağlığına zarar veren bir hastalığın ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Bundan dolayı insanların böyle bir suyu kullanmalarını onların dünyevi faydaları açısından daha uygundur. Buna göre mekruh ifadesi şer’î değil, sözlük anlamı ile kullanılmış olmaktadır.

Sonuç olarak bu örnek özelinde ele alındığında İmam Şâfiî, baras gibi hastalıklara yol açan yani sağlığa bu ölçüde zarar veren bir maddeyi haram değil mekruh olarak görmektedir. Bazı Şâfiî yorumculara göre bu kerahet şer’î iken diğer bazılarına göre şer’î değil, irşâdîdir. Şer’î kerahet olduğunu söyleyenlerin geneline göre bu kerahetin tenzihî olduğunu belirtelim.⁴⁹

Görüldüğü üzere insan sağlığına bu derecede zarar verdiği kabul edilen bir madde haram değil mekruh kabul edilmektedir. Buradaki mekruh, şer’î mekruh olarak düşünülse bile neden haram değil de mekruh olarak kabul edilmiştir? Bazı Şâfiî fakihler, bu suyun zehir gibi haram hükmünü taşımasının sebebini ele almış ve bu konuda birbirine yakın iki yorum ortaya çıkmıştır. Kimilerine göre bunun haram değil mekruh olmasının sebebi bundaki zararın zannî oluşudur.⁵⁰ Yani baras hastalığına yol açacağına kesin olmamasıdır. Diğer bazıları ise bunun sebebini bundaki zararın nadir olmasına yani bu suyu kullanan çok az kişide böyle bir hastalığın oluşmasına bağlamaktadır.⁵¹ Bu suyun hastalığa sebep olmasının zannî veya nadir olması sebebiyle bazı fakihler sadece mâ-i müşemmese sahip olan birinin teyemmüm almayı bu suyu kullanması gerektiğini söylemişlerdir. Hatta baras hastalığına yol açacağı zannı olsa bile böyle yapmalıdır.⁵²

⁴⁹ Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutiî (Cidde: Mektebetu’l-irşâd, t.y.), 1:135.

⁵⁰ Kemâleddin Muhammed b. Musa Demîrî, *en-Necmu’l-vehhâc* (Beyrut: Dâru’l-minhâc, 2004), 1:232; Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed Zekeriyya el-Ensârî, *el-Gureru’l-behiyye* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1997), 1:79.

⁵¹ Abbâdî bu son görüşün daha güzel olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Kâsım Abbâdî, *Hâşiye alâ Gureri’l-behiyye* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1997), 1:79.

⁵² Şemseddin Muhammed el-Hatîb Şirbinî, *Muğni’l-muhtâc ilâ marifeti elfâzi’l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2000), 1:255.

Mâ-i müşemmese benzeyen bir diğer mesele de hamamdan çıkmadan önce soğuk suyun başa dökülmesi veya hamamdan çıkmadan önce soğuk suyun içilmesi konusudur. Şâfiî bazı kaynaklarda bu durumların mekruh olduğu belirtilmektedir.⁵³ Görüldüğü kadarıyla bunun mekruh olması noktasında mâ-i müşemmesten hareket edilmiştir. Zira Şâfiî fakihler, bunların da tıp açısından mekruh olduğunu ifade etmektedirler.

Kaynaklarda bu suyu kullanmanın mekruh olma gerekçesi belirtilmemiş olsa da burada *tubben* ifadesinin kullanılmasından hareketle bunun gerekçesinin söz konusu fiillerin üşütme ve zatürre gibi hastalıklara yol açabilmesi olduğu söylenebilir. Bu açıdan söz konusu durumlarda soğuk suyu kullanmanın mekruh kabul edilmesinin soğuk havalar için söz konusu edildiğini söylemek mümkündür.

Toprak ve Çamur Yemenin Haram/Mekruh olması

Bazı Hanefî kaynaklarda haram olduğu belirtilse de⁵⁴ Hanefî fakihlerin geneli çamur, toprak ve benzeri şeyleri yemenin mekruh olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Hatta ara sıra az yemede ve yine tedavi amaçlı yenilen bazı topraklarda kerahet olmadığı söylenir. Bunun mekruh/haram kabul edilme gerekçesi ise bu konuda varit olan bazı haberler dışında; sarılık, mesane sancısı gibi zararlara sebebiyet vermesi gösterilir. Kâdîhân, çamur yemenin “mekruh” olduğunu ifade ettikten sonra bunun gerekçesini “çünkü bu insana zarar vermekte, böylece bunu yiyen kendi nefsinin katili olmaktadır” şeklinde açıklamaktadır.⁵⁶

Maliki ve Şâfiî mezhebinde de çamur yemenin hükmü benzer olup mekruh ve haram olduğuna dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Malikilerden İbnu'l-Mevvâz (ö.269/883) mekruh olduğunu, İbn Mâcişûn (ö.212/827) ise haram olduğunu söylemiştir. Bazı Maliki kaynaklarda bunun gerekçesi insana eziyet vermek ve insan bedenini ifsat etme olarak belirtilmiştir.⁵⁷

Takiyyuddin es-Sübkî'nin (ö.756/1355) kaydettiğine göre Taberistan bölgesindeki Şâfiîler az veya çok çamur yemenin haram olduğunu kanaatine sahiptirler. Buna mukabil Horasan Şâfiîlerinin tercihi bunun haram değil, mekruh olduğu yönündedir. Ayrıca Horasan meşâyihine göre mekruh hükmü az olup bedene zarar vermemesi durumu için geçerlidir. Buna göre

⁵³ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 2:238.

⁵⁴ Zeyneddin Muhammed b. Ebubekir Râzî, *Tuhfetu'l-mulûk* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 227.

⁵⁵ İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*, 5:353.

⁵⁶ Kâdîhân, *Fetâvâ*, 3:304-305.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş, *Minehu'l-celil Şerhu Muh-tasari Halil* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984), II:463-464; Şihabeddin Ahmed b. İdris Karafî, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Buhubze (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994), 4:105.

eğer çamur çok fazla olup vücuda zarar verdiği kesinse/açıksa bu durumda yemek haramdır. Sübkî bunun yasaklığına dair varit olan bazı rivayetlere de yer verir.⁵⁸ Zekeriyya el-Ensârî (ö.926/1520) ise zararı kesin/açık olan toprak, taş, çamur yemenin haram olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Hatib eş-Şirbinî de taş, toprak ve cam gibi bedene veya akla zarar veren maddelerin haram olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰

Görüldüğü üzere Şâfiî fakihlerin geneli zarar verdiği açık olan çok miktarda çamur yemenin haram kabul edileceğini söylemektedir. Baras hastalığına yol açabilen ma-i müşemmes mekruh demelerine rağmen çok çamur yemeye haram demelerinin sebebi çok miktarda çamur yemenin kendi tecrübelerine göre insan sağlığına açık bir şekilde zarar vermesi, ma-i müşemmesin ise zararının muhtemel ve zayıf olmasıdır. İlkiyâ'nın (ö.504/1110) "*Kim rengi sararana ve bedeni zarar görene dek çamur yerse Allah'a isyan etmiş olur.*"⁶¹ şeklindeki ifadelerinde de görüleceği üzere buradaki çamur yemekle, zararı açık bir şekilde ortaya çıkan çamur yemekten bahsedilmektedir. Bu açıdan çamur yemek kişinin kendini yaralaması gibi açık bir zararı barındırmaktadır.

Bazı Hanefî kaynaklarda çamurun yenilmesinin haram kabul edilmesi de muhtemelen bu düşünceyle dile getirilmiştir. Buna mukabil Hanefilerin önemli bir kısmı bunun mekruh olduğunu düşünmektedir. Kâdihân'ın ölümüne sebebiyet verebileceğini söylemesine rağmen çamur yemeği haram görmemesi muhtemelen bunun zararının ve ölümüne sebebiyet vermesinin kesin olmamasından veya nadir olarak gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır.

Sağlığın Korunması ve Tedavi Olma

Girişte de ifade edildiği üzere tedavi olmanın ve sağlığı korumanın şer'î hükmü, sağlığa zarar veren maddelerin hükmünü belirlemede yol gösterici olabilir. Buna göre sağlığı korumanın veya tedavi olmanın dinen gerekli görülmesi durumunda sağlığa zarar veren her madde benzer bir hükmü alacaktır.

Sağlığı korumak ve tedavi olmak dinen caiz görülmüş ve hatta bazı rivayetlerde teşvik edilmiş olsa da bunların dinî hükmünü net olarak bildiren

⁵⁸ Takiyuddin Ali b. Abdulkâfi Sübkî, *Tekmiletu'l-Mecmû'*, thk. Muhammed Necib el-Mutiî (Cidde: Mektebetu'l-irşâd, t.y.), 10:493-494.

⁵⁹ Zekeriyya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*, 1:569.

⁶⁰ Şemseddin Muhammed el-Hatîb Şirbinî, *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi's-Şucâ'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 2:564. Şirbinî'nin burada bahsettiği zararın mutlak zarar verme olmadığı, kesin ve de açık olan zarar olduğu sonraki Şafiiler tarafından ifade edilmektedir. Bkz. Süleyman Büceyrimî, *Büceyrimî ale'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 2007), 4:328.

⁶¹ Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc*, 9:566.

açık bir nass bulunmamaktadır. “Allah yolunda infak edin ve kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın” (Bakara 2/195) âyetini, mevcut rivayet ve tefsirler dikkate alındığında, doğrudan insan sağlığını korumak ile ilişkilendirmek güç görünmektedir. Bu âyet genel olarak “infak etmeyerek kendinizi tehlikeye atmayın!” şeklinde anlaşılmıştır.⁶² Bununla beraber bazı fakihler, muhtemelen sebebin hususî oluşunun hükmün umumi oluşuna mâni olmadığı ilkesinden hareketle, kişinin intihar etmesini, yemek yemeyerek ölümüne sebep olmasını da bu âyetle temellendirerek, zarar olduğu kesin olan şeylerin bu âyetle yasaklandığını ifade etmektedir.⁶³ Hastalara bazı ruhsatlar ve kolaylıklar tanınması ile ilgili naslardan da sağlığı korumanın dinen farz/vacip olduğunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu türdeki naslardan anlaşılan şey, dinin hastalara ağır yük yüklediği ve bazı yükümlülüklerden muaf tuttuğudur.

Sağlığı korumak ve tedavi olmak bazı hadislerde teşvik edilmiştir. Mesela “Ey Allah’ın kulları tedavi olunuz! Yüce Allah ihtiyarlığın dışındaki her hastalığın şifâsını da yaratmıştır” hadisi, “Oruç tutun sıhhat bulun” hadisi ve yine “Beş şey gelmeden evvel beş şeyin kıymetini biliniz” şeklinde başlayan hadiste kıymeti bilinmesi istenen şeylerden birinin de “hastalık gelmeden önce sağlık” olarak zikredilmesi, sağlıklı olmanın önemine işaret etmektedir. Sıcak yemek yememenin teşvik edilmesi de bu minvalde değerlendirilebilir. Dişleri misvaklamak diş sağlığının korunması kapsamında değerlendirilebilirse de bazı kaynaklarda bu, doğrudan diş sağlığını korumaktan öte ağız kokusunun giderilerek başkasına zarar vermemekle ilişkilendirilmiştir.⁶⁴

⁶² İmam Maturidî “infak edin kendinizi tehlikeye atmayın” âyetinin şu şekillerde anıldığını (vech) söyler:

- 1) Bir görüşe göre bu âyet cihada teşvik etmek için infakı emretmekte.
- 2) Bir görüşe göre günah işleyen kişiyi, Allah’ın affından ümit kesme tehlikesinden sakındırmakta
- 3) Bir görüşe göre daha sonra malın biteceğinden korkarak infak etmekte cimri davranmamayı emretmekte
- 4) Bir görüşe göre arkadaşların gözetilmesini emretmekte ve yardım etmeyerek onların tehlikeye atılmasını sakındırmakta
- 5) Bir görüşe göre âyet sadaka verilmesini söylemektedir. Bkz. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Maturidî, *Tevilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1: 379.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 30:265.

⁶⁴ Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2:149. Hz. Peygamberin “Eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim” anlamındaki (Buhârî, Cuma, 8) hadiste yer alan vurgu da kul hakkını ilgilendiriyor olması sebebiyle olsa gerektir. “Her namazdan önce” ifadesi de buna delalet etmektedir. Hz. Peygamber döneminde Müslümanların geneli namazlarını cemaatle kıldıkları için, camiye gitmeden önce diş misvaklamak suretiyle

Fukahanın tedavi olmanın hükmü konusundaki görüşü ise genel olarak “Tedavi olun!” hadisi çerçevesinde şekillenmiştir. Bu hadise dayanarak fakihlerin geneli tedavi olmanın mübâh, faziletli/mendup bir fiil olduğunu söylemişlerdir.⁶⁵ Ancak özellikle ehli hadis eğilimli âlimlerin bu noktada farklı düşündükleri anlaşılmaktadır. Bu husus, onların tevekkül anlayışları ve kelâmî bazı görüşlerinin bir yansımasıdır. Nitekim İbn Teymiyye (ö.728/1328) haram maddelerle tedavi konusunu ele alırken bir yandan ilaçla tedavinin kesin çözüm olmadığını söylemekte, diğer yandan tedavi olmanın dua ve rukye ile gerçekleşebileceğini, hatta bunların şifa bulmak için daha önemli yollar olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

Bu noktada cevap aranması gereken soru şudur: Sağlığı korumamak; zehir içmek, adam öldürmek ve intihar etmek ile eşit görülebilir mi? Bilindiği üzere İslâm hukukçuları nefsin, dinin, malın, aklın ve neslin korunmasını farz görmüş ve bunları zorunlu külli ilkelerden kabul etmişlerdir. Öldürme, yaralama, zehir içme, intihar veya kişinin kendisine zarar vermesinin haram kınlanması nefsin korunması ilkesinin bir gereğidir. Yine bu ilkenin bir gereği olarak Ebu Hanife, tabib-i cahile hacr konulacağını söylemiştir. Çünkü tabib-i cahil insanların canını ifsat etmektedir. Tabib-i cahil ifadesi açıklanırken, bunların insanlara yanlış ilaçlar vererek ölümlerine sebep olan doktor görünümündeki kişiler oldukları ifade edilmektedir.

ağız kokusunun giderilmesi hedeflenmiştir. Bu sebeple Müslümanların toplanma vaktinden önce dişlerin misvaklanması talep edilmiştir. Cuma günü gusül alma, güzel koku sürünme ve elbise değiştirme bu minvaldeki diğer emirlerdir. Misvak ile ilgili hadislerin bazılarının hadis kitaplarında “Cuma namazı” bölümünde yer alması da bunu destekler niteliktedir.

⁶⁵ Bu konudaki görüş ve gerekçeler için bkz. Abdullah Kahraman, “Tedavi”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, 2011, 40: 254-256.

⁶⁶ İbn Teymiyye’nin (ö.728/1328) belirttiğine göre bazı fakihler tedavi olmayı vacip/farz görmektedir. Tedavi olmayı mübah bir fiil olarak görenler arasında da tedavi olmanın mı yoksa tedaviyi terk etmenin mi daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf vardır. Geneli tedavi olmanın faziletli olduğunu söylese de Ahmed b. Hanbel’e göre tedaviyi terk etmek daha faziletlidir. Haram maddelerle tedavi konusu da büyük oranda tedavi olmanın hükmü ile ilişkilidir. Hanbelilerin bu konudaki anlayışını göstermesi açısından İbn Teymiyye’nin bu konudaki ifadesini özetle vermekte fayda vardır:

“Haram maddeler ile tedaviyi caiz görenler bunu, aklıktan ölmek üzere olanlar için caiz görülen kan ve meyte yemeye kıyas etmişlerdir. Oysa bu zayıf bir benzetmedir. Çünkü; birincisi aklıktan ölmek üzere olanların, haram maddeleri aldıklarında ölümden kurtulacakları kesindir. Oysa haram maddelerle şifa bulunacağı kesin değildir. Nitekim bunları tedavi amaçlı alıp da şifa bulmayanlar daha çoktur. İkincisi aklıktan ölmek üzere olanların tek başvuru çaresi haram şeyleri yemektir. Oysa tedavi için tek çare haram maddenin alınması değildir. Çünkü şifa bulmanın birçok farklı ilacı vardır. Hatta ilaçsız da şifa bulunabilir. Mesela dua, rukye bunlardandır. Hatta şifanın iki çeşidinden en büyüğü bunlardır.” Bkz. Takıyuddin İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1987), 3: 6-7.

Nefsin yani canın korunmasının farz olduğu ve Şer'in böyle bir maslahatı muteber kabul ettiği konusunda bir tartışma bulunmamakla beraber sağlığa zarar verdiği söylenen tüm madde türlerinden uzak durmanın "nefsin korunması" ilkesi kapsamında görüleceği hususu açık değildir. Zira nefsin korunması ile ilgili verilen öldürme ve yaralama gibi örneklere bakıldığında bunların doğrudan insan hayatının bitirilmesine veya zarar görmesine yönelik olan yani zararı açık ve kesin hususlar olduğu görülmektedir. Oysa sağlığa zararlı olduğu söylenen maddelerin çoğunda zararın böyle bir kesinliği ve açıklığı söz konusu değildir.

Klasik dönem fakihlerin genel olarak sağlığı koruma ve tedavi olma noktasında bugünkünün aksine esnek bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Söz gelimi Hanefî fakih Bedreddin Aynî'ye (ö.855/1451) göre bir kimse tedavi olmayı terk edip ölse isyankâr olarak ölmüş bulunmaz. Çünkü tedaviyi terk etmek nefsi helak etmek anlamına gelmez. Zira kişi tedavi olmadan da iyileşebilir ve bazen tedavinin bir faydası da olmaz.⁶⁷

Anlaşıldığı kadarıyla fukahanın tedavi olmayı farz görmemesinin arkasında tedavinin kesin çözüm sunamayacağı konusundaki düşünceleridir. O günkü tıp imkânları ve tecrübeleri ölçüsünde tedavinin büyük oranda cevap vermemesi böyle bir görüşe varmış olmalarında etkili olabilir. Nitekim Hanefî fakih Zeyneddin el-İmâdî'nin (ö.670/1271) ifadeleri bunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Zararı bertaraf eden şeyler üç kısımdır. Birincisi, kesin olarak zararı def eden şeylerdir. Mesela açlık ve susuzluğu gidermek için su içmek, yemek yemek buna örnektir. Bunu terk etmek tevekkül değildir, aksine ölüme sebep olarsa bunları terk etmek haramdır.

İkincisi zararı giderdiği zannî olan şeylerdir. Mesela tedavi için kan aldırmak, kabızlık için ishal ilacı içmek ve diğer tedavi yöntemleri böyledir. Zararı giderici bu tür yöntemlere başvurmak tevekküle aykırı değildir. Yani tedavi olmak caizdir. Ancak bu tür ilaçları terk etmek birincinin aksine haram değildir. Başka bir ifadeyle tedavi olmamak haram değil, caizdir.

Üçüncüsü ise zararı giderdiği vehmî (kuruntu) olanlar. Efsunculuk ve dağlama bunun örneğidir. Bu tür şeyler zararı gidermemekte olup bunları terk etmek şarttır."⁶⁸

⁶⁷ Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud Aynî, *Minhatu's-Sulûk fi şerhi Tuhfeti'l-mulûk* (Katar: Vezaretu'l-evkâf ve'ş-şuuni'l-islâmiyye, 2007), 471. Bu bakış açısına çok daha önceleri rastlanılmaktadır. Nitekim Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mecmûu'n-nevâzil* adlı eserinde "Bir adamın karnı yarıyor veya gözü iltihaplanıp şişiyor (remad) ve tedavi olmuyor. Sonra da zayıflayıp ölüyor. Günahkâr olur mu?" şeklindeki soruya "Bir günah yoktur. Ancak eğer acıdır da yemek yemeğe gücü olduğu halde yemez [ve ölür] ise günahkâr olur. Kişinin kuvvet bulacak kadar yemek yemesi farzdır." şeklinde cevap verilmiştir. Bkz. Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Mecmûu'n-nevâzil* (Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, no: 725, t.y.), vr.223a.

⁶⁸ Ebulfeth Zeyneddin Abdurrahim İmâdî, *el-Fusûlu'l-İmâdiyye* (Elyazması, İstanbul Müftülük ktp. no: 297/511, t.y.), vr. 196b.

Buna göre bir şeyin zarar verdiği kesin ise onu kullanmak haram olmaktadır, yine zararı kesin olarak gideren bir şeyi yapmak farz olmaktadır. Ancak yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere zararlı şeyleri bertaraf etmenin farz olabilmesi için faydasının kesin ve onu terk etmenin de ölüme yol açacak şekilde açık olması gerekmektedir.

Genel Değerlendirme

Eti nasslarla yasaklanmış hayvanlar ile şarap ve kanın haram kılınış gerekçesi ile ilgili klasik dönem fukahanın dile getirdikleri göz önüne alındığında onların genel olarak bu tür maddeleri sağlık ile ilişkilendirmedikleri, bu açıdan bunların günümüzde sağlığa zarar veren maddelere doğrudan kaynaklık teşkil etmediği ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde kendiliğinden ölüp su yüzeyine çıkmış balıkları mekruh gören Hanefiler bunu sağlık ile ilişkilendirmemektedir. Şâfiiler ise bu balığın sağlığa zararı sebebiyle haram olduğunu düşünmektedir.

Fazla yemek yemenin yasaklığı konusundaki gerekçeler ise kısmen farklı olup fukahanın bir kısmı bunu sağlık ile ilişkilendirmekte ve insan bedenine zarar vermesi sebebiyle bunun yasaklandığını söylemektedir. Yine çamur-toprak yemek ise fukahanın geneli tarafından sağlığa verdiği zarar açısından ele alınmaktadır. Tedavi olmak ile ilgili dile getirilenler dikkate alındığında ise fukahanın temel olarak tedavide şüphe bulunması noktası üzerinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre tedavi olursa kesin iyileşecek, tedavi olmazsa ölecek olan kişinin, tedaviyi reddetmesinin hükmünün caiz değil, haram olarak kabul edilmesi gerekir. Kişinin yemek yemeyerek ölümüne sebep olmasının haram kabul edilmesine rağmen, tedaviyi caiz görmeleri de muhtemelen o günkü tıp anlayışı ve tecrübesi açısından birinin ölüme sebebiyetinin kesin diğerinin zannî olmasıdır.

Buna göre klasik dönem fakihlerin yukarıda zikredilen görüşleri temele alınarak sağlığa zarar veren maddelerin, zararının şiddeti açısından, farklı kategoriye ayrılarak incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

1. Doğrudan kişinin hayatıyetine son veren veya bir organı tahrip eden zararlı maddeler. Bunların kullanımı tüm mezheplere göre haramdır ve bunun haramlığı kat'idir. Bu husus tıpkı öldürme, yaralama ve zehir kullanma ile aynı hükümdedir.

2. Çoğunlukla zarar veren, bu zararı kanıtlanmış, ancak bu zararın birincisi kadar etkili, açık ve genel olmadığı maddeler. Mesela, izin verilen dozun üstünde aflatoksin⁶⁹ içeren maddeleri kullanmak buna örnek verilebilir.

⁶⁹ Küflerin ürettikleri kimyasallardan biri olup karaciğere zararlı olduğu kabul edilmektedir. Küflenmiş biber, pirinç, fındık gibi birçok üründe karşılaşılmaktadır. Ülkemizde izin verilen miktar 5 ppb düzeyindedir yani bin tonda beş gramdır. Avrupa'da ise 2 ppb'dir. Yüksek düzeydeki dozlar insan sağlığı için tehlike oluşturmaktadır. Bu maddeden ölen birçok kişi literatüre geçmiştir. Bkz. Şennur Özkaya - Ayhan Temiz, "Aflatoksinler : Kimyasal Yapıları, Toksisiteleri ve Detoksifikasyonları", *Mikrobiyoloji Dergisi*, 1 (2003): 3-4.

Sigara da zararı açısından bunun örneği olmaya uygundur. Bu tür maddeler, klasik fıkıh dönemlerinde tartışılan fazla çamur yemeğe benzetilebilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere çamur-toprak ve bu türdeki zararlı maddeler yemenin hükmü konusunda Şâfiî fakihlerin genelinin kanaati, zararı açık bir şekilde ortaya çıkacak şekilde fazla yemenin haram olduğu yönündedir. Hanefilerin çoğunluğu ise çamur yemenin mekruh olduğu görüşündeyken, diğer bir kısmı ise haram olduğu görüşündedir. Yine kendiliğinden ölmüş balığı, hastalığa yol açacağı gerekçesiyle haram gören Şâfiiler açısından da bu, sağlığa zararlı bu tür maddelere kaynaklık teşkil edebilir. Bazı Hanefiler tarafından fazla yemek yemenin haram görülmesinin bedene zarar verdiği görüşünün de bu konu için dayanak olması mümkün olsa da onların bunun haramlığı için ayrıca israfi da zikretmeleri bunun delil oluşunu şüpheli hale getirmektedir.

Buna göre zararını bilerek ve keyfi olarak bu tür maddeleri kullanmanın hükmünün Şâfiilerin genel kanaati açısından haram olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim son dönem bazı Şâfiiler bedene vermiş olduğu zarar sebebiyle sigaranın haram olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.⁷⁰ Burada Şâfiilerin zannî delil ile haramın sabit olacağı görüşünü de hatırd tutmak gerekir.

Hanefilerin genel kanaati açısından ise bunların hükmünün tahrîmen mekruh olduğu söylenebilir. Zira çamurda olduğu gibi sigara vb. maddelerde de zarar noktasında⁷¹ bir zanniyet vardır ve Hanefilerin geneline göre zanniyet olan konuda haramlık hükmü sabit olmaz.⁷² İçerisinde zanniyet/ ihtilaf bulunan şeyler “haram” olarak nitelendirilse bile bu, tahrîmen mekruh manasındadır.

Esasında birçok Hanefi müellif zannî deliller ile sabit olmuş bazı şeyler için haram ifadesini kullanmaktadır. Mesela tilki, sırtlan, keler, kirpi gibi hayvanlar ve yine balık dışındaki deniz ürünleri Hanefiler tarafından haram olarak nitelendirilmektedir. Oysa bunlar kat’i delil ile sabit olmamış olup Maliki ve Şafii mezhebi tarafından yenilmesi helal olarak kabul edilmektedir. Hanefi müelliflerin bu tür yerlerdeki “haram” ifadesinin usul-i

⁷⁰ Büceyrimî, *Büceyrimî ale'l-Hatîb*, 4:327.

⁷¹ Müteahhir Hanefi fakihler arasında, tütünün haram, mekruh ve mubâh oluşuna dair farklı üç görüş bulunmaktadır. Haram olduğunu söyleyenlerin gerekçeleri arasında sadece sağlığa zarar bulunmamaktadır. Bunun dışında israf oluşu, başkalarına rahatsızlık vermesi, tütünün habîs olması da yer almaktadır. Hatta birçok müellif sigaranın şarap gibi sarhoşluk verdiğini ifade etmişler ve haramlığını bu hususlara dayandırmışlardır. Örnek olarak bk. Mehmed el-Mar’aşî Saçaklızade, *Risâletü’ d-duhân* (El-yazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, no: 757, t.y.), vr.8b-9a; Hüseyin Baysa, “Ömer Müftî Kilisî’nin Sigaranın Hükmü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü’ d-Dühân Bağlamında-”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2015).

⁷² Detayları için bkz. Okur, “İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 18.

fıkıhta geçen ve farzın mukabili olan haram manasında olmadığı açıktır. Zira usul-i fıkıhtaki tanımıyla haramı inkâr eden, daha doğrusu haram olmadığını, hatta mekruh olduğunu söyleyen dinden çıkmaktadır. Nitekim Kâsânî bu hususa şu sözleriyle dikkat çekmektedir:

“Biz evcil eşeğin eti için haram (muharrem) ifadesini kullanmıyoruz. Çünkü mutlak haram ifadesi, kat’î delil ile sabit olmuş şeyler için kullanılır. Eğer haramlığı içtihadî ise bunun için haram ifadesi kullanmaz, aksine *mekruh* ifadesi kullanırız. Ancak diyoruz ki, amel olarak bu tür hayvanların etini yemekten uzak durmak vaciptir. Bununla beraber bunların etinin helal ve haramlığının itikadı konusunda tavakkuf ediyoruz.”⁷³

Dolayısıyla Hanefilerin, fûru türü kitaplarında zannî/ihtilafî konularda kullandıkları “haram” ifadesinin “tahrîmen mekruh” anlamında olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada neden tahrîmen mekruh yerine haram ifadesini tercih ettikleri de üzerinde durulması gereken bir husustur.

İlk akla gelen buradaki “haram” ifadesinin İmam Muhammed’in görüşü dikkate alınarak kullanılmış olmasıdır. Nitekim birçok kitapta kaydedildiği üzere Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’tan farklı olarak İmam Muhammed’e göre tahrîmen mekruh, haramdır. Ancak bu, kat’î delil ile değil, zannî delil ile sabit olmuş bir haramlıktır.⁷⁴ Buna göre İmam Muhammed, tahrîmen mekruhu işlemenin günah açısından haram hükmünde olduğunu yani cehennem azabına müstahak olmayı (ıkâb) gerektirdiği görüşündedir. Ancak zanni delil ile sabit olduğu için inkârı küfrü gerektirmemektedir. İmam Muhammed’in buna “haram” dememesinin sebebi hakkında kat’î bir nasın bulunmamasıdır. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’a göre ise tahrîmen mekruhu işlemek ıkâb değil, itâb ve şefaatten mahrumiyet gerektirir. Bu açıdan İmam Muhammed’e göre tahrîmen mekruh, vacibin mukabili; Ebu Hanife ve Ebu Yusuf’a göre ise sünnet-i müekkedenin mukabilidir.⁷⁵

Hanefi fûru kitaplarında zannî delillerle sabit olmuş şeylerin haram olarak kullanılmasında İmam Muhammed’in bu anlayışının etkili olmuş olması muhtemeldir. Nitekim Bâbertî, *Hidâye*’de geçen “filin eti mekruhtur” ifadesini şerh ederken “*Buradaki kerahet ile kasıt, tahrîmendir ve fil etinin yenilmesi haramdır.*”⁷⁶ demektedir. Görüldüğü üzere Bâbertî, fil etinin tah-

⁷³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 5:37.

⁷⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 7:170; Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, ed. H. Yunus Apaydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2012), 1: 2: 1673; Mehmed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Düreru’l-hükkâm fî şerhi Gururi’l-ahkâm* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ty.), 1:310.

⁷⁵ Ubeydullah b. Mesud Sadruşşeria, *Şerhu’l-Vikâye* (Amman: Müessesetu’l-varâk, 2006), 5: 93; Muhammed b. Ali Haskefî, *ed-Durru’l-muhtâr*, thk. Abdulmunim Halil İbrahim (Beirut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2002), 650.

⁷⁶ (المراد من الكراهة التحريم فأكله حرام) Bkz. Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye* (Beirut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 2000), 11: 583.

rîmen mekruh olduğunu ifade etmesine rağmen, sözlerinin sonunda bunun yenilmesinin “haram” olduğunu açıkça ifade etmiştir. “Tahrîmen mekruh” ifadesinin insanları caydırma konusunda yeterli derecede etkili olmayacağını düşünmüş olmaları Hanefî bazı müellifleri, İmam Muhammed’in bu anlayışını tercih etmeye sevk etmiş olabilir.

Bir diğer muhtemel sebep ise Hanefîlerin geneli tarafından haramın, kat’î ve zannî şeklinde bir ayırımı tabi tutulmuş olması ve tilki, kirpi gibi hayvanların haramlığının “zannî haram” olarak düşünülmüş olmasıdır.⁷⁷ Nitekim bazı fakihlerin sözlerinden haramın iki çeşide ayrıldığı anlaşıl-maktadır.⁷⁸ Ancak burada zannî haramın, tahrîmen mekruhtan farkının ne olduğu araştırılmaya muhtaç bir husustur.

3. Sağlığa zararı daha az ve nadir olan maddeler. Mesela paraben içeren ürünler bu gruba girebilir. Raf ömrünü uzatmak vb. amaçlarla kozmetik alanı başta olmak üzere birçok üründe kullanılan bu madde cilt rahatsızlıklarına neden olabilmektedir. Şafiilerin ve son dönem bazı Hanefî fakihlerin baras hastalığına sebebiyet verdiği için mâ-i müşemmesi mekruh görmele-ri ve yine kendiliğinden ölmüş balıkların etinin “baras hastalığına sebep olma” gerekçesiyle bazıları tarafından mekruh görülmesi, bu tür zararlı maddeler için dayanak teşkil edebilir. Hem ma-i müşemmes hem de ölmüş balıkların herkeste baras hastalığını ortaya çıkarması oldukça nadirdir. Benzer şekilde zararlı maddeler içerdiği söylenen paraben içerikli ürünle-ri, söylenen rahatsızlıklara sebep olması nadirdir. Yine bazı fakihler tara-fından dile getirilen hamamdan çıkmadan önce soğuk su ile yıkanmanın mekruhluğu görüşü de bu tür maddelere kaynak teşkil edebilir.

Buna göre bu maddelerin yer aldığı ürünleri zararını bilerek ve zaruret olmaksızın tüketmek tenzîhen mekruhtur. Tenzîhen mekruh olan bir şeyi yapmak günah olmasa da terk etmek dinen teşvik edilmiş ve sevap öngö-rülmüştür. Ancak bazı Şâfiilerin mâ-i müşemmesin irşâdî kerahet olduğu görüşü göz önüne alındığında onların görüşü açısından bu maddelerin şer’î kerahet değil, irşâdî kerahet kabul etmek mümkündür. Buna göre son görüş açısından bu tür maddeleri tüketmemek sevabı hak eden bir fiil olmamak-tadır.

⁷⁷ Nitekim Hanefî fûru kitaplarında farz da iki çeşide ayrılmaktadır. Bunlardan biri “kat’î farz” diğeri ise “ameli farz”dır. Ameli farzın diğeri isimleri içtihadî ve zannî farzdır. Ameli farz yapılmaması durumunda ibadetin sahih olmaması açısından farza, inkârının küfrü gerektirmemesi açısından vâcibe benzemektedir. Detaylı bilgi için bkz. Osman Bayder, “Hanefîlerin Ameli Farz Kavramına Dair”, *Bilimname*, 2017.

⁷⁸ Söz gelimi Kuhistani, kat’î delil ile yasaklananları kat’î haram olarak isimlendirmektedir. (Bk. Şemseddin Kuhistani, *Câmiu ’l-mebânî li-mesâilî fik-hi ’l-Keydânî* (Elyazması, Nuru Osmaniye, no: 1600, t.y.), vr. 7b.) Kuhistani’nin bu ifadesi zannî delil ile yasaklanmış şeylere de haram denilebileceği, ancak bunları inkârı küfrü gerektiren kat’î haramlar değil, zannî haramlar olduğunu ortaya koy-maktadır.

4. Bazıları tarafından zararlı olduğu söylenen ancak zararları ispatlanmamış veya genel kabul görmemiş ürünler. Ekmek vb. ürünler buna örnek verilebilir. Tüm mezhepler açısından bu maddelerin hükmünün mübâh olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Sağlığa zarar verdiği söylenen ürünlere doğrudan kaynak teşkil edecek bir nass bulunmamakla beraber dinin genel emirleri ve fukahanın bazı konulardaki görüş ve gerekçeleri bunlar hakkında hüküm vermeyi mümkün kılmaktadır.

Buna göre; fakihlerin çamur-taş yemenin haramlığı/mekruhluğuna dair ileri sürdükleri gerekçe sağlığa vermiş olduğu zarardır. Yine kendiliğinden ölüp su yüzeyine çıkmış balıkların mekruh/haram kabul edilme gerekçesi Şafiilere göre doğrudan sağlığa vermiş olduğu zarardır. Şafiiler ayrıca güneşte kalarak ısınmış suların mekruhluğunu ve hamamdan çıkmadan önce soğuk suyu başa dökmek mekruhluğunu tıbbi açıdan insan sağlığına verdiği zararla açıklamaktadırlar. Bunun yanı sıra fazla yemek yemenin haramlığı/mekruhluğu, aralarında Hanefilerin de bulunduğu birçok fakih tarafından sağlığa vermiş olduğu zarar ile gerekçelendirilmektedir.

Günümüzdeki birçok ürünün sağlığa bir açıdan zarar verdiği bir vakıa olsa da bunların zarar derecesi arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır ve bunlar, haklarında verilecek hükmü belirlemektedir. Zararın derecesi açısından ürünlerin farklı dört kategoride değerlendirilmesi mümkündür. 1) Doğrudan kişinin hayatıyetine son veren veya bir organı tahrip eden zararlı maddeler. Bunlar haram olup bu, kişinin kendisini öldürmesi veya yaralaması ile eşdeğerdir. 2) Çoğunlukla zarar veren, bu zararı kanıtlanmış, ancak bu zararın birincisi kadar etkili, açık ve genel olmadığı maddeler. Bunların Şafiilerin genel görüşü açısından haram, Hanefilerin genel görüşü açısından tahrîmen mekruh olarak kabul edilmesi mümkündür. 3) Sağlığa zararı daha az ve nadir olan maddeler. Bu tür maddeleri kullanmanın hükmünün tenzihen mekruh olduğu söylenebilir. 4) Bazıları tarafından zararlı olduğu söylenen ancak zararları ispatlanmamış veya genel kabul görmemiş ürünler. Bu tür maddelerin mübâh olduğunu söylemek mümkündür.

Sağlığa zararı az/nadir olan veya zarar verdiği konusunda iddia bulunan maddelerin haram veya tahrîmen mekruh olmadığını söylemek fikhın insan sağlığını önemsemediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira bu maddelerin zarar vereceği sadece bir ihtimaldir ve günümüzde neredeyse tüm maddeler ile ilgili farklı bilim adamları tarafından zararlı oldukları iddiası dile getirilmektedir. Dolayısıyla bunları tüketip tüketmeme tamamen dünyevî bir husustur ve her birey kendi sağlığını ve dünyevi menfaatini korumak için doğal olarak ondan uzak durur veya durmalıdır. Öte yandan in-

sanları, bu tür maddeleri tüketmekten uzak tutmak için dinî hükümlerin yersiz kullanılması daha fazla problem ortaya çıkarabilmektedir. Biraz da modern dönemin tesiriyle sağlığı korumanın aşırı şekilde abartmanın bir ürünü olarak sağlığa zarar verdiği söylenen her şey için *haram* veya *mekruh* ifadesinin rahat ve gelişigüzel kullanılması bu kavramların insanlar nezdindeki itibarını ve etkisini zedeleyecektir. Bunun birinci olumsuz tarafı bazılarının bu şeyleri yemeye devam etmesi ve bunların zamanla dinî emirlere ilgisiz hale gelmesi ve hatta dinî emir ve yasakları önemsememesidir. Ebu Hanife'nin at etine mekruh demesine rağmen Hanefilerin genelinin bundan uzak durması, kavramların yerinde kullanılmasının etkisini göstermesi açısından önemli bir örnektir. İkinci olumsuz tarafı ise bazılarının bunun haram olduğuna inandığı halde bunları yemeye devam etmesidir ki bunun birtakım inanç problemlerine yol açması muhtemeldir.

Kaynakça

Abbâdî, İbn Kâsım. *Hâşiye alâ Gureri'l-behiyye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1997.

Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud. *El-Binâye şerhu'l-Hidaye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2000.

Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud. *Minhatu's-Sulûk fî şerhi Tuhfeti'l-mulûk*. Katar: Vezaretü'l-evkâf ve's-şuuni'l-islâmiyye, 2007.

Bayder, Osman. "Hanefilerin Ameli Farz Kavramına Dair". *Bilimname*. 2017.

Baysa, Hüseyin. "Ömer Müftü Kilisî'nin Sigaranın Hükümü Hakkındaki Görüşünün Değerlendirilmesi -Risâletü'd-Dühân Bağlamında-". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (2015).

Büceyrimî, Süleyman. *Büceyrimî ale'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 2007.

Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdulmelik. *Nihâyetu'l-matleb fî dirâyeti'l-mezheb*. Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007.

Demîrî, Kemâleddin Muhammed b. Musa. *En-Necmu'l-vehhâc*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2004.

Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu's-sağîr alâ Akrebi'l-mesâlik*. Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.

Ebu'l-Leys es-Semerkandî. *Mecmû'n-nevâzil*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim, no: 725, t.y.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *El-Vasît*. Thk. Ahmed Mahmud İbrahim. Dâru's-selâm, 1997.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed. *Şifâu'l-ğalîl*. Thk. Hamid el-Kebisi. Bağdat: Matbaatu İrşâd, 1971.

Günenç, Halil. “Sigara ve İslâm”. *Sigara ve İnsan Sağlığı*. İstanbul: İلمي Neşriyat, 1993.

Hamevî, Ahmed b. Mustafa. *Ğamzu uyûni'l-besâir*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985.

Haskefî, Muhammed b. Ali. *ed-Durru'l-muhtâr*. Thk. Abdulmunim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2002.

İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Dâru âlemi'l-kutub, 2003.

İbn Ebi'l-İzz, Sadreddin Ali b. Ali. *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye*. Thk. Abdulhakim b. Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.

İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Mâze, Burhâneddin Ebu'l-Meâli Mahmud b. Ahmed el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'manî*. Thk. Abdulkерim Sami el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1987.

İbnu's-Salâh, Ebu Amr Takiyyüddin Osman b. Salahaddin eş-Şehrezuri. *Şerhu müşkili'l-Vasît*. Thk. Abdü'l-mun'im Halife Ahmed Bilâl. Suudi Arabistan: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2011.

İliş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minehu'l-celil Şerhu Muhtasari Halil*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984.

İmâdî, Ebulfeth Zeyneddin Abdurrahim. *el-Fusûlu'l-İmâdiyye*. Elyazması, İstanbul Müftülük ktp. no: 297/511, t.y.

Kadı Hüseyin, Ebu Muhammed Hüseyin b. Muhammed. *et-Ta'lika*. Thk. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd. Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.

Kadıhan, Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Özcendî. *Fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2009.

Kaffâl eş-Şâşî. *Mehâsinu's-şerîa*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007.

Kahraman, Abdullah. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2 (2003).

Kahraman, Abdullah. “Tedavi”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 2011.

Karâfî, Şihâbeddin Ahmed b. İdris. *ez-Zahîra*. Thk. Muhammed Buhubze. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâuddin Ebubekir b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1986.

Kuhistani, Şemseddin. *Câmiu'l-mebânî li-mesâilî fikhi'l-Keydânî*. Elyazması, Nuru Osmaniye, no: 1600, t.y.

Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Tevilâtu'l-Kur'an*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdü'l-mevcud. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994.

Merğînânî, Burhaneddin. *el-Hidâye*. Thk. Tallâl Yusuf. Karataşî-Pakistan: İdaretu'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-islâmîyye, 1417.

Mevsilî, Ebu'l-Fazl Abdullah b. Mahmud. *el-Ihtiyâr li-Ta'lîli'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Feramuz. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gure-ri'l-ahkâm*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphane, ty.

Musa b. Meymun. *Delâletu'l-hâirîn*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no: 1279, t.y.

Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Thk. Muhammed Necib el-Mutiî. Cidde: Mektebetu'l-irşâd, t.y.

Okur, Kaşif Hamdi. "İslâm Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". *Usûl: İslâm Araştırmaları*. 11 (2009).

Öğüt, Salim. "At". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 1991.

Özkaya, Şennur - Temiz, Ayhan. "Aflatoksinler : Kimyasal Yapıları, Toksisiteleri ve Detoksifikasyonları". *Mikrobiyoloji Dergisi*. 1 (2003).

Râfî, Ebu'l-Kâsım Abdulkarim b. Muhammed el-Kazvinî. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.

Râzî, Zeyneddin Muhammed b. Ebubekir. *Tuhfetu'l-mulûk*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmîyye, 1997.

Saçaklızade, Mehmed el-Mar'aşî. *Risaletu'd-duhân*. Elyazması, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, no: 757, t.y.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud. *Şerhu'l-Vikâye*. Amman: Müessesetu'l-varâk, 2006.

Serahsî, Şemsuleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1993.

Sübkî, Takiyyuddin Ali b. Abdulkâfî. *Tekmiletu'l-Mecmû'*. Thk. Muhammed Necib el-Mutiî. Cidde: Mektebetu'l-irşâd, t.y.

Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib. el-Mansura: Dâru'l-vefâ, 2001.

Şeyh Bedreddin. *et-Teshîl*. Ed. H. Yunus Apaydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 2012.

Şîrâzî, Ebu İshak. *el-Mühezzeb*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Şîrbînî, Şemseddin Muhammed el-Hatîb. *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi's-Şucâ'*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.

Şirbinî, Şemseddin Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti elfâzi'l-Minhâc*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2000.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1935.

Zekeriyya el-Ensârî, Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed. *el-Gureru'l-behiyye*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1997.

Zekeriyya el-Ensârî, Zeyneddin Zekeriyya b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*. Dâru'l-kutubi'l-islâmî, t.y.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît*. Kuveyt: Vezaretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-islâmiyye bi'l-Kuveyt, 1992.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: Matbaatu'l-kübra'l-Emiriyye, 1313.

BATI'NIN BİTMİYEN SANAL KORKUSU: İSLAMOFOBİ THE NEVER-ENDING VIRTUAL FEAR OF THE WESTERN WORLD: ISLAMOPHOBIA

Geliş Tarihi: 20.03.2019 Kabul Tarihi: 29.05.2019

MUSTAFA ALICI

Prof. Dr.

ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DEKANI

<https://orcid.org/0000-0002-8070-8425>



ABSTRACT

In the contemporary age, nations can be easily guided by means of literature, media, politics and clerics in line with political, military, economic and especially religious interests. In the world called "the West", it is clear that this horrendous fear that we call "Islamophobia" is behind the ideas, actions, emotions such as Islam and violence against Muslims, formed with fear, anger or indifference.

Within the framework of Islamophobia, it seems ordinary commonplace for the media, politicians, clergy and educators in the West in order to associate Islam and Muslims with any kind of negativity that threatens or defies the personal safety and lives of individuals as a stimulating factor.

In this article, we will examine the nature, effects and measures of Islamophobia that has been shaped by theological, military, political, economic and socio-cultural factors between the Muslim World and the Christian World since the emergence of Islam as well as its effects and precautions to be considered up.

Keywords: Interreligious Relationships, Islamo-Christian Polemics, Islamophobia, Islam, Christianity, The History of Religions

ÖZ

Günümüz dünyasında milletler, siyasî, askerî, ekonomik ve bilhassa dinî çıkarlar doğrultusunda edebiyat, medya, siyaset ve din adamları gibi araçlar kullanılarak kolaylıkla yönlendirilebilmektedir. Batı dünyasında İslâm dinî ve Müslümanlara yönelik şiddet, korku, öfke veya kayıtsızlık gibi düşünce, eylem, duyguların arkasında İslamofobi diye nitelendirilen bu dehşet verici korkunun olduğu açıktır.

İslamofobi çerçevesinde Batı'da medyanın, siyaset adamlarının, din adamları ve eğitimcilerinin, bireylerin kişisel güvenlik ve yaşamlarını tehdit eden veya meydana okuyan her türlü olumsuzluğu İslâm ve Müslümanlarla ilişkilendirmesi yahut bu olumsuzlukların uyarıcı faktörü kabul etmesi artık sıradan görünmektedir.

Bu çalışmamızda İslâm'ın ortaya çıkışından beri Müslüman dünyası ile Hıristiyan dünyası arasında teolojik, askerî, siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel faktörlerle şekillenen İslamofobinin mahiyetini, etkilerini ve alınacak önlemleri ele alacağız.

Anahtar Sözcükler: Dinlerarası İlişkiler, İslâm- Hıristiyan Polemiği, İslamofobi, İslâm, Hıristiyanlık, Dinler Tarihi

Giriş

Terim Olarak “Doğu -Batı” ve İslamofobi Kavramları

“B ilgi çağı”, “postmodern dönem çağı” diye isimlendirilen günümüz dünyasında toplumlar bilhassa Batı toplumları medyanın, siyaset adamlarının, din adamları ve eğitimcilerinin, bireylerin kişisel güvenlik ve yaşamlarını tehdit eden veya meydan okuyan her türlü olumsuzluğu İslâm ve Müslümanlarla ilişkilendirmesi yahut bu olumsuzlukların uyarıcı faktörü kabul etmesi artık sıradan görünmektedir.

Antik dönemde “Doğu” ve “Batı” coğrafi, tarihsel ve kültürel anlamda iki dünyayı ayırıyordu. Bu ayırım, ilk kez Lidya ile Medler arasında yapılan bir savaşta kullanılmaya başlandı. Günümüzde ise Batı, “teolojik açıdan” ağırlıklı olarak Greko-Romen ve Yahudi- Hıristiyan gelenekleriyle beslenen bir dünyayı gösterir. “Siyasî açıdan” Batı çoğulcu demokrasilerle temsil edilen, “kültürel açıdan” evrensel üstünlüğe sahip bir medeniyet olduğunu iddia eden, “coğrafi olarak” daha çok Avrupa ile öne çıkan ama kendisine Amerika ve Avusturalya kıtaları ilave edilen bir dünyayı ve onun görüşünü ifade eder.

Bu anlamda Batı ile İslâm dünyası arasında karşılıklı tutumları belirleyen paylaşılmış bir tarihin ve daima etkileşim halinde olan bir kültürel ilişkinin olduğu açıktır. Son tahlilde Batı’nın hemen yanı başındaki “Doğu” yani İslâm ve Müslümanlar hakkındaki bakışında genel anlamda iki temel tutum göze çarpar:

Birinci ve en yaygın tutum, iki dünya arasında daima uyuşmazlık ve çatışmanın var olduğu ve olacağıdır. Bu tutum, tarih boyunca iki taraf arasındaki polemikleri, kavgaları, sürtüşmeleri, savaşları, modern dönemde ise dinî olan ile dinî olmayan terimleri birleştirerek derinden dinî ve kültürel farklılıkları politik ve stratejik düzlemdeki çıkarlarla buluşturup iki taraf arasında daima var olacak olan bir medeniyetler çatışması hipotezine dönüştüren olumsuz bir yaklaşımdır.

İkinci ve diğer yaygın *tutum* ise, XVIII. yüzyıldan itibaren gelişen ve Swedenborg, Goethe, Carlyle gibi Batılı şahsiyetler tarafından desteklenmiş olan tavidir. Bu yaklaşım, fazla rağbet görmeyen ancak gerek Roma Katolik Kilisesi'nin diyalog dönüşümüyle gerekse Protestan Kiliseler Konseyi'nin faaliyetleriyle II. Dünya savaşı sonrası gittikçe artan teolojik dönüşümlerin etkisiyle günümüzde daha fazla arzulanan ve dindarların ve kültürlerin yakınlaşmasını öne çıkaran olumlu bir bakıştır. Bu yaklaşım her iki tarafı, Hz. İbrahim çizgisindeki uzun soluklu geleneğin bir parçası gören ve meydana gelecek yakınlaşmalarla umutların artacağını öngören *birlikte yaşam ve uzlaş* isteyen bir bakış açisidir.¹

İslâm'ın ortaya çıkışından beri Doğu ile Batı yani Müslüman dünyası ile Hıristiyan dünyası olarak kurgulanan iki taraf arasında askerî, siyasî, ekonomik, dinî ve sosyo-kültürel alanlarda yakınlaşmalar ve çekişmeler daima mevcut olmuştur. Bu ilişkileri değerlendirdiğimizde görürüz ki İslâm dünyasının Avrupa Hıristiyan âlemine hemen her alanda üstünlük sağlaması VIII. asra kadar geri gider. O dönemdeki Avrupalı halklar da bu üstünlüklerin farkında idi.

Günümüzde Batı'nın İslâm ve Müslümanlara bakışında tarihte hiçbir zaman olmayan yeni bir terim karşımıza çıkar: İslamofobi. Batı'nın İslâm ve Müslümanlara bakışındaki gerçekte karşılığı olmayan ve uydurma bir korkuyu tanımlayan İslamofobi, 2000'li yılların başında politik aktivistler tarafından öncelikle Batı liberal demokrasilerindeki İslâm ve Müslümanlara yöneltilen retorik ve eylemlere işaret eden bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu terimin analitik amaçlar için öncelikle politik alanda daha sonra akademik ve medyatik çevrelerde evrilerek geliştirildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yunan mitolojisinde *Dehşet Tanrısı Phobos*'tan alınma bir kelime olan *phobos*, sözlükte "dehşete düşüren korku" demek olup kendisinden korkulan nesne veya duruma göre farklı isimler almaktadır. Fobi terim olarak psikoloji sözlüğünde bir nesne, bir durum veya bir etkinliğin meydana getirdiği ve bireyin bizzat kendisi tarafından da yersiz veya aşırı kabul edilen usdışı, yoğun, inatçı bir korku şeklinde tanımlanır.²

Fobiler, psikanalitik yaklaşıma göre, ya bastırılmış güdülerin şekil değiştirerek gün yüzüne çıkması ya da şartlanmış duygusal tecrübelerden ve travmaya yol açan bir durumun parçası olmuş fobik nesnelere kaynaklanmaktadır.

Buradan hareketle çok farklı türleri olmakla birlikte fobileri genel olarak üç gruba ayırabiliriz:

¹ İbrahim Kalın, "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş", *Divan İlmi Araştırmalar*, 15/2 (2003): 1-3; Mustafa Alıcı, *Müslüman- Hıristiyan Diyalogu*, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 31-55.

² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 291.

- a. Belli bir objeye yönelik fobiler: Böcek, örümcek, yılan, fare gibi hayvan fobileri veya şimşek, sel gibi doğal olay veya olgulara karşı olanlar
- b. Belli bir duruma yönelik fobiler: Yükseklik fobisi, açık veya kapalı alan fobisi gibi
- c. Belli bir olguya yönelik fobiler: İslamofobi, sosyal fobi gibi.³

İslamofobi ise kelime olarak “İslâm” ve “fobi” sözcüklerinin bir araya gelmesiyle oluşan İslâm ve Müslümanlar hakkındaki korku, endişe veya ırkçılığı hatta açık bir karşıtlığı ve düşmanlığı içine alan tek bir terim gibi görülebilir.⁴

Dolayısıyla en hafif dozdaki endişe ve karşıtlıkla beslenip bir korkuya dönüşen İslamofobi terimi halk arasında, medyada, kamusal alanda, politik ve akademik söylemlerde kök bulan, Batı’nın bakışındaki en kapsamlı ve en anlamlı algıları akademik açıdan açıklayabilen geniş bir kavramdır. Yabancı düşmanlığıyla bazen eşanlamda görülen terimin kapsadığı rasgele tutumlar arasında nefret, kıskançlık, şüpheler, küçümseme, aşağılama, endişe, ret, korku, iğrenme ve öfke duyma sayılabilir.

Bir toplumda bu tür İslamofobik mizaçlar ne kadar yaygınlık, tutarlılık ve yoğunluk içinde olursa, İslamofobi o toplumda o kadar kök salacaktır. Bu yüzden İslamofobi terimini somut ve kullanışlı bir sosyal kavram olarak geliştirmekle Batı sadece anlamlı ve mukayeseli analizler için değil aynı zamanda daha çok bilgiye dayalı tartışmalar ve daha etkili politik kararlar için de dayanak elde etmiş olur.⁵ Kimilerine göre ise İslamofobi kelimesi, Batı’nın İslâm ve Müslümanlar hakkında doğru veya yanlış ne düşündüğünü, ne yazdığını ve ne konuştuğunu anlama bağlamında önemli ve faydalı bir kavramdır.⁶ Dolayısıyla terim, tam olarak Batı icadıdır. Zira Çin, Hindistan, Rusya gibi ülkelerde de tarih boyunca Müslümanlar yaşamasına rağmen İslamofobi Batı dünyası tarafından sistematize edilmiştir.

İslamofobi kelimesinin tarihçesine göz attığımızda; kelimenin Fransızca olarak *Islamophobie* şeklinde 1922’de (Oryantalist Etienne Dinet tarafından) ve 1970’lerde günümüzdeki anlamından oldukça uzak bir şekilde İslâm içindeki ihtilaf veya farklılıkları ifade etmek, özellikle Müslüman gelenek içinde doğup büyüyenlerin geleneği reddetmesi anlamında kulla-

³ Necmi Karşlı, “İslamofobi’nin Psikolojik Olarak İncelenmesi”, *Dinbilimleri Dergisi*, 13/1 (2013): 78-79.

⁴ Rachel, A. D. Bloul, “Anti-Discrimination Laws, Islamophobia, and Ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28/1 April (2008): 10; Nihat Uzun, *Avrupa’da İslamofobi- İngiltere Örneği*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 13.

⁵ Erik Bleich, “Defining and Researching Islamophobia”, *Middle East Association of North America*, 46/2 (2012): 180- 186.

⁶ Cris Allen, *Written Submission to the Re-Launched All Party Parliamentary Group on Islamophobia*, (Birmingham: University of Birmingham, 2011), 23.

nılmıştı. Bildiğimiz anlamıyla İslamofobi İngilizce literatürde ilk defa 16 Aralık 1991'de Tariq Modood adlı Müslüman bir gazeteci tarafından *The Independent* gazetesinde *Sacrilege and Civility* adlı bir kitabın eleştirisinde kullanılmıştır.⁷

İslamofobi kelimesinin Batı kaynaklı çağdaş politik bir söylem olarak ilk kez 1997 yılında İngiltere'de ırk ilişkilerini araştıran bir düşünce kuruluşu olan Runnymede Trust tarafından yayımlanan bir raporda (*Islamophobia: A Challenge for Us All*; İslamofobi: *Hepimiz için Bir Meydan Okuma*) geçtiğini görürüz.⁸ Bu rapor, İslamofobinin 11 Eylül'ün bir ürünü olmadığını ve asırlardır devam eden Batı'daki İslâm korkusunun son 20 yıl içinde iyice belirginleştiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Raporda dikkat çeken en önemli boyutlardan biri, Batı'nın İslamofobiyi tanımlarken daha çok polemik bir dille ve bir inanç olarak İslâm'a yönelik derin şüpheleri, bir halk olarak Müslümanlara karşı somut korkuyu öne çıkaran basmakalıp negatif tutumların tamamını kastetmesidir.

Rapor, aynı zamanda İslamofobiyi haklılaştırmak hatta meşrulaştırmak maksadıyla şu neticelere varmaktadır;

- a. İslâm tekdüze bir din olup durağan ve değişime kapalıdır.
- b. İslâm, diğer kültürlerle ortak hiçbir değeri olmayan tamamen öteki bir gelenek olup onlardan etkilenmemekte ve onları etkilememektedir.
- c. İslâm, Batı'ya göre ikinci sınıf bir gelenektir; Batı gözüyle bu din, Batı değerleriyle uyum içinde olmayan, barbar, akıldışı, ilkel ve cinsiyet ayrımcılığı yapan bir dindir.
- d. İslâm, şiddet yanlısı, saldırgan, tehditkâr ve terör destekleyicisi ve medeniyetler çatışmasına girişmiş bir dindir.
- e. İslâm, siyasi bir ideoloji olarak görülmekte; onun politik ve askerî üstünlük için kullanıldığı düşünülmektedir.
- f. Müslümanların Batı eleştirisi geçerliliği olmayan bir mantık yapısına sahiptir.
- g. İslâm'da ana akım Sünniliktir. Diğer İslâm yorumları sapkın ilan edilir.
- h. İslâm düşmanlığı, Müslümanlara karşı sergilenen ayrımcı uygulamaları ve onların toplumdan dışlanmasını haklı çıkarmak için kullanılmaktadır.
- i. Bu nedenlere bağlı olarak Batılılar için İslamofobi, doğal ve normal bir durumdur.⁹

⁷ Uzun, *Avrupa'da İslamofobi- İngiltere Örneği*, 14-15; Hilal Barın, *İslamofobi ve Daeş*, (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016), 49-50.

⁸ *Islamophobia: A Challenge for Us All*, "Commission on British Muslims and Islamophobia", Commission on British Muslims and Islamophobia, (London: Runnymede Trust, 1997) 1, 3.

⁹ *Islamophobia: A Challenge for Us All*, "Commission on British Muslims and Islamophobia", 2.

İslamofobi aynı zamanda 11 Eylül 2001’de İkiz Kulelere karşı gerçekleştirilen terörist saldırılardan itibaren İngiltere, Fransa ve A.B.D.’de yoğun bir şekilde medya ve düşünce kuruluşları tarafından İslâm’a ve Müslüman kültürlerine karşı Batı toplumlarının duyduğu “derin ve korku dolu endişeyi hatta İslâm’a duyulan mesnetsiz düşmanlığı” ifade etmek için kullanılmıştır.

Dolayısıyla İslamofobi, genel olarak “yabancı düşmanlığının” (*xenophobia*) uzantısı kabul edilen bir terim olarak İslâm’a, Müslümanlara ve onlarla ilgili durumlara karşı duyulan karşıtlığı ya da önyargılı görüşü temsil eder. Buna karşın Müslümanlar tarafından İslamofobi-ister ırkçılık veya ayrımcılığın günlük formları halinde olsun isterse daha saldırgan bir yapıda olsun- insan haklarının ihlali ve toplumsal bütünlüğe meydan okuma olarak algılanmaktadır. Onlara göre bu kavram, İslâm’a karşı temelsiz düşmanlık olarak tanımlanmakta ve özellikle Ortadoğu, Arap ve Güney Asya halklarını hedef almaktadır.¹⁰

Günümüzde Batılı akademisyenler tarafından somut, kullanışlı, sosyal, mukayeseli bilimsel bir kavram olarak kabul gören, hem kamuya açık tartışmalarda hem de etkili politik kararlarda temel alınan İslamofobi’nin dört katmandan meydana gelen bir fenomen olduğunu söyleyebiliriz;

- a. Önyargılar; İslamofobi’nin en dış katmanında ortaya çıkar ve medya ve gündelik konuşmalarla kendini gösterir.
- b. *Ayrımcılık veya Karşıtlık*; önyargıların neticesinde oluşan somut ve davranış boyutundaki durumlar olup iş dünyası, eğitim ve sağlık sektörlerinde görülür.
- c. *Dışlama*, ayrımcılığın ileri bir sonucu olarak siyaset ve yönetim alanlarında kendini belli eder.
- d. *Şiddet*; İslamofobinin son katmanındaki en belirgin olumsuz boyutu olarak çoğu kez sözlü şiddet (veya mobing) şeklinde, genel olarak vandalizm veya fiziki saldırılar hatta can güvenliğini tehdit etme şeklinde ortaya çıkar.¹¹

Bu bağlamda öncelikle *Batı denilen dünyanın İslâm’a ve Müslümanlara bakışının* mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız; Batı, günümüzde güçlü ve etkin bir alanı temsil ettiğinden, onun bakışının dünyanın her yerinde İslâm hakkında oluşabilecek olumsuz imaj ve korkulardaki yeri de baskın ve güçlü olmaktadır. İkinci olarak ise İslamofobi denilen yerleşik Batılı olgunun doğasını ve temel sonuçlarını, Müslüman bireyler üzerinde bıraktığı

¹⁰ Tuba Er- Kemal, “İslamofobi ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 755; Hakan Samur, “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/29(2017): 153.

¹¹ *Islamophobia: A Challenge for Us All*, “Commission on British Muslims and Islamophobia”, 41.

etkileri ve her iki taraf açısından alınması gereken önlemleri değerlendireceğiz.

1.1. Kutsal Kitabı Korkuyla Yorumlamak: İslamofobinin Teolojik Faktörleri

Teolojik açıdan Kutsal Kitab'a dayalı olarak doğrudan İslâm'ı ve Müslümanları değerlendirmek zordur. Zira İslâm, Hıristiyan kutsal kitap külliyatının kaleme alınmasından sonra ortaya çıkmıştır. Bu sebeple İslâm hakkındaki teolojik bakış bağlamsal olarak oldukça kaygan bir zemine sahip olmuştur.¹²

Ancak kitaba dayalı geleneksel bakışta ötekine yönelik tavır bellidir; Tanrı sevgiyse, korku, doğal olmayan, tanrısal olmayan ve mantıksal olmayan her şeye yöneliktir: “Çünkü Tanrı bize korku ruhu vermedi ama kudret ve sevginin ruhu ile sağlam bir zihin verdi (II. Timoteus'a, 1/7). Dolayısıyla Müslümanlar, İsa Mesih'in ulûhiyetine ve haçta ölen Kurtarıcı Tanrı oluşuna inanmamaları, Hıristiyan Kutsal Metin külliyatının tahrif edildiğini iddia etmeleri, gerçek din olan Hıristiyanlığın yerini almak isteyen sahte ve batıl bir geleneği izledikleri gibi karşıt görüşlere sahiptirler. Teolojik bakışa göre, İslâm'ın Peygamberi Hz. Muhammed, kendi inancını oluştururken Yahudi- Hıristiyan geleneğinden ciddi olarak etkilenmiştir ama getirdiği mesaj (Kur'ân), Kitab-ı Mukaddes ile özellikle de Yeni Ahit'le ihtilaf ve çelişki içinde olduğundan ilahi kaynaklı olamaz.

Bu geleneksel teolojik görüşün oluşmasında ilk dönem polemik (teolojik) literatürün büyük etkisi bulunmaktadır. Bilhassa Bizans polemikçileri (söz gelişi Yuhanna ed-Dimeşkî [ö749], Theodore Ebu Kurra [ö.820]) İslâm'ı çoğu kez “putperestlik”, “kılıç dini”, “Şeytan'ın işi” veya “heretik bir Hıristiyan mezhebi” olarak düşünürken, Kur'ân'ı, “saçma ve anlamsız”, Hz. Peygamberi ise çoğu kez “Ariuscu” bazen de Yeni Ahit'te (Matta, 24/23- 27; I. Yuhanna, 2/23) bahsedilen “Deccal”, “sahte Mesih” veya İncil'le tesadüf eseri karşılaşan “sahte ve yalancı peygamber” olarak görüyorlardı. Ed-Dimeşkî'ye göre Müslümanlar, Kitab-ı Mukaddes'te geçen ve Yahudilerin annesi Sara'nın kıskanç tutumuyla Arabistan çöllerine sürülen Hacer'in çocukları olarak “Sara'nın evinden kovulanlar” anlamında *Sarakenoi/Saracen* veya “Hacer'in çocukları” anlamında *Agarenois/Hageri* iken bir asır sonra yaşayan Theodore Ebu Kurra için Müslümanlar, “Tevrat'ta haber verilen İsmail'in soyundan gelen sürülmüş sapkın bir gruptu”.¹³

¹² Colin Chapman, “Thinking Biblically About Islam”, *Themelios*, (April III, 1978): 66-78.

¹³ Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ismaelites*, (Louvain: E. J. Brill 1972), 68; Oleg Grabar, “The Umayyad Dome of the Rock in Jerusa-

Batı'nın en batısındaki Latin yazar için de durum değişmiyordu; İslâm, Hıristiyanlığa karşı en önemli tehdit, bir meydan okuma, sapkınlık ve put-perestlikten ibaretti. Bütün bunlar, sonraki dönemde oluşacak İslâm inanç ve pratiklerine yönelik Batı bakışının oluşmasına ilk teorik katkıları sağlıyordu.¹⁴ Günümüzde bile en kötü teolojik imajların temelini oluşturan anlayışa göre İslâm ve ona inanan Müslümanlar, “tüm kafir değerlerin” odağı kabul edilmekteydi.¹⁵

Sonuçta Ortaçağ boyunca teolojik yaklaşımın ortaya çıkmasında Kur'ân-ı Kerim'deki Yahudi ve Hıristiyan fenomenlerine yönelik göndermelerin, anlattığı kıssaların veya Hıristiyanlar hakkındaki değerlendirmelerin, özellikle İncil'in getirdiği mesajlarla uyumsuz veya onlarla çelişkili olduğu fikri etkili olmuştur. Bu gibi gerilimli ve olumsuz bakışlar, bir taraftan şaşkınlık ve güvensizliğe diğer taraftan telaş ve endişeye sevk etmiştir.

II. Dünya Savaşı sonrasında Batı dünyasında özellikle Roma Katolik Kilisesi'nde II. Vatikan Konsili (1962-1965) ile birlikte Müslümanlara bakışta teolojik bir dönüşüm yaşandı. Diğer insanlarla özellikle Müslüman ve Yahudilerle diyalogu teolojik ajandasına yerleştiren Roma Katolik Kilisesinin teolojik açılımları, Batı'nın Müslümanlara bakışında yeni perspektifler kazandırmıştır.

Nitekim günümüzde Müslümanlar dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu adı verilen yeni teolojik yaklaşımlar altında farklı ama zengin teolojik bakışlarla ve çok boyutlu olarak değerlendirilmektedir. Mesela dışlamacıların İslâm'a yönelik geleneksel olumsuz imajı sürdürme niyetinde oldukları gözlemlenmektedir. Bu bakımdan genel olarak Anglikan Kilisesi gibi dışlamacı teolojik yapıların Müslümanlara yönelik bulduğu Kitab-ı Mukaddes modelleri genelde en olumsuz olanlarıdır. Bu teolojik referanslara göre İslâm, son günlerde ortaya çıkacak olan deccâl ile veya sahte peygamberlerle özdeşleştirilmektedir. Yine İslâm, Mesih'in izzetini körelten, karanlığın hükümdarı, kötülüğün ordularının bulunduğu odaktır. Hz. Muhammed, İsa Mesih'e karşı çıkan ve onun haça gerilmesine sebep olan Yahudi baş kâhinden başka biri değildir.

Roma Katolik Kilisesi'nin öncülüğünde gelişen “kapsayıcı bakış”, Müslümanları nispeten daha olumlu değerlendirmektedir. Diyalog gibi yeni bir yaklaşımı din sözlüğüne sokan Katolik teologlar için Müslümanların İbrahim'in imanına vurgusu ve bilhassa Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı'nın İsmail'e verdiği takdis ve vaad yabana atılmamalıdır. Yine Müslümanlar, İsa Mesih'i büyük bir peygamber olarak kabul edip, annesi Hz. Meryem'e

lem”, *Ars Orientalis*, (1959): 44.

¹⁴ Kalın, “Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş”, 4-6.

¹⁵ Alıcı, Müslüman- Hıristiyan Diyalogu, 285- 289.

saygı göstermekte, ahiret gününe inanmakta, namaz kılarak, sadaka vererek Tanrı'ya yaklaşmaktadırlar. Bu yönleriyle Mesih'in nihai kurtuluş planı onları da kuşatmaktadır. Hz. Muhammed, hem teolojik hem de sosyolojik açıdan İbranî peygamberler gibi hareket etmektedir. Hatta Roma Katolik Kilisesi içinde Julio Basetti-Sani gibi bazı teologlar, daha da ileri giderek, Hz. Muhammed'i Arap toplumunun Mesih'e göre hazırlanması için gönderilmiş ilahi bir pedagog olarak görmekte ve İslâm'ı eskatolojik kurtuluş adına Hıristiyanlığın son dönemlerinde ortaya çıkan hazırlık safhası saymaktadır.

John Hick, Hans Küng, William Cantwell Smith gibi “çoğulcu” teolojiler üreten Batılılar ise İslâm'ı Tanrı'ya verilen olumlu ve doğru bir cevap olarak gördüklerinden, Batı'da Müslümanlara en olumlu bakış sahibi figürler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Çoğulcuların bilhassa Nihai Aşkın Varlık anlayışında olumlu açıdan en çok başvurdukları dinî geleneklerin başında İslâm gelmektedir.

Neticede günümüzdeki Batı'nın Müslümanlara ve İslâm'a teolojik tavırında belirgin rolü anlamaya çalıştığımızda görürüz ki Hıristiyanlık ile benzer veya ortak fenomenler üzerinden tenkitler yapan İslâm dininin, Hıristiyan değerleriyle açıkça ters düşmesinin doğurduğu sonuçlar, Kiliseler tarafından dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olmak üzere birbirinden tamamen farklı teolojik anlayışlarla değerlendirilmektedir.

1.2. Kendi Korkusunu İcat Eden Hıristiyan Batı: Tarihsel Faktörler

Antik Yunan ve Roma dönemlerinde Batı toplumları, Asya kökenli düşmanlardan korkmakta ve nefret etmekteydiler. Yine Batı uygarlıkları İslâm öncesinde bile Arap ve Pers halklarını “alt”, “aşağı”, “ikinci sınıf” ve “barbar” görürken kendilerini ise “medeni” ve “özgürlük aşığı” olarak tanımlıyorlardı.¹⁶ Bu yüzden Batı'nın Doğu hakkındaki olumsuz imajı sadece modern zamanların problemi değildi.

Batı için Doğulu düşmanlarına karşı var olan bu korku İslâm döneminde de devam etmişti. Bu açıdan bakıldığında Müslümanlar, en fazla ortak yaşam alanına ve en fazla ortak meseleye sahip olmasına rağmen sürekli muhalif kabul edilen din mensuplarıydı. Öyle ki İslâm dünyasının Hıristiyanlar için yeni bir teolojik ve siyasî mesele haline gelmesi İslâm dininin doğuşuna kadar gitmesine rağmen, özellikle Bizans kontrolünde bulunan Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın büyük kısmının M.S. VII. ve VIII. yüzyıllarda Müslümanların hâkimiyetine girmesiyle siyasî bir konu olması daha fazla hissedilmeye başlandı.

Ancak daha büyük mesele ise Hıristiyanların, onca fırsata karşın İslâm ve Müslümanlar hakkında birinci el kaynaklardan yoksun olmaları, bunun

¹⁶ Uzun, *Avrupa'da İslamofobi- İngiltere Örneği*, 23.

yerine düzmece ve batıl kaynaklardan beslenmeleri sayılabilir.¹⁷ Bu açıdan bakıldığında XI. yüzyılda başlayan Haçlı seferleriyle, Batı'nın İslâm'a bakışındaki en sert ve en olumsuz dönemleri somut olarak ortaya çıkar. Hayal ürünü Doğu serüvenleriyle harmanlanan Haçlıların İslâm ve Müslümanlar hakkındaki kin ve düşmanlıkları, giderek yeni yalan ve yanlış kışkırtmaları doğurdu. Bu dönemde İslâm hakkında destan yazan Avrupa ozanları, köy köy, kasaba kasaba gezerek halkı birkaç asır sürecek olan uzun soluklu Haçlı seferlerine kışkırtmaktaydı. Bu destanlarda Müslümanlar, “İsa düşmanı”, “Tanrısız halk”, “ebedi cehennemlik grup”, “pagan”, “putpe-rest”, “barbar”, “gaddar”, “zalim” ve “ahlaksız” gibi yakışsız sıfatlarla betimlenmekteydi. Ayrıca bu literatürde Müslümanların Hz. Peygambere tapmaları gibi İslâm inancı hakkında yanlış bilgiler de bulunmaktaydı.¹⁸

Bu dönem, bir anlamda karşılıklı “meydan okumaların olduğu zamanlar” olarak kabul edilebilir. Öyle ki dönemin Batı dünyası Müslümanları genel olarak olumsuz, yıkıcı ve düşmanca değerlendirmekte haksız yakıştırmalarla, uydurma efsanelerle özdeşleştirmekteydi; Hz Peygamber, “sapkın bir Hıristiyan rahip” hatta papa seçilemeyince Hıristiyan dünyasından intikam almak isteyen “eski bir kardinal” kisvesine büründürülmekteydi. Son tahlilde İslâm ise sahip olduğu İsa Mesih, Meryem, İncil veya Havariler hakkındaki öğretileriyle geleneksel Hıristiyan görüşünden ayrılmış “sapkın bir mezhep” olarak kabul edilmekteydi.¹⁹

Takip eden dört asır boyunca Hıristiyan işgalciler, kulaktan dolma bilgilerle “servet” ve “lüks” içinde yüzdüğüne inandıkları Müslümanları yakından görme ve Doğu'nun muhteşem zenginliklerini tecrübe etme fırsatı elde ettiler.

Bilhassa “XII. yüzyıl Rönesansı” adı verilen dönemde İslâm'ın sunduğu “Endülüs” birlikte yaşamı (*convivencia Andulusia*)” ve yakınlaşma tecrübelerini somutlaştırırken Malta ve Sicilya gibi Akdeniz havzasında yaşayan Müslümanlar da Hıristiyan ve Yahudi dünyasına yönelik olumlu yaklaşımlarını açıklıkla gösterdiler. Bu olumlu katkılar sayesinde Rönesans döneminde (yaklaşık 1150- 1500) Batı'da Felsefe, Matematik, Fen, Tıp gibi alanlarda sadece Arapça çevirileri bulunan “kayıp” kadim Yunan ve Hint klasikleri, İspanya ve İtalya'da Latince'ye çevrildi. Hatta 1277 yılında resmen yasaklandı da Latin İbn Rüşdçülüğü revaç bulmaya devam etti ve İslâm düşüncesi Batı'yı derinden etkilemeyi sürdürdü. Öyle ki Hıristiyan düşünür Thomas Aquinas (ö. 1274) İslâm düşüncesini bir meydan okuma olarak gördü ve ona karşı kayıtsız kalamadı.²⁰

¹⁷ Kalm, “Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş”, 6.

¹⁸ Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batıya Etkileri*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 88-90.

¹⁹ Katya Vehlov, “The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and Their Attitude to Islam (1520-1560)”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2 (1995): 232- 233.

²⁰ Kalm, “Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş”, 12-13.

Rönesans döneminde Hıristiyanlığın gücü gittikçe zayıflarken bütün ihtişamıyla Endülüs'ün güçlü katkısıyla İslâm, tuhaf bir şekilde ruhban olmayan çevreler tarafından sessiz ve gizli olarak hayranlık duyulmaya ve önemli bir kültür ve Yahudi- Hıristiyan geleneğinden farklı bir medeniyet modeli olarak sunulmaya hatta o dönemdeki genç nesiller tarafından taklit edilmeye başlandı. Böylece asırlardan beri dinî ve teolojik düzlemde karalanan İslâm imajı, Rönesans devrinde hem gizli taraftarlar topladı hem de nötr bir değer olarak, hatta teolojik açıdan eleştirilmesine rağmen zengin bir gelenek olarak görüldü. Sonuçta denebilir ki Rönesans döneminde belki İslâm hakkındaki nefret sürdürüldü ama mutlak hakikat olarak iddia edilen Hıristiyanlığın karşısına somut bir model olarak konuldu.²¹

İslâm ve Müslümanlar hakkında XIX. yüzyıldan itibaren oluşan Batılı bakış, “geri kalmış”, “çöküntü içinde”, “hasta veya ölmekte” olan bir medeniyet imgesi şekline girdi. Sömürge döneminden itibaren siyasî kargaşa içinde görülen İslâm Dünyası'nın Batı dışlamacılığının ana hedefi olması, Batı'nın köklü kültürel korkularının bir ürünü oldu.

Sonuçta denebilir ki İslâm'ın ortaya çıkışından beri her dönemde Batı, polemiklerden folklorla, müzikten edebiyata her alanda İslâm ve Müslümanlar hakkında, hiçbir dinle kıyaslanamayacak derecede korku, düşmanlık ve önyargılarla kuşatılmıştı.²² Bir taraftan İslâm'ın Yahudi-Hıristiyan geleneğinden teolojik açıdan farklı oluşuna ve ayrıştığına dair güçlü vurgular varken diğer taraftan İslâm dünyasının hızla genişlemesi sebebiyle Batı'nın tarihsel bakışı İslâm karşıtı duygularla büyük ölçüde şekillendi. Böylece modern döneme kadar Batı'nın belirgin İslâm imajındaki en olumsuz rol, Hz. Peygambere ait oldu. O, hemen hemen her devirde geçici dünya heveslerine dalmış, cinlenmiş ve büyücü olarak görülürken, getirdiği mesaj ise sapkınlık ve putperestlik olarak anlaşılmayı sürdürdü.

1.3. Batı'nın Ayağına Giden Korku: İşçi ve Göçmenlerin Meydana Getirdiği Demokrafo-Kültürel Faktörler

Batı'nın İslâm ve Müslümanlar hakkındaki korkusunun aktüel boyutu öne çıkmaktadır. Özellikle günümüzde işçi ve göçmenlerin uyum sorunları, artan terör olayları, El Kaide, DAESH gibi aşırı şiddet hedefleyen grupların ortaya çıkışı aktüel faktörler arasındadır.

Batı'da Müslümanlar; göçmenler, siyasî mülteciler, işçiler, mühtedi Müslümanlar gibi nitelemelerle kategorize edilirler. Son 20-30 yıldan beri Müslümanların Batı'daki sayıları sosyo-ekonomik açıdan endişeye sevk edebilecek oranda artmaktadır. Batı'da yaşayan Müslümanların sayısının

²¹ Kalın, “Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş”, 7.

²² Samur, “Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, 158.

2050 yılında %20'yi bulacağı söylenmektedir. Bazı Batılı yazarlar, Avrupa'nın gelecekte bir Avrobistan (Aurobia) olacağını kışkırtıcı bir üslupla yazmaktayken hemen her kesimden Batılı insanlar, pek çok şehirde kilise ve sinagogun yanı sıra bazen kültür merkezi şeklinde olsa da cami ve İslâm merkezlerini görmeye alışmaktadırlar.²³

II. Dünya Savaşı sonrası Batı'ya giden Müslüman göçmenler ve bilhassa 1960 sonrası Kıta Avrupa'sında oluşan işçi açığını kapatmak üzere gelenler, Batı toplumlarına emek arz ediciler olarak takdim edildi. Bu işçiler ilk 10-15 yıl uyum sorunları hariç herhangi bir olumsuz tepkiyle karşılaşmadı. Hatta Batılılar, uzun süre kendi toplumlarında yaşayan Müslümanlara karşı kayıtsız kalırken onların temel insani sorunlarının farkına varamadılar. Bunun neticesinde göçmen ve işçi Müslümanlar, uzun süre Batı sosyo-politik gündeminde layık olduğu yeri tutamadı.

Ancak göçmen işçi taleplerinin azaldığı ama girişlerin siyasî iltica, evlilik veya yasadışı yollar gibi farklı şekillerle devam ettiği 1970'lerin ikinci yarısında ve 1980'lerin sonuna kadarki dönemde Müslümanların Avrupa toplumlarındaki varlıkları özellikle sosyal hayatın farklı alanlarında da bariz olarak arttı ve bu durum yavaş yavaş olumsuz tepkileri de oluşturmaya başladı. Sonuçta Müslüman göçmenler, "komşu", "çalışma arkadaşı", "vatanadaş" ve "inançlı insanlar" olarak kabul edilmeleri gerekirken toplumsal dışlamanın odağı ve nefretin hedefi haline getirildiler.²⁴

Batı'da olumsuz bakışların dinle bağdaştırılması ve daha sonra korkuya dönüştürülmesi genel anlamda 1990'ların sonundan itibaren ortaya çıkan kan dökücü terör faaliyetleriyle bağlantılıdır. Söz gelişi İslâm İnsan Hakları Konseyi tarafından İngiltere'de yaşayan Müslüman işçi ve göçmenlerle yapılan anketlerde, yarıdan fazlası, İslâm hakkında düşmanca ve ırkçı davranışlara, sözlü tacizlere, etnik ve dinî kimliğinden dolayı alaya alınma gibi olumsuz tavırlara maruz kaldığını belirtmiştir. Buna karşın Müslüman demokratik yapısının karma ve yüksek olduğu Almanya ve Fransa'da yerel halkla yapılan anketlerde Müslüman göçmen ve işçilerin topluma entegre olmak istemedikleri, ülke kimliği için bir tehdit oldukları, Batılı değerleri reddettikleri, Müslümanlarla kültürel farklılığın büyük ve derin olduğu tespiti öne çıkmaktadır.²⁵

²³ L. John Esposito, "Bir Batı Olgusu Olarak İslam", *Avrupa ve Amerika Müslümanları*, Çev. Cem Demirkan- Deniz Öktem, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 23.

²⁴ Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", 156.

²⁵ Hüseyin Türkan, *Avrupa'da Yükselen Ayırıcılık, Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*, (İstanbul: Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi Yayınları, 2015), 31-32.

1.4.Sahte Gerçeklikten Sanal Korkuya Giden Yolda İslamofobinin Medyatik Faktörleri

Kitlesel medyanın, özellikle sosyal medyanın etkin bir şekilde kullanıldığı bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri de, klasik oryantalizmin İslâm'a ve Müslümanlara bakışının çoğu kez kontrolsüz ama bilinçli bir şekilde günümüzde de aynen devam ettirilmesidir. Hatta bu bakışın daha kapsamlı ve daha sistemli veya derinlikli projelerle tehlikeli ve algı yöneten veya “tarihsel düşmanlıkları güncelleyen” post-modern oryantalizm formatına bürünmesidir. Olumsuz dil kullanan Batılı medya yazarları için İslâm, diğer dinleri tehdit eden, insanlığı korku dolu karanlığa sürükleyen, mantıktan ziyade körlük derecesinde bağınazlığı tekrar eden kendini zorla ötekileştirmek için çaba gösteren bir inançtır.²⁶

Sosyal medya bu açıdan post-modern iletişim aracı olarak keskin bir Batı bakışı sunmaktadır. Facebook veya Twitter gibi “akademiden uzak kontrolsüz” alanlar, öylesine internette gezinen insanlardan bilinçli düşünce paylaşımında bulunanlara kadar her kesimin İslâm algısını kızıştıracak güçtedir. Bu alan, her insana ait “bilincin yazı tahtası” gibi binlerce bilinçaltını yansıtmaktadır. Kısaca söylersek “siber uzay” denilen bu ortam, herkese ev sahibi olma imkânı sunabildiğinden pijama giyerek en ciddi konular hakkında nefret söylemleri yazılabilecek alandır. “İnternet İslamofobları” adı verilen nefret yayıcılar, kendi takipçilerine Müslümanlar hakkındaki çalınca konuşmalarla süslenmiş nefret ve ön yargıyı körüklerler. Söz gelişi dönemin Amerikan Başkanı Barack Obama'nın aslında Malcolm X'in bir Müslüman kadınla yasak aşkının çocuğu olduğu iddiası geleneksel iletişim araçlarına dayanan korku kampanyalarının aksine daha hızlı yayılıp revaç bulabilmektedir.²⁷

Bunun yanında Müslümanlar hakkındaki korkunun üretilip pazarlanmasını sağlayan sosyal medyayla beslenen veya süslenip abartılan bu yeni perspektif, daha da derinden giderek doğrudan insan bilincini kontrol altına almayı deneyen yeni kültürel pedagojileri de uygulamaya koymaktadır. Söz gelişi sinema gibi eğlence sektörünün öne çıkarıldığı bir ortamda klasik yöntemlerden daha etkili, çarpık, şeytanileştirilmiş bir İslâm imajı bir eğitim süreci tarzında parlatılmaktadır. Öyle ki tüm etik kurallar hiçe sayılarak, komedi ağırlıklı televizyon şovlarından demagojik söylemlerle süslü siyasî demeç ve mitinglere kadar, dizilerden, sinema filmlerinden ve çizgi romanlardan karikatürlere kadar her yaşa ve her sosyo-ekonomik gruba ulaşabilen medyatik araçlarla, İslâm'ın aslında terörizmin ana kaynağı,

²⁶ Türkan, *Avrupa'da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*, 23- 30.

²⁷ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 93- 101.

Müslümanların ise terörist olduğu algısı taze tutulmaya çalışılmaktadır.²⁸

Neticede Batı medyasının bu konudaki baskın görüşü, iki dünya arasında ortak bir zeminin mümkün olmadığı, çatışmanın neredeyse kaçınılmaz olduğu, Müslümanların Batı normlarına tehdit oluşturduğu, İslâm'ın Batılı değerlere alternatif gibi sunulduğu şeklinde yansımaktadır. Kitlemel medyada her yönüyle beslenen İslâm algısı, "karmaşık bir metin geleneğine sahip bir din" ve modern dünyanın meydan okumalarına cevap veremeyen "bozulmakta olan bir medeniyet" olarak ortaya çıkmaktadır. En gelişmiş haliyle İslâm, bu medyatik bakış açısına göre Yunan hikmetini Batı'ya aktaran basit bir liman hükmündedir.²⁹

1.5. Korkunun Bilinçaltıdan Bilince Yansımaları: İslamofobinin Entelektüel Faktörleri

Entelektüel açıdan genel olarak Batı'nın "ileri sömürgeci" anlayışıyla İslâm'a ve Müslümanlara baktığı söylenebilir. İleri sömürgecilik, çok yeni bir kavram olarak, geleneksel sömürgecilikten farklı olarak topraktan ziyade yerli halkın zihinlerinin Batı değerlerine göre işlenmesi yani "enkültürasyon yoluyla yerel zihinleri Batı düşüncesiyle aşılarak melezleştirme-sini" ifade eder.

Batı'da yaşayan Müslüman halkların büyük çoğunluğu bir zamanlar Avrupa devletlerinin sömürgesi olan topraklarda yaşayanların veya bu topraklardan Avrupa'ya göçmen olarak gelenlerin çocuklarıdır. Klasik sömürgeci zihniyetinden ileri sömürgeciliğe evrilen günümüz Batı dünyası için yöneten- yönetilen ilişkisinden sıyrılıp Müslümanlarla "eşit vatandaş kalıbına girmek" rahatsız edici şekilde zor gelmektedir. Söz gelişi en büyük sömürgeci güçlerden olan Fransa, geçmişindeki özgürlükçü yaklaşımları bir kenara bırakarak Müslümanlar lehine gün geçtikçe değişen demografik yapıyı kabullenemeyen ve Müslümanlara militanca tepkiler veren bir siyaset izlemektedir. Öyle ki bu gibi ülkelerdeki (mesela Hollanda'daki karikatür krizleri gibi) İslâm hakkında üretilen suni gündemlere Müslümanlar itiraz ettiklerinde bu durum bir düşmanlık söylemi olarak değil din özgürlüğü çerçevesinde ve ortak Avrupa değerlerine dayalı olarak yorumlanmaktadır.

Bu anlamda Avrupa ve Amerika merkezli kimi aşırı sağ entelektüel çevreler, gitgide İslâm karşıtı bir yöne doğru kaymakta ve kendi aralarında güçlü bir haber ağı oluşturmaktadır. İsrail yanlısı çevrelerle de yakın ilişki içinde olan bu kesimler, beraber aktiviteler düzenlemekte ve muazzam bir mali işbirliğine girmektedirler. İslamofobiyi bizzat üreten, onu sürekli canlı tutan ve onu bir "kültür endüstrisine" dönüştüren bu gibi entelektü-

²⁸ Samur, "Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi", 159.

²⁹ Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", 31.

el çevreler, kitle iletişim araçlarından faydalanarak korku üretmeyi, kitleleri bu korkuya göre hazırlamayı ve yönlendirmeyi düzenli bir şekilde geliştirmektedirler. Bu çevreler, Batılı olmayan değerlerin akıldışılığı ve ötekilerin geriliği ana fikrini, entelektüel alanda sürekli konu edinmektedirler. Böylece Batı düşüncesinin dünyayı homojen bir yapıya dönüştürme hedefi bir hakikat tekelciliği ve tek tipleştirme ideolojisi olarak daima insanlığın karşısına çıkmaktadır. Son tahlilde bu düşünceye göre Batılı olmayan toplumların gelişmesi, ancak Batı zihniyetinin sağlayacağı yol haritasıyla mümkün olabilir. Zira tarih olgusunu, İsa Mesih ile başlatan ve İsa Mesih'in ikinci gelişiyile bitirecek olan Batı, insanlığın düşünce dünyasının gelişip ilerlemesini de tekelci bir tarih düzleminde istemektedir.

Dolayısıyla Batı düşüncesinin İslâm ve Müslümanlara bakışta ontolojik açıdan tekelci bir özne anlayışını takip ettiğini söyleyebiliriz. Heidegger ve Derrida gibi düşünürlerce değerlendirilen ve kadim Yunan'dan beri var olan bu Batı algısında, kendi varlığını sürdürmek ve değerlerini hakim kılmak noktasında çatışmacı dil kullanılmaktadır; bu görüş, "öteki" denen insanları Batı ile özdeşleştirmeden, onlara kendini rol model olarak benimsetmeden anlayamaz. Ancak bu bakış açısı, bir güç felsefesi olarak daima öteki üzerinde şiddet doğururken, varlık âlemini ikili bir tarzda (yani doğru-yanlış, doğu-batı gibi zıt kavramlarla) birini kendi olarak yüceltirken diğerini yok etmeyi amaçlar.³⁰

Entelektüel Batı'da bütün bunların yanında İslâm'ı, Hz. İbrahim'in çizgisinde oluşan Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi kardeş bir gelenek gören alternatif entelektüel bir kesim de bulunur.

Bu insaflı bakış açısını savunanlar (söz gelişi Edward Said, John Esposito, John Voll, Bruce Lawrence, Gary Wills) İslâm'ın, köktencilik, şiddet, aşırılık ve terörizm gibi İslamofobik kurgulamalarla İbrahim çizgisinden uzaklaştırılıp yalnızlaştırılmasına ve şeytani bir gelenek olarak gösterilmesine karşı çıkarlar. Bu gibi insanlar, Müslümanlar tarafından bazen tereddütle karşılanırsalar da çoğu kez önemsenmektedir. Çünkü onlara göre Müslüman dünyası tek bir parçayı değil bir dinamizm olarak çok bileşenli bir evreni teşkil ederken, İslâm zengin, hoşgörülü ve demokratik argümanlar içermektedir. Dolayısıyla onlara göre Müslüman dünyasındaki sorunlar, kendi sosyal, entelektüel ve siyasal bağlamları içinde doğru bir şekilde değerlendirilmelidir. Bu bakımdan her iki dünya arasındaki mevcut kültürel farklılıklar, mutlak manada varoluşsal krizlere, şiddetli çatışmalara ve dehşete düşüren tavırlara yol açacak kadar derin bir durum değildir. Son

³⁰ İlhami Güler, "Batıdaki Öteki Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin Teröre Kaymasının Psikanalizi", *İslamofobi- Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan- Betül Duman, (Sivas: Kemal İbn- i Hüمام Vakfı Yayınları, 2012), 153-154.

tahlilde bu gibi entelektüeller, İslâm dinini, askerî bir tehdit, travmaya veya şiddete götüren bir düşman değil, entelektüel bir alternatif dünya görüşü ve ruhani bir meydan okuma olarak görmekteyler. Dahası onlara göre Müslüman halklarda görülen Amerikan karşıtlığı bile Amerika'nın çifte standart politikalarından bilhassa İsrail'i koruyup kollayan tek taraflı ve koşulsuz destekleyen dış politikasından kaynaklanır.³¹

1.6. Postmodern Haçlı Zihniyeti: İslamofobinin Siyasî ve Askerî Faktörleri

İslâm ve Müslümanlar, aynı zamanda Batı'nın siyasî ve askerî açıdan nefret, korku ve husumet objeleri olarak yansıtılmaktadırlar. Tarihte VIII. yüzyıldan itibaren özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda, İslâm dünyasının Avrupa'ya gittikçe artan dozda askerî ve siyasî üstünlük kurduğu bilinmektedir. Bu fetihler sebebiyle İslâm, Batı için yeni bir siyasî düşman halini almıştır. Bir başka ifadeyle, İslâm dünyasında asırlarca süren siyasî çalkantı ve krizlere hatta Moğol istilası gibi buhranlara rağmen sınırlarının hemen yanı başındaki Endülüs, Selçuklu daha sonra Osmanlı gibi Müslüman imparatorlukların siyasal tehdidini Avrupalılar daima derinden hissettiği için Müslümanların siyasal ve askerî başarıları karşısındaki tepkisi, korku ve bir çeşit huşu içinde şaşkınlıktan başka bir şey değildi.³²

Bu korkunun sosyo-ekonomik bir yönü daha vardı; Müslüman toprakları veya siyasal bir anlamı da olan Dar'ü-l İslâm, bütün ihtişamıyla Akdeniz havzasını ortaçağ boyunca aydınlatıyor, dönemin aklının ve siyasal gücünün ulaşabileceği ve aklın doğrulayabileceği her yerde Müslüman hâkimiyeti güçlü bir şekilde kendini gösteriyordu. Öyle ki siyasal fetihlerin getirdiği gelişmeler ile büyüyen ilk İslâm devleti, konumunu daha merkezi hale dönüştürerek Medine'den Şam'a taşınmıştı. VII. asırda Kuzey Afrika'nın batı uçlarına kadar genişleyen bir siyasal güç olarak Müslümanlar, oradan İspanya'ya geçerek 800 yıl sürecek Avrupa hakimiyeti kurdular. İspanya'daki Müslüman hâkimiyeti 1492 yılına kadar devam etti. Bu tarihten sonra siyasî anlamda parçalara bölünen Endülüs'ün kültürel ve ekonomik zenginlikleri, Katolik İspanyol düşmanları tarafından talan edildi. Avrupalı aydınlar, bu yağmacılığa “gece ülkelerinin en aptalca kültür yağmacılığı” adını verdiler.

Batı'nın en doğusunda ise Osmanlı Türkleri İslâm Dünyası'nın hamiliğini ve siyasal gücünü temsil etmekteydi. IX. asırdan itibaren Hıristiyan Dünyasında Balkanlardan Avrupa içlerine kadar ilerleyen Türk varlığı, XIX. yüzyıla kadar büyük bir siyasal güç olarak etkisini sürdürdü.

³¹ Kalın, “Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş”, 50.

³² Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, çev. Selahaddin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 102.

Osmanlı Türkleri Batı tarafından iyice tanınan ve çoğu kez İslâm ile özdeşleştirilen bir güç haline geldi. Söz gelişi 1588 yılında İngiliz Kraliçesi I. Elizabeth, Sultan III. Murad'a "Katolik" ve "putperest" İspanya Kralı'nı alaşağı etmek hususunda askerî işbirliği teklifinde bulunmuştu.³³

Diğer Batı toplumları da bu muazzam siyasî gücün yarattığı korkuyu daima hissetti. Söz gelişi Ortaçağ Alman toplumunda "Türk korkusu (Türkenfurcht)" bilinen bir gerçektir; bir Osmanlı istilası yakın geleceğin tehlikesi olarak bekleniyordu. Bu korkuya karşı önceden haber almak üzere dönemin siyasal erkleri "Türk çanı (Türken glocken)" ve Türk vergisi ihdas etmişti. Almanya'da çıkan ilk gazete (Newe Zeitung) bile 1502'de tehdit ve meydan okumaları sıklaşan Türklere ait haberler vermek üzere çıkmıştı (İnalçık, 2015: 255). Hatta modern dönemde (1990'ların başı gibi yakın geçmişte) Sırp ve Hırvatların, Bosna Hersek'te Boşnak Müslümanlara yönelik acımasız soykırımları ve özellikle Osmanlı mirasını yok etmeye yönelik tahribatları Batı'nın bilinçaltındaki İslâm korkusu ve düşmanlığının halâ devam ettiğini göstermektedir.³⁴

1989 yılında Berlin duvarının yıkılmasıyla Komünizmin ortadan kalkması sonucu Batı yeni askerî ve siyasî bir rakip, hatta düşman belirleme çabasına girdi. 1993 Eylül'ünde *New York Times* gazetesi, bu yeni düşmanı şöyle duyuracaktır; İslâm kökten dinciliği hızla küresel güvenlik ve barış için önemli tehdit haline geliyor. 1930'lardaki Nazizm ve Faşizm, 1950'lerdeki Komünizm tehdidi kadar büyük bir tehlike bu.³⁵

11 Eylül saldırılarıyla beraber o dönemin Amerikan siyasetine hakim olan neoconlar, "yapay bir İslâm tehdidi" imgesini kendi askerî, ekonomik, dinî ve politik operasyonlarının "meşruiyet gerekçesi" olarak yeterince kullandı. Bu çekirdek kadroya, korkudan nemalanan "İslamofobi Endüstrisi" de denilmektedir. Bu endüstri, kendini Evanjelik Hıristiyan olarak tanımlayan marjinal politik ve sosyal gruplarla aynı dili kullanan benzer düşünceli kişilerle bir araya gelen, ideolojinin güdümünde olan sağ görüşlü eylemcilerdir. Bu eylemcilerin en büyük destekçisi olan Amerika'daki ırkçılık ve İslâm karşıtı Evanjelik Hıristiyan grupların Filistin meselesi konusunda olumsuz bakış açıları; kürsülerden yankılanan kızgın ve düşmanca söylemlerle kendini belli eder. Kendini İslâm'la mücadeleye adanmış ateşli Evanjelik vaizlere göre İsa Mesih'in ikinci gelişinden önce ortaya çıkacak olan kıyamet alametlerinden biri de İsrail'e bir tehdit olarak görülen İran ile büyük bir askerî savaş olacağıdır. Onlara göre bu "İncil'de" açıkça yazılıdır ve kutsal haçı yeniden yüklenip İslâm ile ahir zaman savaşı

³³ Uzun, *Avrupa'da İslamofobi- İngiltere Örneği*, 2012: 42.

³⁴ Karşlı, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", 83.

³⁵ Said Kar, "Felsefî Açıdan İslamofobi ve Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (47 /2017): 202.

yapmak gerekir. Zira sıradan Müslümanlar bile aslında “radikal ve İncil düşmanlarıdır”. İyi Müslüman-kötü Müslüman şeklindeki bir ayrıma karşı çıkan bu gruplar için İslâm, hiçbir şekilde Hıristiyanlığa benzemez. Yine bu çevrelere göre barışla alakalı olmayan İslâm, acımasız bir hukuk sistemi, zorba bir yönetim şekli, zorlayıcı bir tiranlık, Müslümanların taptığı Allah ise Hıristiyanlarınkinden farklı bir Tanrı’dır. Dolayısıyla Kur’ân, “İncil’e (İsa’nın getirdiği mesajlara)” meydan okumaktadır. Bu özellikleriyle Müslümanlık, düşman ve şeytanın safındadır. Son tahlilde 11 Eylül sonrası Amerikan hükümet politikası şu temel mesajı gizleyemiyordu; “iyi olduğu ispat edilmediği müddetçe her Müslüman kötü var sayılmalıdır”. Bu bakımdan “iyi Müslüman” ve “kötü Müslüman” gibi bir ayırım kültürel ve dinî değil politik kimliklere karşılık geliyordu.³⁶

Böyle bir ayrımcılığın neticesinde toplumsal seviyede Avrupa ve Amerika’da yaşayan Müslümanların siyasî sadakatleri sorgulanmakta ve onlar çift ve çoklu sadakatle suçlanmakta; Batı değerlerine daha az adanmış kişiler olarak yansıtılmaktadır. Genel suçlama, kimlik olarak Müslümanların kendilerini İngiliz, Türk, Arap’tan çok Müslüman olarak görmeleridir. Böylece etnik ve dinî analizler, siyasî açıdan ayrımcılığa ve yabancılaştırma-maya dönüşmektedir.³⁷

Dolayısıyla politik bağlamda Batı’nın İslâm’a bakışında iki tutum hemen göze çarpar; birincisi klasik imaj olan kılıç ve şiddet yanlısı din olduğu, ikincisi ise inatçı bir irrasyonellik, modernlik karşıtı, sapkın, aşırı, fanatik, emperyalist bir gelenek olduğudur. Bu iki damardan beslenen çoğu Batılı siyaset adamı ve düşünce kuruluşuna göre İslâm dünyasının tüm politik oluşumları militarist ve terörist yapılar sayılmalıdır. Zira Müslümanlar politik bağlamda barış ve İslâm ülkesi (*darul-İslâm*) olarak kendi memleketlerini görürken, Batı’yı askerî açıdan savaşılacak yer (*darul-harb*) kabul ederler.³⁸

Buna karşın İslâm dünyasının (siyasal) demokratik yaşam açısından iki temel sorunla karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz; birincisi İslâm dünyasının pek çok bölgesinde Müslüman liderler, siyasî katılım, güç paylaşımı, temsil, yönetim, siyasî çoğulculuk, eleştirel muhalefet gibi konularda Batılı meslektaşlarının gerisinde kalmışlardır. İkincisi ise, Müslüman ülkelerin demokrasi anlayışını genişletecek entelektüel alanın darlığıdır.

Bu iki tutumu daha iyi anlamak için Samuel Huntington’un diliyle söylersek Batı’ya göre Müslümanlar Batılı tüm sosyo-politik değerlerden

³⁶ Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 84- 238.

³⁷ İbrahim Kalın, “İslamofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları”, *İslamofobi-21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, haz. John Esposito, İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 50.

³⁸ Kalın, “Batı’daki İslam Algısının Tarihine Giriş”, 31-39.

(bireysellik, liberalizm, anayasacılık, insan hakları, özgürlük, demokrasi, serbest piyasa, laiklik gibi) uzaktırlar. Hatta Huntington, İslâm'ı Batı için politik bir düşmanlık odağına dönüştürmüş, İslâm'ın kendisini asıl problem görmüştür. Ona göre İslâm, tamamen farklı bir medeniyettir. Bunun yanında Müslümanlar ise kendi kültürlerinin diğerlerinden daha üstün olduğuna ikna olduğundan güçlerinin Batı karşısında ikinci konumda olmasından tedirgin olmaktadır.³⁹

Netice olarak diyebiliriz ki birçok toplum arasında tarih boyunca var olan politik ve askerî mücadelelerin II. Dünya Savaşı'ndan sonra göreceli olarak sonlandırılmasına rağmen, Batı'nın İslâm'a karşı her alanda görülen önyargısında bir iyileşme maalesef olmamıştır. Zira Batı'nın İslâm'a bu bağlamda olumsuz bakışını besleyen mezkur faktörlerin yanında asıl sorunlardan biri de ontolojiktir. Bir başka ifade ile Hz. Peygamber (s.a.s.)'in getirdiği din olarak İslâm'ın, Hz. İbrahim (a.s.)'in getirdiği Hanif geleneğe sahip çıkmasının Batı'yı ciddi olarak rahatsız ettiği açıktır.

Dolayısıyla siyasal açıdan İslâm karşıtı güncel Batı söylemleri, tarih boyunca geliştirilen siyasal imajlarla (söz gelişi Müslümanların şehvet düşkünü, despotik siyaset sahibi, geri kalmış yönetimlerle idare edilen, kabilevi, rasyonel olmayan zeka sahibi toplumlar olduğu) olumsuz biçimde kuşatılmıştır. Pek çok Batılı siyaset adamı için İslâm, köktenci, militan, gizemli ve yıkıcı bir mit iken Müslüman ise cihat gibi şiddet içeren öğretileriyle doğal suçlu, olağan şüpheli veya amansız düşmandır. Bu bakış açısı, İslâm terimini politik ve askerî bir söyleme indirgemekte ve Müslüman dünyasını "Ortadoğu sorununun" bir alt sorunu olarak değerlendirmektedir. Batı'ya göre en nihayetinde basmakalıp siyasal kodları olan İslâm imajı, askerî veya politik olarak tüm Ortadoğu krizlerinin ana sebebi, her türlü şiddet, kanlı terör veya saldırganlığı teşvik eden, uzak ve yabancı bir fenomendir. Müslümanların yaşadığı Ortadoğu ise canlı intihar bombacılarının cirit attığı, öfke, hiddet, yoksulluk ve baskının vatanıdır.

1.1. Sürekli Nükseden Korkular: İslamofobinin Doğu ve Batı Dünyasındaki Etkileri

Batı'da yaşayan Müslümanlar başta olmak üzere tüm Müslüman topluluklar, İslamofobi'ye dayalı önemli sorunlarla yüz yüze kalmaktadır. Müslümanlar hiçbir zaman Yahudilerin yaptığı gibi Batı toplumları içinde herhangi bir imtiyazlı tutum veya davranış beklentisi içinde olmamıştır. Aksine onlar yaşadıkları toplumlarda diğer insanların sahip olduğu hak ve hürriyetler neyse onları talep etmişlerdir. Ancak buna rağmen Müslüman olmayı terörist olmakla özdeş gören olumsuz bakış açısı, Müslümanların

³⁹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon & Schuster, 1996), 258.

yaşadığı ülkelerde tehditler, meydan okumalar veya tehlikelere yol açacak biçimde gittikçe revaç bulmaktadır.

Bu bağlamda Batı’da 2000 sonrası yapılan anket, akademik tez, çalıştay gibi bilimsel çalışmalardaki etki testlerin sonuçlarına baktığımızda, İslâm ve Müslümanların terörizmle, şiddetle, barbarlıkla özdeş görüldüğü söylenebilir. Bu olumsuz etkiler, sosyal hayatın her alanında sadece sözle değil çoğu kez bir davranış olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmalarda ortaya çıkan İslamofobinin etkilerini şöyle sıralayabiliriz:

- a. İslamofobinin Batı ülkelerindeki en hafif etkisi toplumsal bir kaygıya yol açmasıdır. Bu kaygıya bağlı olarak gelişen Müslümanlara karşı güvensizlik hissi, ekonomik kayıplar gibi endişeleri beraberinde getirir.
- b. Batı’da yaşayan Müslümanları bekleyen en önemli tehditlerden biri, hiç şüphesiz genellemelere bağlı olarak ortaya çıkan türlü hoşgörüsüzlük ve ayrımcılığa maruz kalmaları ve adeta “çok boyutlu bir kültürel işkenceyle” baş başa kalmalarıdır. Halbuki Müslümanlar, yaşadıkları toplumun ayrılmaz hayati birer parçası olarak o topraklara çeşitli katkılar sağlamaktadırlar.
- c. Batı’da yaşayan Müslümanlara yönelik olumsuz politik söylemler (söz gelişi Müslümanların güvenliği tehdit ettiği, kontrol edilmesi gereken azınlık Müslüman gruplara dair politik algılar), aşırı sağcı, fanatik grupların Müslümanlara karşı düşmanlıklarını körüklemektedir. Daha önce Avrupa’da yaşayan Arap ve Türk işçiler, komşuları tarafından “fakir” olarak görülürken artık “Daeş üyesi” veya “el-Kaide üyesi” gibi bir terörist damgası veya “cahil”, “gerici”, “yoksul”, “köylü”, “demokrasi karşıtı”, “insanlıktan uzak”, “kadın düşmanı” gibi olumsuz etiketlerle de özdeş görülebilmektedirler.⁴⁰
- d. Bu algılara bağlı olarak Müslümanlar da kendilerini güvende hissetmemektedirler. Oysa Müslümanların huzurunun kaçması Batı toplumlarının sosyal barış taraftarı ve uzlaşmacı oluşunu da olumsuz yönde etkilemektedir. Bunun neticesinde Müslümanlar kendilerini görünür kılmak yerine “gizlenmeyi” veya “göz önünde” fazla bulunmamayı tercih edebilmektedirler. Zira Avrupa’da yaşayan Müslümanlar, yaygın olarak sözlü sataşmalar, kundaklamalar, şiddet olayları hatta insan hayatını tehdit eden olumsuzluklarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Söz gelişi Müslümanlar, istediği işi bulamama, bulsa bile zor çalışma koşullarıyla mücadele etme, yüksek görevlere gelememe, istediği çevrede ev kiralayamama, kolluk kuvvetleriyle karşı

⁴⁰ Samur, “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, 153.

karşıya geldiğinde şiddetle karşılaşma veya suçlu olduğuna dair aşırı şüpheyle veya güvensizlikle karşı karşıya gelme gibi olumsuzluklarla karşılaşmaktadırlar. Yine onlar, sosyal hizmetlere kolay ulaşamama, özel mülkiyetlerine zarar verilmesi gibi doğrudan sosyal problemlerle veya güvenlik sorunlarıyla karşı karşıya gelebilmektedir.⁴¹ Bunun neticesinde İslamofobi, büyük ölçüde Müslümanların sosyo-ekonomik hayatlarını olumsuz açıdan etkilemektedir. Yapılan araştırmalar göstermiştir ki Batı'da yaşayan Müslümanlar, özellikle sosyo-ekonomik açıdan ve eğitim düzeyleri bakımından ulusal ortalamanın altındadırlar.

- e. Çoğu kez Batı'da tanınmış birçok İslâm karşıtı uzman veya politikacı, iyice araştırmadan İslamofobiyi sosyal sorunların odağına yerleştirmekte ve bu fobinin temelsiz, aşırı ve irrasyonel olduğunu savunanları şiddetle eleştirmektedir. Onlara göre bu korkunun temelinde Müslümanların masum bir duygu olan din duygusunu ideolojik hale dönüştürüp radikalleştirmeleri yatmaktadır.⁴² Bu düzlemde bazen İslamofobi, Müslüman politikacı veya entelektüel evcilleştirme ve angaje etme yöntemi olarak kullanılmakta; batılı değerlerle sorununun olmadığını veya terörist olmadığını kanıtlamaya zorlanmaktadır. Bu konunun en olumsuz etkisi “Batılı değerlerle ne pahasına olursa olsun uyum içinde ol” söylemi olmaktadır.
- f. Bunun yanında Batılı bazı politikacılar, daha da ileri giderek İslamofobiyi sıradan Müslüman gruplara karşı bir baskı veya asimilasyonu kolaylaştıracak bir araç olarak görme eğilimindedir. Hatta bazı politikacılar, Müslüman toplulukları Avrupalı olmak veya Müslüman kalmak gibi bir tercihe zorlamaktadırlar. Bu tür kurnazlıklar, Müslümanların haklı nefretlerini ve aşırı tepkilerini tetikleyecek niteliktedir. Zira Müslümanlar için kendi değerlerini, inancını ve kültürünü yaşamak ve kollamak konusunda böyle bir tercih zorlaması kendini inkarla eşdeğerdedir ve imkânsızdır.
- g. İslamofobinin Müslüman dünyasına yansiyacak en önemli etkilerinden biri de, Batı ile İslâm dünyası arasındaki ilişkileri onarılmaz şekilde olumsuz yönde değiştirecek, hatta sorunları çözmek yerine daha da körükleyecek olmasıdır. Neticede bu olumsuz Batı tavrı, İslâm dünyasında kendi karşıtını üretebilecek niteliktedir.⁴³

⁴¹ Samur, “Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, 154; Uzun, *Avrupa'da İslamofobi- İngiltere Örneği*, 2012: 17.

⁴² Samur “Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, 155.

⁴³ Mehmet Evkuran, “ Bir Kimlik Politikası olarak İslamofobi”, *İslamofobi- Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan- Betül Duman, (Sivas: Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, 2011), 204.

1.2. Korkuyla Bilinçli Yüzleşmek: İslamofobiye Karşı Alınacak Önlemler

İslamofobinin ortadan kaldırılması veya en düşük seviyede tutulması için bazı tedbirler almak gerekmektedir. Bu tedbirleri şöyle sıralamak mümkündür;

- a. Öncelikle sorunun insanî boyutları öne çıkarılmalıdır; antropolojik düzlemde iyice irdelenerek toplumlar arasındaki her türlü ayrımcılık, önyargı, ırkçılık ve yabancı düşmanlığının önlenmesi, insanlar arasında eşit imkânlar yaratılması yönünde atılacak her türlü uluslararası çabanın desteklenmesi gerekir. Esasen tüm insanların önünde her türlü olumsuzluğu iyileştirme sorumluluğu bulunmalıdır. Çağdaş yaşamın küreselleşmesiyle beraber irfanla donanmış dinî ve kültürel fikirlerin, cehaletle sarılmış önyargılarla ve insanları homojenleştirici, tek kalıp haline sokan anlayışlarla mücadele edilmelidir.
- b. İslamofobiye yol açan ulusal veya uluslararası söylemlerin kurumsallaştırılmamasına ve teorik temellere oturtulmamasına dikkat edilmelidir. Buna bağlı olarak İslamofobinin bir endüstriye dönüşerek geniş meşruiyet kazanmasına fırsat verecek bu kurumsallaşma mekanizmalarıyla birebir mücadele etmek gerekir.
- c. İslamofobiye yol açan faktörlerin giderilmesi için öncelikle bilginin düzgün bir şekilde toplanması ve doğru tahlil edilmesine fırsat verilmesi; cihat, kadın, poligami gibi suiistimal edilebilen konuların uzmanlar düzeyindeki mekanizmalarla anlaşılması ve anlatılması lazımdır. Bu sadece akademik seviyede veya popüler kültürle kalmamalı, özel anket raporları toplayarak aynı zamanda siyasetçilere sağlam ve doğru veriler sağlanmalıdır.
- d. İslamofobi üzerinden yapay olarak oluşturulmak istenen ve menfaat sağlamak üzere üretilen tüm siyasal İslâm tehdidi veya Doğu-Batı çatışması beklentileri tehlikeli olarak değerlendirilmeli ve bunu ortadan kaldırmak için çaba gösterilmelidir. Bu bağlamda İslâm hakkında daha sistematik ve derinden yürütülen karalama kampanyaları, ırkçılık, ötekileştirme, asimilasyon, izolasyon ve tekyönlü entegrasyon gibi politikalarla ilim ve hikmetle mücadele edilmelidir.
- e. İslâm ve terör kelimeleri sürekli yan yana getirildiğinden barışı, huzuru ve sevgiyi hâkim kılmak zorunda olan Müslümanların güven verici olumlu eylemleri çok-kültürlü ortamlarda sürekli dinamik tutmaları faydalı olacaktır. Avrupa ve Amerika'daki Müslümanlar, diğer yerlerde yaşayan Müslümanlara göre Batı bakışını daha çok olumlu yönde düzeltebilecek güçtedirler. Bu Müslümanların yaşadığı birlikte yaşama tecrübeleri barışçıl perspektiflerin ortaya çıkmasına katkı sağlayabilecektir. Buralardaki Müslümanlar, başka dünyalardaki

kaygıları, korkuları ortadan kaldırmak için aralarındaki “silmi (barışı)”, adaleti, merhameti, şefkati sağlamak ve her türlü aşırılıktan uzak mutedil insanlar olduklarını kanıtlamak zorundadırlar. Kısacası Müslümanlar, İslâm dışına çıkmadan Sünnet-i Seniyyeye bağlı, çağı anlayan, ahlaka dayalı ve kendileriyle barışık insanlar olduklarını göstermelidirler. Bir başka ifadeyle Müslümanlar, inandıkları din ve hayat görüşü olarak benimsedikleri İslamî geleneği, Batı başta olmak üzere her yerde doğru yaşamalı ve doğru anlatmalı veya yansıtmalıdır. Zira İslâm'ın kucaklayıcı, öldürmeyi değil yaşatmayı, savaşı değil barışı, nefreti değil sevmeyi öğrettiği ve emrettiği her şekilde açıklanmalıdır.

- f. Müslümanlar her türlü olumsuz tepkilere sabırla ve azimle direnerek sessiz devrim gerçekleştirmeli ve kendi dinî pratiklerini yerine getirerek en az Batılı değerlere sahip insanlar kadar uyumlu vatandaş olduklarını kanıtlamalıdır. Hatta Müslümanlar, İslamofobiden dersler çıkarmalı bu gibi tartışmaların, Batı'da insafli, dürüst, makul insanlarla rasyonel ilişkiler kurmak için bir fırsat olduğunu anlamalıdır. Bu ilişkiler yoluyla Müslümanlar, İslâm'ın şiddet yanlısı olmadığını, kendilerinin de mesela kadın düşmanı, özgürlükten nefret eden, çağdaş değerlerle çatışan insanlar olmadıklarını kanıtlama fırsatına kavuşmuş olabilirler.
- g. Müslümanlar, insanları farklı azınlık gruplarına bölmek, onları birbirine karşı tuzağa düşürmek, özgürlüklerini ele almak için çaba gösterenlere karşı bilinçli hareket etmelidir.
- h. Müslümanlar bilhassa Avrupa'da “Avrupalı olmak” veya “Müslüman kalmak” tercihiyle baş başa bırakıldığında “Avrupalı Müslüman” olmayı başarmak zorundadırlar.
- i. İslamofobinin yoğun olarak hissedildiği yerlerde yaşayan Müslümanlar eğitim, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel seviyelerini yükseltmeli ve ortaya çıkan herhangi bir olumsuzluğun daima ve başlıca odağı olmadıklarını kanıtlamalıdır. Hatta Müslümanlar, suç konusunda herhangi bir dinî ayırıcılığın yapılmamasını kendilerinin potansiyel suçlu veya korku faktörü haline dönüştürülmemesini her durumda dile getirmelidirler. Hatta onlar, konunun bu derece kritik ve yaygın bir sorun haline almasında Batı'nın üzerine düşen sorumlulukları yeterince alıp almadığını her fırsatta öne çıkarmalıdır.⁴⁴
- j. Öte taraftan etkinlik düzeyi oldukça yüksek olan medyanın İslamofobi ile mücadelede yapıcı bir rol üstleneceği açıktır. İslamofobiyi esas alan yayınların teşhir edilmesi, İslâm ve Müslümanlar hakkındaki asılsız

⁴⁴ Samur, “Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, 154-155.

bilgilerin önce ortaya çıkarılması, doğru bir şekilde değerlendirilip yine medya aracılığıyla yaygınlaştırılması önemlidir.

- k. Batı’da ortaya çıkan ve İslamofobiye körikleyen İslamcı radikal gruplar veya dinamik gençlik hareketleri iyi irdelenip yorumlanabilmeli; genç Müslüman nesillerin radikal yönelişlerinin nedenleri ortaya çıkarılmalıdır. Dolayısıyla Batı, Müslüman radikal grupların ortadan kalkmasını istiyorsa kanunlara bağlı ve meşru sosyal hayatı benimseyen genç Müslümanları desteklemeye, onların güvenini kazanmaya, onlardaki hayal kırıklıklarını gidermeye çalışmalıdır.
- l. Batı, Müslüman gruplara kendilerini hukuk içinde sonuna kadar ifade edebilecekleri zemini oluşturmalı, yaşadıkları yerlerdeki insanlarla yakınlaşmayı ve birlikte yaşama kültürünü asla koparmamalı, toplumun diğer kesimlerine de bunun, demokrasinin bir gereği olduğunu anlatmalı, eğitimini vermeli ve bu zeminin dışına çıkması durumunda da gerekli müdahaleyi bizzat yapmalıdır. Öyle ki Müslümanlar, söylem ve uygulamalarıyla İslamofobiye kapı açan veya İslâm imajına en ufak bir şekilde zarar veren dindaşlarını içine düştükleri yanlışları açık yüreklilikle dile getirerek uyarabilmelidirler. Bu tutum, derin içebakışlara veya sosyal sorgulamalara götürecektir ve mevcut İslâm algılarının her iki taraf için de daha sağlıklı ve dengeli olarak yeniden değerlendirilmesine sebep olabilecektir.
- m. Bu doğrultuda İslamofobi karşısında Müslümanlar daima özeleştiri yapabilmelidirler. Zira İslamofobi sadece Batı’nın bir sorunu değildir. İslâm dünyasının da bu konuda kendi içinde ciddi bir muhasebe yapması lazımdır. Söz gelişi sadece Batı’da değil her yerde yaşayan Müslümanlar, İslamofobiye besleyen, haksız imajları meşrulaştırmak için malzeme olarak kullanılan veya buna fırsat veren her türlü duygusal, zihinsel, sözlü ve fiili şiddetten kaçınmalı ve kaçındırmalıdır. Bu tür olumsuzluklarla baş etmek için ise Müslümanlar, ruhani dinginliğe ulaşmış, kendine ve çevresine karşı ödevlerini içselleştirmiş, yıkıcı değil yapıcı tepkiler verebilen, meydana gelen krizleri akılla, bilgiyle, hikmet ve irfanla değerlendiren, analiz edip çözümler üreten bireyler olmalıdırlar.⁴⁵
- n. Batı merkezli mühtedilerden oluşan grupların yaşadıkları toplumdan dışlanmamaları ve eski dindaşlarına karşı şiddet içeren tutumlara girmemeleri için beklentileri karşılanmalıdır.
- o. Buna bağlı olarak sosyal medya, İslâm ve Müslümanlar hakkında stereotip haber ve yayınlar yapan ve İslamofobiye yaygınlaştıran kont-

⁴⁵ Mustafa Çağrı, “İslâmofobi Bağlamında Bir Özeleştiri”, *İslamofobi- Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan- Betül Duman, (Sivas: Kemal İbn- i Hümmam Vakfı Yayınları, 2011): 255-260.

rolsüz bir alan olarak adeta vicdanlara test uygulamaktadır. Bunlara uygun ve açık cevapların mutlaka verilmesi gerekmektedir.

- p. Bu bağlamda Müslümanlar, İslamofobi konusunda bilinçlenmeli ve İslamofobi tehdidiyle yaşamayı öğrenmelidirler. Bu çerçevede tecrübe edeceklerdir ki sadece Almanya, Avusturya gibi yabancı entegrasyonuyla başı dertte olan Batı ülkelerinde değil, daha asimilasyoncu politikalar uygulayan Fransa'da veya çok-kültürlü toplumu öne çıkaran Britanya ve Hollanda gibi ülkelerde de göçmen, hidayete ermiş veya işçi konumundaki Müslümanlar olumsuz sosyo-ekonomik koşullara, ayrımcılıklara veya kişisel şiddete maruz kalmaktan kurtulamamaktadırlar.⁴⁶ Özellikle Fransa'da Müslümanların karşı karşıya geldiği sorunların temelinde onların en zaruri normlarıyla daima ters düşüklerine dair etkin bir kamuoyu bulunmaktadır.
- r. Avrupa ile coğrafi açıdan yakın temas halinde bulunan Türkiye, Bosna, Arnavutluk gibi ülkeler, öncelikle güven veren Müslüman alanlar olarak öne çıkmalı ve İslamofobiyi kışkırtanların malzeme bulmasına fırsat vermeyecek şekilde her alanda imaj düzeltici politik, akademik ve sosyal çabalar içine girmelidirler.
- s. Müslümanların Batı toplumundaki görünürlükleri desteklenmeli ve geleceklerini güvenle tanzim etmelerine yardımcı olunmalıdır. Daha açık bir ifadeyle Müslümanların cami, minare, giyim-kuşam, örf ve adetleri cenaze ve mezarlık işlemleri gibi temel dinî ve kültürel ihtiyaçları karşılanmalıdır.
- t. İslamofobi gibi olumsuzluklar Müslümanları kamçılayabilir ve bunlar sayesinde Müslümanlar her türlü olumsuzluğa karşı adeta kendi “bağıışıklık sistemlerini” geliştirerek kendi dünya görüşlerine ve geleneksel yaşam tarzlarına her zamankinden daha fazla sarılmaları gerektiğini anlayabilirler. Bu haliyle onlar İslamofobinin teşvikiyle daha fazla çaba göstererek Batı'da “konuk”, “geçici işçi” veya “göçmen” olarak görülmelerini kabullenmek yerine, kendilerini olumlu yönde geliştirerek toplumun “gerçek bireyleri” ve ülkenin “tam vatandaşları” olmaları gerektiğini anlayabilirler.
- u. Müslümanlar, özellikle Avrupa toplumlarının önemli bir parçası olduklarını, bu toplumdaki ortak idealler veya sorunlar neyse onları sahiplendiklerini hatta imkân verildiğinde çözebileceklerini kanıtlanmalıdır.
- v. Buna karşın, bireysel olarak bazı insanların Müslüman kimliğiyle şiddete başvurmasının İslâm dininin bir şiddet ve terör dinî olduğu anlamına gelmediği belirtilmelidir. Böyle bir yaftalamanın ancak

⁴⁶ Samur, “Avrupa'nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”, 155.

İslâm Dünyasına zihinsel, askerî ve politik operasyon yapmak isteyenlerin işine geleceği açıktır.

- y. Bu bakımdan Batı’da Antisemitizm gibi İslamofobi de suç olarak kabul edilmeli ve gerekli cezai müeyyideler yasalar ile belirlenmelidir. İslâm dünyasında ise Müslüman ülkeler ve İslâm İşbirliği Teşkilatı gibi kurumlar, İslamofobik eylemleri gözlemleyip takip etmek ve bilimsel araştırmalar yapmak üzere güçlü birimler oluşturmalı, Batı’da yaşayan vatandaşlarını sürekli izlemeli ve haklarını her alanda savunmalıdır.

Sonuç

İslâm-Batı ilişkilerinin uzun soluklu tarihine baktığımızda, Endülüs birlikte yaşamı, Osmanlı çok-kültürlü yaşamı ve tercüme hareketleri gibi barışçıl yaşam ve uzlaşma içinde olma tecrübelerinin yanında öfke, nefret, şiddet, ayrımcılık, iftira, ırkçılık, karalama özellikle de korku gibi tutumları barındırdığını görürüz. Batı, bu kadar çok bileşenli karmaşık ilişkiyi Müslümanlar dışında hiçbir din mensubu (genetik bağa sahip Yahudiler dâhil) yaşamamıştır. Bu ilişkilere bağlı olarak Batı, tarih boyunca İslâm ve Müslümanları, şiddetle, barbarlıkla ve başka olumsuz sıfatlarla betimlemek istemiştir.

Aslında İslâm’ın doğuşundan itibaren Batı’nın “Müslüman korkusu” hiç bitmemiştir. Zaman içinde bu korku, kabuk değiştirerek “Türk veya Osmanlı korkusu” şeklinde artarak devam etmiş ve 11 Eylül öncesinde “Fundamentalist İslâm tehlikesi olarak öne çıkmıştır. Günümüzde de bu korku “İslamofobi” kılığında dinamik canlılığını sürdürmektedir. Dolayısıyla İslamofobi, genel anlamda Batı’nın en yeni ve en aktüel Müslüman korkusunu ifade ederken daha derin anlamda Batı’nın inkâr tarihinin İslâm’a ve Müslümanlara yansıtılan ve tüm dünyaya olağan gösterilmek istenen psikolojisinin tezahürüdür. Bu terim yoluyla Batı dünyasında yaşayan Müslümanlar, İslamofobi kavramı gibi tehlikeli bir ötekileştirme süreci içine çekilerek, özgürlükleri kısıtlanıp düşmanca tavırlarla karşılaşmakta ve sürekli kontrol altında tutulmak istenmektedir.

Batı dünyasında İslâm dinine ait temel fenomenlerin bazı özel davranış ve uygulamalarla sıklıkla çarpıtıldığı, bu zengin ve kapsamlı dinin olduğundan farklı bir biçimde yansıtılmaya çalışıldığı açıktır. Zaten Batı, kendisinden olmayana/ötekine karşı düşmanlıktan beslendiği ve hurafelerle dolu bakış açılarından kendini bir türlü kurtaramadığı için bu durumdan Müslümanlar da nasibini almaktadır. Avrupa’nın zaman zaman nükseden Anti-semitizm hastalığı veya geleneksel Türk düşmanlığı bile bu bakış açısının en önemli yansımalarından biri kabul edilebilir.

Dolayısıyla Batı medeniyetinin çok yeni ürettiği ve üzerinde uzun yıllar operasyonlar yapabileceği bir kavram olan İslamofobi, geçici bir korkuyu değil tarihsel müzmin paradigma üretici “öteki” anlayışını somut olarak temsil etmektedir. Daha açık bir dille söylersek İslâm’ı her çağda yeniden yorumlama ihtiyacını hisseden Batı için İslâm ve Müslümanları terörle özdeş görmek önemli bir çağdaş projedir. İnkâr politikaları, kendini olduğundan fazla göstererek yansıtma ve şoven tavırlar, Batılı insanların ötekilere rasgele hazır cevapları olarak kabul edilebilir. Böylece bir öteki olarak Müslümanlar Batı dünyası için içselleştirilmesi veya sindirilmesi zor bir topluluk olarak anlaşılabilir.

Batı’da son zamanlarda ortaya çıkan mülteci ve göçmen sorunlarının oluşturduğu siyasî ve sosyo-kültürel gelişmeler, bunlara ilave olarak ekonomik yüklerin artması gibi kaygı faktörlerinin ortaya çıkmasının yanında, Batı’da yaşayan Müslüman azınlıklar veya önceki göçmen toplulukları hedef alan şiddet olayları İslamofobiyi harlamayı artıracak niteliktedir. Batı dünyası İslâm, Kur’ân ve Hz. Peygamber hakkında sağlıklı bilgilere sahip olmadan İslâm’ın şiddet dinî olduğunu, Kur’ân-ı Kerim’in terörizmle alakası bulunduğunu ve Hz. Muhammed’in sahte peygamber olduğunu iddia etmektedir. Batı bu konuda öncelikle sağlıklı ve doğru bilgilerle donanmış bir perspektif kazanmalıdır.

Bu bağlamda denebilir ki İslâm’ı ve Müslümanları bir korku objesi olarak tanımlayan İslamofobi kavramı, Batı dünyasında gerçekte karşılığı olmayan “üretilmiş” bir korku türüdür. Dahası İslamofobi, münferit olmayan, son derece sistematik ve planlı, örgütlü, ciddi finans kaynakları olan, medya, akademi, siyaset ve sivil toplum ayakları olan ve Batı’nın bir öteki olarak Müslümanlara bakışında ihtiyaç duyduğu bir kimlik tanımlamasına karşılık gelen çok işlevsel bir kavramdır.

Yine İslamofobi konusunda Batı’nın bir paradoks içinde olduğu açıktır; bir tarafta DAİŞ, El- Kaide gibi terör örgütleri İslamofobi endüstrisine malzeme sağlarken diğer taraftan kısır döngü olarak Batı’da üretilen İslamofobi hakkındaki söylemler bu tür radikal örgütleri beslemekte; en nihayetinde Batı’nın hâkim siyasî güçleri kendini İslamofobi ile meşrulaştırmak ve hukukileştirmek istemektedir. Bu gerilimlerden doğan baskın yargı, çok kötümserdir; Batı ile İslâm arasında ortak bir zemin yoktur dolayısıyla çatışma kaçınılmazdır.

Hâlbuki Batı’nın İslâm ve Müslümanlara bakışının kendi “ben” algısının bir yansıması olarak ortaya çıktığı açıktır. Denebilir ki Batı dünyasının İslâm’a bakışında, etno-sentrik yaklaşımlar, öznellikler, öteki algıları, klasik ve ileri sömürgecilik, küreselleşme ve göçmen sorunları, post-modern psiko sosyal algılamalar, çağdaş insan hakları ve sorunları, sosyo-kültürel çoğulculuk problemleri gibi meseleler etkilidir.

Bu bakımdan Batı, İslamofobiyle gerçekten başetmek ve sağlıklı bir topluma kavuşmak istiyorsa, tarihten miras aldığı İslâm hakkındaki korku, şiddet ve önyargılarla örülü bakış açısını devam ettirmemelidir. Bunun yerine, ortaya çıkan sorunları antropolojik sosyal düzlem içinde doğru bir şekilde yorumlayıp yansıtmayı amaçlamalı, çatışmacı ve militan söylemleri bir kenara bırakarak geleceğini sağlıklı bir şekilde inşa edebilmelidir. Bu noktada Batı bilmelidir ki İslâm, korkulacak bir olgu ve Hıristiyanlık için bir tehdit değil tarih boyunca Batı düşüncesine büyük katkılar sağlayan, insanlığın huzur ve mutluluğu için önemli mesajlar içeren bir gelenektir.

Bu gibi tedbirlerin alınmaması halinde ortaya çıkacak tablo vahimdir; İslamofobi olgusunun Batı'da, ırkçılık ve Antisemitizm'den daha yaygın olduğu, ama bu korkunun sadece kendi açısından çıkar peşinde koşanlar tarafından benimsendiği ve açık bir çatışmayı doğuracağı açıktır.

Sonuçta Batı'da İslamofobiyi güvenlik ve terörle mücadele sorunu olarak gören, Müslüman azınlığı da kontrol altında tutulması gereken "tehlikeli öteki" olarak algılayan bakış, şimdilik oldukça popülerdir. Ancak unutulmamalıdır ki İslamofobi sadece Batı dünyasının sorunu değil aksine tüm insanlığı ilgilendiren küresel güvenliğe yönelik önemli tehditlerden biri haline gelmiştir. Bu bakımdan başta Batı halkları olmak üzere aynı dünyayı paylaşan tüm insanlar, geleceklerini İslamofobi gibi travmacı korkularla inşa etmemeyi öğrenmelidirler. Zira insanoğlu her şeye rağmen olumsuzluklardan ders almasını bilen ve onlardan yapıcı bir şeyler çıkarabilen bir varlıktır.

Kaynakça

Allen, Cris. *Written Submission to the Re-Launched All Party Parliamentary Group on Islamophobia*. Birmingham: University of Birmingham, 2011.

Alıcı, Mustafa. *Müslüman- Hıristiyan Diyalogu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Barın, Hilal. *İslâmofobi ve Daeş*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016.

Bleich, Erik. "Defining and Researching Islamophobia". *Middle East Association of North America* 46/2 (2012): 180-189.

Bloul, Rachel. A. D. "Anti-Discrimination Laws, Islamofobia, and Ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia". *Journal of Muslim Minority Affairs* 28/1 April, (2008): 7- 25.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Çağrıncı, Mustafa. "İslâmofobi Bağlamında Bir Özeleştiri". *İslamofobi-Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri*, Ed. Osman Alacahan - Betül Duman. Sivas: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, (2011): 255- 260.

Chapman, Colin. "Thinking Biblically About Islam". *Themelios*, April III, (1978): 66-78.

Islamophobia: A Challenge for Us All (1997), "Commission on British Muslims and Islamophobia", Commission on British Muslims and Islamophobia. London: Runnymede Trust, 1-4.

Er, Tuba - Ataman, Kemal. "İslamofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 747-770.

Emmanouela Grypeou. *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Leiden: Brill Publication, 2006.

Esposito, L. John. "Bir Batı Olgusu Olarak İslâm". *Avrupa ve Amerika Müslümanları*. Çev. Cem Demirkan- Deniz Öktem. İstanbul: Gelenek Yayınları, (2003): 19- 29.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi". İslamofobi - Kolektif Bir Korkunun Anatomisi - Sempozyum Tebliğleri. Ed. Osman Alacahan - Betül Duman. Sivas: 203-217, 2011.

Grabar, Oleg. "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem". *Ars Orientalis*. 33-55,1959.

Güler, İlhami. " Batıdaki Öteki Korkusunun Analizi ve İslâm Dünyasında Direnişin Teröre Kaymasının Psikanalizi", İslamofobi- Kolektif Bir Korkunun Anatomisi- Sempozyum Tebliğleri. Ed. Osman Alacahan - Betül Duman. Sivas: Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, (2012): 153-156.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order*, New York: Simon&Schuster 1996.

Kalın, İbrahim. "Batı'daki İslâm Algısının Tarihine Giriş". *Divan İlmi Araştırmalar* 15/2 (2003): 1-51.

Kalın, İbrahim. " İslamofobi ve Çok Kültürlülüğün Sınırları". İslamofobi-21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu. Haz. John Esposito, İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları (2015): 50-102.

Kar, Sait. " Felsefi Açından İslamofobi ve Eleştirisi". İlahiyat Tetkikleri Dergisi 47 (2017): 199-222.

Karlığa, Bekir. *İslâm Düşüncesi'nin Batıya Etkileri*, İstanbul: (1993).

Karslı, Necmi. "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi". *Dinbilimleri Dergisi* 13/1 (2013): 75-100.

Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: NTV Yayınları, 2015.

Sahas, Daniel J. *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ismaelites*. Louvain: E. J. Brill, 1972.

Said, Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, Çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Samur, Hakan. “Avrupa’nın Önyargılarının ve Çelişkilerinin Bir Sonucu Olarak İslamofobi”. *Yönetim Bilimleri Dergisi* 15/29 (2017): 147-173.

Türkan, Hüseyin. *Avrupa’da Yükselen Ayrımcılık, Nefret, İslamofobi ve Irkçılık*. İstanbul: Uluslararası Hak İhlalleri İzleme Merkezi, 2015.

Uzun, Nihat. *Avrupa’da İslamofobi- İngiltere Örneği*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Vehlow, Katya. (), “The Swiss Reformers Zwingli, Bullinger and Bibliander and Their Attitude to Islam (1520-1560)”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2: 232- 240, 1995.

CAMİLER VE CAMİ HİZMETLİLERİNİN EVKAF UMUM MÜDÜRLÜĞÜNCE İDARESİ (1931-1950) ADMINISTRATION OF MOSQUES AND MOSQUE SERVICE STAFF BY GENERAL DIRECTORATE OF FOUNDATIONS (1931-1950)

Geliş Tarihi: 20.12.2018 Kabul Tarihi: 12.03.19

MEHMET BULUT
DR.
DİB BAŞKANLIK MÜŞAVİRİ



ABSTRACT

The administrative authority for all mosques, masjids, as well as relevant service staff in Turkey was given to the Presidency of Religious Affairs, pursuant to Article 5 of the Law No. 429 dated 3 March 1924. However, pursuant to an article in the budgetary law in 1931 enforced the transfer of all administrative authority over mosques, masjids, and relevant service staff to the General Directorate of Foundations. The transfer of the authority over mosques and relevant service staff to the Presidency of Religious Affairs could only be possible through an additional law on the presidency on 23 March 1950. According to this, approximately for 20 years, instead of the Presidency as the primary authority, the administration of mosques and people in service of mosques was vested in the General Directorate of Foundations, thus causing double authority in religious services and a number of problems along the way. In this study, with regard to the years in which the mosques and official employees of the mosques were under authority of the General Directorate of Foundations, the services of the mosques and problems experienced are examined.

Keywords: Presidency of Religious Affairs, General Directorate of Foundations, Mosque and Masjid, Religious services, Religious service staff

ÖZ

3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanununun 5. maddesi ile Türkiye'deki bütün cami ve mescidlerle cami görevlilerinin idaresi Diyanet İşleri Reisliğine verilmiştir. Ancak, 1931 yılında bir bütçe kanun maddesiyle cami ve mescidlerle cami görevlilerine ilişkin idari yetkiler Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredildi. Camilerin ve cami görevlilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na iadesi, ancak 23 Mart 1950'de Başkanlık'la ilgili olarak çıkarılan ek bir kanunla mümkün oldu. Buna göre, yaklaşık 20 yıl boyunca, Diyanet İşleri Reisliği gibi aslî mercii dururken, camiler ve cami hizmetlilerinin idaresinin, o günkü adıyla Evkaf Umum Müdürlüğü'nde kalması, din hizmetlerinin yerine getirilmesinde iki başlılığın yaşanmasına sebep olmuş, bu durum, birtakım olumsuzluklar doğurmuştur. Bu makalede, camilerin ve cami görevlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğü'nde olduğu yıllarda, ülkemizde din hizmetlilerinin idaresi, cami hizmetlerinin aldığı veçhe ve bu çerçevede yaşanan sıkıntılı bir kısma temas edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Reisliği, Evkaf Umum Müdürlüğü, Cami ve mescid, Din hizmetleri, Din hizmetlileri.

Giriş

Diyabet İşleri Reisliği'nin kuruluş kanunu da olan 3 Mart 1340/1924 tarih ve 429 sayılı “Şer’iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiyye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun”un¹ 5. maddesi ile Türkiye’deki bütün cami ve mescidlerle cami görevlilerinin idaresi Diyanet İşleri Reisliği’ne verilmişti. Ancak, Reisliğin kuruluşundan yedi yıl sonra, Evkaf Umum Müdürlüğü’nün 1931 senesi bütçe kanununa² eklenen bir madde ile ve ikna edici bir gerekçe gösterilmeksizin cami ve mescitlerle cami görevlilerine ilişkin idari yetkiler Evkaf Umum Müdürlüğü’ne³ devredildi. Keza, Diyanet İşleri Reisliği’nin merkez teşkilatındaki cami görevlileriyle ilgili müdürlükler de buraya aktarıldı. Bu süreç 1950’ye kadar devam etti.

Bir Cumhuriyet müessesesi olan Diyanet İşleri Reisliği’nin varlığını sürdürdüğü bir sırada ve ona rağmen, 1931-1950 yılları arasında camilerin ve cami görevlilerinin idaresinin Evkaf Umum Müdürlüğü’nde kalması hadisesinin, üzerinde durulmayı fazlasıyla hak eden bir konu olduğunu düşünüyoruz.

“Camilerin idaresi” derken, tabii olarak cami görevleri ve cami hizmetlileri de mevzubahis olmaktadır. İncelendiğinde görüleceği gibi, Vakıflar idaresinde camiler ve cami görevlilerinin idaresi konusu fevkalâde geniş ve karmaşık bir meseledir. Burada mümkün olduğu kadar konu özetlene-

¹ 3 Mart 1340/1924 tarih ve 429 sayılı “Şer’iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiyye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun”, Düstur, 3. Tertip, c. 5, s. 665-666; Resmi Ceride (R. C.), 6 Mart 1340/1924, Sayı: 63; R. C., 7 Nisan 1340/1924, sayı: 68 (Kanun, Resmi Ceride de iki kez yayımlanmıştır).

² 8 Haziran 1931 tarih ve 1827 sayılı “Evkaf Umum Müdürlüğünün 1931 Mali Senesi Bütçe Kanunu”, Resmi Gazete (Bundan sonra R. G.), 13.06.1931, Sayı: 1821.

³ Teşkilatın adı sırayla “Evkaf Müdüriyet-i Umumiyesi”, “Evkaf Umum Müdürlüğü”, “Vakıflar Umum Müdürlüğü” ve son olarak da “Vakıflar Genel Müdürlüğü” olarak değişmiştir. Ele aldığımız dönemde daha çok Evkaf Umum Müdürlüğü terkibi geçtiğinden, biz de makalemizde genelde bu adı kullanacağız.

rek, bu süreçte ülkemizde cami hizmetlerinin aldığı görünüm ve yaşanan sıkıntılara temas edilmeye çalışılacaktır.

Bu makalenin temel amacı, geçmişteki bir uygulamayı yargılamak değil, ilk elden kaynaklara, arşiv belgelerine dayalı olarak cami hizmetlerinde, izleri günümüze kadar gelen sıkıntıların bir kısmının tarihî kökenlerine işaret etmektir.

1. Tarihî Arka Plan

Öncelikle iki hususun altını çizmek isteriz. Birincisi, İslâm din hizmetleri için oluşturulmuş teşkilatlar ya da dinî bürokrasi, öteden beri merkezi idareye bağlı olarak faaliyet göstermiştir; başka bir ifade ile özerk bir yapıya sahip olmamıştır. İkincisi, Osmanlı’da cami hizmetleri birer vakıf hizmeti çerçevesinde değerlendirilmiş, buradan hareketle din hizmetlileri için genel bir ad olarak “hademe-i hayrat/hayrat hademesi” kavramı kullanılmıştır.⁴

Osmanlı döneminde camiler bânilerinin kurduğu vakıfların mütevellileri tarafından yönetiliyordu. Bu vakıfların hukukî statüleri vakfiyelerle belirlenmekteydi. Camilere ait vakıfların yönetiminden sorumlu olan mütevellinin muhasebe sonuçlarını her yıl mahallî kadı aracılığıyla merkeze gönderip tasdik ettirmeleri gerekiyordu. Camide bir cihet (hizmet) boşaldığında mütevellinin doğrudan tayin yapma yetkisi olmadığından münasip birini kadıya teklif eder, kadı da bir ilâmla durumu İstanbul’da Dîvân-ı Hümayun’a arz ederdi; teklif edilen şahsın durumu incelendikten sonra uygun görülürse kendisine cihet tevdi edilirdi. İmam, hatip, müezzin, kayyum, cüzhan, devirhan, sûrehan, dersiâm gibi cami görevlilerinin ücretleri mütevellilerce ödenirdi. Artan gelirler de (zevâid-i evkaf) caminin bakım, onarım vb. ihtiyaçları için kullanılırdı.⁵

XIX. yüzyılın başlarına kadar vakıflar, vakfiyelerinde yazılan esaslara ve yerinden yönetim esaslarına göre faaliyet gösterdi. Bu süreçte müftüler de dâhil din hizmetlileri çoğunlukla o mahalde veya o bölgede yaşayan kişiler arasından seçiliyordu. Mazbut vakıfların doğrudan idaresinin, çeşitli makam ve şahısların gözetiminde olan mülhak vakıfların ise denetiminin merkezi idareye bağlanması, II. Mahmud döneminde 1826’da Evkaf-ı Hümayun Nezareti’nin⁶ kurulmasıyla gerçekleşti. Böylece vakıfların idare ve kontrolü devlete geçmiş oldu. Daha önce kendisine bağlı olan vakıfların

⁴ Bu makalede geçen “hademe” kavramı imam, hatip, müezzin gibi cami görevlileri için kullanılmaktadır.

⁵ Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 53.

⁶ Evkaf-ı Hümayun Nezareti için bk. Seyit Ali Kahraman, *Evkâf-ı Hümayun Nezâreti*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

merkezi idareye bağlanmasıyla, Şeyhülislâmlık makamı ekonomik gücünü önemli ölçüde kaybetmiş ve merkezi otoriteye bağımlı bir memuriyet haline gelmişti.⁷

Büyük Millet Meclisi hükümetlerinde (1920-1924) kabinede yer verilen Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti, diğer dinî nitelikli hizmetler yanında vakıfların idaresini de deruhte etmiş, vakıflara bağlı camilerde görev yapan din hizmetlilerinin maaş ve ücretleri de Vakıflar İdaresince karşılanmıştır. Teknik bir mevzu olmasına rağmen kısaca işaret edelim ki, evkaf bütçeleri hem sözü edilen vekâlet döneminde, hem de daha sonraki süreçte genel bütçe (muvazene-i umumiye) içinde değil, müstakil olarak, mülhak bütçe şeklinde tanzim edilmiştir. Cami hademeleri ücretleri de Evkaf bütçesi içindedir. Mesela 1920 senesi Vakıflar bütçesi içinde ödenek ayrılan kalemler arasında “Cevami hademesi vezaifi”, “tekaya taamiyesi” gibi kalemler de bulunmaktaydı. Bununla birlikte, Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti’nin 28 Ağustosta görüşülen 1922 senesi bütçe müzakereleri sırasında, istenirse evkafa ait bütçenin Şer’iyye Vekâleti’ne veya başka bir vekâlete verilebileceği belirtilmişti.⁸

Vakıflar idaresi, vilayet ve kasabalarda müdürlük veya memurluklar halinde teşkilatlanmıştır. Büyük Millet Meclisi Umûr-i Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti Memuriyet Defteri’ndeki bir kayda göre, 1924 yılı itibariyle Evkaf Müdüriyet-i Umumiyesi’ne bağlı Türkiye genelinde 180 Evkaf Müdüriyeti, 58 Evkaf Memurluğu bulunmaktadır.⁹

Şer’iyye Vekâleti’nin bilhassa 1921, 1922 ve 1923 yıllarına ait bütçelerinin Büyük Millet Meclisi’nde görüşülmesi sırasında, cami ve mescitlerle dinî nitelikli hizmetler ve keza vakıf konusu üzerinde önemle durulmuştur.¹⁰

2. Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Diyanet İşleri Reisliği’nce İdaresi (1924-1931)

İlk maddesi ile Türkiye Cumhuriyeti’nde İslâm dininin inanç ve ibadetlerine ilişkin bütün hüküm ve işlemlerin yürütülmesini ve dinî kurumların idaresini Diyanet İşleri Reisliği’ne veren 3 Mart 1340/1924 tarih ve 429 sayılı “Şer’iyye ve Evkaf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiyye Vekâletlerinin

⁷ Osman Keskiöglü, “Vakıf Hizmetlerinin Çokluğu ve Önemi”, *Diyanet Gazetesi*, sy. 85 (1 Şubat 1974): 8-9.

⁸ Zabıt Ceridesi (Z. C.), Devre (D.) 1, Yıl (Y.) 3, c. 22, s. 396, 28.08.1338/1922.

⁹ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Memuriyet Defteri, Defter No: 12, 4818.

¹⁰ Bir fikir edinmek üzere, Büyük Millet Meclisi Reisi M. Kemal Paşa’nın, özellikle 1922 ve 1923 yıllarında, Meclisin yeni yasama yıllarının açılış nutuklarında dinî konulara ilişkin sarf ettiği sözlere bakılabilir (Z. C., D. 1, Y. 3, c. 18, s. 1-17, 01.03.1338/1922, 1. İctima; Z. C., D. 1, Y. 4, c. 28, s. 13-14, 1 Mart 1339/1923). Üç-dört gün süren, 1922 senesi Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti bütçe müzakereleri ise, bu konuda son derece mühim fikir ve talepleri içermektedir.

İlgasına Dair” olan kanunun 5. maddesi ile ülkedeki bütün cami ve mescidlerin idaresinin, din hizmetlerinin tayin ve azillerinin Diyanet İşleri Reisliği’ne ait olduğu ve Diyanet İşleri Reisinin memur bulunduğu, 6. maddesi ile müftülerin merciiinin Diyanet İşleri Reisliği olduğu, 7. maddesi ile de vakıfların bir genel müdürlük olarak Başvekâlete bağlandığı hükmü getirilmiştir.

Cami görevlileriyle ilgili işler, Reisliğin merkez birimlerinden olan Hayrat Hademesi İşleri Müdürlüğü tarafından yürütülmüştür.

Tekke ve zaviyeler ile birtakım unvanların men ve ilgasına dair olan 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanunun¹¹ kabulüyle Reisliğin kuruluş kanununun 5. maddesindeki bu kurumlarla ilgili hükmü fiilen ortadan kalkmış, bilahare 4 Ocak 1932’de TBMM de Diyanet İşleri Reisliği’nin tekke ve zaviyelerle ilgili yükümlülüğünü resmen yürürlükten kaldırmıştır.¹²

Kuruluşunun ikinci yılı olan 1925’te “Diyanet İşleri bütçesinden vazife alan hademe”; başka bir ifadeyle maaşlı cami görevlisi sayısı 15 bine yakındır. Hususi vakıflarla idare edilen cami ve mescit görevlileri bu rakamın dışındadır.

Cami görevlilerinin aldığı ücretler, o yıllarda devletin diğer memurlarının aldığı ücretlerden daha düşüktür. Çok cüz’i de olsa 1925 senesi bütçesinde bir düzeltme cihetine gidilmiş, maaşı 100 kuruştan aşağı olanların ücreti 100 kuruşa çıkarılmaya çalışılmıştır.¹³

1925 yılı Evkaf Umum Müdürlüğü bütçesinin görüşmeleri sırasında, bir soru üzerine dönemin Evkaf Müdür-i Umumisi Şemseddin Bey’in Meclise sunduğu bilgiler, Reisliğin kuruluş yıllarında hayrat hademesinin idaresi ve bunun vakıflarla olan boyutu konusunda da önemli malumat içermektedir. 1924 yılında, Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti ile birlikte bu vekâlet bünyesindeki Şûra-yı Evkafın da lağvolduğunu ve hademe-i hayratın tayin ve azil yetkilerinin Diyanet İşleri Reisliği’ne verildiğini hatırlatan Şemseddin Bey şunları söylemişti:

“Biliyorsunuz ki, hademe-i hayrat cami, tekye gibi hayratın ashab-ı vezaifidir. Esasen evkafın bir memuru olan tevliyet, hitabet, cibayet gibi cihetlerin mahal-i tevcihini, Şûra-yı Evkafın ilgası dolayısıyla taşralardan gelen tevcihat hakkındaki evrak, mahal-i tasdik olmadığından dolayı bir seneden beri duruyor. Zaten taşradan gelen tevcihat, kuyud-i vakfiyeden alınan malumat üzerine yapılıyordu. İstanbul’da bir Encümen-i İdaremiç vardır. Bu vezaif ile tavzif ediyoruz. Yani bir nevi memurumuz olan mütevellilerin, kâtiplerin, cihatın tayini gibi işleri Encümene veriyoruz. Yine

¹¹ R. C., 13.12.1925, Sayı: 243.

¹² Önkâl-Bozkurt, “Cami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 54.

¹³ R. C., 23.04.1925, Sayı: 96.

tevcihat işleri, Tevcih-i Cihat Nizamnamesine¹⁴ tevfikân yapılmaktadır. Bu nizamname tadil edilmiyor. Yine onları, Tevcih-i Cihat Nizamnamesi mucibince Diyanet İşleri yapacaktır, yapmaktadır.”¹⁵

Şemseddin Bey, ayrıca, camilerdeki imamet ve hitabet hizmetlerinde yetkinin Diyanet İşleri Reisliği’nde olduğunu, bu konulard(l)a Evkaf Umum Müdürlüğü’nün bir alakası olmadığını belirtmiştir. Hayrat hademesinin ücretleri konusunda da, “Cami, evkaf-ı mülhakadan ise, tahsisat-ı muvakkatadan, Evkaf idaresinde ise, onun vakıf şartlarında ücret ne ise o verilmektedir. Eğer vakıf şartları mucibince verilen para az ise ve vakfın da varidatı müsaitse mahkemeye müracaatla alacağı ilam üzerine o vakfın varidatından verilmektedir” açıklamasında bulunmuştur.¹⁶

Başından itibaren Diyanet İşleri Reisliği’nin karar ve ana hizmet birimi olan Müşavere Heyetinin, Reislik makamının talebi üzerine Nisan 1927 tarihinde hazırladığı kısa bir rapor, Heyetin o yıllardaki genel hizmet çerçevesini göstermesi açısından önemlidir. Buna göre Heyetin en yoğun meşgalelerinden birini, hayrat hademesinin tevcih, başka bir ifade ile din hizmetlilerinin idari işlemleri teşkil etmektedir. Raporda, Heyetin bu çerçevedeki hizmetlerinin dayanak noktasının Reisliğin kuruluş kanununun 5. maddesi olduğu ve bu hizmetin Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti bünyesindeki Şûra-yı Evkafın görevlerine tekabül ettiği belirtilmiştir.¹⁷

1924’ten 1931’e kadar, yani camiler ve cami görevlilerinin idaresinin Evkaf Umum Müdürlüğüne geçişinden önce, Diyanet İşleri Reisliğindeki bir-iki gelişmeye değinmemiz yerinde olacaktır:

1927 yılında camilerin tasnifiyle cami hademesi kadrolarının yeniden belirlenmesi konusu Büyük Millet Meclisi gündemine getirilmişti. 19 Nisan 1927’de kabul edilen 1011 sayılı “1927 Senesi Muvazene-i Umumiye Kanunu”nun¹⁸ “Camilerin Tasnifi ve Vazifelerin Birleştirilmesi” başlığını taşıyan 14. maddesi şöyledir:

“Madde 14- Diyanet İşleri Riyasetince tanzim ve İcra Vekilleri Heyetince tasdik edilecek bir talimatnameye tevfikân 1927 sene-i maliyesi nihayetine kadar cevamiin hakiki ihtiyaca göre tasnifi ve zaman ve mekân itiba-

¹⁴ 23 Temmuz 1329/5 Ağustos 1913 tarih ve 244 sayılı “Tevcih-i Cihat Nizamnamesi”, Düstur, 2. Tertip, c. 5, s. 608-617, İstanbul 1332; Takvim-i Vekayi, 2 Ağustos 1329, No: 1553.

¹⁵ Z. C., D. 2, Y. 2, c. 18, s. 82, 4 Nisan 1341/1925.

¹⁶ Z. C., D. 2, Y. 2, c. 18, s. 82, 4 Nisan 1341/1925.

¹⁷ “Riyaset-i Celileye mevdu vezaiften imam, hatip müezzin, kayyım ve vaiz gibi bilimum müessesat-ı diniye müstahdeminine ait cihat-ı ilmiyye ve fer’iyyenin tevcih varakalarına müteallik muamelatı ve ledelicap evrak-ı imtihanîyelerini tetkik ve bu sınıfa ait varit olacak suallerle müstediyyata cevap ihzar ederek makam-ı Riyasete takdim eder (Mülga Şûra-yı Evkaf vezaifi).” (Müşavere Heyeti Kararı (MHK), 16 Nisan 1927, Karar No: 513).

¹⁸ Kanunun 13 ve 14. maddeleri Diyanet İşleri Reisliği ile alakadardır. 13. maddede müstahikkin-i ilmiye ile tekye ve zaviye mensuplarının maşları konu edinilmişti.

riyle kabil-i cem' olan vazifeler tevhit edilmek suretiyle işbu cevami hademesi kadrolarının tespiti mecburidir.

“Kadrolar haricinde kalacak vazifedarlar kemafissabık hizmetlerine devam edecekler ise de inhilâl vuku buldukça vazife ve muhassasatları tasarruf ve bu tasarruf kadro dâhilindeki hademe-i mevcude muhassasatının tedricen 500 kuruşa iblağı için karşılık ittihaz olunur. Kadro dâhilinde vuku bulacak münhallâta kadro haricinde kalmış vazifedar varken başkasının tayini caiz olmayıp bunlardan münasipleri naklen tayin ve kadro haricindeki vazife ve muhassasatları tasarruf edilir. Hizmeti muattal veya bî-lüzûm hale gelen vezaif ba'dema kimseye tevcih olunamaz.”¹⁹

Bu maddenin camilerin sınıflandırılmasını öngören kısmı tartışmalara neden olmuştur.²⁰ Mesela burada geçen “hakiki ihtiyaç”tan maksadın ve bu ihtiyacın belirlenmesinde kıstasın ne olduğunu Konya Mebusu Musa Kâzım Bey, “Yani şu kısmın şu kadar camie ihtiyacı var, şu kısmı yıkalım; böyle mi?” diye sorarak konuya açıklık getirilmesini istemişti. Bitlis Mebusu Muhyiddin Nami Bey’in, “Tabii!” şeklinde sataşması karşısında Musa Kâzım Bey, “Tabii mi?” diyerek kuşku ve hayretini ortaya koymuştur. Konuya bütçe encümeni üyelerinden Gaziantep mebusu Ahmet Remzi Bey açıklık getirmeye çalışarak, teklif edilen tasnifin camilerin yıkılmasıyla ilgisinin olmadığını ifade etmiş, esas amacın artık hizmetlerine ihtiyaç kalmayan salacılar, buhurdancılar gibi cami görevlerinin tasfiye edilmesi, bu yolla sayısı azalacak hademe-i hayrata daha olgun ücret ödenmesi, maşalarının iyileştirilmesi olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca bu tür bir girişimin Osmanlı döneminin sonlarında, Hayri Efendi zamanından beri düşünüldüğünü hatta Tevcih-i Cihat Nizamnamesinde de benzeri hükümlerin bulunduğunu söylemiştir.²¹

Burada hemen belirtmek gerekir ki, sonraki gelişmeler bu iyi niyetle paralellik göstermemiştir.

Yukarıda sözü edilen 1011 sayılı kanununun 14. maddesi gereğince camilerin tasnifine ilişkin Diyanet İşleri Reisliğince hazırlanan Talimatname²² (Reislik, hükümetin talebiyle daha önce 1925 yılında bir talimatname daha hazırlamıştı) İcra Vekilleri Heyetince 8 Ocak 1928’de kabul edildi. Bu talimatnamenin 5. Maddesi şöyle idi:

“Hademesi tespit olunan cevami ve mesacidden kadro fazlası kalan hademe ile 500 metre dâhilinde kalıp da tasnif harici bırakılacak cevami ve mesacid-i şerifeden kadro harici kalan hademegân vazifelerine devam edecek ve muhassasatlarını kema fissabık alacaklar ve ancak inhilâl vuku bul-

¹⁹ 19 Nisan 1927 tarih ve 1011 sayılı “1927 Senesi Muvazene-i Umumiye Kanunu”, Düstur, 3. Tertip, c. 8, s. 192; R. C., 26.05.1927, Sayı: 595.

²⁰ Maddenin TBMM’deki müzakeresi için bk. Z. C, D. 2, Y. 4, c. 31, s. 208-220, 17.04.1927.

²¹ Z. C., D. 2, Yıl 4, c. 31, s. 202-203. 17.04.1927.

²² 6061 sayılı Talimatname, R. G., 23.01.1928, Sayı: 795.

dukça vazife ve muhassasatları tasarruf ve bu tasarrufat kadro dâhilindeki hademe-i mevcûde muhassasatına bâ-inha tedricen zam olunacaktır.”

İdareleri henüz Diyanet İşleri Reisliği’nde olduğu zamanlarda da hademe-i hayrat maaş ve ücret yönünden mağduriyet içindeydiler. Nitekim “1926 Senesi Muvazene-i Umumiye Kanun Layihası ve Muvazene-i Maliye Encümeni Mazbatası”nın hademe-i hayratın maaş ve ücret durumları ile ilgili kısmının görüşülmesi sırasında Eskişehir Mebusu Abdullah Azmi Efendi, şu açıklamayı yapmıştı:

“ ‘Hademe-i hayrat’ denilen adamlar imam, müezzin, kayyım gibi cami hademeleridir. Bunların esasen maaşları azdır. 100 kuruş, 200 kuruş, 300 kuruştan ibarettir. Buna ilâve olmak üzere de muhassasatı, sair memurin muhassasatı gibi değildir. Sair memurin muhassasatının hemen üçte biri derecesindedir. (...) Ashab-ı hayrın hayratının ekserisi bu gibi hidemat-ı hayrat için olmuştur. Evkafın varidatı hemen hemen ekseriyetle buraya ait olması lazımdır. Binaenaleyh, hazine-i maliyeye bâr olmaksızın evkaftan vuku bulacak tediyat ile bunların tahsisatları memurin-i saire tahsisatlarının miktarına çıkarılabilir. (...) onların da terfi edilmesi lazımdır... Yani Maliye Vekilinin insafından bunu beklerken bilakis kanuni olması gereken şeyi kararname ile tespit ederek getirmiştir.”²³

Maliye Vekilinin Abdullah Azmi Efendi’ye verdiği cevapta, bu yıllar itibariyle hayrat hademesinin kazanç yönüyle memurlardan farklı bir yönüne işaretlerle bir bakıma din hizmetlilerinin maddi mağduriyet içinde oldukları fikrine katılmadığını ima etmişti. Buna göre, hademe-i hayratın birden fazla vazife ifa etmeleri mümkündü. Mesela bir kişi, imamlık yanında kazanç sağlayan başka işlerle de uğraşabilirdi. Bir müftü, müftülük vazifesi yanında hatiplik görevi de alabilir ve bu hizmetinden de ayrıca kazanç temin edebilirdi. Buna göre din hizmetlilerinin “memur” kabul edilmeleri halinde yalnız bir görev yapabileceklerdi ki, Maliye Vekiline göre bu durum onların aleyhine olacaktı. Görüldüğü gibi, vekil aynı zamanda, kendi anlayışınca din hizmetlilerinin memur sınıfına alınmayışlarının gerekçesini de izaha çalışmıştı.²⁴

3. Camiler ve Cami Görevlilerin İdaresinin Evkaf Umumu Müdürlüğüne Geçiş ve Vakıflar İdaresinde Camiler ve Cami Görevlileri

Daha önce de işaret edildiği gibi, 8 Haziran 1931 tarih ve 1827 Evkaf Umum Müdürlüğü’nün 1931 Mali Senesi Bütçe Kanununun²⁵ 6. maddesi ile cami ve mescitlerin idaresi ve cami görevlilerinin tayin, nakil, emeklilik

²³ Z. C., D. 2, Y. 3, c. 25, s. 533 vd., 23.05.1926.

²⁴ Z. C., D. 2, Y. 3, c. 25, s. 533 vd., 23.05.1926.

²⁵ Düstur, 3. Tertip, c. 12, s. 551-552; R. G., 13.06.1931, Sayı: 1821.

ve azilleri konusunda yetkiler Evkaf Umum Müdürlüğü'ne verildi. Reisliğin merkez teşkilatındaki hayrat hademesiyle ilgili idari birimler de personeliyle birlikte bu genel müdürlüğe geçti.²⁶ Böylece Reislik, merkezde Müşavere Heyeti ve birkaç müdürlükten, taşrada ise il ve ilçe müftülükleriyle vaizlerden ibaret kalmıştı. Bu devir olayının gerekçesini, sözü edilen madenin TBMM'nde müzakeresi sırasında Bütçe Encümeni Reisi Hasan Fehmi Bey şöyle temellendirmeye çalışmıştı:

“Evvelce hademe-i hayratın maaş ve ücretlerine mukabil Evkaf idaresi, vakıflardan topladığı hasıllattan 600 bin lirayı Maliyeye veriyordu. Maliye de bunun üzerine bir miktar daha ilave ederek hademe-i hayratın maşaatını Diyanet İşleri bütçesinden tediye ediyordu. Hükümet bu gayri tabiiği kaldırmak için hademe-i hayrat maaşatını doğrudan doğruya, bir muavenet-i içtimaiye müessesesi demek olan Evkaf bütçesine devretmiş oldu ki, zaten resmen de mercii orası idi. Bu suretle devlet bütçesi ile hademe-i hayratın alakası kesilmiş oldu.”²⁷

Görüldüğü gibi, bu devir işinde meselenin mali boyutu öne çıkarılmış, hizmetin mahiyet ve hassasiyeti göz ardı edilmiştir. Evkaf Umum Müdürlüğü'ne gönderilmek üzere, Müşavere Heyeti'nden, Reislik Makamına yazılan bir mütalaada bu gayri tabiiğe şöyle itiraz ediliyordu:

“Cami hademesinin sırf dinî olan vazifesini murakabe ve icap eden muameleyi ittihaz etmek dinî bir vazife olmak itibarıyla Diyanet İşleri Riyasetine ve onun memurları olan müftülere ait olması tabii olduğu ve esasen birçok kazalarda Evkaf memurları bulunmadığı cihetle vezaif-i diniyenin murakabesini Evkaf memurlarına terk etmek bu mühim vazifenin ihlâline sebebiyet vereceği gibi, tevcihin müftülerin riyaseti altında olmaması da vezaifin ehline tevdi noktasında birçok mehaziri dâi olacağından murakabesinin kemakân müftülerin riyasetinde yapılması zaruri olduğunun emir ve iş'arı ve Evkaf Müdüriyet-i Umumisine de bu hususta bir tezkere tastiri muvafık olacağı tezekkür kılındı.”²⁸

Sözü edilen 1827 sayılı bütçe kanununun 6. maddesiyle çelişen 429 sayılı Reisliğin kuruluş kanununun 5. maddesinin yürürlükten kalkmış olduğu, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 4 Ocak 1932 tarihli kararnameyle kesinlik kazanmıştı.²⁹ Bu kararnamede ayrıca, bundan böyle 12 Ağustos 1928 tarih-

²⁶ Diyanet İşleri Reisliği'nden alınıp Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne bağlanan kadrolar şunlardı: Dini Müesseseler Müdürlüğü: Müdür, Mümeyyiz (2 adet), Kâtip (4 adet), Hayrat Hademeleri Murakıby (6 adet), Teberrükât Anbar Memuru; Levazım Müdürlüğü: Müdür, Anbar Memuru (3 adet), Mutemet (3 adet), Kâtip (9 adet), İstanbul Müftülüğü Muhasib-i Mesulü, Mümeyyiz, Muamelât ve Vukuat Kâtibi, Veznedar. Toplam 34 personel. (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Bakanlar Kurulu Kararları (BCA BKK), 030.01.105.657.4).

²⁷ Z. C., D. 4, c. 2, s. 46. 08.06.1931.

²⁸ MHK, 12.10.1931, Karar No: 635.

²⁹ “Cami ve Mescitler İdaresi ve Bunların Hademesi Hakkında Karar”, Düstur, 3. Tertip, c. 13, s. 72-73; R. G., 09.01.1932, Sayı: 1997.

li Cami Hademeleri Nizamnamesinin³⁰ hükümlerinden sadece hayrat hademesinin tayin ve azil gibi idari görevlerle ilgili olanların Evkaf Umum Müdürlüğüne icra edileceği belirtildi.

Müşavere Heyeti kararlarından, söz konusu kanun maddesinin fiili olarak tatbikine Nisan 1932 tarihinden itibaren başlandığı anlaşılmaktadır.³¹

Bu süreçte, Vakıflar idaresinden maaş alan diğer hayrat hademesi yanında, Cuma ve kürsü vaizleri -bu vaizler hayrat hademesi kapsamında görev yapıyorlardı- kadroları da Evkaf bütçe cetvellerinde gösterilmiştir. Ayrıca mülga tekke ve zaviye mensuplarının maaşları da Evkaf bütçesinden verilmiştir. Bunun dışında, memur olan vaizlerin idaresiyle, köy ve an-cemaatin idare edilen camilere imam tayininde Diyanet İşleri Reisliği yetkili olmuştur. Keza, hatip bulunmayan camilerde Cuma ve bayram namazlarını kıldırma için “müntehap” bir hatibe vesika ve izin vermek, müftülerin salahiyeti dâhilindedir.³² Aşağıda ele alacağımız gibi, bu uygulama ile din hizmetlerinin idaresinde iki başlılık ortaya çıkmış ve 20 yıl boyunca bu keyfiyet devam etmiştir.³³

Yukarda zikredilen 1927 sayılı kanunla, hayrat hademesiyle ilgili muameleler yanında Reisliğin camiler üzerinde de bir yetkisi kalmamıştır. Nitekim 1935 yılında çıkartılan ve Reisliğin ilk teşkilat kanunu olan 2800 sayılı Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkındaki Kanunda,³⁴ Reisliğin ve Reisliğin taşradaki temsilcilikleri olan müftülüklerin, bir yerin mabet ittihazi için izin vermeleri noktasında bir hüküm yer almamıştı. Hatta bu durum devrin güçlü siyasi kişiliklerince yeri geldiğinde Reisliğe bir şantaj olarak kullanılabilmişti.³⁵

³⁰ Düstur, 3. Tertip, c. 9, s. 1146-1153; R. G., 01.09.1928, Sayı: 977.

³¹ Mesela bir Müşavere Heyeti kararında tevcihle ilgili olarak taşradan gelen bir yazı için, “Aidiyeti hasebiyle Evkaf Umum Müdürlüğüne irsali” istenmiştir. MHK, 26.04.1932, Karar No: 119.

³² Konuyu ifade eden kararlardan biri için bk. MHK, 15.02.1939, Karar No: 74.

³³ Yüzlerce benzeri yanında, Rize Müftülüğünün 9 Eylül 1948 tarih ve 96 sayılı yazısı cevaplandırılırken Müşavere Heyetinin verdiği şu bilgi konuyu özetler mahiyettedir: “Köy Kanununun 83. maddesi gereğince köy imamları, köy derneğinin intihabı ve müftünün buyrultusu ile tayin olunurlar. Müftü buyrultu vermek için köy derneğince intihap edilen zatın tayininde mahzur olmadığı, mahalli mülkiye amiri tarafından bildirildikten ve 84. maddede gösterilen işler yapıldıktan sonra imamlik ehliyetini haiz olanlara buyrultu verir. Bu muamele müftünün esas vazifesindedir. Vakıflar müdürü veya memuru bulunmayan yerlerde müftüler Vakıflar idaresinden maaş alan imam ve müezzinler hakkında Cami Hademesi Nizamnamesi hükümlerine göre muamele ifa ederler. Bu, müftülere munzam bir vazifedir. Bu vazifeler birbirinden ayrı olup birincisi müftülük sıfatıyla görülür. Köy imamlarının ve cemaatle idare edilen camilerin imam ve müezzinlerinin dosyaları tutulur, diğer işlemleri yapılır ve mura-kabe edilir. İkincisi ise Vakıflar memuru sıfatıyla görülür.” (MHK, 23.09.1948, Karar No: 297).

³⁴ R. G., 22.06.1935, Sayı: 3035.

³⁵ BCA BKK, 030 10/26 151 14.

3.1. Evkaf Umum Müdürlüğü İdaresinde Hayrat Hademesinin Seçim ve Tayin Süreci

Vakıflar Umum Müdürlüğü idaresinde hayrat hademesinin seçim ve tayini süreci, daha önce Diyanet İşleri Reisliğinde uygulanan prosedürle benzerlik arz eder. Cami görevlilerinin seçim ve tayin muameleleri, bu konudaki nizamname hükümleri çerçevesinde ve vilayet ve kazalarda oluşturulan mahalli Tevcih Komisyonları (1946'dan sonra Cami Hademeleri Encümenleri) marifetiyle yürütülmüştür. Yukarıda da işaret edildiği gibi, bu süreçte, bu komisyon ve encümenler evkaf müdür veya memurları başkanlığında oluşturulmuştur. Müftü ve duruma göre vaiz, dersiâm gibi görevliler de buralarda aza olarak bulunabilmişlerdir. Bununla birlikte bu komisyon ve encümenlere zamana zaman mahallin müftüleri de başkanlık yapabilişlerdir.³⁶ Evkaf müdür veya memurlarının bulunmadığı yerlerde, bu komisyonların müftülerin başkanlığında oluşması ise zaten ilgili mevzuat gereği idi.³⁷

Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Kayıtları Arşivinde inceleme imkânı bulduğum arşiv belgelerine nazaran, hayrat hademesinin seçim ve tayin süreci, yıllara ve mahalline göre birtakım farklılıklar gösterse de genelde şöyle işlemiştir:

Cami hizmetlerine ilişkin bir cihet (görev) münhal olduğunda, Müftülükçe imtihan ilân ediliyor. Mevzuat gereği iki hafta süre ile bu ilân askıda kalıyor. Bu ilânlar bazen mahalli gazetelerde de yayınlanabiliyor.³⁸ İlanda, imtihanın hangi gün yapılacağı da belirtiliyor. İmtihan yazılı olarak yapıldığı gibi yazılı ve sözlü olarak da yapılabilir. Tevcih komisyonu, imtihana tek aday katılmış ve yeterliliğini ispat etmişse bu adayın; aday birden fazla ise imtihan sonucu puanı daha iyi olan adayın seçildiğini karara bağlıyordu. Alınan kararda uygun görülen şahsın ve münhal caminin adı, ayrıca görevliye ödenecek aylık/yıllık ücret miktarı da yer alıyordu. Komisyonca alınan karar, mahalli Vakıflar Müdürü aracılığıyla Vakıflar Umum Müdürlüğüne gönderilmekteydi. Vakıflar Umumu Müdürlüğü Hayrat Hademesi İşleri Müdürlüğü, söz konusu mahalli Tevcih Komisyonu kararını tetkik ederek, mahallinde yapılan işlemi mevzuata uygun görmesi halinde bu işlemi onaylıyordu.³⁹

³⁶ Örnekler için bk. Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Kayıtları Arşivi (VGM, VKA), Tesviye Kutusu: 201, 946/2866; VGM, VKA, Tesviye Kutusu: 214, 947/579, 18.02.1946.

³⁷ MHK, 31.12.1947, Karar No: 157.

³⁸ Mesela Sivas'ta haftalık olarak yayınlanan Kızılırmak gazetesinin 28 Haziran 1946 tarihli nüshasında (s. 3) şu duyuru yer almıştı: "Mazbut camilerde açık bulunan imam ve müezzinlik vazifeleri için 12.07.(1)946 Cuma günü imtihan yapılacağından taliplilerin Vakıflar Müdürlüğüne müracaatı ilan olunur."

³⁹ Örnek için bk. VGM, VKA, Tesviye Kutusu: 15/274.

Bu yıllarda cami görevliliği için istenen belgeler, günümüzde bir memur adayından istenen belgelerle benzerlik teşkil etmektedir.⁴⁰

1946 yılında uygulanmış bir seçim ve tayin sürecini örnek olarak buraya dercetmek istiyorum.

İstanbul Beyazıt Camii 8. müezzin ve kayımlık ciheti teselsül suretiyle münhal kalmış, 27 Mayıs 1946'da bu münhal cihet için müsabaka ilânı verilmiş, müsabaka tarihi 20 Haziran 1946 olarak belirlenmiştir. Ankara Kızılcahamam Çorba Bucağı Berçin Yayalar Köyünden 5 Eylül 1928 doğumlu Rıza Çöllü de, 15 Temmuz 1946 tarihli dilekçesiyle bu müsabaka için aday olmuş; imtihanında “ihraz-ı ehliyet” etmesi halinde sözü edilen münhal müezzinliğe asaleten tayinini istemiştir. Dilekçesine, Cumhuriyet Savcılığı kâğıdı, ikametgâh ilmühaberi ve İstanbul Belediyesi Sıhhat İşleri Müdürlüğünden aldığı sağlık kâğıdını eklemiştir. Çöllü, bu tarih itibarıyla henüz askerlik çağına gelmemiştir. Bir başkan ve üç üyeden oluşan Mahalli Tevcih Encümeni, ilân edilen tarihte değil de, 18 Temmuz 1946 tarihinde müsabaka imtihanını yapmış; imtihanında 86 puanla en yüksek puanı almış olan Rıza Çöllü'nün, münhal bulunan “aslı 4,5 lira aylıklı” Beyazıt Camii 8. müezzin ve kayımlığına asaleten tayinine oybirliği ile karar vermiştir.

Komisyonda düzenlenen tevcih mazbatasında bu imtihan ve tayinle ilgili süreç detaylı bir şekilde kaydedilmiştir. Buna göre, Vakıflar Umum Müdürlüğü'nün 19 Ağustos 1946 tarih ve 6575 sayılı yazısında, İstanbul Beyazıt Camii Müezzin Kayımlığı cihetinin Rıza Çöllü uhdesine tevcihi hakkındaki “mazbata ve teferruatının” tetkik edilerek yapılan müsabakanın usul ve nizama uygun görüldüğü ifade edilmiş ve bu muamelenin tasdiki onaya sunulmuştur. Onayı müteakip Vakıflar Umum Müdürlüğü'nden bu defa Vakıf Kayıtları Müdürlüğüne yazılan 23 Ağustos 1946 tarih ve 6578 sayılı yazıda, söz konusu hizmetin adı geçene tevcihi hakkındaki “mucipli müzekkere ve teferruatı”nın tescil edilip saklanması istenmiştir.⁴¹

29 Nisan 1950'de yürürlüğe giren, 23 Mart 1950 tarih ve 5634 sayılı “Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât ve Vazifeleri Hakkındaki 2800 Sayılı Kanunda Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair Olan 3665 Sayılı Kanuna Ek Kanun”la⁴², Diyanet İşleri Reisliği yeniden teşkilâtlandırıldı. Bu kapsamda, daha önce Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne intikal etmiş olan cami görevlileri kadrolarıyla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığına iade edildi.⁴³ 1950'de

⁴⁰ Bazı yıllarda şunlar istenmişti: Hükümet tabipliğinden alınacak sıhhat raporu, Adliyeden alınacak iyi hal kâğıdı (meşruhat), Askerlik şubesinden alınacak meşruhat, muhtarlık veya Jandarma Komutanlığından alınacak hüsnühal kâğıdı (varakası), Tahriiri Sual varakası (aday tarafından oldurulan form kâğıt), Müsabaka ilânı, Tevcih Mazbatası). Bu belgeler müracaatçının dilekçesine eklenerek ilgili mercie sunulmaktadır. (VGM, VKA, Tesviye Kutusu: 15/201).

⁴¹ VGM, VKA, Tesviye Kutusu: 15/201, 946/2375.

⁴² Düstur, 3. Tertip, c. 31, s. 1950-1957; R. G., 29.03.1950, Sayı: 7469.

⁴³ Vakıflar Genel Müdürlüğü 1949 senesi maaş defterindeki cetvellerde, bütün görevlilerin 11. ay maaş çizelgelerinin sonuna şu kayıt düşülmüştür: “5634 sayılı kanunla

camiler ve cami görevlilerinin idaresi Diyanete iade edilirken Türkiye genelinde 50 binden fazla imam, hatip, müezzin, kayyım gibi dinî hizmet erbabı bulunmaktaydı.⁴⁴

3.2. Gelişmeler

Camilerin ve cami görevlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünde olduğu yıllarda konumuzla ilgili gelişmelerden ikisi öne çıkmaktadır: Camilerin tasnifi ve 1940'lı yılların sonlarında bazı camilerin askeri amaçlarla kullanımı. Din hizmeti alanında sıkıntılara sebep olan bu iki gelişmeye geçmeden önce, tali sayılabilecek diğer gelişmeleri şöyle özetleyebiliriz:

Cami görevlileriyle ilgili nizamnamede 13 Mart 1932 tarihinde değişiklik yapılarak, il ve ilçelerde daha önce müftülerin başkanlığında oluşan encümenlerin bu defa evkaf müdür veya memurlarının başkanlığında teşekkül etmesi, müftünün ise aza olarak yer alması; ancak evkaf müdür veya memuru bulunmayan ilçelerde bu encümenlere müftünün başkanlık etmesi hükme bağlanmıştır.⁴⁵

Cami ve mescitlerle cami görevlilerinin idaresinin Vakıflar Umum Müdürlüğüne devrinden ancak dört yıl sonra bu genel müdürlükçe 1935 yılında "Cami Hademeleri Nizamnamesi"⁴⁶ adıyla yeni bir nizamname hazırlanmıştır.⁴⁷ Bu nizamnamede 1936⁴⁸ ve 1938⁴⁹ yıllarında değişiklikler yapıldı. 1936'da yapılan değişiklikle, bazı cami görevlerinin birleştirilmesi cihetine gidilmiştir.

29.4.1950 tarihinde Diyanet İşlerine devir." Ancak, mülhak hademe-i hayrat maas cetvellerinin Vakıflar idaresince tutulmasına bu tarihten sonra da devam edilmiştir.

⁴⁴ 19.02.1951 tarihli Tutanak Dergisi, D. 9, Y. 1, c. 5 eki, s. 38.

⁴⁵ Düstur, 3. Tertip, c. 13, s. 147-150; R. G., 26.03.1932, Sayı: 2060.

⁴⁶ 22 Nisan 1935 tarih ve 2/2392 numaralı "Cami Hademesi Nizamnamesinin Mer'iyete Konulması Hakkında Kararname", Düstur, 3. Tertip, c. 16, s. 724-732; R. G., 01.05.1935, Sayı: 2991.

⁴⁷ 1938'de bu nizamnamenin 21. maddesinde değişiklik yapıldı: 16 Şubat 1938 tarih ve 2/8124 sayılı "22.04.1935 Tarihli Cami Hademesi Nizamnamesinin 21. Maddesini Değiştiren Nizamname", Düstur, 3. Tertip, c. 19, s. 319-320; R. G., 02.03.1938, Sayı: 3845.

⁴⁸ "1935 tarihli Cami Hademesi Nizamnamesinin 6. maddesi, 21.12.1936 tarih ve 2/5740 sayılı kararnamenin 3. maddesi mucibince aşağıdaki şekilde değiştirilmiştir: İmamlıkla hatiplik, müezzinlikle kayyımlık açıldıkça birleştirilir. Bunlardan başka o camide yapılması gerekli bulunan fer'î hizmetler varsa yapılabilecekleri kadarı o cami hademesine verilir. Fazla kalırsa veya kendileri istemezse dışarıdan isteklilere Nizamname uyarınca verilir. Gerekli gördüğü büyük camilerde, o camiin hademe vazife ve tahsisatı yekünü dâhilinde olmak şartıyla hatiplik, müezzinlik hizmetlerini imamdan ve kayyımdan başkasına vermeğe, fer'î hizmetleri başka bir cami veya mescide kaldırmağa veya bu kabil hizmetleri birleştirerek bir veya birkaç kişiye vermeğe Umum Müdürlük salahiyetlidir."

⁴⁹ 21 Aralık 1936 tarih ve 5740 numaralı "Cami Hademesi Nizamnamesinin Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi ve 3. ve 13. Maddelerine Birer Fıkra Eklenmesi Hakkındaki Nizamname", Düstur, 3. Tertip, c. 18, s. 176-181; R. G., 31.12.1936, Sayı: 3496.

3.2.1. Camilerin Tasnifi ve Tasnif Harici Kalan Cami ve Mescitlerin Başka Amaçlarla Kullanılması

Camilerin tasnifine ilişkin yasal düzenlemelere dayanılarak Cumhuriyet döneminde kapatılan, satılan veya başka amaçlarla kullanılan camiler konusunu detaylıca ele almak, bu çalışmanın hacmini haylice aşar.⁵⁰ Biz burada konuyu daha çok, camilerin idaresinin Vakıflarda olduğu 1931-1950 arasında devletin bu konudaki icraatından bir kısmını, konuya ilişkin yapılan yasal düzenlemeler ve Diyanet İşleri Reisliği Müşavere Heyeti mütalaları çerçevesinde ele alacağız.

Camilerin tasnifi ve görevlilerin buna göre tespitine yönelik idari ve hukuki düzenlemeler II. Meşrutiyet dönemine dayanmaktadır. Bu düzenlemelerden biri, 1 Haziran 1911 tarihli “Harap Mebani-i Vakfiye ile Vakıf Arsaların Nakde Tahvili Hakkında Kanun”dur.⁵¹ Meclis-i Mebusan’da müzakeresi sırasında yasa tasarısında değişiklik yapılarak camiler, tasnifin dışında tutulmuştur. 5 Haziran 1913 tarihli Tevcih-i Cihat Nizamnamesinin 56-60. maddeleri de camilerin tasnifiyle ilgili idi.⁵² Nizamnameye göre çeşitli kriterler çerçevesinde mevcut camiler gruplandırılıp buralarda hizmet edecek görevli sayısı da reel olarak belirlenecekti.

Camilerin tasnifine ilişkin Osmanlı döneminde yapılan yasal düzenlemeler, vakıf mallarının vakfedenin şartlarına uygun işletilip işletilmediğini ve camilerin gerçek görevli ihtiyacını tespiti yöneltti. Bu tür düzenlemelerde “Osmanlı yönetiminin müessesat-ı hayriyeye, özellikle cami ve mescitlere karşı hassasiyetini”⁵³ ortaya koyduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu düzenlemeler üzerine Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Âyan’da yapılan tartışmalarda, bir kısım mebusların camilerin tasnifine ve gerek duyuluyorsa yıkılmasına olumlu baktıkları da anlaşılmaktadır.⁵⁴

Cumhuriyet dönemine geldiğimizde, Diyanet İşleri Reisliği’nin 1925 yılı bütçesinin müzakereleri sırasında camilerin perişan hali ve bu durum karşısında alınması gereken tedbirler üzerinde de bir hayli durulmuştu. Konuyla ilgili düşünce ve teklifleri değerlendiren Başvekil Ali Fethi Bey, “harap bir halde kalmış” cami ve mescitlerin satılarak akara tahvili doğrultusunda, aynı yılın Evkaf Umum Müdürlüğünün bütçe kanununa bir madde derç olduğunu da söylemişti. Nitekim 1925 yılı Evkaf Umum Müdürlü-

⁵⁰ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. A. Kıvanç Esen, “Tek Parti Dönemi Cami Kapatma/Satma Uygulamaları”, *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sy. 13 Güz 2011, s. 91-158.

⁵¹ Düstur, 2. Tertip, c. 3, s. 421-422.

⁵² Düstur, 2. Tertip, c. 5, s. 608-617.

⁵³ Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müesseseleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, 273.

⁵⁴ Esen, s. 95-96.

ğü bütçesi müzakereleri sırasında vakıf mallarının satılması doğrultusundaki teklifler müzakereye açılmıştır.⁵⁵ Ancak hükümet, camiler üzerindeki gerçek niyetini, düşündüğü çözümü 19 Nisan 1927 tarih ve 1011 sayılı 1927 yılı Muvazene-i Umumiye Kanununa eklediği bir maddeyle (14. madde) ortaya koymuştur.

Söz konusu kanunun Meclisteki müzakeresi sırasında bütçe encümeni üyelerinden Gaziantep Mebusu Ahmet Remzi Efendi'nin verdiği bilgilerden edindiğimiz kanaate göre, camilerin tasnifine ilişkin Diyanet İşleri Reisliği'nden istenen çalışmaya Reislik gönülsüz davranmış, meseleyi zamana yayararak bir direniş göstermiştir. Nitekim Remzi Efendi, konunun Diyanetle ilgili boyutuna temas ederken şu bilgiyi de vermişti:

“... üç seneden beri yaptığımız temenni neticesinde Diyanet İşleri Riyaseti tarafından bizzat bir teşebbüs yapıp ona göre tasfiye esasına girilse idi zaten bu maddeye ihtiyaç kalmazdı. Mamafih Diyanet İşleri Riyaseti dahi kendiliğinden tasfiyeye teşebbüs edemezdi. Çünkü bazı hükümler vardır ki kanun meselesidir. Bu sene Diyanet İşleri Riyasetinden sorduk. Tasfiye için bize Tevcih-i Cihat Nizamnamesinin tadilatı diye bir nizamname gönderdiler. O nizamname bu esasları ihtiva etmek üzere daha çok müteferri mevaddı havidir. Biz hem o nizamnamenin hükmü bir an evvel tatbik olunabilsin, hem de bir an evvel o kimselere maaş veriyoruz ve verdiğimiz maaş neye yarıyor? Bunları tayin edelim diye Muvazene-i Umumiye Kanununa böyle bir madde koyduk.”⁵⁶

Remzi Efendi ayrıca, sözü edilen 14. madde ile esas teklif edilen hususun, camilerin tasnifi ile cami hademeleri kadrolarının yeniden tespiti olduğunu, diğer hususların hazırlanacak talimatnameye bırakıldığını ilave etmiştir.⁵⁷

8 Haziran 1931 tarih ve 1827 kanununun 7. maddesi, 1931 mali yılı sonuna kadar cami ve mescitlerin “hakiki ihtiyaca göre” tasnifini ve birleştirilmesi mümkün olan görevlerin belirlenerek cami ve mescit kadrolarının yeniden tespitini öngörüordu.

Diyanet İşleri Reisliği'ne daha önce hazırlatılan tasnif talimatnamelerinden arzu edilen sonuç alınmayınca, camilerin idaresinin Evkaf Umumu Müdürlüğü'ne geçmesini müteakip, arzu edilen nitelikte bir talimatnamenin hazırlanması işi bu defa bu umum müdürlüğe verildi. Evkaf idaresi de istenilen talimatnameyi⁵⁸ hazırladı. 25 Aralık 1932'de İcra Vekilleri Heye-

⁵⁵ Konunun Büyük Millet Meclisinde tartışmaları için bk. Z. C., D. 2, Y. 2, c. 17, s. 40-84, 06.04.1341/1925, Z. C., D. 2, Y. 2, c. 17, s. 127-141, 02.04.1341/1925.

⁵⁶ Z. C., D. 2, Yıl 4, c. 31, s. 202-203. 17.04.1927.

⁵⁷ Z. C., D. 2, Yıl 4, c. 31, s. 206. 17.04.1927.

⁵⁸ 25 Kânunuevvel/Aralık 1932 tarih ve 13671 numaralı “Türkiye Cumhuriyeti İçindeki Cami ve Mescitlerin Sınıflara Ayrılması ve Kadrolarının Tespiti Hakkında Karar-

tince kabul edilen bu talimatname, 20 maddeden oluşuyordu. Talimatnameye göre özetle, öncelikle bir yerde bulunan cami ve mescitlerin fiziki durumları, kaç vakit namaz için açık olduğu, civardaki diğer cami ve mescitler arasındaki mesafe ve idari durumu (mazbut, mülhak veyahut cemaatlerce idare edilen camiler) belirlenecekti. Talimatnamenin 4. maddesinde, bir cami veya mescidin tasnif dâhilinde kalabilmesi için gerekli kıstaslar sıralanmıştı. Buna göre cami ve mescidin beş vakte küşade bulunması, cemaatinin olması, mamur olması, mahaldeki diğer camilerle mesafesinin 500 metreden aşağı olmaması, tasnif dâhilinde tutulması için aranan kıstaslardı.

Evkaf Umum Müdürlüğü'nce hazırlanan 1932 tarihli bu Tasnif Talimatnamesinin taslak hali, hakkında mütalaa alınmak üzere Başvekâlet aracılığıyla Diyanet İşleri Reisliğine gönderilmişti. Müşavere Heyeti, talimatnameyi değerlendirmiş ve maddeler üzerindeki itiraz ve tekliflerini muhtevî bir rapor hazırlamıştı. Mesela talimatnamenin 4. maddesinde, bir caminin tasnif dâhilinde kalması için öngörülen caminin “beş vakte küşade bulunması” ve “mamur olması” şartlarına itiraz edilerek, bu şartların bulunmamasının bir caminin kapatılması için yeter sebep olamayacağı ifade edilmişti; zira yerine göre mühim bir cami dahi beş vakte küşade olmayabilirdi. Aynı şekilde bir yerdeki bir caminin herhangi bir sebeple harap hale gelmiş olması onun tasfiye haricinde bırakılmasını istilzam etmezdi; bu durumdaki camiler, tasnif dairesinde bırakılarak tamir edilmeliydi. Öte yandan Heyet, Talimatnamenin 6. maddesinde öngörüldüğü şekilde, mülhak ve an-cemaatin idare edilen cami ve mescitlerin tasnife tabi tutulmamasının yerinde bir karar olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Sonuç olarak, mezkûr talimatnamenin, derpiş edilen hususların göz önünde tutularak düzenlenmesi halinde, bunun hayrat hademesinin menfaatine daha uygun olacağını bildirmiştir.⁶⁰

Tasnifle ilgili çalışmaların Diyanet İşleri Reisliğinden alınarak Evkaf Umum Müdürlüğüne verilmesinin temelinde, kanaatimce, Reisliğin böyle bir icraata asla taraftar olmaması yatmaktadır. Ancak siyasi iktidar, sözü edilen bütçe yasası ile bunun hukuki alt yapısını hazırlamış, son olarak tasnif işini de Vakıflar Umumu Müdürlüğüne vermiştir.

3.2.1.1. Tasnif Harici Cami ve Mescitlerin Fiilen Kapatılması ve Bunların Satışı

Konunun diğer bir boyutunu ki, burada detayı üzerinde durma imkânımızın olmadığını daha önce ifade etmiştik, tasnife tabi tutulup kadro haricine çıkartılan bir kısım camilerin satılması teşkil etmektedir.

name”, R. G., 16.01.1933, Sayı: 2305.

⁵⁹ Müşavere Heyete diğer bazı mütalaaalarında da bu uygunluğa işaret edecektir. Örnek olarak bk. MHK, 05.10.1929, Karar No: 643.

⁶⁰ MHK, 15.10.1932, Karar No: 173.

1935'e kadar, kadro harici bırakılan camilerin satılması konusuna açıklık getirilmemiştir. Kapatılan camilerin hangi kurallar çerçevesinde satışa çıkartılacağı, 5 Haziran 1935 tarihli ve 2762 sayılı Vakıflar Kanunu⁶¹ ve 15 Kasım 1935 tarihli ve 2845 sayılı "Cami ve Mescidlerin Tasnifine ve Tasnif Harici Kalacak Cami ve Mescid Hademesine Verilecek Muhassasat Hakkında Kanun"⁶² ile yasal bir zemine oturtulmuştur. Vakıflar Kanununun 10. Maddesi, genel anlamda vakıf mallarının birtakım şartlar çerçevesinde satışına imkân tanıyordu. Madde, "Mimari ve tarihi değeri olan eserler satılamaz" hükmünü de içeriyordu.

Dört maddeden ibaret olan 2845 sayılı kanunun birinci maddesi ise, "Evkaf Umum Müdürlüğünce cami ve mescidler hakiki ihtiyaca göre tadilen tasnif ve zaman ve mekân itibarıyla birleştirilmesi kabil olan vazifeler birleştirilmek ve hizmetlerin icaplarına göre lazım gelen nakiller yapılmak suretiyle hademe kadroları tesbit olunur. Tasnif harici kalacak cami ve mescidler usul ve mevzuata göre kendilerinden başkaca istifade edilmek üzere kapatılır. Kapatılan cami ve mescid hademesinin vazife ve tahsisatları yeni bir vazifeye tayinlerine kadar nısıf ve bunlardan yaşı elliye ve aynı zamanda hizmet müddeti yirmi yılı doldurmuş olanların vazife ve tahsisatları tam olarak verilir" hükümlerini ihtiva etmektedir.⁶³

Görüldüğü gibi, bu aşamaya kadar, kapatılması öngörülen cami ve mescitlerin satılacağına ilişkin açık bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak 2845 sayılı kanunun Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görüşülmesi sırasında vaki bir soru üzerine Evkaf Umum Müdürü Fahri Bey, "başkaca istifade etmek üzere kapatılır" ifadesinin, "tasnif neticesinde lüzum kalmayan cami ve mescitler satılır" anlamına geldiğini açıkça söylemiştir.⁶⁴ Nitekim cami ve mescitler üzerinde yapılan tasarruflar, kapatılan cami ve mescitlerden bir kısmının satıldığı veya tesis amaçları dışında kullanıldığını göstermektedir. Ancak bu yasadan çok önce de, Evkaf Umumu Müdürlüğünün teklifi ile hazırlanan hükümet kararnameleriyle bir kısım cami ve mescit satılabilmıştır.⁶⁵

27 Temmuz 1937 tarihli Resmi Gazetede, tasnif dâhili cami ve mescit görevlilerinin aylıklarıyla ilgili bir talimatname daha yayınlanmıştır.⁶⁶

⁶¹ Düstur, 3. Tertip, c. 16, s. 1293-1303.

⁶² Düstur, 3. Tertip, c. 17, s. 13-14; R. G., 22.11.1935, Sayı: 3163. Mecliste müzakeresi için bk. Z. C., D. 5, Y. 1, c. 3, s. 19-20, 08.11.1935.

⁶³ Bu kanunun birinci maddesine 1941'de bazı ilaveler yapılmıştı: 9 Nisan 1941 tarih ve 3994 sayılı "Cami ve Mescidlerin Tasnifine ve Tasnif Harici Kalacak Cami ve Mescid Hademesine Verilecek Muhassasata Dair 2845 Sayılı Kanunun Birinci Maddesine Bazı Fıkralar İlâvesi Hakkında Kanun", Düstur, 3. Tertip, c. 22, s. 459; R. G., 14.04.1941, Sayı: 4785.

⁶⁴ Z. C., D. 5, Yıl 1, c. 6, s. 20. 08.11.1935.

⁶⁵ Öztürk, *Vakıf Müesseseleri*, 485. Örnek olarak bkz. 12 Temmuz 1934 tarih ve 2/1012 sayılı Başvekâlet kararnamesi. BCA BKK, 30 18 01 02.

⁶⁶ "Vakıflar Umum Müdürlüğünce Mazbutan İdare Olunan Tasnif Dâhili Cami ve Mes-

3.2.1.2. Kapatılmış Camileri Yeniden İbadete Açma Teşebbüsleri

Öte yandan, cami ve mescit satın almış bazı şahıslar bilahare ilgili makamlara başvurarak mülkiyetlerindeki cami ve mescitlerin tekrar ibadete açılmasını istemişlerdir. Mesela Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderilen 13 Ocak 1947 tarihli dilekçede anlatıldığına göre, tasnif harici tutulduğu için Konya'da Ahmet Dede mahallesindeki bir mescidi satın alan kişi, aradan 12 yıl geçtikten sonra 7 bin lira harçayarak mescidi yeniden yaptırmış ve ücreti kendisi tarafından verilmek üzere imam ve hatip tayini için Konya Müftülüğü'ne müracaatta bulunmuştur.⁶⁷

Vatandaşların sahip oldukları cami ve mescitlerin tekrar ibadete açılması yönündeki talep ve teşebbüsleri 1950'li yıllarda yoğunluk kazanmıştır.

Özetle belirtmek gerekirse, camilerin tasnifi ve görevlilerinin yeniden tespiti doğrultusunda Osmanlı döneminde de teşebbüsler olmuştur; ancak Cumhuriyet döneminde yapılan ve yukarıda özetlemeye çalıştığımız tasnif meselesi, amaç ve hedef yönüyle farklılaşmış, subjektif değerlendirmelerle camiler gruplandırılarak ihtiyaç harici görülenlerin kapatılması, bir kısmının satışı ve başka amaçlarla kullanılması cihetine gidilebilmiştir.

3.2.2. Cami ve Mescitlerin Askeri Amaçlarla Kullanılması

Cami ve mescitlerin idaresinin Evkaf Umum Müdürlüğü'nde bulunduğu yıllarda, en dikkat çekici gelişmelerden biri camilerin tasnifi meselesi ise diğeri de 1940'lı yıllarda cami ve mescitlerin yer yer askeri amaçla kullanılmak üzere ibadete kapatılmış olmasıdır.

Bilindiği gibi, İkinci Dünya Savaşına (1939-1945) ülkemiz fiilî olarak girmemiş; ancak savaşın seyrini teyakkuz halinde izlemiş, bu arada birtakım tedbirlere başvurmuştu. Esasen savaşın başlamasından önce, seferberlik ve olağanüstü hallerde alınacak tedbir ve uygulamaları tespit amacıyla TBMM, 7 Haziran 1939'da, 3634 sayılı "Millî Müdafaa Mükellefiyeti Kanunu"⁶⁸ adıyla bir yasal düzenleme yapmıştı. Kanunun ihtiva ettiği hükümler arasında, askeri kıtaların iskân veya konaklaması gerektiğinde, güzergâhtaki kamu kuruluşları veya şahıslara ait binaların askeri birliklerin hizmetine tahsisi de bulunmaktaydı. Bu kanunda cami ve mescitlerin de askeri amaçlarla kullanılabilceğini öngören bir hüküm bulunmamasına rağmen, Millî Savunma Bakanlığı ile camilerin idaresini uhdesinde bulunduran Evkaf Umum Müdürlüğü arasında alınan bir koordinasyon kararı sonucu, ihtiyaç halinde camilerin de muvakkaten ordu emrine tahsisi kararlaştırılmıştır. Bu karar çerçevesinde camiler ordu tarafından kışla, yemekhane, mühimmat deposu ve hububat ambarı olarak kullanılabilmiştir.⁶⁹

cit Hizmetleri Aylıklarına Ait Talimatname", R. G., 27.07.1937, Sayı: 3667.

⁶⁷ MHK, 17.03.1947, Karar No: 86.

⁶⁸ 7 Haziran 1939 tarih ve 3634 sayılı "Millî Müdafaa Mükellefiyeti Kanunu", Düstür, 3. Tertip, c. 20, s. 1139-1157, Ankara 1939; R. G, 16.06.1939, Sayı: 4234.

⁶⁹ Öztürk, *Vakıf Müesseseleri*, 511-512.

Başka kaynaklar bir tarafa, Diyanet İşleri Reisliği'ne gönderilen bu bap-taki bir hayli şikâyet ve sorular ve Müşavere Heyetinin bunlar için hazırladığı cevabi mütalaalar da, yer yer bir kısım cami ve mescidin sözü edilen amaçlarla kullanıldığını ortaya koymaktadır. Reisliğe gelen yazılarda bil-hassa tek bir camiiin bulunduğu yerlerde, bu tür bir tasarruf sonucu orada da ibadet imkânının kalmaması dolayısıyla, bilhassa Cuma ve bayram namazlarının edasında çekilen müşkülât dile getirilmiştir. Şunu da belirtelim ki, elimizdeki bazı belgeler, yukarıda sözü edilen 1939 tarihli yasadan önce de camilerin askeriye tarafından kullanılabilirdiğini ortaya koymaktadır.⁷⁰

Cami ve mescitlerin depo, koğuş gibi askeri amaçlarla kullanılması özellikle cuma ve bayram namazlarını kılmak üzere mekân sıkıntısı yaşanmasıyla ilgili Reisliğe yapılan müracaat ve şikâyetlere 1941 yılından itibaren rastlıyoruz. Vatandaşlardan gelen ve “askeri amaçlarla camilerimiz kapandığı için vakit, Cuma ve bayram namazlarını kılmak yer bulamıyoruz” ya da, “bu durumda Cuma ve bayram namazlarını nasıl eda edeceğiz” şeklindeki şikâyet ve sorular karşısında Diyanet İşleri Reisliği, çoğu kez Cuma namazına ilişkin şer’i hükümleri bildirerek, bir şekilde bir mekân tedarik edip Cuma namazlarının kılınmasının mutlaka sağlanması şeklinde yol göstermiştir. Mekân olarak camiler üzerinde bir yetkisinin olmamasının da etkisiyle, bunun ötesinde fazlaca bir şey yapamamıştı. Bununla birlikte Reislik, bu konudaki yanlış uygulamalar karşısında istisnai de olsa, usulünce tavır da alabilmiştir. Her iki durumla ilgili birkaç örnekle konuyu vuzuha kavuşturmaya çalışalım.

Tespitlerimize göre, bu konuya ilişkin müracaatlar üzerine Müşavere Heyeti'nin aldığı kararlarının ilki, 24 Ocak 1941 tarihini taşımaktadır. Şöyle ki; Şile Müftülüğü'nden gönderilen yazıda, kaza merkezinde mevcut camilerin askeriye tarafından kullanılmalari dolayısıyla beş vakit, Cuma ve bayram namazlarının musalla denilen mahallerde kılınmasının caiz olup olmadığı sorulmuş, Heyet de namazgâh edinilen bu gibi yerlerde Cuma namazlarının kılınmasında tereddüde mahal bir hususun bulunmadığını bildirmiştir.⁷¹

Diyarbakır Müftülüğü'nün Diyanet İşleri Reisliği'ne gönderdiği 17 Mart 1941 tarih ve 192 sayılı yazıda, farklı mezheplere mensup cemaatin bazı yanlış tutumlarının sıkıntıya sebep olduğu, öte yandan, tasnif dışı kalmış camiler bir yana tasnif dâhili bulunan camilerin çoğunun da askeri amaçlarla kapanmış olduğundan, açılan yeni birçok mescide rağmen yine de Cuma namazı için ihtiyacın karşılanamadığı anlatılmıştır. Müşavere Heyeti, Müftülüğe yazdığı cevabi yazıda, Cuma namazının edasında hassasiyet gösterilmesini ve ayrıca mezhebî yönden tefrikaya düşmemeleri doğrultusunda Müslümanlara gerekli ikazda bulunulmasını istemiştir.⁷²

⁷⁰ Örnekler için bk. Esen, 125-129.

⁷¹ MHK, 24.01.1941, Karar No: 3.

⁷² “...Binaenaleyh, bir bina, bir daire dâhilinde ayrı ayrı cemaat teşkil ederek cuma nama-

Bu tür şikâyetler 1943 ve 1944 yıllarında daha da yoğunlaşmıştır. Bu yıllarda konuya ilişkin Reisliğe yapılmış müracaatlardan Kalecik Müftülüğü'nden gelen bir yazıyı inceleyen Müşavere Heyeti şu kararı ittihaz etmiştir:

“Erzak koymak veya askeri barındırmak için cami ve mescitleri alınan mezkûr kasaba ve köy halkı, kendi cami ve mescidlerinde evvelce tayin edilen imam ve hatiplerle cuma ve bayram namazlarını kendilerine namaz yeri ittihaz ettikleri bir mevkide kılmaları caizdir. Bunun için imam veya hatibe yeniden buyrultu verilmeye lüzum görülmediğinden keyfiyetin müftülüğe bildirilmesi...”⁷³

Camilerin askeri amaçlarla kullanılmasının zaman zaman amacını aşan bir hal aldığını da yine Reisliğe ulaşan yazılardan öğrenebiliyoruz. Bu gibi durumlarda Reislik bazen, cesaretli bir duruş sergileyerek yapılan yanlışlığa itiraz edebilmiştir. Mesela; cemaati çok olan Çarşı Camii yerine cemaati az olan mahalle caminin alınması cihetine gidilmesi doğrultusundaki teklifinden dolayı Aksaray Müftüsü Sadık Başerdem'e Kaymakamlık tarafından ihtar verilmiştir. Mesele Reisliğe intikal edince makam, konuyu vuzuha kavuşturmak üzere, 25 Aralık 1946 tarih ve 6673 sayılı yazı ile Müşavere Kurulunu görevlendirmiştir. Araştırma sonucu Heyet özetle şu değerlendirmede bulunmuştur:

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mümessili olan müftü, Vazife Nizamnamesi'nin birinci maddesine göre, İslâm dininin inanç ve ibadetlerine dair mesalihini tedvirle mükelleftir. Dolayısıyla, cemaati çok olan cami yerine az olan caminin alınması yönünde mütalaada bulunması onun görevleri cümlesindedir. 10 Nisan 1936 tarihli Başvekâlet tamimindeki emir, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan müftülöklere bildirilmiştir; bu tamimdeki emir de müftünün hareketinin hükümet emirlerine tamamen uygun olduğunu teyit etmektedir. Buna göre, Kaymakamlıktan müftüye yapılan ihtar yerinde görülmemiştir.⁷⁴ Burada sözü edilen Başvekâlet tamiminde, Evkaf Umum Müdürlüğünden izin alınmaksızın hiçbir caminin kapatılmayacağı bildirilmiştir.

Reislik, benzeri bir duruşu, askeri amaçla olup olmadığı tam olarak anlaşılmasa da, bir caminin ofis olarak kullanılmak üzere kapatılması dolayısıyla ortaya koymuştur. Hilvan Müftülüğü, Reisliğe gönderdiği 9 Temmuz

zı kılmak gayri muvafık olmakla beraber cemaatin imama tebeiyeti zaruri ve Hanefinin Şafîye, Şafîinin de Hanefîye iktidalarının sıhhatinde şek ve şüphe bulunmadığından mezkûr daire dâhilinde bir cemaat halinde ikame-i salât-ı cuma edilmesi ve ruhu İslâm'a aykırı olan tefrikaya ve teşevvüşata meydan verilmemesi lüzumunun Müftülüğe emir ve iş'arı muvafık olacağı tezekkür kılındı.” (MHK, 07.04.1941, Karar No: 21).

⁷³ MHK, 08.11.1943, Karar No: 146. Benzer bir karar için bk. MHK, 06.12.1944, Karar No: 347.

⁷⁴ MHK, 21.01.1947, Karar No: 18.

1943 tarih ve 26/29 sayılı yazısında, Kaymakamlık emriyle, hububat ambarı yapılmak üzere camilerin alındığını bu yüzden halkın cuma namazlarını kılamadıklarını, halkın bu durumdan müftülüğü sorumlu tuttuğunu bildirmiştir. Yazıyı değerlendiren Müşavere Heyeti şu ciddi ikazda bulunmuştu:

“Memlekette ofis namına anbar tedariki mümkün iken bu yolda hareket edilmeyerek halkın ibadetine meşrut bulunan camilerin alınması cihetine gidilmesi ahkâm-ı vakfiyeye mugayir görülmüştür. Bu babdaki kullanımdan müftülerin mesul tutulamayacağından keyfiyetin alakalı bulunan Vakıflar Umum Müdürlüğüne bildirilmesi ve Riyaset makamının mümessili bulunan müftülerin munasip görecekları yerlerde cuma ve bayram namazlarının kılınmasını temin için evvelce uhdelarına buyrultu verilmiş bulunan kapalı camilerin hatiplerine müsaade eylemeleri lüzumu tezekkür kılındı.”⁷⁵

Müşavere Heyetinin, benzer şekilde, Türk Mahsuller Ofisinin ambara çevirdiği Diyardin’deki tek caminin boşaltılması doğrultusunda Reislik makamının mahalli makamlar nezdinde teşebbüste bulunulması yönündeki talebi⁷⁶ de bu çerçevede değerlendirilebilir.

Kuşkusuz yukarıdan beri anlatılan camilerin askeri amaçlarla kapatılmasında esas karar mercii sadece Evkaf idaresi değildir; ancak, yanlış uygulamalar karşısında camiler üzerinde yetki sahibi bir kurum olarak adı geçen Umum Müdürlüğün tavır aldığına, bir çözüm arayışı içine girdiğine dair elimizde fazla bir veri bulunmamaktadır.

4. Süreçte Müspet Uygulamalar

Camiler ve cami görevlilerinin idaresinin Vakıflar Umum Müdürlüğünde olduğu yıllarda yaşanan sıkıntı ve mağduriyetlerin bazılarına kısaca değindikten sonra bu süreçte az da olsa takdir ve tebciile şayan uygulamalar da olmuştur ki, kısaca bunlardan da söz etmeyi bir kadirşinaslık görevi telakki ederiz.

4.1. Din Hizmetlerinin İdaresinde Tarihi Tecrübenin Kısmen Devam Ettirilmiş Olması

Önce şuna işaret etmemiz gerekir ki, Diyanet İşleri Reisliği’nin kuruluşuyla, Osmanlı’nın son dönemleri ile Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti döneminde dinî nitelikli hizmetlere ilişkin uygulamalar bir çırpıda ortadan kalkmış ya da tamamen değişmiş değildir; bilakis bu alanla ilgili daha önce çıkarılmış nizamname hükümlerinin uygulanmasına devam edilmiştir. Tevcih işlemleri (görevli tayini) sistemi bunun en çarpıcı örneğidir. Bu cümleden olarak Osmanlı dönemi Tevcih-i Cihat Nizamnamesinin ilgili maddeleri

⁷⁵ MHK, 18.08.1943, Karar No: 111.

⁷⁶ MHK, 20.12.1944, Karar No: 354.

gereğince, görevli tayininde önce mahallinde seçim yapılması, yapılan seçime ilişkin düzenlenen dosyanın tasdik için merkezi idareye gönderilmesi uygulamasına hem 1924-1931 yılları arasında Diyanet İşleri Reisliği idaresinde hem de 1931-1950 yılları arasında Vakıflar idaresinde devam edilmiştir. Buna göre, “idarede devamlılık” ilkesi, kısmen din hizmetlilerinin seçim ve tayininde de geçerli olmuştur.

4.2. Bilhassa Selâtin Camilerinde Çok Sayıda Kişinin Görev Yapabilmesi

Başta İstanbul olmak üzere, birçok selâtin camiinde çok sayıda hayrat hademesinin bulunması olgusuna, camilerin ve cami hizmetlilerinin idaresinin Evkaf Umum Müdürlüğü’nde olduğu yıllarda da şahit oluyoruz. Ayrıca bu süreçte ücretlerini Vakıflar idaresinden alan hayrat hademesi sayısında, önceki döneme nazaran anlamlı bir düşüş kaydedilmediğini söylemek de mümkündür. Bunu, bir kısmını inceleme imkânı bulduğum hayrat hademesi maaş defterlerindeki görevli listelerine dayanarak söyleyebiliyorum.⁷⁷ Birtakım selatin camilerinde, görevli sayısı bazen 8-10’a ulaşabilmektedir. Bütün olumsuz şartlara rağmen, İstanbul dışında da 1940’lı yıllarda bile, az da olsa bir kısım köy camilerinde bile birden fazla din hizmetlisi istihdam edilebilmiştir. Mesela Müşavere Heyeti’nin bir mütalaasından öğrendiğimize göre, Akşehir kazasının Deliler Köyü Camii’nde, köy derneğince seçilmiş bir imam yanında hitabet görevini yerine getiren bir de hatip bulunmaktadır. Buradan hareketle 1930’lu ve 1940’lı yıllarda ülkemizde yaşanan din hizmetlisi eksikliği veya yokluğu hadisesinin, hep ifade edildiği gibi birçok yerde cenaze namazlarını kıldırarak görevlinin dahi bulunmayışı gerçeğinin daha çok kırsal alanda, ücretlerin vatandaşlar tarafından ödendiği köylerde yaşandığı sonucuna varabiliyoruz.⁷⁸ Kuşkusuz bu hususta en sağlıklı tespit, ülkemiz genelinde bu alanda yapılacak araştırmalar sonucu ortaya çıkacaktır.

4.3. Tarihi ve Mimari Değeri Haiz Camilerin Tamir ve Bakımı

Devlet, özellikle 1935-1940 yıllarında tarihî ve mimarî değeri olan eserlerin bakım ve tamiri için bütçeye önemli ödenekler ayırmıştı. Bu çerçevede-

⁷⁷ Mesela, 1933 yılı itibariyle İstanbul Beyoğlu’nda 140 civarındaki camide yaklaşık 290 cami görevlisi Vakıflar idaresinden maaş almaktadır. Bu rakam Fatih bölgesinde aynı yıl 56 camide 166 görevlidir. 1943 yılına geldiğimizde Beyoğlu bölgesinde cami sayısı 119, görevli sayısı 193; Fatih bölgesinde ise cami sayısı 51, görevli sayısı ise 151’dir. Anlaşılabacağı gibi bu görevliler Evkaf idaresinden maaş almaktadır. 1950’ye, yani Vakıflar idaresinin son yılına geldiğimizde, Beyoğlu şubesine bağlı, sayısını tespit edemediğim camilerde 282 kişi görev yapmaktadır. Aynı yıl için Fatih şubesinde 50 camide 143 görevli bulunmaktadır.

⁷⁸ Bundan söz eden bir Müşavere Heyeti kararı için bk. MHK, 07.05.1940, Karar No: 78.

de bilhassa tarihî ve sanat değeri taşıyan camilerin tamir ve bakımına da itina gösterilmişti. Büyük meblağlar harcanarak diğer bazı tarihi eserler yanında camiler de restore edilmiştir. Bu faaliyette asıl amacın, birer ibadethane olarak camileri ihyadan ziyade (aynı süreçte cami kapatma ve satış olaylarını hatırlayalım), tarihî değerlerin muhafazası olduğu ileri sürülmüştür,⁷⁹ bununla birlikte yine de yapılan işin takdire şayan bir hizmet olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyim. Düşünceme göre, mimari ve sanat değeri olan camiler harabe bir halde kaldığında, buraları ziyarete gelen yabancılara karşı ülkenin itibarının zedelenmesine fırsat vermemek de bunda etkili olmuştur.⁸⁰

4.4. Mülga Tekke Şeyhlerine Maaş Ödenmesi

30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı “Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun”la,⁸¹ tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonra da, tekke şeyhleri Evkaf bütçesinden cüzi de olsa maaş almaya devam etmişlerdir. Bu şeyhlerin adları Evkaf bütçe cetvellerinde tasrih edildiği gibi, hayrat hademesi maaş defterlerinde de bu zevatın listelerine yer verilmiştir.⁸² Başka bir görevin alınmaması şartıyla, bu maaş ilgili zevata kaydı hayat şartıyla ödenmiştir. Başka vilayetlere kayıtlı birkaçını istisna edecek olursak, şeyhlerin tamamına yakını İstanbul’da kayıtlı idi. Buna göre, vaktiyle tekke ve zaviyelerde hizmet etmiş şeyhlerin, buraların seddinden sonra büsbütün mağdur edilmedikleri söylenebilir.

5. Camiler ve Cami Görevlilerinin İdaresinin Evkaf Umum Müdürlüğü’nde Kalması Dolayısıyla Yaşanan Sıkıntılardan Bazıları

1950’li yıllara kadar, cami ve mescitlerde görev yapan farklı unvanlardaki kişilerin genel adı “hayrat hademesi”dir ve bu kavram vakıf hizmetleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Cami görevlilerinin imtihan ve seçimleri mahallinde oluşturulan komisyonlar tarafından yapılmaktadır. Bu hizmet erbabının seçim, tayin ve azil gibi idari işlemlerinde birinci derece-

⁷⁹ Öztürk, *Vakıf Müesseseleri*, 518-519; Esen, 128-129.

⁸⁰ Daha 1920’li yıllarda Büyük Millet Meclisinde yapılan konuşmalarda, Batı’daki görkemli kiliselere atıfta bulunularak, ülkemizde de çok sayıda irili ufaklı cami yapmak yerin az sayıda ama görkemli binalar inşa edilmesi gerektiği ifade ediliyordu.

⁸¹ R. C., 13.12.1341/1925, Sayı: 243.

⁸² Maaş defterlerindeki bu listelerden 1939-1940, 1943-1944 ve 1949-1950 yıllarına ait olanları görme imkânım oldu. Mesela, 1943-1944 yılında Bakırköy Evkaf Şubesinden maaş alan mülga tekke şeyhleri şöyle sıralanmıştı: Kara Mustafa Paşa Camii Şeyhi: Abdülfettah Güran, Selami Tekkesi Şeyhi: Ali Muhsin Gerçeker, Eski Çeneza-de Tekkesi Şeyhi: Mehmet Fikri Bozkır, Eski Cerrahi Tekkesi Şeyhi: İbrahim Fahrettin Erenden, Paşabahçe Şeyhi: Mehmet İzzet Baştuğ. Bunlardan İbrahim Fahrettin Erenden 32.50, diğerleri 20 lira maaşlıdır.

de yetkili, il ve ilçelerde oluşturulan Tevcih Komisyonları ya da Hayrat Hademesi/Cami Hademeleri Encümenleridir. Nihai karar mercii ise, tekrarlandığı gibi, 1931-1950 arası Evkaf Umum Müdürlüğüdür.⁸³ Bu süreçte yaşanan olumsuzlukların, ortaya çıkan karmaşanın bir kısmını gruplandırarak şöyle özetleyebiliriz:

5.1. Diyanet İşleri Reisliği'nin Yetkilerinin ve Hizmet Alanlarının Daralması

Bel verdiği Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti'nin yetki ve hizmet alanı göz önünde tutulduğunda (ifta, kaza, tedris, tetkik ve telifat...) zaten kurulduğunda yetki ve hizmet alanı bir hayli sınırlı olarak tesis edilmiş olan Diyanet İşleri Reisliği, camiler ve din hizmetlileriyle ilgili idari yetkilerin Evkaf idaresine geçmesiyle bu alan iyice daralmıştır. Bu yeni süreçte, Reislik merkezde Müşavere Heyeti ve birkaç müdürlüğe taşrada müftüler ve vaizlerden ibaret küçük bir teşkilat haline gelmiştir.

5.2. Din Hizmetlerinin Seçim ve Tayininde İkiliğin/İki Başlılığın Yaşanması

Vakıflar Umumu Müdürlüğünün 1931 yılı bütçe kanunuyla camilerin ve cami hizmetlilerinin idaresinin Vakıflara geçerken, bu kurum, sadece maaşını verdiği cami görevlileri üzerinde yetki sahibi olmuştur. Buna göre maaş ve ücretlerini Vakıflar idaresinden alan imam, hatip ve müezzin gibi hizmetlilerle, o yıllarda henüz var olan Cuma ve kürsü vaizlerinin idaresi bu genel müdürlüğe geçmiş; ancak bu genel müdürlükten maaş almayan köy cami imamları⁸⁴ ile an-cemaatin idare edilen camilerin imamlarına buyrultu verme/tayin etme yetkisi, Köy Kanunu⁸⁵ hükümleri⁸⁶ çerçevesin-

⁸³ Reislikte oluşturulan Müşavere Heyeti, Şer'iyeye ve Evkaf Vekâletinin birimlerinden olan Şûra-yı Evkafın tevcih işlemlerini de devam ettirmiş, sözü edilen encümenlerin tevcih muamelelerini inceleyerek sonuçlandırmıştır. Heyetin evkaf tevcihine ait kararları (mukarrerat), başından itibaren 1920'li yılların sonuna kadar Diyanet İşleri Reisliğinin en önemli çalışma alanını oluşturmuştur. Mesela kuruluş yılı olan 1924 yılında Müşavere Heyetince evkaf tevcihi ile ilgili olarak toplam 1647 işlem gerçekleştirilmiştir. Bunların 991'ini tevcih (yapılan görevli tayinlerinin tasdiki) oluşturmaktadır.

⁸⁴ "Köy" ve "Köy camileri" derken, meseleyi küçümsemememiz gerekir; mesela 1950 yılı itibarıyla 21 milyon olan nüfusumuzun 15 milyonu köylerde yaşamakta idi.

⁸⁵ 18 Mart 1340/1924 tarih ve 442 sayılı "Köy Kanunu", R. C., 07.04.1340/1924, Sayı: 68; Düstur, 3. Tertip, c. 5, s. 665.

⁸⁶ 1925 tarihli Köy Kanununun 83-86. maddeleri köylerde imamlık yapacaklarla ilgilidir. Bunlardan 83. madde, köy imamlarının belirlenmesinde köy idare meclislerine yetki verdiğinden burada üçüncü bir yetki mekanizması da ortaya çıkmıştır. Köy imamlarının seçiminde şöyle bir süreç izlenmekteydi. Köy idaresi bir kişiye bir yıllığına imam tutuyordu. Münhal bulunan köy camii imamlığı için birden fazla aday varsa köy ihtiyar meclisi bunlardan birini seçmekte ve seçilen kişiye mahalli müftülük buyrultu vermektedir.

de Diyanet İşleri Reisliği'nin temsilcileri olan müftülüklerde kalmıştır. Köy Kanununun 13. maddesinin 14. fıkrası, köylülerin köylerinde en az bir cami yapmalarını zorunlu kılmaktaydı. Buna göre 1931 yılına kadar olan dönemde, cami veya imamı bulunmayan köyler konusunda kaymakamlığa yazı yazarak cami yaptırılması doğrusunda telkinatta bulunması ve yeni yapılan camilere görevli tayininin sağlanması müftünün görevleri arasında sayılmıştı. 1931 yılından sonra, idaresi Vakıflarda olan camilerde de cami içinde sunulan hizmetleri takip ve ortaya çıkan olumsuzlukları Vakıflar idaresine intikal ettirmek de Reisliğin ve müftülerin sorumlulukları arasındaydı. Öte yandan devlet memuru kapsamındaki vaizlerin idaresi yine Reisliğe ait olmuştur. Bununla birlikte, verilen izahattan da anlaşılacağı gibi, Reisliğin veya Reisliğin temsilcileri durumundaki müftülüklerin, maaşlarını Vakıflar idaresinden alan hayrat hademesi üzerinde doğrudan bir idari yaptırım söz konusu değildi.

Kısaca belirtmek gerekirse bu durum, kelimenin tam anlamıyla bir iki başlılığın ifadesiydi ve birçok karmaşa ve şikâyete sebep olmuştur. Öyle ki, mesela Reislikte Müşavere Heyeti, bu yirmi yıl içerisinde mesaisinin önemli bir kısmını, müftülükler, Vakıflar idaresine, kaymakamlıklara yazılar yazarak, genelgeler göndererek, Vakıflar idaresinden maaş almayan köy camileriyle cemaatle idare edilen camilere imam tayininde yetkinin Reisliği temsilen müftülüklerde olduğunu izaha çalışmakla geçirmiştir. Bu da önemli bir ilim heyetinin mesaisini boşa harcaması anlamına gelmekte idi.

Bu ikiliğin sebep olduğu garabetin hangi boyutlara ulaştığını göstermesi açısından şu vaka dikkat çekicidir:

Bir sakal-ı şerif merasimi sırasında cemaate Arapça tekbir aldırılmaktan Savcılıkta hakkında soruşturma açılan Karamürsel Müftüsü Mustafa Asım Karabulut, bir suçtan daha sorgulanmaktadır: İdaresi Evkafa ait olan bir camide, Reisliğin temsilcisi bir müftü olarak sakal-ı şerif merasimini yönetmek; böyle yapmakla yetkisi dışına çıkmış olmak...⁸⁷

Camilerin ve hayrat hademesinin Reisliğin idaresinde olmayışının doğurduğu üzücü durumun yakıcı örneklerinden birine daha yer verelim.

Müşavere Heyetinin bir mütalaasından öğrendiğimize göre, Ahmet Hamdi Akseki'nin reislik yıllarında, 1948 yılının sonlarına doğru, dinî hayata getirilen kısmi rahatlamanın da etkisiyle başta müftü ve vaizler olmak

⁸⁷ Savcılık cami içinde Arapça tekbir yanında Reisliğe ima yollu bu hususu da sormuştu. Nitekim Müşavere Heyeti de mütalaasının bir kısmını bu hususa ayırmıştı: "Diyanet Başkanlığı, ibadetlere dair bütün ahkâm ve mesalihin tedviri vazifesiyle mükellef olduğuna ve müftüler Başkanlığın mümessili bulduklarına binaen, dinî merasime riyaset müftülere aittir ve müftüler buldukları mahalde dinî mercilerdir. Şu kadar ki, Evkafa ait camilerde eğer lihye-i saadet için muayyen bir cihet yoksa ve imam hürmeten müftüyü öne geçirmedir ise, bu gibi vazifeleri imamlar görür; müftüler ise, Nizamnamenin 8. maddesinin (D) fıkrası mucibince bunları kontrol ederler ve bu gibi işlere riyaset ettikleri takdirde vazifesizlik yapmış olmazlar." (MHK, 24.09.1945, Karar No: 238).

üzere, taşra görevlileri tarafından camilerde bir irşad seferberliğine girişilmiş, Başkanlık da bu teşebbüsleri memnuniyetle karşılamıştı. Dikkat çekicidir ki, Başkanlık, bu hayırlı teşebbüslerde müftü ve vaizler yanında köy ve cemaatlerce idare edilen camilerin imamlarından istifade edilebileceğini belirtirken, böyle bir faaliyette, idareleri Vakıflarda olan imamlardan da istifade etmek noktasında kendini yetkili görememiştir.⁸⁸

5.2.1. Hatip Tayininde Yaşanan İkilik

Bilindiği gibi, hitabet görevi ve hutbe iradı, tarihi süreç içinde imamet hizmetinden farklı konumda olmuş ve bu durum, ele aldığımız dönemde de kısmen devam etmiştir. Bu yıllarda, köylerde ve halk tarafından idare edilen cami ve mescitlerin çoğunda imamlık ve hatiplik ciheti birleştirilmiştir; bu cihetlerden birinde boşalma oldukça da birleştirilmeye devam edilmiştir. Bununla birlikte, il ve ilçeler yanında, henüz bir kısım köylerde de hatip istihdam edilmektedir. Esasen hatiplik, ilmi ve dinî bir vazife olduğu için bunların murakabeleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nda olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, köy camilerine hatip tayini, “münthap” bir hatibe Cuma ve bayram namazlarını kıldırmak üzere Reislik adına izin ve belge vermek müftülere aitti.⁸⁹ Ayrıca köylerde hatiplik yapanların, maaş almak gibi, Vakıflar idaresine karşı bir sorumlulukları da bulunmamaktadır. Ancak bir hatip Vakıflar müdür ve memurlarının başkanlığı altında teşekkül eden Hademe Komisyonu tarafından seçilip tayin edilmişse bu durumda hatibin idaresi Vakıflara ait olmuştur.⁹⁰ Belirtmeye çalıştığımız gibi, hatiplik ciheti bir vakfa ait meşrut bir cihet değilse; bir başka ifade ile Vakıflar idaresine bağlı bulunmuyorsa, bu hatiplik görevinin Vakıflar idaresiyle alakası olmayacağından bu tür hatiplik için buyrultu müftüler tarafından verilmektedir.

Görüldüğü gibi, hangi hatibi hangi idari merci tayin edecek ya da bunlara vaizlik vesikası verecek; bu hususta da bir kargaşa yaşanmıştır.

5.2.2. Encümen Teşekkülünde İki Başlılık

Yukarıdan beri sözü edilen ikilik, hayrat hademesiyle ilgili işleri yürütmek üzere encümen teşekkülünde de görülmüştü. 13 Mart 1932 tarih ve 12398 numaralı “Cami Hademesi Nizamnamesinin Bazı Maddelerinin Ta-

⁸⁸ Bu konudan söz eden Müşavere Heyeti kararı için bk. MHK, 23.09.1948, Karar No: 298.

⁸⁹ Bir Müşavere Heyeti kararında, şöyle denmiştir: “Cuma kıldırmak için izin şarttır; bu izin Diyanet Reisliğinin hakkıdır. Binaenaleyh, kanuni mücbir sebep bulunmadıkça, hatiplik izni hatibin uhdesinden ref’ edilemez. İmamlık idareten tayine, hatiplik diyaneten izne dayanır. Binaenaleyh, köy ihtiyar heyetine dâhil bulunmadığından hatiplik cihetinin ref’ine gidilmesinin doğru olmadığı...” MHK, 15.06.1944, Karar No: 140.

⁹⁰ Bk. MHK, 11.04.1944, Karar No: 84; MHK, 07.12.1946, Karar No: 438; MHK, 24.06.1947, Karar No: 178.

dili Hakkında Nizamname”nin⁹¹ ilk maddesiyle encümenlerin, aza olarak mahallin müftülerinin de yer aldığı, evkaf müdür ve memurlarının başkanlığında teşekkülü öngörülmüştür. Söz konusu nizamnameye rağmen, hayrat hademesi maaş defterleri arasında rastladığım bazı belgelerde, zaman zaman bu encümenlerin müftülerin başkanlığında da teşekkül ettiğine şahit oldum. İlginç olan bir husus da, bu encümenlerde bazen mesleki yönden hiçbir ilgisi olmayan orta mektep müdürü, öğretmen, sıhhiye müdürü gibi kişilerin de aza olabilmeleridir. Ayrıca 1935 tarihli Cami Hademesi Nizamnamesinin 11. maddesi mucibince evkaf müdür veya memuru bulunmayan yerlerde encümenlere mahallin müftüsünün riyaset edeceği tasrih edilmiştir. Bu gibi durumlarda hayrat hademesiyle ilgili işleri yürütmek de yine müftünün görevleri arasında olmuştur.

5.2.3. Vaizler Üzerinde İkilik: Vaizler, Cuma ve Kürsü Vaizleri

Vaizler memur statüsündedir ve idareleri Diyanet İşleri Reisliği’ne aittir; maaşlarını genel bütçeden; yani Reislik bütçesinden almışlardır. Ancak, yukarıda da işaret edildiği gibi, Cuma ve kürsü vaizleri hayrat hademesi çerçevesinde mülhaza edilmiş ve Evkaf idaresine bağlı olarak maaş ve ücretlerini Evkaf bütçesinden almışlardır. Ayrıca Evkaf idaresi zaman zaman Reisliğin idaresindeki vaizler üzerinde de tahakküm kurmaya kalkışabilmiştir.⁹²

Anlaşılabacağı gibi, asli merciinden koparılmış bir hizmet, içinden çıkılmaz karmaşalara sebep olmuştur.

5.3. Din Hizmetlilerine Yönelik Yersiz Müdahale ve Baskılar

Kuşkusuz dönemin kendine has ahvali itibariyle din hizmetlilerine yönelik genel menfi tutumda, onların idaresinin şuraya veya buraya bağlı olmasının belirleyici bir etkisi yoktur. Ancak hayrat hademesinin idaresinin Vakıflara geçişinden başlamak üzere, din hizmetlilerine yönelik, bizzat idari amirleri durumundaki Evkaf müdür ve memurları ile diğer resmi yetkililerin yersiz müdahalelerine, haddi aşan inisiyatif kullanmalarına, baskılarına, bazen hakarete varan tavırlarına rastlamak çokça rastlanan bir durumdur. Mesela Bayındır Kaymakamı, 1932 yılı başlarında köylere tebli-

⁹¹ Düstur, 3. Tertip, c. 13, s. 147-150; R. G., 26.03.1932, Sayı: 2060.

⁹² Evkaf Umum Müdürlüğü, 1938 Ramazanında Müftülüklerle bir yazı ve ekinde vaaz konularını içeren bir liste göndererek yapılacak vaazlarda bu listede yazılı konuların haricine çıkılmamasını, ayrıca vaizlerin müftülükten yeniden vesika almalarını istemiştir. Yazı ve eki cetveli tetkik eden Müşavere Heyeti, Dâhiliye Vekâletine bir yazı yazılarak, ilgililere, vaizlerin idaresine Reisliğin memur bulunduğunu, vaizlere Diyanet İşleri Reisliği namına vesika vermenin taşrada müftülere ait bir vazife olduğunun ve vaizlik vesikası olanlara ayrıca vesika sorulmaması gerektiğinin bildirilmesini talep etmişti. (MHK, 08.11.1938, Karar No: 166).

gat yaparak köy camilerinde görev yapacakların kaymakamlıktan yeniden vesika almalarını istemiş, bununla da kalmayarak yeniden vesika almamış imamların görevine son verme cihetine gidebilmiştir. Durum Reisliğe bildirilince Müşavere Heyeti, köy imamlarının ilgili mevzuat gereği, kaymakamdan belge alma zorunluluklarının olmadığı hususunun Dâhiliye Vekâletine yazılarak bu yanlış uygulamanın önüne geçilmesini talep etmiştir.⁹³

1940'lı yıllarda yoğunlaşan bu müdahaleler karşısında Reislik Müşavere Heyeti, her defasında şu ve benzeri açıklamalarda bulunmuştur: Köy camilerinde görev yapacak imamlar, Köy Kanunundaki hususi maddeler çerçevesinde müftünün başkanlığında oluşan bir heyet tarafından imtihan edilirler. Bu gibi Vakıflardan bir karşılığı olmayan camilere imam ve hatip tayinine Vakıflar idaresi karışmaz. Buna göre köye rastgele birinin imamlığa seçilmesi uygun olmaz. Müftüler, ücreti köylüler tarafından verilen köy imamlarının seçiminde, Başkanlıktan verilen talimat çerçevesinden son derece titiz davranmalıdırlar...⁹⁴

Hayrat hademesi üzerindeki tasarrufta yetki aşımını ve bir müftüye karşı hakarete varan bir pervasızlığı göstermesi açısından şu örnek de ilginçtir: İzine ayrılan imamın yerine Evkaf idaresince yapılan vekil tayininde usulsüzlük olduğunu ileri süren müftünün bu itirazı karşısında Antakya Vakıflar Müdürü, müftüyü adeta azarlamıştı.⁹⁵

Diğer devlet kurumlarının cami görevlilerine müdahaleleri konusunda da bir iki örnek verelim.

Acıpayam Cumhuriyet Savcılığı, Diyanet İşleri Başkanlığı'na gönderdiği 1 Şubat 1945 tarih ve 63 sayılı yazıda, Kızıllıhisar Nahiyesi Orta Mahalle Camii'nde bayram namazından önce vaaz eden Rıza Hafız hakkında soruşturma açıldığından söz ederek yazı ekinde adı geçene ait vaizlik belgesini göndermiştir. Savcılık, sunulan belge ile adı geçen vaaz etme yetkisi olup olmadığını öğrenmek istemektedir. Anlaşılacağı gibi, vaaz etme yetkisi yoksa bu şahsın cezalandırılması istenmektedir. Reislik, adı geçen mevzuat yönüyle değil de teamüller çerçevesinde bir hatibin vaaz da edebileceğini şöylece izah etmeye çalışmıştır: “Adı geçen 09.12.1930 tarih ve 650/2095 no'lu buyrultu ile uhdesine hitabet ciheti tevcih edilmiş olduğundan, hutbe okumak, bayram günlerinde hutbeden önce bayram namazlarını

⁹³ MHK, 14.04.1932, Karar No: 113.

⁹⁴ Mesela Buldan Müftülüğüne gönderilen cevap için bk. MHK, 04.06.1946, Karar No: 177.

⁹⁵ Meselenin Reisliğe intikaliyle Müşavere Heyetince hazırlanan mütalaada, vekil tayin etmede gösterilmesi gereken titizliğe dikkat çekilerek “İmamlık ve hatiplik, Müslümanlığın ibadet ahkâmına dâhil dini vazifelerden olduğu için vekilin evvela diyaneten yeterliliğinin sübutu sonra idareten işlerin görülmesi gerekir” denmiştir. (MHK, 06.04.1946, Karar No: 81).

ve hutbe içindeki meseleleri vaaz halinde izah etmek ve dini öğütlerde bulunmak, salâhiyet ve vazifesi dâhilinde olduğunun...⁹⁶

İzmir bölgesi gezici vaizi Ali Rıza Haksas tarafından Reisliğe gönderilen yazıda şöyle bir hadiseden söz edilmiştir: Askerlerin tahliye ettiği Menemen Ulu Camii'nin bakım ve tadilatı çerçevesinde yapılan şadırvana bir de besmele yazılmış; yetkililer, bismelenin eski harflerle yazılmış olmasını irticai bir eylem olarak değerlendirmiş ve bu sebeple cami imamına sözlü tebligat yapmıştır.⁹⁷

5.4. Diyanet İşleri Reisliğinin Eli Kolu Bağlı Bir Teşkilat Durumunda Kalışı

Reisliğin eli kolu bağlı olma durumu sadece camilerin tasnifi veya bu mekânların askeri amaçlarla kullanılmak üzeri kapatılması hadiseleri karşısında bir şey yapamamış olmasıyla sınırlı değildir. Mesela, bu süreçte yeni cami inşası konusunda da bir inisiyatifte sahip değildir. Bir soru üzerine Reisliğin verdiği,

“Camisi bulunmayan bir mahallede veya bir köyde cami yaptırılması hem kanunlarımızın hükmü hem de dinimizin emri icabındandır. Bunun için mahalli belediye idaresinden inşaat ruhsatı almak kâfidir. Yaptırılacak camiın usulü mimariye uygun ve planlı olması, belediye ile camiı yaptırmanın bileceği iştir. Cami inşaatı tamamlanınca minber vaz'ı ve imam hatip tayini ve Diyanet İşleri adına muktezi muamele yapılması...⁹⁸

şeklindeki cevap, 1940'lı yılların sonuna geldiğimizde bile, yeni bir cami inşa edilirken Başkanlığın hiçbir inisiyatifte sahip olmadığını ortaya koymaktadır.

Benzer şekilde, camilerde görülen uygunsuz davranışlar Reisliğe intikal ettirildiğinde, Reislik Müşavere Heyeti konu hakkında dini açıdan mütalada bulunabiliyor; ancak yanlışlığın giderilmesi noktasında konuyu ya bizat kendisi Evkaf idaresine intikal ettiriyor ya da sorunun çözümü için vatandaşların bu idareye müracaatlarını öneriyordu.⁹⁹

⁹⁶ MHK, 16.02.1945, Karar No: 43.

⁹⁷ Yazıyı değerlendiren Müşavere Kurulu şu mütalada bulunmuştur: “Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkında 3 Kasım 1928 tarih ve 1353 sayılı kanuna göre, Türkçeyi yazmak için kullanılan Arap harfleri yerine Türk harfleri kabul edilmiştir. Besmele-i Şerife Türkçe olmadığından Türkçe olmayan herhangi bir yazının kendi usul ve kaidesine göre yazılmasında kanuni bir mahzur yoktur.” (MHK, 05.12.1949, Karar No: 269).

⁹⁸ MHK, 01.10.1948, Karar No: 301.

⁹⁹ Burdur Ulu Camii cemaatinden Mehmet Karabay imzasıyla gönderilen 5 Mart 1949 tarihli dilekçede, söz konusu camide, aralarında kadın ve çocukların da yer aldığı binlerce kişinin katılımıyla kooperatif ve parti toplantılarının yapıldığı, bu kalabalık arasında sarhoşların da yer alabildiği, caminin kirletildiği ve bu yüzden sık sık kapalı kaldığı belirtilerek Ulu Camiinde bu tür toplantıların yasaklanması talep edilmiştir. Müşavere Kurulunun mütalaası şöyle olmuştur: “Camiler ibadet ve mev'iza mahalli-

Sonuç

1924'te 429 sayılı Kanunla Diyanet İşleri Reisliği kurulurken, bu yeni teşkilatın yetki ve hizmet alanı bir hayli sınırlı tutulmuştu. Büyük çoğunluğu dinî mahiyette olan vakıfların idaresinin Reisliğe verilmemiş olması da bu daralmanın en önemli boyutlarından biri olmuştu. Hal böyle iken, bu defa 1931 yılında camiler ve cami görevlilerinin idaresinin Evkaf Umum Müdürlüğü'ne verilmesi, daha da büyük bir daralmaya sebep olmuştur. Bu devir aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı tarihinde en önemli kırılma noktalarından birini teşkil etmiştir.

Bu makalede, Cumhuriyet döneminde sırf din hizmetlerini deruhte etmek üzere tesis edilmiş bir Diyanet İşleri Reisliği varken, cami ve mescitlerle buralarda görev yapan din hizmetlilerinin idaresinin yine bir devlet kurumu olan Evkaf Umum Müdürlüğü'ne verilmesinin hatalı bir tasarruf olduğu ve bu tasarrufun din hizmetleri alanında birtakım olumsuzluklara yol açtığı tezi üzerinde duruldu. “Cumhuriyetin makarında” bir Diyanet İşleri teşkilatına yer verilmişken, camilerin ve cami görevlilerinin idaresinin Vakıflar Umum Müdürlüğüne verilmesini tarihi tecrübe ile izaha kalkışmanın da gerçekçi olmadığı izaha çalışıldı.

Kanaatimize göre, Osmanlı'nın son dönemlerinden 1927 yılına kadar cami ve mescitlerin tasnifi teşebbüsleri, camilerin ve cami görevlilerinin bir istatistiğini yapmak, cami hizmetlisine duyulan ihtiyacı reel olarak tespit etmek ve bu sayede görevlilerin terfihi cihetine gitmek amaçlanmışken, 1927'den sonra girilen tasnif teşebbüslerinde amaç farklılaşmış ve iş, ihtiyaç duyulmadığı değerlendirilen cami ve mescitlerin kapatılıp satılarak devlete kazanç sağlamak veya başka amaçlarla kullanmak şekline dönmüştür. Bu uygulama toplum vicdanında derin menfi izler bırakmıştır.

Bize göre, tasnif hadisesine Reislik hiçbir zaman sıcak bakmamış, hatta bir süre mukavemet göstermiş; ancak konumu ve dönemin siyasi şartları muvacehesinde elinden gelen fazla bir şey de olmamıştır. Aynı şey bir kısım cami ve mescitlerin askeri amaçlarla ibadete kapatılmaları hadisesi için de geçerlidir. Bir zarurettten kaynaklandığı ileri sürülebilse de, bilhassa tek bir camii olan mahallerde askeri amaçlarla camilerin kapatılması, halkın başta Cuma ve bayram namazları olmak üzere ibadetlerini ifasında sıkıntılara sebep olduğu açıktır. Söz vatan olunca, herkesin boynunun kıldan

dir. Oraya abdestsiz girilmez, temiz tutulmasına dikkat ve ihtimam edilir. Orada zaruret olmadıkça dünya kelamı konuşulmaz. İbadet edenlerin ve Kur'an okuyanların huzuru ihlal edilmez. Bilhassa hiçbir vakit namazının fevt olmasına sebebiyet verilmez. Zaruret olmadıkça esnaf heyetleri tarafından toplantı yeri olarak da kullanılmaz. Binaenaleyh, aralarında çocuklu kadınlar ve sarhoşlar bulunduğu bildirilen kooperatif ortaklarının camii içtima yeri ittihaz etmeleri doğru değildir. Keyfiyetin, gerekli tedbirlerin alınması için Vakıflar Genel Müdürlüğüne yazılması...” (MHK, 17.03.1949, Karar No: 34).

ince olduğu bir meselede, belki soruna makul çözümler bulmak mümkünken, Reislik yetkisizlik sebebiyle, Evkaf idaresi de meseleye gerekli duyarlılığı gösterip sorunu çözmek, mağduriyetleri gidermek üzere bir arayış içine girememiş olmasından dolayı, ibadetlerini yerine getirmek isteyen insanlar mağdur olmuşlardır. Yukarıda izaha çalışıldığı gibi, Reislik, her halükarda müftülüklerin halkın Cuma namazını eda edebilmelerinin yolunu bulmasını ısrarla istemiştir.

1931 yılında Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş olan camiler ve cami görevlilerinin idaresinin Diyanet İşleri Başkanlığı'na iadesi, Başkanlıkla ilgili çıkarılan 23 Mart 1950 tarih ve 5634 sayılı "Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilât ve Vazifeleri Hakkındaki 2800 Sayılı Kanunda Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair Olan 3665 Sayılı Kanuna Ek Kanun"la mümkün olabilmıştır. Buna göre, yirmi yıl boyunca, Reislik gibi bir asli mercii dururken, camiler ve cami hizmetlilerinin idaresi Evkaf Umum Müdürlüğü'nde kalmış; böylece din hizmetlerinde, kelimenin tam anlamıyla bir iki başlılık ve karmaşa yaşanmıştır.

Yirmi yıl boyunca din hizmetlerinin idaresinin Vakıflarda olması hasebiyle ortaya çıkan boşluğun telafisinin yıllar aldığını, hatta bu boşluğun günümüzde bile tam olarak kapatılmadığını söylemek abartılı olmayacaktır.

1950 yılında, camilerin ve din hizmetlilerinin idaresinin Diyanet İşleri Başkanlığına iade edilmesine karşın, günümüz şartlarında dinî nitelikli vakıfların idaresini, Türkiye'de dinî hizmetlerin deruhtesiyle görevli Diyanet İşleri Başkanlığı'nın idaresinin dışında tutmuştur.

1926'dan başlayarak 1947 yılına kadar Diyanet İşleri Reisliği ve din hizmetleri TBMM'nde gündem konusu yapılmazken aynı süreçte sadece camilerin tasnifi ve tasnif dışı bırakılan cami ve mescitlerle ilgili yapılacak muameleye ilişkin 10 civarında düzenlemenin Meclise getirilerek görüşülmüş olması manidar olmalıdır. Öte yandan yıllar boyu bir köye imam tayinini müftülük mü yoksa Vakıflar müdürü mü yapmalı gibi milletin manevi hayatına zerre kadar faydası olmayan işlerle uğraşılması dönemde yaşanmış üzüntü verici hadiselerden bir kısmıdır.

Şu da var ki, her şeye rağmen din hizmetlerinin şu veya bu şekilde yerine getirilerek günümüze taşınmış olması bile başlı başına da önemli bir hadisedir. Geçmişe takılıp kalmak yerine, tarihe mal olmuş hadiselerden ders alarak günümüzde din hizmetlerini olabildiğince üst düzeye çıkarmak temel şiarımız olmalıdır.

Kaynakça

İkinci El Kaynaklar

Ateş, İbrahim. *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Vakıflar*. Ankara: Yoyav Yayınları, 1993.

Berki, Ali Himmet. *Vakıflar*, Ankara: İkinci Kitap, 1950.

Berki, Ali Himmet, "Vakıflar ve Vâkıfların Şartları". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/2-3 (Şubat-Mart 1964), 45-47.

Bulut, Mehmet, "Zor Zamanlarda Camiler". *Diyanet Aylık Dergi* 328 (Nisan 2018): 68-70.

Cumhuriyetten Önce ve Sonra Vakıflar. İstanbul: Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayınları, 1937.

Esen, A. Kıvanç. "Tek Parti Dönemi Cami Kapatma/Satma Uygulamaları" *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* 13 (Güz 2011): 91-158.

Keskioğlu, Osman. "Vakıf Hizmetlerinin Çokluğu ve Önemi". *Diyanet Gazetesi* sy. 85 (1 Şubat 1974), s. 8-9; sy. 86 (15 Şubat 1974): 8-9.

Önkal, Ahmet - Nebi Bozkurt. "Cami". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995. c. 7, s. 46-56.

Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müesseseleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Öztürk, Nazif. "Vakıflar Konusunda Ne Yazsam?". *Diyanet Aylık Dergi*. 12 (Aralık 1991): 36-38.

Arşivler

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Diyanet İşleri Reisliği Arşivi (BCA DİR)

Diyanet İşleri Reisliği Müşavere Heyeti Kararları (MHK) Arşivi
Vakıflar Genel Müdürlüğü Vakıf Kayıtları Arşivi (VGM VKA)
İstanbul Vakıflar 1. Bölge Müdürlüğü Arşivi

Resmi Yayınlar

TBMM Zabıt Cerideleri (Z. C.)/Tutanak Dergileri (1920-1950)

Düster (İkinci ve Üçüncü Tertip)

Resmi Ceride (R. C.)/Resmi Gazete (R.G.) (1920-1950)

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI TASHİH-İ HURUF EĞİTİM PROGRAMININ İÇERİK VE ETKİLİLİĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ THE EVALUATION OF THE CONTENT AND EFFECTIVENESS OF TASHİH AL-HURUF IN-SERVICE TRAINING PROGRAM OF THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS

Geliş Tarihi:27.11.2018 Kabul Tarihi:31.05.2019

HASAN DAM

DOÇ. DR.

OMÜ İLAHİYAT FAK.

İDRİS ERTÜRK

EĞİTİM GÖREVLİSİ, DİB SAMSUN AŞIKKUTLU EĞİTİM MERKEZİ



ÖZ

Diyanet İşleri Başkanlığı, İslâm Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek görevi uhdesine tevdi edilmiş devlet kurumudur. Başkanlık, bu hizmetlerini daha etkin yürütebilmek için, istihdam ettiği personelini tesis ettiği eğitim merkezlerinde eğitime tâbi tutmaktadır. Süre ve içerik bakımından farklı programlarla şekillendirilen hizmet içi eğitimlere ilgili personel alınmaktadır. Söz konusu eğitim programlarından biri de Tashih-i Huruf Eğitimi'dir. 2005 yılından bu yana uygulamada olan bu eğitimle, din hizmetleri sınıfında görev yapan Kur'an Kursu öğreticileri, İmam- Hatip ve Müezzin- Kayyımların daha nitelikli hizmetler vermesine katkı sunulması, vatandaşların birinci derecede kolaylıkla ulaşabilecekleri cami görevlilerinin daha bilgili ve donanımlı olmaları amaçlanmaktadır.

Bu çalışmada Başkanlığın 10 yılı aşkın süredir uygulamakta olduğu Tashih-i Huruf Eğitiminin hedefleri, içeriği ve etkililiği araştırılmış; bu doğrultuda programın içeriği tahlil edilmiş, uygulanan programın katılımcılara etkisi yapılan saha araştırması ile ölçülmeye çalışılmıştır. Araştırma, 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Samsun Aşikkutlu, Şanlıurfa İbrahim Halilullah ve Bolu Eğitim Merkezleri'ne kayıtlı 93 kursiyer üzerinde yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Hizmet içi eğitim, Tashih-i huruf, Din görevlisi, Din hizmetleri.

ABSTRACT

As it is known, the duty of the Presidency of Religious Affairs is expressed in the related law as to enlighten society on religion, to carry out the activities related to the field of belief and worship of Islam and to manage places of worship.

In order to carry out these services more effectively, the Presidency re-educates the personnel it employs in their training centers. The related personnel are included in the in-service training programs which are different in terms of time and content. One of these in-service training programs is the "Tashih-i Huruf" educational program. In this study, the objectives, content and effectiveness of the "Tashih-i Huruf" in-service training program has been investigated.

In this respect, the content of the program has been analyzed and it has been tried to be measured by the field research which effected the program on the participants.

The research was conducted on 93 trainees who attended Samsun Asikkutlu, Şanlıurfa İbrahim Khalilullah and Bolu Education Centers in the academic year of 2017-2018.

Keywords: Presidency of Religious Affairs, in-service training, tashih al-huruf, religious officials, religious services

Giriş

A. Problem

Kendine özgü yapısıyla, toplumsal ve küresel ölçekte gerçekleştirdiği hizmetleriyle önemli bir misyon üstlenmiş olan Diyanet İşleri Başkanlığı, ülkemizin en köklü kurumlarından biridir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek İslâm Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek görevi uhdesine tevdi edilmiş devlet kurumudur.¹ Günümüzde Başkanlık, Türkiye'ye ait bir kurum olmasının çok ötesinde Avrupa'dan Amerika'ya, Asya'dan Afrika'ya kadar dünyanın her bölgesindeki Müslümanlarla iletişim ve iş birliği hâlinde, küresel ölçekte hizmet sunan uluslararası bir kurum hâline gelmiş; gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında dinî teşkilatlara ilham kaynağı olan ve model alınan bir kurum olma özelliğine kavuşmuştur.

Çağımızın gelişen ve değişen şartlarını göz önünde bulunduran Başkanlık, hayatın tamamını ve tüm insanlığı içine alan bir çerçeve ile hizmetlerini yürütmeye çalışmaktadır. Haddizatında böylesi hizmetlerin ve faaliyetlerin yürütülmesi, kaliteli, bilgili, alanında yetkin ve etkin hizmet neferlerinin etkili ve gayretli çalışmalarıyla mümkündür.²

Diyanet İşleri Başkanlığı, bu hizmetleri yürütmek için istihdam ettiği personelini tesis ettiği eğitim merkezlerinde yetiştirmek, dinî bilgi düzeylerini artırmak ve günümüz insanına hitap edecek bilgi ve donanımı kazandırmak amacıyla eğitime tâbi tutmaktadır. Süre ve içerik bakımından farklı programlarla şekillendirilen bu eğitimler,

¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kuruluş ve Tarihi Gelişim", Erişim: 15 Kasım 2018, <https://www.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1>

² Şükrü Öztürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi ve Hizmet içi Eğitim Faaliyetleri", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 405.

yine Başkanlık tarafından yetiştirilen uzman personel aracılığıyla verilme-ye çalışılmaktadır. Aynı zamanda bu eğitimlerde, başta ilahiyat fakültelerinin öğretim elamanları olmak üzere, değişik sahalarda alanında yetkin isimlerden de istifade edilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın söz konusu eğitim programlarından biri de Tashih-i Huruf Eğitimi'dir. 2005 yılından bu yana uygulamada olan bu eğitimle, din hizmetleri sınıfında görev yapan Kur'an Kursu öğretmenleri, İmam- Hatip ve Müezzin- Kayyımların daha nitelikli hizmetler vermesine katkı sunulması, vatandaşların birinci derecede kolaylıkla ulaşabilecekleri cami görevlilerinin daha bilgili ve donanımlı olmaları amaçlanmaktadır.

İşte bu çalışmada Başkanlığın 10 yılı aşkın süredir uygulamakta olduğu bu eğitimin içeriği, etkililiği ve hedefleri araştırılmıştır. Bunun için evvela programın içeriği tahlil edilmiş; uygulanan programın katılımcılara etkisi yapılan saha araştırması ile ölçülmeye çalışılmıştır.

B. Amaç ve Önem

Bu çalışmanın amacı, Diyanet İşleri Başkanlığınca düzenlenen Tashih-i Huruf Kurslarının önemine dikkat çekmek, kurslara giriş imtihanından başlamak üzere, kurs bitimine kadar tüm yapısal ve işlevsel sorunları imkânlar ölçüsünde tespit etmek, varsa tespit edilen bu sorunlara çözüm önerileri sunmaktır.

Yine bu çalışma, Tashih-i Huruf Kurslarında uygulanan eğitim faaliyetlerini, eğitim bilimlerinin sistematigi içerisinde inceleyerek kaliteyi artırmakta faydalı olabilecek önerilerde bulunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, bilindiği kadarıyla, Tashih-i Huruf Kursları üzerine yapılan müstakim ilk çalışma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla çalışmanın, uygulamaya konulduğu günden bu yana, programın beklentilere ve kazanımlara cevap verip vermediğini görme adına önemli katkılar sağlayacağını ümit etmekteyiz.

C. Sınırlılıklar

Bu çalışma, Tashih-i Huruf Programı üzerine yapılmıştır. Programın etkililiğinin katılımcılar üzerindeki etkisini tespit etme amacıyla, DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün onayı ile Samsun Aşıkutlu, Şanlıurfa İbrahim Halilullah ve Bolu Eğitim Merkezlerinde 2017- 2018 eğitim-öğretim yılında Tashih-i Huruf Kursuna katılan kursiyerler örneklem alınarak bir anket çalışması yapılmıştır.

D. Yöntem

Çalışmada, Tashih-i Huruf eğitim programına katılan kursiyerlerin, programın içeriği ve etkililiğine ilişkin düşüncelerini ortaya koyabilmek amacıyla esas olarak nicel araştırma modellerinden tarama araştırma yön-

temi kullanılmıştır. Nicel araştırma, pozitif bilim anlayışını temele alan ve genel olarak nicel verilerin toplandığı, analiz edilip bir yargıya varıldığı bilimsel bir süreçtir. Tarama yöntemi ise bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin veya ilgi, tutum, yetenek vb. özelliklerinin belirlendiği betimsel bir araştırma yöntemidir.³

1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evrenini, 2017/2018 eğitim döneminde, Samsun Aşıkutlu, Şanlıurfa İbrahim Halilullah ve Bolu Eğitim Merkezlerinde düzenlenen Tashih-i Huruf Eğitim Programına katılan 93 kursiyer oluşturmaktadır. Hepsine ulaşma imkânı açısından kursiyerlerin tamamı örnekleme dâhil edilmiştir.

2. Bilgi Toplama Araçları

Araştırmaya ilişkin nitel veriler, ilgili literatür taranarak içerik analizi yöntemiyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmanın nicel verilerini elde etmek için ise anket tekniği kullanılmıştır. Anket formu, 7'si kişisel bilgilere ilişkin olmak üzere toplam 54 sorudan oluşmaktadır. Soruların 11'i, konuya ilişkin daha derinlemesine bilgi elde edebilmek amacıyla açık uçlu olarak düzenlenmiştir.

3. Bilgilerin Toplanması

Araştırmanın asıl veri kaynağını oluşturan anket formları, gerekli izinlerin alınmasından sonra ilgili kursların sonlarına doğru bizzat araştırmacı tarafından uygulanmıştır. Araştırmanın amacı ve anlaşılmayan hususlarla ilgili olarak anında geribildirimde bulunulmuştur. Araştırmacının aynı zamanda Diyanet eğitim görevlisi olması nedeniyle eğitim sürecine ilişkin gözlem ve görüşme verilerini elde etmek ve anket verilerini desteklemek mümkün olmuştur.

4. Bilgilerin Analizi

Anketlerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri SPSS istatistik programı ile yapılmıştır. Tashih-i huruf eğitim programına katılan kursiyerlerin demografik özelliklerine ve kurs programına yönelik değerlendirmelerine ilişkin veriler, betimsel istatistiklerden frekans dağılımı (sayı ve yüzde) ile gösterilmiştir. Ayrıca eğitim programlarına ilişkin değerlendirmelerde, kategorik bir değişkenin düzeylerine giren birey ya da nesnelerin anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini test etmede, parametrik olma-

³ Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 15. Baskı (Ankara: Pegem, 2013), 177.

yan istatistiklerden tek örneklem kay-kare testi kullanılmıştır. Kategoriler arasındaki farkın önem kontrolü için manidarlık düzeyi asgari $p=0,05$ olarak alınmıştır.

1. TASHİH-İ HURUF KURSU

1.1. Tashih-i Huruf Programına Duyulan İhtiyaç

Bilim ve teknolojideki gelişmeler, hemen her meslekte yeni bilgiyi, alanında yararlanmak için teknolojiyi iyi kullanmayı ve çalışanların bu konularda yetiştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bilgi toplumunda örgütler, çalışanlarında çok yönlü beceri sahibi olmayı, karmaşık örgüt içi ve dışı ilişkileri kavrayabilen yeterlikler ve etkili takım çalışmasına uyma yeteneği aramaktadır.⁴ Bu nedenle, bilgiyi alabilecek, kullanabilecek ve aynı zamanda üretebilecek personele sahip olmak, kurumların en çok ihtiyaç duyduğu konuların başında gelmektedir. Dolayısıyla insanın, yani kurumlarda çalışan personelin niteliği ön plana çıkmaktadır.⁵

Günümüzde eğitim ve öğretimi sürdürülebilir kılmak artık bir zaruret hâline gelmiştir. Bu eğitimin şekli, amacı, yaşanılan dönemin şartlarına göre değişiklik arz edebilir. Bu anlamda belli bir eğitim aldıktan sonra herhangi bir işte istihdam edilen bireyler, ister kamu sektöründe isterse özel sektörde çalışsın, çalıştığı sektörün ihtiyaç ve hedeflerine göre eğitilirler. Bu, değişen ve gelişen çalışma hayatının göz ardı edilemez bir gereksinimidir.⁶ İnsanın içinde bulunduğu topluma uyum sağlayabilmesi ve üstlendiği rolünü iyi icra edebilmesi için eğitim kurumlarında gerekli bilgi, beceri ve alışkanlıklar kazandırılır. Bilimsel nitelik taşıyan gelişmeler, öğretim kurumlarında yapılan eğitimin ilerisinde ve ötesinde değişik amaçlı programları gerektirmektedir.⁷

Devlet Memurları Eğitimi Genel Planı'nda, kalkınma planlarında ve stratejik planda eğitim için öngörülen amaçlar doğrultusunda her kuruma kendi personelini yetiştirme sorumluluğu verilmiştir.⁸ Buna göre kurumlar, belli bir düzeyde eğitim almış personelini, kurumun işleyişi, beklentileri ve hedefleri doğrultusunda eğitime tâbi tutar. Diyanet İşleri Başkanlığı da anayasal bir kurum, personeli de ilgili kanuna tâbi olduğundan söz konusu hizmet içi eğitimin Diyanet personeline de verilmesi gerekmektedir.

⁴ Refik Balay, "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37/2 (2004): 67; Tufan Aytaç, "Hizmet içi Eğitim Kavramı ve Uygulamada Karşılaşılan Sorunlar", *Millî Eğitim Dergisi*, 147 (2000): 66.

⁵ Şuayip Özdemir - İsmail Arıcı, "Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, 14/39 (2011): 88.

⁶ Ahmet Emin Seyhan, "Din Hizmetlerinde Verimlilik ve Kalite Açısından Hizmet içi Eğitimin Rolü ve Önemi", *SDÜ SBE Dergisi*, 14 (2011): 231.

⁷ A. Haydar Taymaz, *Hizmet İçi Eğitim*, 3. Baskı (Ankara: Takav Matbaası, 1997), 7.

⁸ Bk. 657 sayılı Devlet Memurları Kanununun 214 ve 216'ncı maddeleri.

Din görevlilerinin, görevlerini başarılı bir şekilde ifa edebilmeleri için iyi bir dinî eğitimden geçmeleri gerekir. Öte yandan, hızla değişen dünyamızda kullanılan geleneksel yöntemlerin daha da geliştirilmesi ve hızlı bir şekilde mümkün olan en geniş alana yayılabilmesi, ancak din görevlilerinin vazifelerini hakkıyla yapabilmelerine bağlıdır. Onların toplumun her kesimine hitap edebilen kucaklayıcı ve kuşatıcı söylemler ortaya koyabilmeleri, bunları hayata geçirebilecek yeni metotlar uygulamaları, bu yöntemleri düzenli olarak yenilemeleri ve geliştirerek devam ettirmeleri gerekir.⁹ Bu itibarla, hizmet içi eğitim sayesinde din görevlilerinin çalıştıkları sahalardaki eksikliklerini gidermek, onların bilgilenmelerini temin etmek ve başarılı faaliyetlere imza atmalarına imkân hazırlamak gerekmektedir. Bütün bunlar ancak kaliteli ve verimli hizmetler bekleyen kişi ve kurumların dikkate alıp değerlendireceği hususlardandır.¹⁰

Günümüzde camilerimizde görev yapan imam-hatip ve müezzinlerin, Kur’ân kurslarında görev yapan öğreticilerin Kur’ân-ı Kerim kıraatindeki eksikliklerini gidermek, ayrıca meslektaşlarına örnek olacak, yetişmelerinde bilgi ve yetenekleriyle onlara kılavuzluk edecek, kıraat ilminin öngördüğü esaslara uygun ses ve musiki eğitimi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nı yurt içi ve yurt dışında temsil edecek okuyucuları yetiştirmek amacıyla Başkanlık tarafından “Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı” geliştirilmiştir.

Söz konusu program; kurumsal gelişmeler, personel yeterliklerinin güncellenmesi, uygulayıcılardan gelen geri bildirimler, günün gelişen ve değişen şartları dikkate alınarak oluşturulmuş ve güncellenmiştir.

1.2. Programın Genel Amacı

Tashih-i huruf eğitimi, Kur’ân harflerinin, mahreçlerine ve sıfatlarına uygun olarak telaffuz edilip Kur’ân-ı Kerim tilavetinde tecvit kurallarının eksiksiz biçimde uygulanması için yapılan eğitim-öğretim faaliyeti olarak tanımlanır.¹¹ Fem-i Muhsin üstatlar tarafından, ders yöntemleri farklı olsa da genelde birbirine yakın metotlarla verilen bu eğitimler bu sahada önem arz eder.

Tashih-i huruf Hizmet İçi Eğitim Programı, öğrenme- öğretim konusundaki modern yaklaşımlara, teknolojideki ilerlemelere ve mûsikî ilminin verilerine dayanarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nda görev yapan din görev-

⁹ Fikret Karaman, “Din Görevlileri ve Hizmette Verimlilik”, *Diyanet Aylık Dergi*, 37 (1994): 15- 17.

¹⁰ Celal Sürgeç, “*Diyanet İşleri Başkanlığı ve Eğitim Faaliyetleri*”, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010), X.

¹¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, (Ankara: 2017), 5.

lilerinin Kur'ân okuyuş tarzı ile ilgili bilgi ve becerilerini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Böylece Kur'ân'ı Kerim'i hem telaffuz, hem ses, hem de mana vb. özelliklere göre okuyabilen nitelikli din hizmetleri personelinin yetiştirilmesi ve bunlar aracılığıyla daha etkin bir din hizmeti sunulması hedeflenmektedir.

1.3. Programın Temel Yaklaşımı

Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı, üç temel öğretim boyutu esas alınarak hazırlanmıştır:

- “1. Kursiyerlere kıraat ilmini tanıtıcı genel bilgilerin yanı sıra Asım Kıraati Hafız Rivayeti üzere okuyuş tarzı ile ilgili temel teorik bilgilerin kazandırılması,
2. Bu bilgilerin uygulamaya dönüştürülmesi,
3. Ses, makam bilgi ve becerisinin kazandırılması.”¹²

Eğitim sürecinde kursiyerlere bu bilgi ve beceriler kazandırılırken geleneksel eğitim metotları yanı sıra günümüz eğitim yöntem ve tekniklerinin teknolojik imkânlarla desteklenmesi de öngörülmüştür.

1.4. Programın Alanları ve Ders Kredileri

Programda yer alan dersleri ve kredileri, tablo hâlinde şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 1: Tashih-i Huruf Programı Ders Alanları ve Kredileri

S. No	DERSİN ADI		SAATİ	
1	Kur'ân-ı Kerim	Kur'ân-ı Kerim Okumaya Giriş	10 Saat	432
		Talim ve Tecvit Uygulamaları	86 Saat	
		Talim Üzere Yüzüne Okuma	192 Saat	
		Talim Üzere Ezbere Okuma	144 Saat	
2	Dinî Musiki		96	
3	Kur'ân-ı Kerim Meali		48	
4	İlmihal		48	
5	Hitabet		48	
TOPLAM			672	

Tashih-i Huruf Kurslarında Kur'ân-ı Kerim dersleri başat konumdadır. Her ne kadar programda Kur'ân dersleri dışında, ilmihâl, musiki ve hitabet dersleri olsa da, bu dersin programda baskınlığı barizdir. Programın, Kur'ân-ı Kerim'le alakalı bir kavramla isimlendirilmesinde bu baskınlığın rolü büyüktür. 672 saatlik programın 432 saatinin (% 64,2) Kur'ân-ı Kerim'e ayrılması, bu baskınlığı göstermektedir.

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 5- 6.

Kur’ân-ı Kerim derslerinde konular dört başlıkta gruplandırılmıştır:

“Kur’ân-ı Kerim Okumaya Giriş” başlığı altında yer alan 1. Grup derslerde kıraatlerle ilgili tarihî bilgilerin, özellikle de Asım kıraati ile ilgili teorik bilgilerin verilmesi istenmektedir.¹³

İkinci başlık ise “Talim ve Tecvit Uygulamaları”dır. Bu grupta yoğun bir şekilde harf talimi yaptırıldıktan sonra tecvit konularına geçiş yapılması, tecvit konularının ayrıntılı ve uygulamalı bir şekilde kursiyerlere kazandırılmaya çalışılması, ayrıca bu alanda Kur’ân-ı Kerim tilavet usullerinin de öğretilmesi amaçlanmıştır.¹⁴

Üçüncü başlık ise “Talim Üzere Yüzüne Okuma”dır. Kur’ân-ı Kerim dersleri içinde en fazla kredi bu alana tahsis edilmiştir. Kur’ân-ı Kerim’in tamamının öğrenilen talim ve tecvit kurallarına göre Kur’ân-ı Kerim’in okunma usulleri olan tahkik, tedvir ve hadr usulü üzerine okutulması hedeflenmiştir.¹⁵

Kur’ân-ı Kerim ders alanının son başlığı ise “Talim Üzere Ezbere Okuma”dır. Programda kursiyerlere 30’uncu cüzün tamamen; namazda okunan kısa süre ve dualar, yine imamlık- müezzinlik yeterliklerinde aranan Yasin, Tebareke, Fetih, Hucurat ve Rahman Surelerinin de ezbere okutulması istenmiştir. Bunun yanında özellikle düğün, mevlit, sünnet, açılış, kandil vb. törenlerde, törenlerin içeriğine uygun olarak okunabilecek aşr-ı şeriflerin ezberletilip okunması da programın amaçlarından. İlgili aşr-ı şerifler tespit edilip programda belirtilmiştir.¹⁶

Tashih-i huruf programı içerisinde Kur’ân-ı Kerim derslerinden sonra en fazla krediye sahip ikinci ders Dinî Musiki’dir. Din hizmetlerinde musikinin yeri ve önemi de yadsınamaz bir gerçektir. Güzel bir Kur’ân okuyusunun, ezan, salâ ya da ilahi icrasının başta cami cemaati olmak üzere insanlar üzerinde olumlu etkiler bıraktığı bilinen bir hakikattir. Bu gerçeklikten hareketle, Tashih-i huruf programında ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın düzenlemiş olduğu diğer hizmet içi kurslarının birçoğunda kurslara katılan personele dinî musiki dersleri verilmektedir.¹⁷

672 saatlik Tashih-i huruf programı içerisinde Dinî Musiki derslerine 96 saatlik kredi tanımlanmıştır. Kur’ân-ı Kerim ve dinî musikinin haricindeki derslerin kredileri ise 48’er saattir. Musikinin, Kur’ân-ı Kerim tilavetiyle ilişkisinden dolayı programda derse daha fazla zaman tanınmıştır. Derslerde başta Kur’ân-ı Kerim olmak üzere, ezan, salâ, kamet, ilahi, kaside, naat vb. dinî musiki formlarının ve öğrenilen makamların kursiyerlerde beceri

¹³ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 10.

¹⁴ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 11- 12.

¹⁵ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 13.

¹⁶ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 10- 16.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Tacettin Bıyık, *Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Musiki Çalışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 15 vd.

hâline gelmesinin sağlanması amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda dersle ilgili gerekli bilgi ve beceri, kursiyerlere teorik ve pratik olarak kazandırılmaya çalışılmaktadır.¹⁸

Kur'ân Meali derslerinde, kursiyerlere Kur'ân-ı Kerim'in tamamının değil, sadece ezberledikleri surelerin meallerini sebep-i nüzulleriyle birlikte anlamlarını öğrenmeleri ve manaya uygun okumalarının sağlanması hedeflenmektedir. Ayrıca kursiyerlere farklı meallerden yararlanma yollarının öğretilmesi amaçlanmıştır.¹⁹ Ders, toplamda 48 saatlik krediye sahiptir.

Diyanet'in hizmet içi eğitim kurslarının neredeyse tamamında ilmihâl derslerine yer verilmektedir. Tashih-i Huruf Programında da İlmihâl derslerine yer verilmiş, derse 48 saatlik kredi tanınmıştır. Ancak tanınan kredide ilmihâl konularını tamamıyla işlemek mümkün olmadığından, konularda sınırlandırmaya gidilmiş, daha ziyade kursiyerlerin ihtiyaç duyacakları meselelere yer verilmiştir.²⁰

Program'da 48 saatlik kredi ayrılan bir diğer ders Hitabet'tir. Bu derste, teorik bilgilerin ilk haftalarda ilgi çekici hâle getirilerek anlatıldıktan sonra, kursiyerlerin hitabet örneklerini sunabilmeleri için bir program yapılması, derslerin hutbe, vaaz gibi hitabet örnekleri çerçevesinde işlenmesi istenmiştir. Bu doğrultuda, her kursiyerden, nikâh, düğün, cenaze, hatim, mübarek gün ve geceler gibi merasimlerin gündemine uygun dualar ve bu merasimlerde 10-15 dakikayı geçmeyen konuşmalar hazırlaması istenerek, kursiyerlere bu konuşmaları irticalen yapma becerisi kazandırılması hedeflenmiştir.²¹

1.5. Programın Süresi ve Katılım

Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmet İçi Eğitim Yönetmeliği'nin 4. Maddesine göre, süresi 3 ay ve daha üstü uzunlukta olan kurslar, uzun süreli kurslar olarak kabul edilir. Bu kurslar, üçer aylık dönemler hâlinde düzenlenir. Uzun süreli kurslara katılım, idare özel bir tasarrufta bulunmadığı sürece isteğe bağlıdır. Katılımda özel nitelik aranır. Buna göre, açılan sınavlarda başarı gösteren belli nitelikleri haiz personel, eğitime katılma hakkı elde eder.

Süresi 6 ay olarak planlanan Tashih-i Huruf Kursları da uzun süreli hizmet içi eğitim kurslarından. Bu kurslara katılım, mecburî değildir. Genelde Kasım- Nisan sezonunda düzenlenen kurslar için, her eğitim merkezinden veya kursu özel olarak düzenlemek isteyen il müftülüklerinden kapasite için bilgi istenir. Alınan bilgiler doğrultusunda eğitim merkezlerine

¹⁸ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 17- 18.

¹⁹ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 16.

²⁰ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 19- 20.

²¹ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 21.

ve illere belli bir kontenjan tanınır. Bu kontenjanların belirlenmesi ve programın koordinesi Başkanlık Hizmet içi Eğitim ve Rehberlik Daire Başkanlığı'nın uhdesindedir.²²

“Tashih-i huruf kursuna alınacak personelde şu şartlar aranmaktadır:

- a) Kur'ân kursu öğreticisi, imam-hatip, müezzin-kayyım unvanlarında kadrolu olarak fiilen çalışıyor olmak,
- b) Adaylığı kalkmış olmak,
- c) Kursun başladığı tarih itibarıyla 6 ay süreyle askerlikle ilişkisi bulunmamak,
- d) Musiki kabiliyeti olmak,
- e) Kurs süresince yurt dışı, hac, umre vb. sebeplerle kursa ara verme durumunda olmamak.”²³

Yukarıda belirtilen şartları taşıyan görevlilerin katılacağı mülakat sınavına dair duyurular il müftülüklerince yapılır. Her il, mülakatın yeri, tarihi ve sınav komisyonunun tespitinde, Tashih-i huruf Kursu için kursiyer göndereceği eğitim merkezi ile görüşerek mutabakat sağladıktan sonra duyuruyu yapar. 3 personelden oluşacak sınav komisyonu, dinî yüksek ihtisas/ eğitim merkezi müdürü veya görevlendireceği eğitim görevlisinin başkanlığında, 1 eğitim görevlisi, müftü yardımcısı veya 1 ilçe müftüsünden oluşturulur. Sınav sonuçları aynı gün sınavın yapıldığı yerde ilan edilir.²⁴

Tashih-i huruf Kursu için yapılan mülakat sınavında başarı gösteren görevliler, yatılı olarak eğitim merkezlerindeki kurslara alınır, kurs süresince aksi belirtilmedikçe kendi görev yerlerinde çalışmazlar. Yerlerine vekâleten atama yapılır; kurs bitiminde ise aynı görev yerinde vazifelerine devam ederler. Vekil görevlilerin görevi sona erer. Harcırah Kanunu gereğince kursiyerlere yolluk- yevmiye ödemesi yapılır. Mahallinde düzenlenen eğitimlerde ise kursa katılan görevliler idarenin belirlediği vakitlerin haricinde de görev mahallerinde olmak zorundadırlar. Bu görevlilere yolluk- yevmiye ödemesi yapılmamaktadır.

2. BULGULAR ve YORUM

2.1. Ankete Katılan Kursiyerlere Ait Kişisel Bilgiler

2.1.1. Yaş Durumları

Yaş şartı, genel olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nca düzenlenen hizmet içi eğitim kurslarına katılım için aranan bir şart değildir. Dolayısıyla Baş-

²² Diyanet İşleri Başkanlığı, “Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü”, Erişim: 23 Kasım.2018, <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/kategoriler/hizmetlerimiz>

²³ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü”, Erişim: 23 Kasım.2018, <https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/icerikler/Duyurular>

²⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü”.

kanlığın bünyesinde çalışan her personel, yaşı ne olursa olsun, zorunlu ya da sınavla alınan kurslara alınabilir/katılabilir. Bununla birlikte Başkanlık, bu kurslardan iki tanesine istisna getirmiş; Dinî Yüksek İhtisas Eğitimi ve Aşere Takrip Eğitimi'ne 40 yaş sınırı koymuştur.²⁵ Tashih-i Huruf Kursları da Başkanlığın yaş şartı koymadığı kurslardan biridir.

Ancak günümüze kadar düzenlenen kurslarda, genç kursiyerlerin eğitim sürecinde daha alıcı ve katılımcı oldukları gözlemlenen bir durumdur. Diğer taraftan, kurs bitiminden sonra, kursu başarıyla bitirenlerin rehber öğretici olarak görevlendirilmesi hedeflendiğinden, emekliliği yakın olan personelden ziyade, Başkanlıkta daha uzun süre çalışacak personelin bu kurslara alınmaları isabetli görülmüştür. Bu iki temel sebepten hareketle, kursiyerlerin 40 yaş altında olması tercih sebebidir. Bununla birlikte durumu müsait olan 40 yaş üstü personelden de alım yapılmaktadır.

Tablo 2: Kursiyerlerin Yaş Durumu

Yaş Aralıkları	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
20- 30 Arası	26	27,9
31- 40 Arası	58	62,4
41 ve Yukarısı	9	9,7
TOPLAM	93	100,0

Tablo 2'de de görüleceği üzere araştırmanın yapıldığı eğitim merkezlerinde Tashih-i Huruf Kursuna alınan kursiyerlerin genelini genç yetişkinler oluşturmaktadır. Kursta katılan personelden sadece %9,7'si 41 yaş ve üstünde, diğerleri ise 40 yaşın altındadır. Bu sonuçlardan hareketle, genç din görevlilerinin mülakat sınavlarında daha başarılı oldukları veya daha fazla bu kursa ilgi gösterdikleri söylenebilir.

2.1.2. Eğitim Durumları

Eğitim durumu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gerek atamalarda ve görevlendirmelerde gerekse düzenlenen hizmet içi eğitim kurslarında aradığı şartların başında gelmektedir. Hangi personelin hangi eğitim durumuna sahip olması gerektiği, Başkanlığın ilgili mevzuatında ayrıntılarıyla belirtilmiştir.²⁶ Buna göre, Başkanlık personeli olarak atanabilmek için en az İmam- Hatip Lisesi mezunu veya hafız ya da ön lisans ilahiyat bitirmiş diğer lise mezunu olma şartı vardır. Tashih-i Huruf Kurslarına katılım şartları arasında eğitim düzeyi şartı aranmamaktadır.

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü".

²⁶ Bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği*, (Ankara: 2015) ilgili maddeler ve 633 Sayılı DİB Teşkilat Kanunu 9, 10, 11 ve 12. Maddeler.

Tablo 3: Eğitim Durumu

Eğitim Durumu	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
İHL Mezunu	13	14,0
Lise Diğer	1	1,1
Ön Lisans İlahiyat	56	60,2
Ön Lisans Diğer	3	3,2
Lisans İlahiyat	10	10,8
Lisans Diğer	8	8,6
Lisansüstü	2	2,2
TOPLAM	93	100,0

Tablo 3'te de görüleceği üzere, araştırmaya katılan Tashih-i Huruf Kursu personelinin, belirtilen eğitim düzeylerinden en az birini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Kursta bulunan görevlilerinin çoğu (% 60,2), ilahiyat ön lisans mezunudur. Bunları İHL mezunları takip etmektedir (% 14). Üçüncü sırada ise İlahiyat lisans mezunları gelmektedir (% 10,8). Diğerlerinin eğitim durumu ise tabloda gösterilen şekildedir.

2.1.3. Hafızlık Durumları

Hafızlık şartı, Başkanlığın atama, görevlendirme ve kursa katılımda dikkate aldığı önemli şartlardan biridir. Buna göre, açıktan atama ile lise mezunu olup İmam- Hatip veya müezzin kayyım olarak Başkanlıkta çalışmak için, Aşere- takrip kurslarına katılmak ve Mushaf'ları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanı ya da üyesi olmak için hafız olmak şarttır.²⁷ Diğer durumlarda ise, hafızlık tercih sebebidir. Bazen duruma göre sadece hafızlara yönelik kurslar da düzenlenmektedir. Tashih-i Huruf Kurslarında da -özel şart olarak konulmadığı takdirde- hafız olmak sadece tercih sebebi olup zorunlu şart olarak aranmaz.²⁸

Tablo 4: Hafızlık Durumu

Hafızlık durumu	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Evet	57	61,3
Hayır	36	38,7
TOPLAM	93	100,0

Tabloda da görüleceği üzere kursiyerlerin çoğunluğunu hafızlar oluşturmaktadır.

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği*, ilgili maddeler

²⁸ Hafız personel üzerinde yapılmış bir çalışma için bkz. Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*, (İstanbul: 2010): 45-60.

2.1.4. Hizmet Süreleri

Diyanet İşleri Başkanlığı, Tashih-i Huruf Kurslarına katılım için, ilgili personelin hizmet sürelerinde herhangi bir üst veya alt sınır belirlememiştir. Buna göre, adaylığı kaldırılmış Kur'ân kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayyımlar hizmet süresi gözletilmeksizin bu kurslara katılabilmektedir.

Tablo 5: Hizmet Süreleri

Hizmet Süresi	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
1- 10 Yıl Arası	62	66,7
11- 20 Yıl Arası	23	24,8
20 Yıl ve Yukarısı	8	8,5
TOPLAM	93	100,0

Araştırmaya katılan kursiyerlerin ekseriyeti (% 66,7), 1-10 yıl arası hizmet süresine sahiptir. Görev süresi 11- 20 yıl arası olan görevlilerin oranı %24,8, 20 yıl ve yukarısı hizmet süresine sahip olan görevlilerin oranı ise %8,5 olarak tespit edilmiştir. Buradan hareketle, daha ziyade yaş ve görev süresi olarak genç personelin, kursiyer alım sınavlarında başarı gösterdiği ya da tercih edildiği söylenebilir.

2.1.5. Hâlen Devam Ettikleri Görev

2011 yılına kadar yapılan alım sınavlarında herhangi bir unvan şartı aranmamıştır. Bundan dolayı din hizmetleri sınıfı dışındaki görevliler de sınava katılmış, bunlardan kursa alınanlar olmuştur. Ancak bu durumun, kursun amacı ve hedefleriyle örtüşmediği görülünce 2011 yılından sonra yapılan alımlarda Tashih-i Huruf Kursuna katılımlar sadece Kur'ân Kursu öğreticisi, İmam- Hatip ve Müezzin- Kayyımlarla sınırlandırılmıştır.²⁹ Ka- naatimizce bu, oldukça yerinde bir uygulama olmuştur.

Tablo 6: Kursiyerlerin Hâlen Yaptığı Görev

Görev Unvanı	Kişi Sayısı	Toplam Yüzde (%)
İmam- Hatip	54	58,1
Müezzin	32	34,4
Kuran Kursu Öğreticisi	7	7,5
TOPLAM	93	100,0

Araştırmaya katılan kursiyerlerin görev unvanına bakıldığında, daha ziyade İmam- Hatip ve Müezzin-Kayyımların kursa katıldığı görülmektedir. Tabloda da görüleceği üzere, kursa katılan personelin %58,1'i İmam-Hatip, %34,4'ü Müezzin-Kayyım, %7,5'i Kur'ân Kursu Öğreticisi olarak görev yapmaktadır.

²⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü".

2.1.6. Görev Yaptıkları Yer

Tablo 7: Kursiyerlerin Görev Yaptığı Yerler

Görev Yeri	Kişi Sayısı	Toplam Yüzde (%)
İl Merkezi	37	39,8
İlçe Merkezi	33	35,5
Belde	4	4,3
Köy	19	20,4
TOPLAM	93	100,0

Araştırmaya katılan personelin % 75,3'ünün il ve ilçe merkezinde, % 24,7'sinin ise köy ve beldelerde görev yaptığı görülmektedir.

2.2. Kursiyerlerin Kursla İlgili Düşünce ve Değerlendirmeleri

2.2.1. Kursa Giriş Süreci ile İlgili Görüş ve Düşünceler

Tashih-i huruf Kursuna katılma şartlarını taşıyan adaylar ayrıca bir giriş sınavına tabi tutulmakta ve başarılı olanlar bu kursa kabul edilmektedir. Giriş sınavında aday personelin Kur'ân-ı Kerim okuyuşu, tecvid bilgisi, musiki kabiliyeti ve ilmiyal bilgisi ölçülmektedir. Sınavda, Başkanlığın belirlediği kriterler üzerinden adaylara puan takdiri yapılmaktadır. Puan sıralamasında başarılı olanlar, en yüksekte başlamak üzere kontenjana dâhil edilmektedir. Sınavı kazanıp da herhangi bir nedenden dolayı kursa katılmayanların bu hakkı saklı tutulmaz. Bununla birlikte yeniden sınavlara katılma hakkına sahiptirler.

Araştırma kapsamında, kursiyerlerin yapılan alım sınavı ile ilgili görüşleri de ölçülmek istenmiştir. Buna dair kursiyerlere, “*Tashih-i huruf Kursuna alım sınavlarının ölçücü ve adil olduğunu düşünüyor musunuz?*” sorusu yöneltilmiş, kendilerinden bu soruya “Evet, Kısmen veya Hayır” şeklinde cevaplandırmaları; soruya “Kısmen ve Hayır” cevabı verenlerden, bu cevaplarının gerekçelerini birkaç cümleyle ifade etmeleri istenmiştir.

Tablo 8: Kursa Alım Sınavına İlişkin Düşünceler

Sınavlar Ölçücü ve Adil mi?	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Evet	61	65,6
Kısmen	28	30,1
Hayır	4	4,3
TOPLAM	93	100,0

$\chi^2: 51,478$ sd: 2 p=0,000 p<0,05 (Önemli)

Kursiyerlerin büyük çoğunluğu (% 65,6), kursa alım sınavlarının adil ve ölçücü olduğunu belirtmiştir. Kursiyerlerin % 30,1 de sınavların kısmen

adil ve ölçücü olduğunu ifade etmiştir. Kursiyerlerin % 4,3'ü ise sınavların ölçücü ve adil olmadığını düşünmektedir. Sınavlara ilişkin olumsuz düşüncelerinin nedenine ilişkin sorulan açık uçlu soruya verilen cevaplarda kursiyerler, sınavda ölçülerin tam olarak belli olmadığını, mülakatın kısa sürdüğünü, sadece ses ve musiki kabiliyetine göre alım yapılmasını doğru bulmadıklarını, daha kapsamlı sorular sorulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, kursiyerlerin çoğunluğu giriş sınavını adil ve ölçücü bulduklarını belirtmişlerdir. Yapılan ki-kare analizi de bu farklılaşmanın istatistiksel olarak manidar olduğunu göstermektedir.

2.2.2. Kursa Katılmadaki Amaçlar

Eğitim, bir ya da bir dizi amaca ulaşmak için yapılır. Eğitim sürecine giren kişinin davranışlarında, dolayısıyla kişiliğinde meydana gelmesi istenilen farklılaşmaları belirleyen amaçlar, eğitimin temel taşıdır. Amaçlar, eğitim sürecinde ne öğrenileceği ve nasıl öğretileceği hakkında eğitimcilerle rehberlik eder. Amaçların gerçekleştirilme derecesi ise eğitimin etkililiğinin göstergesidir.³⁰ Tashih-i huruf da bir eğitim programı olarak belli amaçlar doğrultusunda düzenlenmektedir. Bu amaçlar, eğitim programında belirtilmiştir.

Tashih-i huruf kursiyerlerinin bu kursa katılmalarında da birtakım etkenler rol oynamaktadır. Araştırmada bu etkenler belli başlıklar altında toplanarak kursiyerlerden bunlardan hangisini önceliklendiklerine dair bilgi istenmiş, başlıklara öncelik sırasına göre numara vermeleri kendilerinden beklenmiştir. Başlıklarda olmayan amaçları yazabilmeleri için de “başka” seçeneği sunulup, bunu belirtmeleri talep edilmiştir. Çıkan sonuçlardan elde edilen verilere göre, kursiyerlerin bu kursa katılmalarındaki temel amaçları değerlendirmeye alınmıştır. Buna göre kursiyerlerin kursa katılmalarındaki amaçlar şu şekilde değerlendirilebilir:

Tablo 9: Kursa katılmadaki temel amaç

Amaçlar	Kişi Sayısı (N)	Yüzde (%)
Görev Yerimin Değişmesini Sağlamak	7	7,5
Kursu Bitirerek Görevde Yükselilebilmek	5	5,4
İlmi Seviyemi Yükseltmek	74	79,6
Rehber Öğretici Olabilmek	4	4,3
Başka	3	3,2
TOPLAM	93	100,0

χ^2 : 210,609 sd: 4 p= 0,000 p<0,05 (Önemli)

Tablodan da görüleceği üzere, kursiyerlerin nitelikli çoğunluğu (%79,6),

³⁰ Necdet Aykaç, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 24.

kursa katılmadaki birinci amacının “ilmî seviyesini yükseltmek” olduğunu belirtmiştir. Bu sonuç, hepsi iş ve meslek sahibi kursiyerlerin ilme ilgisini görme adına memnuniyet vericidir. Görev unvanı, yaşı ve görev yeri ne olursa olsun, din görevlilerinde ilme olan bu ilgi, takdire şayandır. Diğer öncelikler ise tabloda görüldüğü şekildedir.

2.2.3. Kurs Programının Derslere Göre Değerlendirilmesi

Tashih-i huruf Kursları üzerinde yapılan bu araştırmada, ölçülmek istenen hususlardan biri de derslerin verimliliği olmuştur. Toplamda beş ders üzerine programlanan Tashih-i huruf Kurslarında, kursiyerlerin kurs sonunda derslerden ne ölçüde faydalandıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada her ders için kazanımlar ayrı ayrı sorulmuş, verilen cevaplar da yine her ders için ayrı ayrı değerlendirilmiştir.

Tablo 10:Derslerin Beklentileri Karşılama Durumu

		Evet	Kısmen	Hayır	TOPLAM
Dersler	K. Kerim	71 % 76,3	20 % 21,5	2 %2,2	93 % 100
	Musiki	38 % 40,9	50 % 53,8	5 % 5,4	93 % 100
	Meal	40 % 43,0	47 % 50,5	6 % 6,5	93 % 100
	İlmihal	25 % 26,9	51 % 54,8	17 % 18,3	93 % 100
	Hitabet	47 % 50,5	40 % 43,0	6 % 6,5	93 % 100

χ^2 : 82,645 sd: 2 p= 0,000 p<0,05 (Önemli)

Tabloya bakıldığında, kursiyerlerin derslerde elde ettikleri kazanımları değerlendirmelerinin birbirinden çok farklı olduğu görülmektedir. Buna göre, Kur’ân-ı Kerim derslerinin beklentileri karşılama ve kazanımları sağlama oranı oldukça iyi iken, benzer durumun diğer dersler için de geçerli olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Kur’ân-ı Kerim ders kredilerindeki baskınlık, bir anlamda beklenti/kazanımlara da yansımıştır. Diğer derslerde beklentilerin karşılanması ve kazanımlara yönelik verilen “Evet” cevapları, neredeyse Kur’ân-ı Kerim derslerine verilen aynı cevabın yarısı oranındadır. İlmihâl derslerinde ise bu oran çok daha düşüktür.

Kursiyerlere bu soruyla bağlantılı olarak sorulan açık uçlu soruya verilen cevaplarda, kursiyerlerin büyük çoğunluğu “Tashih-i Huruf”u, Kur’ân-ı Kerim’i okuma becerilerini geliştirme kursu olarak bildiklerini, bu amaçla

buraya geldiklerini, diğer derslere ayrılan vaktin oldukça sınırlı olduğunu, ders içerikleriyle sürenin uyuşmadığını, ayrıca içeriklerde bilindik konuların işlendiğini, bazı eğitimcilerin müfredatın dışına çıkıp gereğinden fazla ayrıntılara girdiğini, derslerin öğretmen merkezli işlenmesinin ilgiyi daha da azalttığını” dile getirerek Kur’ân-ı Kerim dışındaki derslerden yeterince istifade edemediklerini ifade etmişlerdir. Kur’ân-ı Kerim derslerinden beklediği kazanımları elde edemediğini belirtenler ise, yeterince uygulama yaptırılmadığından ve çok fazla ezber istenildiğinden yakınmaktadır.

2.2.4. İhtiyaç Duyulan veya Gereksiz Görülen Dersler

Tashih-i huruf programında toplamda 5 ders yer almaktadır. 6 aylık bir program için bu sayı az gözükebilir. 30 veya 45 günlük hizmet içi programlarda bile ders sayısı bundan fazladır.³¹ Tashih-i huruf programı, programın temel hedeflerinde de belirtildiği üzere, daha ziyade Kur’ân-ı Kerim okuma becerisini geliştirme üzerine planlanmış özel bir kurstur. Meal ve musiki derslerinin buna katkı sağlaması için konulduğu bilinmektedir. İlmihâl ve hitabet dersleri ise, görevlilerin hizmet hayatında en fazla ihtiyaç duydukları bilgileri tazelemek, yeni teknikler kazandırmak amacıyla programa konulmuştur.

Programın bu hâliyle bazı eksikleri olduğu yapılan toplantılarda ve seminerlerde idareci ve eğitimcilerce de gündeme getirilmiştir. Günümüzde birçok görevlinin, profili birbirinden çok farklı cemaate hizmet verdiği göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. Hâliyle bu durum, din görevlilerinin bilgi ve beceri yönünden sürekli olarak kendilerini geliştirmelerini gerekli kılmaktadır. Bu gelişim, sadece görevlinin kendisiyle olacak bir iş değildir. Kurumsal olarak, Başkanlığın personelini eğitmesi, geliştirmesi gerekmektedir.

İşte bu nedenlerle gerek Tashih-i huruf gerekse diğer hizmet içi eğitim kurslarında hizmet becerilerinin personele kazandırılması gerekir. Belki ders olarak olmasa bile bu tür bilgi ve becerileri kazandıracak etkinliklerin seminerlerin veya konferanslar şeklinde programlara konulması lazımdır.

Günümüz açısından oldukça önem arz eden “Cemaatle Etkili İletişim”, “Yetişkinlerin Din Eğitimi”, “Çocuk Eğitimi”, “Kur’ân Öğretim Teknikleri”, “Hadislerden Yararlanma Teknikleri”, “Dinî Cemaatler ve Topluluklarla İletişim” konularında ders sadedinde olmasa bile konferans veya seminerler programa konulması faydalı olacaktır. Maalesef Tashih-i huruf programında bu yapılamamıştır.

³¹ Sözleşmeli İmam- Hatipler için düzenlenen 40 günlük hizmet içi kurslarında, 9 ders yer almaktadır. Bu dersler Kur’ân-ı Kerim, Kur’ân Meali, Temel Dini Bilgiler, İmamlık ve Müezzinlik Formasyonu, Hutbe-Vaaz Hazırlama ve Sunma, Sosyal ve Kültürel Etkinlikler, Okuma ve Değerlendirme Yöntemleri, Medya Okuryazarlığı ve Başkanlık Teşkilatı ve Mevzuatıdır.

Araştırmada kursiyerlerin bu konudaki düşünceleri de öğrenilmek istenilmiş, bu maksatla ikisi açık uçlu olmak üzere dört soru sorulmuştur. Sorulardan bir tanesi “Tashih-i huruf Programında olmadığı hâlde olmasını istediğiniz dersler var mı?” şeklindedir. Bu soruya “Evet” cevabı verenlerden istedikleri dersleri ve nedenini açık olarak yazmaları istenmiştir.

Tablo 11: Programda Başka Derslere İhtiyaç Var mı?

Seçenekler	Kişi Sayısı	Toplam Yüzde (%)	Geçerli Yüzde (%)
Evet	39	41,9	44,8
Hayır	48	51,6	55,2
Toplam	87	93,5	100,0
Cevapsız	6	6,5	
TOPLAM	93	100,0	

x^2 : 0,931 sd: 1 $p= 0,335$ $p>0,05$ (Önemsiz)

Tashih-i huruf eğitimi programında, verilen derslerin haricinde başka derslere ihtiyaç olup olmadığına ilişkin soruya, araştırmaya katılan kursiyerlerin %41,9’u “evet” ihtiyaç var, %51,6’sı “hayır” ihtiyaç yok cevabını vermiştir. Kursiyerlerin %6,5’i bu soruya cevap vermemiştir.

“Evet” cevabı veren kursiyerler, “Hadis, Arapça, Ses Eğitimi (Şan derisi), İletişim, Adab-ı Muaşeret” derslerinin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu dersler arasından en çok önerilen ise, “Hadis” dersi olmuştur.

Tablo 12: Programda Gereksiz Dersler Var mı?

Seçenekler	Kişi Sayısı	Toplam Yüzde (%)	Geçerli Yüzde (%)
Evet	22	23,7	25,9
Hayır	63	67,7	74,1
Toplam	85	91,4	100,0
Cevapsız	8	8,6	
TOPLAM	93	100,0	

x^2 : 19,776 sd: 1 $p= 0,000$ $p<0,05$ (Önemli)

Kursiyerlere programda olup da gereksiz gördükleri dersler de sorulmuştur. Kursiyerlerin %67,7 gibi büyük çoğunluğu, kurstaki derslerin gerekli olduğunu, bu nedenle gereksiz olarak gördükleri ders bulunmadığını ifade etmişlerdir. Kursiyerlerin %23,7’si ise kursta kendilerine göre gereksiz sayılabilecek dersler olduğunu belirtmişlerdir. Görüldüğü üzere kursiyerlerin çoğunluğu programda gereksiz ders olduğunu düşünmemektedir.

Peki, programda gereksiz ders olup olmadığına ilişkin soruya “Evet” şeklinde cevap verenlere göre hangi dersler gereksizdir? Bu dersleri gereksiz görmelerinin nedenleri nelerdir?

Verilen cevaplar, kursiyerlerin hangi derslerden daha fazla istifade ettikleri sorusuna verdikleri cevaplarla da örtüşmektedir. “Evet” cevabı veren kursiyerler, Kur’ân-ı Kerim ve musiki dışındaki derslerin gereksiz olduğunu ifade etmişlerdir. Buna gerekçe olarak, bu kursun kıraat kursu olduğunu, dolayısıyla bunlara ağırlık verilmesi gerektiğini, diğer derslerin saatinin az olması ve bilindik konuların işlenmesi nedeniyle zaman kaybına sebep olduğunu, bunlara ayrılacak zamanın Kur’ân ve musiki derslerine kaydırılıp daha fazla uygulama yapılması gerektiğini belirtmişlerdir.

2.2.5. Kursun Hedeflerinin Değerlendirilmesi

Diyanet İşleri Başkanlığı’na hazırlanan programda Tashih-i Huruf Kursunun hedefleri şu şekilde belirlenmiştir: “Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı, öğrenme-öğretme konusundaki modern yaklaşımlara, teknolojideki ilerlemelere ve musiki ilminin verilerine dayanarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nda görev yapan imam-hatiplerin, Kıraat-i Asım rivayet-i hafs üzere Kur’ân okuyuş tarzı ile ilgili bilgi ve becerilerini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Böylece Kur’ân-ı Kerim’i hem telaffuz, hem ses, hem de mana vb. özelliklere göre okuyabilen nitelikli din hizmetleri personelinin yetiştirilmesi ve bunlar aracılığıyla daha etkin bir din hizmeti sunulması hedeflenmektedir.”³²

Araştırmada, kursiyerlere bu hedeflerin gerçekleşip gerçekleşmediği sorulmuş, verilen cevaplar tablo 13’te gösterilmiştir.

Tablo 13: Program Hedefinin Gerçekleşmesi

Seçenekler	Kişi (N)	Yüzde (%)
Evet	60	64,5
Kısmen	28	30,1
Hayır	2	2,2
Fikrim yok	3	3,2
TOPLAM	93	100,0

$X^2: 96,118$ $df: 3$ $p= 0,000$ $p<0,05$ Önemli

Tablo 13’te de görüleceği üzere, çoğunluk (%64,5) verilen eğitimin gösterilen hedefe uygun gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu sonuca göre, eğitime katılanların kurstan beklentilerinin büyük ölçüde karşılandığı söylenebilir. Bununla birlikte kursiyerlerin 1/3’ü (%30,1 Kısmen, %2,2 Hayır), programla ilgili beklentilerinin tam olarak karşılanamadığını belirtmiştir. Bu, elbette dikkate alınması gereken bir durumdur.

Farklı kurumlarda yapılan çeşitli hizmet içi eğitimlere yönelik çalışmalara bakıldığında benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Hizmet

³² Diyanet İşleri Başkanlığı, *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*, 5.

İçer eğitimlerin farklı boyutlarına yönelik olarak ortaya çıkan düşünceler farklılaşsa da, verilen hizmet içer eğitimlerin etkililiği ve hedeflerinin gerçekteleşme düzeyi bakımından genellikle yeterli bulunmamaktadır. Örneğin, Uçar ve İpek'in çalışmasında, Milli Eğitim Bakanlığının hizmet içer eğitim uygulamalarına yönelik olarak, "Hizmet içer eğitim faaliyetlerinde programda amaçlanan bilgi ve beceriler kazandırılmaktadır" ifadesine yöneticiler "biraz", öğretmenler ise "çok az" düzeyinde katılmışlardır.³³ Milli Eğitim Bakanlığı'nca İngilizce öğretmenlerine verilen hizmet içer eğitim üzerine yapılan araştırmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir.³⁴ Öz'ün Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerine yönelik hizmet içer eğitim etkinliklerine ilişkin yaptığı bir araştırmada da, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin hizmet içer eğitimlerle ilgili genel memnuniyet algılarının "orta" düzeyde olduğu ortaya çıkmıştır.³⁵ Diğer kurumlardaki hizmet içer eğitim etkinliklerine ilişkin değerlendirmelerle karşılaştırıldığında, Tas-hih-i Huruf kursuna katılan kursiyerlerin beklentilerinin karşılanma oranının daha yüksek çıktığı söylenebilir. Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki, mahiyeti ve maliyeti oldukça yüksek olan bu kurslarımızın hedeflerinin gerçekteleşme düzeylerinin çok daha fazla yükseltilmesi ve ortaya çıkan veya çıkması muhtemel sorunların etkin bir şekilde giderilmesi için gerekli tedbirler alınmalıdır.

2.3. Programın Diğer Boyutları ve Değerlendirilmesi

2.3.1. Sınavlarla İlgili Görüş ve Düşünceler

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hizmet İçer Eğitim yönetmeliği gereğince, uzun süreli hizmet içer eğitimler üçer aylık dönemler hâlinde düzenlenmekte ve her dönemin sonunda sınav yapılmaktadır.³⁶ Bu doğrultuda bir sınav komisyonu oluşturulmakta, sınavın nasıl yapılacağı da yine bu yönetmelikte belirtilmektedir.

İlgili yönetmeliğe göre, sınavlar yazılı ve sözlü olarak yapılabilir. Mahallinde düzenlenen hizmet içer eğitimlerin sonunda yapılacak sınavlarda müdür/müftünün teklifi ve mülkî amirin onayı ile en az üç kişiden oluşan sınav komisyonu kurulur. Sınavların şekli, süresi, sorular ve cevap anahtarları, sınavdan önce Başkanlıkça ve/veya sınav komisyonunca belirlenir.³⁷

³³ Rezzan Uçar- Cemalettin İpek, "İlköğretim Okullarında Görev Yapan Yönetici Ve Öğretmenlerin MEB Hizmet İçer Eğitim Uygulamalarına İlişkin Görüşleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, III/1 (Haziran 2006): 47.

³⁴ Sebhattin Arıbaş ve Arkadaşları, "İngilizce Öğretmenlerinin Hizmet İçer Eğitim Faaliyetlerine İlişkin Görüşleri", *Millî Eğitim Dergisi*, 195 (2012): 107-109.

³⁵ Ayhan Öz, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişiminde Hizmet İçer Eğitimin Yeri (İstanbul Örneği)", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12/28 (Aralık 2014):139.

³⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hizmet İçer Eğitim Yönetmeliği*, 22. Madde, b fıkrası.

³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hizmet İçer Eğitim Yönetmeliği*, 26. Madde, 1, 2 ve 3. Fıkra.

Sınavlar, Başkanlığın onayı ile hafta sonu da yapılabilmektedir.

Sınav komisyonu tarafından sınavın başladığı tarih, saat, sınava girenlerin sayısı, teslim alınan kâğıt sayısı ve sınavın bitiş saatini belgeleyen tutanak düzenlenir. İdarece kabul edilen bir mazereti olmaksızın sınava girmeyen, o dersten başarısız sayılır. 657 sayılı Devlet Memurları Kanununun 104 ve 105'inci maddelerine istinaden izin verilenler ile mazeretleri sebebiyle sınavlara katılamayanlar için bir defaya mahsus olarak mazeret sınavı yapılır.³⁸

Uzun süreli hizmet içi eğitimlerin dönem sonu sınavlarında, tek dersten başarısız olanlar için ilgili komisyonca 10 gün içerisinde telafi sınavı yapılır. Bu sınavdan da başarısız olanlar ile 2 ya da daha fazla dersten başarısız olanların kursla ilişkisi kesilir ve görev yerlerine gönderilir veya durumlarına uygun bir kadroya atanmaları için Başkanlığa bilgi verilir.³⁹

Üç ayda bir yapılan dönem sınavlarının ölçme ve değerlendirme açısından yeterli olup olmadığı kursiyerlere sorulmuştur.

Tablo 14: Dönem Sonu Sınavlarının Değerlendirilmesi

3 ayda bir sınav yeterli mi?	Kişi Sayısı (N)	Toplam Yüzde (%)
Yeterli görüyorum	64	68,8
İmtihanlar daha seyrek aralıklarla yapılmalı	6	6,5
İmtihanlar daha sık aralıklarla yapılmalı	14	15,1
Başka	9	9,7
TOPLAM	93	100,0

χ^2 : 96,473 sd: 3 p= 0,000 p<0,05 (Önemli)

Kursiyerlerin %68,8'i 3 ayda bir sınav yapılmasını yeterli görürken % 6,5'i sınavların daha seyrek aralıklarla yapılmasını, % 15,1'i ise sınavların daha sık aralıklarla yapılmasını istemiştir. Kursiyerlerin % 9,7'i de başka şeyler söylemişlerdir. Bu duruma göre, kursiyerlerin çoğunluğu 3 ayda bir yapılan sınavları yeterli görmektedir.

Aynı yönetmeliğe göre, kurs dönemi sonunda yapılan sınavlar neticesinde başarısız olan kursiyerlere kursla ilişkisinin kesilmesi kuralı getirilmiştir. Tashih-i Huruf Kursu üçer aylık iki dönem halinde düzenlenmiştir. Dolayısıyla ilk dönem sonu değerlendirmede başarısız bulunan bir kursiyerin kurs ile ilişkisi kesilmektedir. Yetkililerce, bu kuralın, kursiyerlerin daha fazla eğitime odaklanmalarını temin etmek için konulduğu ifade edilmektedir. Ayrıca hizmet içi eğitime alınan kursiyerlerin memur olduklarından bahisle ders çalışmaları ve derslerinde başarılı olmaları, görevlerinin bir parçası olarak görülmektedir.

³⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hizmet içi Eğitim Yönetmeliği*, 26. Madde, 5. Fıkra.

³⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hizmet içi Eğitim Yönetmeliği*, 26. Madde, 8. Fıkra.

Acaba başarısızlık durumunda kursla ilişik kesilmesinin kursiyerlerdeki izdüşümleri nasıldır? Yapılan kişisel görüşmelerde, bunun kursiyerler üzerinde bir korku oluşturduğu, hatta bazı hocaların bu hususu dile getirmelerinden bir hayli rahatsızlık duydukları öğrenilmiştir. Bu korku, anket sorusuna verilen cevaplara da yansımıştır.

Tablo 15: Kursiyerlerin Geri Gönderilme Endişesi

Geri Gönderilme Endişesi sizi olumsuz etkiliyor mu?	Kişi Sayısı (N)	Toplam Yüzde (%)
Evet	52	55,9
Kısmen	24	25,8
Hayır	17	18,3
TOPLAM	93	100,0

χ^2 : 22,867 sd: 2 p= 0,000 p<0,05 (Önemli)

Kursiyerlerin % 55,9'u geri gönderilmekten endişe duyduğunu, bunun çalışma şevkini olumsuz etkilediğini belirtirken, % 18,3'ü böyle bir endişe taşımadığını ve bunun kendisini etkilemediğini belirtmiştir. Bu endişenin kısmen kendisinde olduğunu belirtenlerin oranı ise % 25,8'dir.

Sınavda başarısız olmanın nasıl bir endişe oluşturduğuna dair geri bildirimlere verilen cevapların oldukça fazla oluşu dikkatimizi çekmiştir. Birçok kursiyer, böyle bir sonucun psikolojisine ve görev anlayışına büyük zararlar vereceğini, 6 aylık bir emeğin bir sınavla heba olmasının kabul edilemez olduğunu, sınavların daha ölçücü ve motive edici olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bütün bunlar, sınav kaygısının, öğrencisinden öğreticisine, memurundan amirine hemen her kesimde olduğunu; ölçme ve değerlendirme aracı olması gereken sınavların ne yazık ki korkulan bir gerçek olarak zihinleri işgal ettiğine önemli bir delildir. Her hâlde bu, ülkemiz sınav gerçeğiyle doğrudan alakalıdır.

Sınav, ölçme ve değerlendirme amacıyla uygulanan bir araçtır. Araç olarak kullanıldığı takdirde uygulama amacına uygun faydalar sağlar. Baskı ve korkutma gibi farklı bir amacın vasıtası olduğunda, faydadan çok zarar getirir; birey üzerinde korku, kaygı gibi psikolojik sorunlara neden olabilir. Bu da doğal olarak eğitim- öğretim faaliyetlerinde sekmelere yol açar, etkililiği baltalar. Dolayısıyla sınavlar amaç dışı kullanılmamalı; ölçücü, geliştirici ve öğretici olmalıdır. Çocuk, genç veya yetişkin eğitimi ayrımı yapılmaksızın tüm eğitim faaliyetlerinde bu ilke esas alınmalıdır. Bir nevi yetişkin eğitim merkezi olan hizmet içi eğitim merkezlerinde de bu ilkeye sadık kalınmalıdır.

2.3.2. Sosyal Faaliyetlerle İlgili Görüş ve Düşünceler

Sosyal faaliyetlerin eğitim öğretime katkıları göz ardı edilmemesi gereken önemli bir faktördür. Ders dışı etkinlik olarak nitelendirilen bu tür faaliyetler,

ders içi faaliyetler kadar önemlidir. Burada en önemli koşul, ders dışı etkinliklerin kontrollü, programlı ve planlı bir şekilde yapılmasıdır. Ders dışı etkinlikler, düzenli, sistemli, planlı bir şekilde belirlenir ve ders içi etkinliklerle paralel olarak uygulanırsa eğitim-öğretimin başarısını arttıracaktır.⁴⁰

Özellikle eğitim programının özüne uygun faaliyetler, yapılan eğitim için uygulama alanı oluşturmasının yanı sıra eğitime katılan fertleri olumlu yönde motive eder. Gezi, piknik, spor karşılaşmaları vb. etkinlikler dinlendirici ve eğlendirici etkilerinin yanı sıra eğitici tesirleri de vardır. Aynı zamanda bu tür etkinlikler eğitime katılanlarla eğitimi verenler arasında kaynaşmayı sağlar. Dolayısıyla sosyal faaliyetler, eğitim etkinlikleri içinde ihmal edilmemesi gereken bir husustur.⁴¹

Tashih-i huruf Kursunda bulunan kursiyerlerden kurs süresince yapılan bu tür sosyal faaliyetleri değerlendirmeleri de istenmiştir. Cevaplarda tabloda da görüleceği üzere çok çarpıcı bir sonuç çıkmıştır.

Tablo 16: Sosyal Faaliyetler

Sosyal faaliyetler	Kişi Sayısı (N)	Toplam Yüzde (%)
Yeterli	11	11,8
Kısmen yeterli	33	35,5
Yetersiz	48	51,6
Başka	1	1,1
GENEL TOPLAM	93	100,0

$X^2: 58,183$ df: 3 p= 0,000 p<0,05 Önemli

Kursiyerlerin çok azı (%11,8) eğitim süresince yapılan sosyal faaliyetleri yeterli görmektedir. Çoğunluk (% 52,6) sosyal faaliyetleri yetersiz bulmaktadır. Kısmen yeterli bulunanların oranı ise % 35,5'dir.

Bilindiği kadarıyla, kursiyerler her hafta düzenli olarak kendi aralarında futbol müsabakası düzenlemektedir. Anlaşılan o ki, kursiyerler kendi aralarında düzenledikleri bu etkinliği sosyal faaliyet olarak görmemekte, eğitim merkezince düzenlenecek gezi, piknik vb. etkinliklerin olmasını beklemektedir. Kişisel görüşmelerde bu husus dile getirilmiştir.

2.3.3. Kurum Değişirme

Araştırmada ölçülmeye çalışılan bir diğer husus, personelin kurum değişirme arzusudur. Konu, direkt olarak Tashih-i huruf eğitimiyle alakalı olmasa da kurumsal aidiyet bilincinin kursiyerlerdeki iz düşümünü görebilmek adına böyle bir ölçüm yapılmak istenmiştir.

⁴⁰ Erdoğan Köse, "Eğitim Kurumlarında Gerçekleştirilen Ders Dışı Etkinliklerin Sınıflandırılmasına Yönelik Bir Öneri", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2/2 (2013): 336- 337.

⁴¹ Milliyet, "Eğitimde Sosyal Aktivitenin Önemi", Erişim: 11 Ağustos 2018, <http://www.milliyet.com.tr/egitimde-sosyal-aktivitenin-onemi--egitim-2045020>.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bünyesinde, özellikle taşrada çalışan personelin bir kısmının, imkân bulduğunda başka kuruma geçiş yaptığı öteden beri bilinen bir gerçektir. Bu kurumların başında Milli Eğitim Bakanlığı gelmektedir. Son yıllarda üniversitelere geçiş de hayli artış göstermiştir. Başkanlığın, bu geçişin sebeplerini araştırmak için yaptığı çeşitli araştırmalar vardır.⁴²

Yapılan ankette kursiyerlere “*Kurstan sonra imkân tanınsa Diyanet Teşkilatından başka bir kuruma geçmeyi düşünür müydünüz*” sorusu yöneltilmiş, verilen cevabın nedenlerinin açık uçlu olarak belirtilmesi ayrı bir soruyla istenmiştir ve tablonun altında bu yorumlara yer verilmiştir.

Tablo 17: Kurum Değişikliği İsteği

Kurum Değiştirmek istiyor musunuz?	Kişi Sayısı (N)	Toplam Yüzde (%)	Geçerli Yüzde (%)
Evet	24	25,8	27,9
Hayır	51	54,8	59,3
Fikrim yok	11	11,8	12,8
Toplam	86	92,5	100,0
Cevapsız	7	7,5	
TOPLAM	93	100,0	

χ^2 : 29,047 sd: 2 p= 0,000 p<0,05 (Önemli)

Soruya cevap veren kursiyerden % 59,3'ü “Hayır” cevabını vermiştir. “Evet” diyenler ise % 27,9. “Fikrim yok” diye belirtenler % 12,8'dir. Kursiyerlerin %7,5'i ise bu soruya cevap vermemiştir.

Başka bir imkân bulsa da kurum değiştirmek istemeyen kursiyerlerin, bunun nedenlerine ilişkin söyledikleri gerekçelerin bir kısmı şu şekildedir:

“Görevimi seviyorum”, “Mihrap, bana Peygamberimizin emanetidir”, “Aldığım eğitimimle kurumumda daha iyi hizmet edebilirim, ayrıca bu görev benim için bir vefa borcudur”.

Tablo verilerine bakıldığında, istatistiksel anlamda kurumundan memnun olan ve başka bir imkân çıksa da kurumunda devam etmek isteyen personelin oranı daha yüksektir. Ancak, hemen hepsi dinî ve meslekî eğitim almış, çoğunluğu da hafız olan personelin % 27,9 gibi azımsanmayacak bir bölümünün imkân bulduğunda Diyanet İşleri Başkanlığı kurumundan başka bir devlet kurumuna geçmek istemesi, kurum adına üzerinde düşünülmeli gereken bir husus gibi görünmektedir. Bunun nedenleri özel olarak araştırılmalı ve gereken çalışmalar yapılmalıdır.

⁴² Araştırmanın yapıldığı tarihlerde başkanlıkça yine böyle bir araştırma yapılmaktaydı. Başkanlığın personel sistemi üzerinden anket çalışması yapılarak personelin değerlendirilmelerine başvurulmuştur.

Sonuç ve Öneriler

Tashih-i Huruf Eğitim programı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın düzenlediği uzun süreli hizmet içi eğitim kurslarından biridir. On yılı aşkın süredir uygulamada olan bu kursların, verimliliği, etkililiği ve hedeflerine uygunluğu, zaman zaman yapılan toplantı ve seminerlerde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, bilindiği kadarıyla akademik anlamda bu kursların değerlendirilmesi yapılmamıştır. Bu eksikliği giderme adına yapılan bu araştırma, hem kurum, hem eğitimciler hem de kursa katılanlar adına ilk olmasının yanı sıra, eğitim faaliyetinin hedefine ulaşmış olup olmadığına dair önemli bir geri bildirim çalışmasıdır.

Yapılan bu çalışmadan elde edilen verilerden hareketle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenmekte olan Tashih-i Huruf kursları üzerine bazı değerlendirmeler yapmak ve önerilerde bulunmak mümkündür. Bunlar maddeler hâlinde şu şekilde ifade edilebilir.

1. Eğitim faaliyetlerinde geri bildirim çalışmalarının rolü yadsınamaz. Bu tür çalışmaların düzenli olarak yapıp sonuçlarının değerlendirmeye tâbi tutulması, verilen eğitimlerin verim ve kalite düzeyini artırmada katkı sunacaktır. Bu manada, eğitim merkezlerinde bu çalışmaların düzenli olarak yapılması gerekmektedir. Aynı geri bildirim faaliyeti, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafında da düzenli ve sistemli bir şekilde yapılmalıdır. Böylelikle hem hizmetlerin hem de faaliyetlerin hedefine ulaşmış olup olmadığı tespit edilebilecektir.

2. Tashih-i Huruf Programında, kısmî değişiklikler hariç tutulduğunda, ilk uygulamaya konulduğu günden bu yana önemli bir değişikliğe gidilmemiştir. Bu durum, eğitimde sürekli ve sürdürülebilir politikalar adına sevindirici olmakla birlikte, yıllar geçtikçe ihtiyaçlara göre programlar üzerinde revizyonlar yapılması, programların olgunlaştırılması adına gerekli bir adımdır. Bize göre, süre-içerik dengesi gözetildiğinde, mevcut müfredatın geliştirilmesi gereklilik arz etmektedir. Her ne kadar kursun doğrudan kapsamına girmese de, kurs süresinin uzunluğu düşünüldüğünde, bu sürenin daha etkili ve verimli kullanılabilmesi adına, ayrı bir zaman ve kaynak harcamasına gerek kalmadan, günümüzde din görevlilerinin ihtiyaç duyduğu, hatta bunun için Başkanlığın zaman zaman seminerler şeklinde personelle vermeye çalıştığı çocuk eğitimi, yetişkin eğitimi, etkili iletişim, din hizmetlerinde rehberlik ve danışmanlık vb. konuların/derslerin programa yerleştirilmesi, en azından kursun son iki haftasının bu derslere ayrılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

3. Tashih-i Huruf kursu, 6 aylık süreye sahip hizmet içi eğitim kursudur. Kursun süresi, süre-içerik dengesine bakıldığında biraz fazla gözükmektedir. Kursu katılan personelin büyük çoğunluğunun evli, çoluk-çocuk sahibi olması, eğitimin daha ziyade yatılı olarak verilmesi, beraberinde bazı sıkıntıları getirmektedir. Ayrıca her bir kursiyer için yevmiye ödenmesi, gö-

rev yerlerine vekâleten görevli atanması, bütçe olarak bu kursun oldukça maliyetli olmasına neden olmaktadır. Hâliyle bu durum, kursiyer kontenjanının sınırlı tutulmasını gerekli kılmaktadır. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Tashih-i huruf Kurslarının süresinin 5 ayla sınırlı tutulup yılda iki defa düzenlenmesiyle daha fazla personelin kursa katılımını sağlamanın kursun etkililiği ve yaygınlaştırılması adına daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

4. Yapılan her eğitim faaliyetinin bir maliyeti vardır. Bu maliyet, eğitimin süresine, içeriğine, yapıldığı yere göre değişebilir. Hizmet içi eğitim faaliyetlerinin maliyeti de oldukça yüksektir. Bu yüksekliğin en önemli nedeni, hizmet içi eğitime alınan personele maaşlarının haricinde yevmiye ödemesi yapılmasıdır. Mer'î mevzuata göre yapılan bu ödemeler nedeniyle yapılması planlanan eğitimlerin adedinde, süresinde ve eğitime alınacak personelin kontenjanında sınırlamalar yapılmakta, hatta bazen eğitimin iptali bile söz konusu olabilmektedir. Son yıllarda din hizmetleri personelinin Tashih-i huruf Kursuna oldukça ilgi gösterdiği bilinen bir gerçektir. Ancak bahsettiğimiz malî sıkıntıdan dolayı kursların adedi ve kontenjanı sınırlı tutulmaktadır. Bu sıkıntının aşılması ve kursların yaygınlaştırılabilmesi için mevzuatta gerekli değişiklikler yapılarak hizmet içi eğitim kurslarına katılan kursiyerlere yevmiye ödemesi uygulamasından vazgeçilmelidir.

5. Tashih-i huruf Hizmet İçi Eğitim Programı ile Kur'ân-ı Kerim'i hem telaffuz, hem ses, hem de mana vb. özelliklere göre okuyabilen nitelikli din hizmetleri personelinin yetiştirilmesi ve bunlar aracılığıyla daha etkin bir din hizmeti sunulması hedeflenmektedir. Kurslara mülakat sınavı yoluyla kıraati, sesi- sedası daha iyi olan personel alınmaktadır. Mevcut durumda belki de şehirlerin en iyileri kursa alınmaktadır. Bu uygulama, sınav sistematigi açısından normal gibi gözükse de bizce uygun değildir. Kanaatimizce, kıraat açısından zayıf olan personeli iyileştirmek, onların bilgi ve becerisini geliştirmek kursun hedeflerine daha uygundur. Bu nedenle Tashih-i huruf Kurslarına meslekî açıdan, özellikle de kıraat açısından zayıf olan personelin öncelenmesi daha faydalı olacaktır.

6. Hizmet içi eğitimleri sadece belli becerilerin kazandırıldığı, belli şeylerin öğretildiği bir faaliyet olarak görmemek gerekir. Neticede eğitime katılanların her biri yetişkindir. Yetişkin eğitimi de özel ihtisas gerektiren bir eğitimidir.⁴³ Kursiyerlerin memur olması, kendilerinin her şeyi yapmak zorunda olduğu anlamına gelmez. Memur da olsa kursiyer öğrencidir, öğrencilik psikolojisi içerisindedir. Dolayısıyla bu eğitimi sadece amir- memur, ast- üst ilişkisi içerisinde vermek doğru değildir. Kursiyerlere rehberlik edilmelidir. Kursiyerler de görev ve sorumluluklarını iyi bilmelidirler.

7. Hizmet içi eğitimler, görevde olan personele yönelik düzenlenmekte-

⁴³ Yetişkinlerin din eğitimi konusunda geniş bilgi için bk. Hasan Dam, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2015).

dir. Kurumların, istihdam ettiği personeli böylesi eğitimden geçirmesi, kanunî bir zorunluluk olmasının ötesinde, personele kurumun tanıtılması, ayrıca meslekî bilgi ve becerilerin kazandırılması ve geliştirilmesi adına elzemdir. Bununla birlikte, hizmet içi eğitimler, uzun süreli olduklarında bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Bu problemler doğal olarak eğitimi olumsuz etkilemektedir. Bu nedenle, personel eğitiminin, hizmet öncesinde, göreve başlamadan önce verilmesi hem personel, hem eğitim hem de kurum açısından daha faydalı olacaktır. Bu açıdan, kurum içerisinde ve çevresinde konuşulmakta olan “Diyanet Akademileri” projesinin bir an önce hayata geçirilip personel eğitim politikasının bu sisteme entegre edilmesinin daha etkili olacağı düşünülmektedir.

8. Araştırmaya katılan ve çoğunluğu da hafız olan kurum personelinin % 27,9 gibi azımsanmayacak bir bölümünün imkân bulduğunda Diyanet İşleri Başkanlığı kurumundan başka bir devlet kurumuna geçmek istemesi, kurum adına üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olarak görünmektedir. Bunun nedenleri özel olarak araştırılmalı ve gereken çalışmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

Arıbaş, Sebahattin-kartal, Şefik-Çağlar, İsmail. “İngilizce Öğretmenlerinin Hizmet İçi Eğitim Faaliyetlerine İlişkin Görüşleri”. *Millî Eğitim Dergisi* 195 (2012): 100- 117.

Aytaç, Tufan. “Hizmet içi Eğitim Kavramı ve Uygulamada Karşılaşılan Sorunlar”. *Millî Eğitim Dergisi* 147 (2000): 66-69.

Balay, Refik. “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37/2 (2004): 61- 82.

Bıyık, Tacettin. *Diyanet İşleri Başkanlığı Bünyesinde Yapılan Musiki Çalışmaları*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.

Büyüköztürk, Şener-Kılıç Çakmak, Ebru-Erkan Akgün, Özcan-Karadeniz, Şirin-Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 15. Baskı. Ankara: Pegem, 2013.

Çimen, Abdullah Emin. *Hâfızlık Tarihi ve Türkiye’de Hâfızlık Kurumunun İşlevselliği*. İstanbul: 2010.

Dam, Hasan. *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2015.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hizmet içi Eğitim Yönetmeliği*. Ankara: 2012.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kuruluş ve Tarihi Gelişim”. Erişim: 15 Kasım 2018. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/1>

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü”. Erişim: 23 Kasım.2018. <https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/kategoriler/hizmetlerimiz>

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Tashih-i Huruf Hizmet İçi Eğitim Programı*. Ankara: 2017.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği*. Ankara: 2015.

Karaman, Fikret. “Din Görevlileri ve Hizmette Verimlilik”. *Diyanet Aylık Dergi* 37 (1994): 15-17.

Köse, Erdoğan. “Eğitim Kurumlarında Gerçekleştirilen Ders Dışı Etkinliklerin Sınıflandırılmasına Yönelik Bir Öneri”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 2/2 (2013): 336- 353.

Milliyet. “Eğitimde Sosyal Aktivitenin Önemi”. Erişim: 11 Ağustos 2018. <http://www.milliyet.com.tr/egitimde-sosyal-aktivitenin-onemi--egitim-2045020>.

Öz, Ayhan. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişiminde Hizmet İçi Eğitimin Yeri (İstanbul Örneği)”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28, (Aralık 2014):121-168

Özdemir, Şuayip - İsmail Arıcı. “Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri”. *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011): 87- 103.

Öztürk, Şükrü. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yaygın Din Eğitimi ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri”. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.

Seyhan, Ahmet Emin. “Din Hizmetlerinde Verimlilik ve Kalite Açısından Hizmet İçi Eğitimin Rolü ve Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi SBE Dergisi* 14 (2011): 231-248.

Sürgeç, Celal. *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010.

Taymaz, A. Haydar. *Hizmet İçi Eğitim*. 3. Baskı. Ankara: Takav Matbaası, 1997.

Uçar Rezzan- İpek, Cemalettin. “İlköğretim Okullarında Görev Yapan Yönetici Ve Öğretmenlerin MEB Hizmet İçi Eğitim Uygulamalarına İlişkin Görüşleri”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi* III/1 (2006): 34-53

DEZAVANTAJLILIĞIN GİDERİLMESİNDE KUR'ÂN KURSLARININ ROLÜ: SAKARYA'DAKİ KADINLAR ÖRNEĞİ*

THE ROLE OF QURAN COURSES IN ELIMINATING DISADVANTAGEOUSNESS: THE CASE OF WOMEN IN SAKARYA

Geliş Tarihi: 14.11.2018 Kabul Tarihi: 29.03.19

ABDULLAH İNCE

DR. ÖĞR. ÜYESİ

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

<https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>

KÜBRA CEVHERLİ

ARŞ. GÖR.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

<https://orcid.org/0000-0002-2592-3325>



ÖZ

Dezavantajlılık bireylerin toplumsal hayata katılımını sınırlandıran sosyal bir problemdir. Dezavantajlı yetişkin bireyler bu eksikliklerini gidermek için yaygın eğitim kurumlarından destek almaktadır. Türkiye’de Kur’ân kursları, eğitim eksikliği sebebiyle dezavantajlı durumda olan yetişkin kadınlara önemli imkânlar sunmaktadır. Bu makalede özellikle eğitim eksikliği sebebiyle dezavantajlı konuma düşmüş yetişkin kadınların, dezavantajlılık sorununu aşmasında Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân kurslarının rolü ele alınmıştır. Ayrıca Kur’ân kurslarının örtük benin ortaya çıkmasına, sosyalleşmeye, manevi danışmanlık-rehberlik ihtiyacına ve bireysel-manevi problemlerin çözümüne katkıları incelenmiştir. Çalışmanın örneklem grubunu Sakarya’da Kur’ân kurslarına devam eden, eğitim düzeyi düşük yetişkin kadınlar ile yetişkin kadınların devam ettiği Kur’ân kurslarındaki öğretiler oluşturmaktadır. Çalışma sonucunda Kur’ân kurslarının dezavantajlılığın giderilmesinde önemli roller oynadığı ve kursa devam eden yetişkin kadınlara bireysel, sosyal ve manevi katkılar sağladığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın eğitim, Dezavantajlılık, Kur’ân Kursları, Yetişkin Kadınlar.

ABSTRACT

Disadvantageousness is a social problem limiting the participation of individuals in social life. Disadvantaged adult individuals receive support from non-formal education institutions.

Qur’an courses in Turkey, offers significant opportunities for disadvantaged adult women. This paper has focused on the role of the Qur’an courses under the Presidency of Religious Affairs in solving the disadvantageousness of disadvantaged adult women due to education, migration and economic insufficiency.

In addition, the contributions of Qur’an courses to the emergence of implicit self, socialization, spiritual counseling-guidance needs and the solution of individual-spiritual problems have examined. The sample group of the study consists of disadvantaged adult women and instructors in the Qur’an courses where adult women continue their courses in Sakarya. As a result of the study, it was observed that Qur’an courses played important roles in eliminating disadvantageousness and the adult women who participated in the course contributed to their personal, social and spiritual contribution.

Keywords: Religious Education, Non-formal education, Disadvantageousness, Qur’an Courses, Adult women

Giriş

Dezavantajlılık ekonomik yetersizlik, eğitim eksikliği, sağlık sorunları, engellilik, yaşlılık, işsizlik, göç, suça eğilimli olma vb. sebeplerle oluşan psiko-sosyal bir problemdir. Dezavantajlılığın sebeplerinden biri de eğitim eksikliğidir. Eğitim eksikliği bireylerin sosyalleşme süreçlerine katılımını sınırlamaktadır. Yetişkin bireyler bu eksikliklerini gidermek için yaygın eğitim kurumlarından destek almaktadır. Bu makalede eğitim eksikliği, göç ve ekonomik yetersizlik sebebiyle dezavantajlı konuma düşmüş yetişkin kadınların, dezavantajlılık sorununu aşmasında Kur'ân kurslarının rolü tartışılacaktır.

Kur'ân kursları, farklı sebeplerle dezavantajlı durumda olan kadınlara önemli fırsatlar sunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı verilerine göre Kur'ân kurslarında okuyan ve mezun olan yetişkin kadın bireylerin önemli bir kısmının okuma-yazma bilmediği, temel eğitimi tamamlamadığı ya da ilkokuldan sonra örgün eğitim süreçlerine dâhil olmadığı görülmektedir. Bu durum, Kur'ân kursuna devam eden yetişkin kadınların önemli bir kısmının eğitim açısından dezavantajlı konumda olduğunu göstermektedir.

Küreselleşmenin ortaya çıkardığı farklı toplum kesimlerinin birlikte yaşamaya başlaması gibi durumlar dezavantajlı kesimler konusunda toplumsal duyarlılığın artmasına sebep olmuştur. Bunun sonucu olarak dezavantajlı gruplar üzerine yapılan çalışmaların son yıllarda artış eğiliminde olduğu görülmektedir. Ancak yapılan çalışmalar incelendiğinde dezavantajlı kesimlerin öncelikli sorunlarının sosyoekonomik temelde ele alındığı ve bu kesimlerin ekonomik süreçlere dâhil edilmesi üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bununla birlikte dezavantajlı grupların sosyalleşmesinde önemli bir araç olan eğitim kurumları üzerine yapılan çalışmalar da dikkat çekmektedir.

Literatürde konumuzla benzerlik gösteren çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar arasında Yıldır-

rım'ın¹ dezavantajlı bir grup olarak engellilerin karşılaştıkları güçlükleri tespit eden çalışması ve Kaynar'ın² çalışması zikredilebilir. Güzel'in³ ve Enneli'nin⁴ projeleri de konuyla ilgili diğer çalışmalardır. Sherkat'ın⁵ dini sosyalleşmeye etki eden unsurlar üzerinde durduğu çalışması da çalışmamız ile Kur'ân kurslarının dini sosyalleşmeye imkân vermesi açısından kısmen benzer sayılabilir.

Bizim çalışmamız, dezavantajlılar içerisinde kadınları ele almış ve özel bir alanda yani Kur'ân kurslarında öğrenim gören eğitim düzeyi düşük kadınlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Kur'ân kursları dezavantajlı kadınların çoğunun devam ettiği ilk resmi-kurumsal eğitim süreçleridir. Bunun yanında yetişkin kadınların dezavantajlılıklarını giderme noktasında Kur'ân kurslarının ve orada edindikleri dini bilginin fonksiyonları üzerine yeterli çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu noktadan hareketle yetişkin kadınların içinde buldukları dezavantajlılığın çözümünde Kur'ân kurslarının rolünü konu edinen araştırmamızın literatüre katkı yapması beklenmektedir.

Yöntem ve Örneklem

Bu çalışmanın verileri, nitel yaklaşım benimsenerek katılımcıların deneyimlerini ve bu deneyimleri nasıl anlamlandırdıklarını açıklamaya yönelik olarak yarı-yapılandırılmış görüşmeyle elde edilmiş, veriler içerik analizi yoluyla kodlanmıştır. Nitel araştırmalar, olgu ve olayları betimleme, nedenlerini açıklama ve geleceğe yönelik ışık tutmayı amaçlamaktadır.⁶ Nitel araştırma yaklaşımı ve veri toplama tekniklerinin çalışmanın mahiyetine daha uygun olduğu düşünülmüştür. Zira hedef kitle içinde önemli sayıda okuma-yazma bilmeyen ya da bilse de okuduğunu anlamada zorluk çeken, görme ve duyma kaybı gibi sağlık sorunları yaşayan bireyler bulunmaktadır.

* Bu çalışma TÜBİTAK SOBAG grubu tarafından 116K865 nolu projeye desteklenmiştir. Katkılarından dolayı TÜBİTAK'a teşekkür ederiz.

¹ Yusuf Ziya Yıldırım, *Dezavantajlı Bir Grup Olarak Engellilere Yönelik Eğitim Faaliyetleri: İSMEK Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011).

² Mehmet Nuri Kaynar, *Dezavantajlı Grupların Eğitim Sürecine Kazandırılmasında Yerel Yönetimlerin Katkısı* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi, 2014).

³ Serkan Güzel, “Doğudan Gelen Dezavantajlı Çocukların Denizli Toplumsal Yaşamına Uyum Sorunları ve Çözüm Önerileri” (TÜBİTAK, 2012), Proje No: 110K164, <https://trdizin.gov.tr/publication/show/pdf/project/TVRBek56ZzQ=>.

⁴ Pınar Enneli, “Metropollerde Yaşayan Dezavantajlı Gençliğin Yetişkinliğe Geçiş Süreci: Sorun Ya da Çözümün Parçası Olmak” (TÜBİTAK, 2010), Proje No: 107K456, <https://trdizin.gov.tr/publication/show/pdf/project/TVRFMU1URXg=>.

⁵ Darren E. Sherkat, “Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri”, trc. Özcan Güngör, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/3, (Winter 2013): 279-297.

⁶ Gülşah Başol, “Bilimsel Araştırma Süreci ve Yöntem”, Orhan Kılıç ve Mustafa Cinoğlu, (Editörler), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 113-143, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2008), 6.

dır. Bu bireylerden görüşme tekniği ile daha sağlıklı veri elde etmek mümkündür. Araştırmamızda nitel verileri elde edebilmek için kullandığımız yarı-yapılandırılmış görüşme, önceden belirlenmiş birtakım soruların görüşülen kişiye sistematik bir biçimde uygulanması şeklinde gerçekleşir. Fakat görüşmeci aldığı cevaplara bağlı olarak görüşme formunda bulunan ve önceden belirlenen sorular dışında ayrıntılı bilgi toplama amacıyla ya da katılımcının geri bildirimlerine dayalı olarak ek sorular da sorabilir.⁷ Bu özellikleriyle çalışmanın mahiyetine daha uygun olduğu düşünülen bu yöntem kullanılmıştır.

Çalışmanın örneklem grubunu Sakarya’da Kur’ân kurslarına devam eden, eğitim düzeyi düşük yetişkin kadınlar oluşturmaktadır. Saha araştırması sürecinde dezavantajlı olarak tanımladığımız 26 kursiyer ve 12 Kur’ân Kursu Öğreticisi ile Kur’ân Kurslarının dezavantajlılığın giderilmesindeki rolleri üzerine görüşme yapılmıştır.⁸ Görüşme yapabilmek amacıyla Kur’ân Kursu öğretmenleri ve Kur’ân Kursu öğrencileri için Sakarya İl Müftülüğü’nden resmi izin alınmıştır ve görüşmelerin yapılacağı Kur’ân Kursları tespit edilmiştir. Araştırmada görüşme yapılan Kur’ân kursu öğretmenleri H1, H2, H3, H4... şeklinde; kursiyerler ise K1, K2, K3, K4... biçiminde kodlanmıştır. Araştırmaya katılan kursiyerlerin tamamı kadındır ve yaşları 20 ile 75 arasında değişmektedir.

Yapılan görüşmelerden elde edilen verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi, belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük içerik kategorileri ile özetlenmesi suretiyle metinlerin düzenlendiği yinelenebilir ve sistematik bir tekniktir.⁹

Yarı-yapılandırılmış görüşmeyle elde edilen verilerin ilgili kısımlarına makale içerisinde alıntılar şeklinde yer verilmiştir. Görüşmelerin transkripsiyonları esnasında görüşme yapılan kişilerin dil ve şive özelliklerine sadık kalınmaya çalışılmıştır. Metinlerin anlaşılmadığı kısımlarda ise anlaşılma güçlüğü gidermek için yer yer parantez içinde tamamlayıcı kelimelere ve ifadelere yer verilmiştir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Dezavantajlılık Tanımı

Dezavantaj kelimesi Türkçe’de “yarar yitimi” olarak, dezavantajlı ise

⁷ B. L. Berg ve H. Lune, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, (Pearson Education, 2012).

⁸ Bu makalenin alan araştırması verileri 116K865 no’lu TUBİTAK projesi sürecinde elde edilmiştir. Kursiyerlerin ve Kur’ân kursu öğretmenlerinin kimliklerini gizlemek amacıyla kursiyerler “K”, Kur’ân kursu öğretmenleri (hocalar) ise “H” şeklinde kodlanmıştır.

⁹ Şener Büyükoztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 240.

“avantajlı olmama durumu” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Dezavantajlı bireylerden oluşan grupları tanımlamak üzere kullanılan “dezavantajlı gruplar” ise “içerisinde buldukları toplumun temel ekonomik, kültürel ve sosyal kaynaklarından mahrum kalan veya mahrum bırakılan insan gruplarına” denir.¹¹ UNESCO, dezavantajlı grupları ekonomik şartlarının düşüklüğü, sosyal hakların kısıtlılığı ve politik katılımın sınırlılığı açısından “ekonomik durumları, cinsiyetleri, etnik veya dilsel kökenleri, dinleri veya politik statüleri nedeniyle toplumsal ve ekonomik entegrasyon şansları... düşük olan kimselerden oluşur. Bunlar toprak mülkiyetine veya başka gelir getiren araçlara sahip olamayan ve genellikle sağlık, konut ve eğitim gibi temel toplumsal gerekliliklerden yoksun olan kimselerdir”¹² şeklinde tanımlamaktadır.

Dezavantajlılık ekonomi, eğitim, sağlık ve politik katılım gibi zeminlerde ortaya çıkmakta; cinsiyet, bedensel durum, yaş, sosyal tabaka, etnik ve dilsel köken vb. unsurlar dezavantajlılık faktörü olabilmektedir.¹³ Dezavantajlılığı oluşturan önemli unsurlardan biri eğitim eksikliğidir. Eğitime erişimi olmayanlar, eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalan, terk eden yetişkinler de dezavantajlı gruplar kapsamında sayılabilir.¹⁴ Dilovası’nda yapılan bir araştırmanın verileri bunu göstermektedir. Bu çalışmaya göre dezavantajlı grup olarak tanımlanan 961 kişinin %61’i okuma-yazma bilmeyen kategorisinde, %16’sı okur-yazar grubunu oluşturmaktadır. Dezavantajlı olarak tanımlanan bu grupta ilköğretim düzeyinde eğitim alan %20, lise düzeyinde %3, lisans düzeyinde ise %1’dir.¹⁵

Bu çalışmada dezavantajlı bireyler ile okuma-yazma bilmeyen, okuyamaz ve bir örgün eğitim kurumundan mezun olamamış yetişkin kadınlar kastedilmektedir. Araştırma verilerine göre bu bireylerin eğitim düzeyinin düşük olması dışında göçle gelmiş olmaktan kaynaklanan sosyal uyum problemleri, sosyoekonomik yetersizlik, ailevi, psikolojik problemler yaşadıkları da tespit edilmiştir. Bu olgu dezavantajlılık olgusunun birbirini besleyen birkaç unsurun iç içe geçmesi sonucu ortaya çıktığını göstermektedir. Aşağıda verilen kursiyerlerin yaş, cinsiyet ve eğitim durumu dağılım-

¹⁰ Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlük, www.tdk.gov.tr, erişim: 30.05.2018.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b0ff8375d7ae7.93857086.

¹¹ Yazar Yok, “Dilovası’nda Dezavantajlı Grupların İstihdam Potansiyelinin Artırılması: Araştırma Sonuç Raporu”, (MARKA Doğu Marmara Kalkınma Ajansı, 2011), 16.

¹² Françoise Caillods, “*Education Strategies for Disadvantaged Groups*”, UNESCO Working Documents in the Series IIEP Contributions 31 (1998), 10.

¹³ Yazar yok, “Dilovası’nda Dezavantajlı Grupların İstihdam Potansiyelinin Artırılması: Araştırma Sonuç Raporu”, 17-19.

¹⁴ Caillods, “*Education Strategies for Disadvantaged Groups*”, 10.

¹⁵ Yazar yok, “Dilovası’nda Dezavantajlı Grupların İstihdam Potansiyelinin Artırılması: Araştırma Sonuç Raporu”, 37.

ları araştırma örnekleminin önemli bir kısmının dezavantajlı grup kapsamında görüleceğini göstermektedir.

1.2. Yetişkin Kadın ve Eğitimi

Yetişkin, bedensel ve ruhsal gelişimini sağlayarak, içinde yaşadığı toplum tarafından kabul gören, bu gelişimi doğrultusunda da karar alabilen kimsedir.” Yetişkin sayılmak, belirli yaş dilimleri arasında bulunmayla olduğu gibi; yaş sınırının dışında başka kriterlerinin de olduğu ifade edilebilir. Ancak yetişkin sayılmanın yaş sınırının dışında başka kriterlerinin de olduğu ifade edilebilir.¹⁶ Buna göre yetişkin, fiziksel ve zihinsel olgunluğa ulaşmış kişidir. Yetişkin sosyal tanımlamaya göre belirgin ihtiyaçlarını karşılayacak yeterliliklerini geliştirerek, varlıklarını belirginleştirme arayışı içindedir. Yetişkin, kendine ve toplumdaki diğer fertlere karşı sorumluluk duyan bununla birlikte toplumda işlevsel üretici bir rolü bulunan kişidir. Yine yetişkin, erişkin benzeri sorumlulukları olan, biyolojik olarak; üreme yaşına gelmiş, sosyal olarak; oy verme hakkı bulunan, evlenebilen, eş, anne-baba vb. olabilen psikolojik olarak; kendi yaşamından sorumlu olabilen kişidir.¹⁷ Dinler yetişkinliği daha çok olgunluk, hukuki ve dini anlamda sorumluluk sahibi olmak, buna bağlı olarak Allah ile ve diğer insanlarla ilişkiler bakımından ele almaktadırlar.¹⁸

Yetişkin eğitimi, çocukluk çağını geçmiş bireylerin gönüllü olarak yararlandığı, bahsi geçen bireylerin yetenek ve kapasitelerini geliştirmeyi hedefleyen ve bireyin içinde yaşadığı toplumun sosyal, ahlaki ve kültürel sorumluluklarının geliştirilmesini ve desteklenmesini hedeflemektedir.¹⁹

Literatürde yetişkin eğitimi çoğu zaman yaygın eğitimle eş anlamlı kullanılmaktadır. Yetişkin eğitimi, öğrenim çağı dışına çıkmış ve asıl uğraşısı eğitim olmayan yetişkinler için düzenlenen mesleki amaçları olmayan eğitsel etkinlikleri de mesleki amacı olan etkinlikleri de içerebilmektedir, Yetişkin eğitimi, eğitimlerinin ilk dönemini tamamlamış bireylerin, bilgi-de, anlayışta veya becerilerde ve davranışlarda değişime yol açmak amacıyla birbirini izleyen ve organize etkinliklerin yer aldığı bir süreçtir.²⁰

Örgün eğitime erişememe, örgün eğitimde verilen bilgilerin geçerliliğini yitirmesi, ekonomik gelişmişlik seviyesi sonucu teknolojinin yaygınlaşması, geleneksel bilgilerin hükmünü yitirmesi, sosyal ve teknik değişime uyum sağlama ihtiyacı yetişkin eğitimini gerekli kılan nedenler arasında

¹⁶ <http://kedanismanlik.com/?SayfaID=134&ID2=134>. Erişim: 06.06.2018.

¹⁷ Züleyha Alper, “Yetişkin Eğitiminde Motivasyon ve Kolaylaştırma”, *Tıp Eğitimi Dünyası* 14 (Ocak 2004): 2.

¹⁸ Mustafa Köylü, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*, (İstanbul: DEM, 2004), 49-51.

¹⁹ Firdevs Güneş, *Yetişkin Eğitimi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 1996), 10.

²⁰ İhsan Kurt, *Yetişkin Eğitimi*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2000), 3-4.

sayılabilir.²¹ Ekonomik, toplumsal ve kültürel hayatta görülen değişimler, bir yandan eğitime konu olabilecek istek ve ihtiyaçları arttırmakta, diğer taraftan da eğitimi hayat boyu doyurulması gereken bir ihtiyaç haline dönüştürmektedir.²²

2. KUR'ÂN KURSLARINDAKİ ÖĞRENCİ PROFİLİ VE DEZAVANTAJLILIK DURUMU

2.1. Kur'ân Kurslarındaki Öğrencilerin İstatistikî Bilgileri

Tablo 1. Türkiye'de DİB Kur'ân Kurslarının Öğrenci Dağılımı

Faaliyette olan Kur'ân Kursu Sayısı (2016)		15.742
Kursiyerlerin cinsiyet dağılımı	Kadın	964.744
	Erkek	121.980
Yaş Grubuna göre dağılım	15 yaş altı	163.515
	23-44 yaş	360.604
	45+ yaş	427.175

Kaynak: Diyanet İşleri Başkanlığı, “İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflanmasına Göre Kur'ân Kursu, Kursiyer ve Bitiren Kursiyer Sayısı”, 2017.

1975 yılı nüfus sayımı sonuçlarına göre 12 yaş üzeri kadın nüfusun %60'ı okuma-yazma bilmemektedir. Bu oran erkeklerde %20 civarındadır.²³ 40 yıl sonra bu oran oldukça iyi bir noktaya gelmiş görünmektedir. Buna göre Türkiye'de 2015 yılında, 25 ve daha yukarı yaşta olan ve okuma-yazma bilmeyen toplam nüfus oranı %5,4'tür. Erkeklerde bu oran %1,8, kadınlarda ise %9'dur.²⁴ Bu verilere göre kadınlarda okuma-yazma düzeyi hala istenen düzeyde değildir.

Kur'ân kurslarındaki bireylerin eğitim dağılımı incelendiğinde aşağıdaki veriler ortaya çıkmaktadır. 2013-2014 yılında DİB Kur'ân kurslarına 1.164.743 kursiyer kayıt yaptırmıştır. Bu bireylerin 1.050.685'i kadındır. Bu rakamın 106.635'i okur-yazar değildir. 253.710'u okuma-yazma bilip bir okul bitirmemiştir. 412.537'ü ise ilkokul mezunudur. 2015 yılı verileri de benzer görünüme sahiptir. Buna göre Kur'ân kurslarına devam eden kursiyerlerin yaklaşık %90'ı yetişkin kadınlardan oluşmaktadır. Eğitim durumu dağılımları kursiyerlerin 120.670'inin okuma-yazma bilmeyen bireylerden oluştuğunu göstermektedir. Geriye kalanların 169.741'i ise okuma-yazma bilip bir okul bitirmeyen, 455.901'i ise ilkokul mezunu bireyler-

²¹ Rıfat Okçabol, *Halk Eğitimi (Yetişkin Eğitimi)*, (İstanbul: Der Yayınları, 1996), 7-8.

²² Kurt, *Yetişkin Eğitimi*, 19.

²³ Birsen Gökçe, “Türk Toplumunda Kadın Üzerine”, *Ulusal Kültür* 6 (Ekim 1979): 183.

²⁴ Türkiye İstatistik Kurumu, www.tuik.gov.tr, Haber Bülteni, 07 Mart 2017, Erişim: 06.06.2018. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24643>.

den oluşmaktadır. Bu verilere göre DİB Kur'ân kursuna devam eden kursiyerler önemli ölçüde eğitim durumu düşük, yetişkin kadınlardan oluşmaktadır. Kur'ân kursu öğreticileri ile yapılan görüşmeler de bu verileri desteklemektedir.²⁵ Aynı dönemde (2013) Sakarya'da 319 Kur'ân kursunda eğitim gören 22.814 Kur'ân kursu öğrencisinin 21.002'si kadındır. Bunların 2.076'sı okuryazar değil, 4.800'ü okuma-yazma bilip bir okul bitirmemiş, 9.677'si de ilkokul mezunudur. 2015 yılı rakamları da kursa kayıt yaptıran öğrencilerin özelliklerinin benzer olduğunu göstermektedir. Buna göre bu ilde kursa kayıt yaptıran öğrencilerden (20.950 kişi) 2.316'sı okur-yazar değil, 2.724 kişisi okuma-yazma bilip bir okul bitirmeyen, 9.983 kişi de ilkokul mezunudur.

2.2. Kur'ân Kurslarındaki Kadınların Dezavantajlılık Durumları

Çalışmamızın saha araştırması sürecinde Kur'ân Kursu öğreticileri ve kursiyerlerle görüşmeler yapılmış; öğrencilerin dezavantajlılık durumları hususunda Kur'ân kursu öğreticilerinin gözlemleri ve kursa devam eden yetişkin kadınların kendilerini değerlendirmeleri istenmiştir. Bu kapsamda elde edilen veriler ışığında zikredilen dezavantajlılık sebepleri eğitim durumu, ekonomik yetersizlikler ve göç olmak üzere üç ana başlıkta ortaya çıkmaktadır.

2.2.1. Eğitim Eksikliği

Araştırmanın bulgularına göre eğitim eksikliği, görüşme yapılan Kur'ân kursu öğreticileri ve kursiyerler tarafından da en fazla zikredilen dezavantajlılık durumlarından biri olmuştur. Bu kişiler eğitim eksikliklerini gidermek maksadıyla yaygın eğitimin gerçekleştirme alanlarından biri olan Kur'ân kurslarından destek almaktadırlar. Görüşmeler esnasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın istatistiki verilerini destekleyecek şekilde Kur'ân kurslarına devam eden yetişkin kadınların önemli bir kısmının okuma-yazma bilmediği, bir kısmının temel eğitimi tamamlayamadığı, az bir kısmının da ilkokuldan sonra eğitim süreçlerine dâhil olmadığı tespit edilmiştir. Kursiyerlerin çok az bir kısmı ilkokuldan ileri düzeyde örgün eğitim süreçlerine dâhil olmuştur.

Yetişkin kadınlar eğitim eksikliklerinden ötürü bazı psiko-sosyal problemlerle karşı karşıya kaldıklarını ifade etmişlerdir. Bunların başında özgüven eksikliği, utangaçlık, çekingenlik, içe kapanıklık gibi psikolojik durumlar gelmektedir. Kadınların sosyalleşmesinin önünde önemli bir engel

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, www.diyamet.gov.tr, "İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflamasına Göre Kur'ân Kursu, Kursiyer ve Bitiren Kursiyer Sayısı" 2017, Erişim: 06.06.2018, <http://web.diyamet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyamet-isleri-baskanligi-istatistikleri>,

teşkil eden bu durumların giderilmesinde Kur'ân Kursları oldukça etkilidir. Kur'ân kursları eğitim eksikliği sebebiyle dezavantajlı olan kadınlara önemli fırsatlar sunmaktadır.

Kur'ân kursuna devam eden yetişkin kadınların eğitim seviyelerine, eğitim alamamış olma sebeplerine, eğitim eksikliklerinin hayatlarına olan yansımalarına ilişkin zikrettikleri görüşlere bakıldığında öğreticilerle öğrencilerin benzer görüşleri dile getirdikleri görülmektedir. Aşağıda görüşmelerden yapılan alıntılara yer verilmiştir:

“...Buranın eğitim seviyeleri de düşük, okuma-yazma bilmeyen çok sayıda öğrencimiz var lise düzeyi bulamıyoruz...”(H 8)

“Kadın eğitim düzeyi düşük, ekonomik olarak da sıkıntılı... Şu an mesela benim sınıfımda 4 tane okuma-yazma bilmeyen var...”(H 12)

“...Çoğu ya ilkokul mezunu ya da okuma-yazması yok... Okuma-yazma bilmedikleri için yazamıyorlar... Yani onların bir hasreti var okuma-yazmaya karşı daha bir özenliler kalemtraşları bile var bazılarının hoşuma gidiyor diyorum ki gerçekten hiç öğrenci olmadılar buraya geldiler öğrenci oldular...”(H 13)

“... Ufakken beni (okula) vermemişler Trabzon'da oturuyorum sonra burada gittim bir sene 3 ay kadar ama çok az haftada 2 gündü hiçbir şey anlayamadım ama okumam çok güzel her şeyi okuyabilirim...”(K 31)

“O dönemde erkekler okurlardı, okul müdürü falan çok üzülmüştü böyle bir talebeyi neden okutmuyorsunuz diye. Benim içimde kaldı. Buraya verdim kendimi. Tabi buraya başlama sebebim de eşim hiçbir yere göndermiyordu beni, çocuğumu okula almaya giderken buraya uğruyordum hani biraz da olsun. Öyle öyle eşim de alıştı tabi.”(K 7)

“Ya yıllarca o acıları, hep acı olarak içinde kalmış onların. Ben okula gitmedim beni yollamadılar, beni babam yollamadı, beni hayvanlara yolladı, beni çocuklara baktırdılar, kardeşlerimi yolladılar beni yollamadılar, hep içlerinde acı olarak kaldığı için o yara sanki onları böyle biraz kendilerini de geri atmaya sebep olmuş.”(H 6)

Görüşmeler esnasında birçok kadının eğitim alamadıklarını ifade ettikleri görülmüştür. Eğitim alamama sebeplerine ilişkin aşağıdaki görüşler zikredilmiştir:

“5. Sınıfa kadar okudum...bizim zamanımızda okutmuyorlardı...Babam okutmadı beni. Özellikle kız olduğunuz için mi? Evet.”(K 36)

“...ilkokul 3'ten sonrasını okumadım...o zamanlar çok isteksizdim artı babaannemin öldüğü, annemin hastalandığı seneydi. Biz bir de 7 kardeşiz biraz kalabalığız yani onlar vardı hayvanlara bakıyorduk. Bir de o yüzden babam da istemedi o dönem yollamayı. Ben de istemedim öyle kaldı...”(K 34)

“Erzurumlu olduğumuz için afetlerden dolayı, okutmadılar kızsınız ne edeceksiniz çoluk çocuklara bak yeter bu kadar”(K 26)

Eğitim eksikliğini, hayatlarında önemli bir eksiklik olan yetişkin kadınlar, eğitim eksikliklerinin hayatlarına olan yansımalarıyla ilgili aşağıdaki ifadeleri zikretmişlerdir:

“Eğitim düzeyi düşük öğrencilerimiz maalesef kendilerine şöyle hitap edenler çıkıyor; okula gitmemişsin sen yapamazsın. Bu sefer kendilerini daha çok kapatıyorlar kendilerini daha eksik hissediyorlar...”(H 4)

“...Zamanında ortaokulu, liseyi okumak istemiş, zehir gibi hafızası var ama okuyamamış da yıllar sonra çoluk çoluğu büyüttükten sonra kurs bulmuşsa, kursun ona fayda sağladığını inanıyorsa zaten onu bırakmıyorlar, dört elle o kursa sarılıyorlar... Kursu o eğitimin yerine koyuyor... Bir nevi okuyamadığı okulların yerine koyuyor gibi düşünüyorum ben...”(H 6)

“... Ayaklarımın üzerinde durmak isterdim. Yani şu an kızım 4. sınıfa gidiyor mesela, hep okuması için destek veriyorum. Okuyup kendi ayaklarımın üstünde kendi paramı kazanıp kimseye muhtaç olmamayı çok isterdim...”(K 36)

“...Mesela bir yere gitsem tarif alsam yazamıyorum... Yani nereye gideceğimi bile bilmiyorum”(K 32)

“...Toplumda da sınıfa girdiklerinde diğer arkadaşlarıyla falan ilk zamanlar özellikle çekingen oluyorlar ama kurs ortamımızda hanımların kaynaşmasını, beraberlik oluşmasını sağlamaya çalışıyoruz bizler. Bu sefer oradaki çekingenlikleri de gidiyor...”(H 6)

“(Okuma-yazma bilmediğim için) mesela hastaneye gittiğimde sıkıntı yaşıyorum. Hani bir şey geçtiğinde bilmiyorum sıra geldi mi gelmedi mi? Hani biri söyleyecek ki ben gideceğim, e bilmedikten sonra nasıl gideceğim? Bilmemem hani çok sıkıntı yaşıyor evlendikten sonra da sıkıntı yaşıyor insana.”(K 1)

2.2.2. Ekonomik Yetersizlik

Dezavantajlılığı oluşturan diğer bir sebep ekonomik yetersizliktir. İnsanlar, ekonomik yetersizliklerinden ötürü toplumda ayrımcılıkla karşılaşabilirler.²⁶ Kur’ân kurslarına devam eden kursiyerlerin profillerine bakıldığında sosyo-ekonomik olarak alt gelir grubuna mensup bireylerin kurslarda azımsanmayacak ölçüde kayıtlı olduğu görülmektedir. Öğreticilerin verdiği bilgiler de bu görüşü desteklemektedir. Öğreticilerin görüşlerine göre farklı eğitim ve sosyoekonomik özelliklere sahip öğrencilerin aynı kursta bir arada olması sosyal bütünleşme açısından önemli bir fırsattır.

Kursa devam eden yetişkin kadınların maddi durumlarına yönelik hocaların ve kursiyerlerin kendi ifadelerinden yapılan alıntılar aşağıda yer almaktadır:

²⁶ Pınar Uyan Semerci, “Ayrımcılık Bağlamında Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, Ed. Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 393, 2012), 190.

“...Herkesin çektiği sıkıntıları olabiliyor ciddi boyutlarda. Ailesinde maddi sıkıntılar olduğu için çıkmazda olabiliyor...”(H 1)

“...Dikkatimi çekiyor yoksulluk var. Burada onu paylaşıyorlar üzülyoruz biz de yardımcı olmaya çalışıyoruz ...”(H 8)

“...Ekonomik anlamda benim şu andaki görev yaptığım yer zayıf, ciddi anlamda sorun yaşayan hanımlar ve çoğunun eşi uyuşturucu kullanıyor ne yazık ki böyle bir sıkıntıyla baş başayız evden iyi gelmiyorlar burada deşarj oluyorlar diyebilirim daha mutlu huzurlu hissettiklerini söylüyorlar... Şu an görev yaptığım yerdeki beyler inşaatta çalışıyorlar akşama kadar akşam kazandıkları paranın çoğunu orada harcıyorlar ve çok fakirler durumları hiç iyi değil...”(H 10)

“...Eğer benim maddi durumum çok iyi olsaydı sürekli gelmeyi düşünürdüm... Çalışmak zorundayım yani o yüzden yoksa ne öğrendiysek burada öğrendik...”(K 30)

“...Mesela burada bazıları günlere girdi ben giremedim yani maddi diye. O yüzden giremedim. Arkadaşlar gidiyor birbirine geliyor güne giremedim yani. Az paradır da (yine de) giremedim yani...”(K 13)

2.2.3. Göç

İnsanoğlunun mekânsal hareketliliğine sebebiyet veren göç olgusu, sosyal bir hareketlilik olarak görülebilse de ekonomik yaşamdan kültüre kadar hayatın her yönünü etkileyen bir değişim sebebidir. Göç, ilk bakışta yer değiştirme hareketi olarak değerlendirilmekle birlikte; sosyal, kültürel, ekonomik, politik yapı ile yakından ilişkili, onu derinden etkileyen sosyal bir olaydır.²⁷

Göçle gelinen yeni yerleşim biriminde sosyo-kültürel açıdan değişim ve kültürel etkileşim ortaya çıkar. Diğer taraftan göç edenlerin yeni geldikleri yerlerde kabul görmemesi vb. sebeplerle uyum sorunları ve ekonomik problemler de ortaya çıkabilir.

Saha araştırması esnasında dezavantajlı olarak tanımladığımız yetişkin kadın bireylerin önemli bir kısmının Sakarya'ya göçlerle geldiği gözlemlenmiştir. Bu durum, sosyalleşme ve entegrasyon sorunlarına yol açmaktadır. Ancak aynı olgunun kültürel çeşitliliğe kapı araladığı da görülmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından aşağıda görüşmelerden yapılan alıntılara yer verilmiştir:

“...Öğrencilerimizin söylediği şu: Karadenizliler dadaşlarla çok görüşmez, onlar onlarla görüşmez gibi böyle şey bile, itiraflarda bulunanlar var.”(H 3)

“...Ben Doğu Anadoluluyum, Erzurumluyum ben o yüzden beni biraz daha farklı görüyorlar anlattığım şeyleri farklı anlıyorlar daha iyi oluyor

²⁷ Murat Özdemir, *Türkiye’de İçgöç Olgusu, Nedenleri ve Çorlu Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2008), 1.

bir açıdan çünkü aynı toplum insanı olmadığımız için rahatlıkla konuşabiliyorlar. Misal anlatıyorum benim geçmiş olduğum evrelerden anlatıyorum tanık olduğum akrabalık ilişkilerinden falan. Hee diyorlar. Tamam aynı şeyler bizde de var yani bakıyorlar ki her şey aslında aynı dönüp dolaşıp aynı yere geliyorlar farklı hiç bir konu olmuyor.”(H 12)

“...Hiçbir sıkıntı yaşamadım kültür çeşitliliği güzeldir, birbirimizin yemeklerini öğrenmemiz, oturup kalkışımızı öğrenmemiz, kız alıp vermemiz, bunlar bir çeşitliliktir güzelliştir diye ona vurgu yapmaya çalışıyorum. O ayrımcılık var hocam burada. Hatta... roman mahalleler var. Onlarla bile güzel diyaloglarım oluştuğunu hissediyorum zaman içerisinde...”(H 3)

“...Genelde hep doğuluyuz Erzurumlu, Muş... Genel hep töreler devam ediyor. Kayınvalide giderse gelinler de gider, gelinin arkadaşı olsa bile gidemiyor... Ama kursa gelebiliyor mu gelin tek başına? -Geliyor, geliyorum. Yalnız biri sorduğu zaman biz karışmıyoruz diyorlar...”(K 36)

“...Mesela burası Muhacir mahallesi. Muhacir olmayanları çok almak istemiyorlar içlerine...Çünkü Muhacirler zaten içlerine kapanıklar özellikle Makedonlar, durumları gerçekten çok iyi, çok çalışıyorlar aşırı ama dışardan birisi geldi mi, Türk, Laz, Kürt, fark etmez özellikle Kürtleri yani almak istemiyorlar içlerine. Komşuluk etmiyorlar çok fazla... Mesela önceden bebek mevlidi olsa bizi çağırılmazdı diyor. (Kursun sosyalleşme ortamına ve davranış değişikliği oluşturduğuna dikkat çekiyor). Ama artık bir mevlit, cenaze oldu mu hep beraber gidiyoruz. Bu kurs dışına da yansıyor, kurs dışında da görüşüyorlar...”(H 4)

“...Daha çok ayırıyorduk ama buraya gelince... O bu millet şu millet gibilerden, şimdi onları yapmıyoruz... Ben kendim mesela millet olarak Lazım ama hep zannedirdim ki Lazlar çok iyi. Ama girince onların kötüsü var, iyisi var. Öbür milletin daha iyileri var, onları gördüm...”(K 7)

“Benim öğrencilerimde Şafilere de çok var ben onlara özellikle Şafi ilmi halinden hazırlanıp anlatıyorum. Hocam biz bunu bilmiyorduk diğer komşulara göre Hanefilere göre yapıyorduk iyi ki bu farkındalığı yaratmış oldunuz diye de söyleyenler oldu...”(H 13)

Kültürel ya da ailevi sebeplerle evden çıkması istenmeyen bazı kadınların, kursa gelmeyi dışarı çıkmak için bir fırsat olarak gördüğü tespit edilmiştir.

3. DEZAVANTAJLILIĞIN ÇÖZÜMÜ

Dezavantajlılık toplumsal bir gerçektir. Bu sosyal sorunun çözümü için kamu politikalarının geliştirilmesi gerekmektedir. Ancak bu çalışmalar mevzuat düzenlemeleriyle sınırlı kalmamalı sosyal içerme hedefi taşımalıdır. Aksi takdirde dezavantajlılık durumu bireyler tarafından değiştirilmesi mümkün olmayan bir durum olarak algılanabilir ve sosyal patlama, anomiyeye yol açabilir. Bu da suç oranlarının artması gibi sonuçların ortaya çıkmasını olağanlaştırabilir.²⁸

²⁸ Yunus Emre Özer – Murat Çolak, “Yoksulluk, Dezavantajlı Grup Ve Suç İlişkisine

Anayasa'da dezavantajlılık olgusunun ortadan kaldırılabilmesi ya da en azından minimize edilebilmesi için üretim, istihdam vb. süreçlerde bu bireylerin değerlendirilmesi ve ilgili kurumların iş birliğine gitmesi salık verilmiştir.²⁹

Bu kapsamda çeşitli akademik çalışmalarda ve hukuki düzenlemelerde çocuk dezavantajlılığının önüne geçilmesi, ekonomik olarak dezavantajlı durumda olan bireylerin durumunun iyileştirilmesi, engelli bireylerin dezavantajlılık durumlarının etkilerinin azaltılması, kadın istihdamının artırılması yönünde tespit, görüş ve önerilere yer verilmektedir. Çocuk dezavantajlılığının önlenmesi için “sosyal yardım uygulamalarının hak temeline uygulanması, çocukların eğitim, barınma, sağlık vb. temel haklarından mahrum bırakılmaması ve sosyal içerme politikalarının başat aktörleri olması”,³⁰ “...ekonomik olarak kötü durumda olan ve ailelerinden ve sosyal çevrelerinden yeterli desteği göremeyen bireylere devletin gerekli sosyal korumayı sağlaması... sosyal dışlanma riski bulunan engelliler, yaşlılar, kadınlar ve işsizler gibi birey ve grupların geniş kapsamlı birer sosyal koruma altına alınması”,³¹ engelliliğin kısmen toplumsal damgalanma, ayrımcılık ve engelleme ile ilişkili olduğu ileri sürülerek³² “engelli bireylerin dezavantajlılık durumlarını azaltmak için ‘korunmalı işyeri teorisi’ önerilmektedir.³³ Kadın girişimcilerin desteklenmesi, kadın işgücünün artırılması, “ulusal düzeyde uzun vadeli kadın istihdam politikası oluşturulması”³⁴ gibi öneriler de getirilmektedir.

3.1. Dezavantajlılığın Çözümünde Kur'ân Kurslarının Rolü

Gökçe'ye göre kadına ilişkin konu ve sorunları toplumsal ve ekonomik yapıdaki ilişkiler bütünü içinde ele alıp değerlendirmek gerekir. Buna bağlı olarak kadının toplumsal statüsünün değişmesi öncelikle bir eğitim soru-

Yönelik Bir Alan Araştırması: İzmir Kadın Sığınma Evleri Örneği”, *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 29 / 3 (2015): 484.

²⁹ Yazar yok, “Dilovası’nda Dezavantajlı Grupların İstihdam Potansiyelinin Artırılması: Araştırma Sonuç Raporu”, 65.

³⁰ Ahmet Burak Kahraman - Fatih Kahraman, “Dezavantajlılığın Çocuk Halleri: Dünyada Ve Türkiye’de Dezavantajlı Gruplarda Yer Alan Çocukların Durumu”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 8/20 (2017): 265.

³¹ Tijen Şahin, “Sosyal Dışlanma ve Yoksulluk İlişkisi”, *Yardım ve Dayanışma* 1/2 (2010): 79.

³² Çiğdem Arıkan, “Sosyal Model Çerçevesinde Engelliliğe Yaklaşım”, *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi* 2 / 1 (2002): 12, 20.

³³ Özgür Hakan Çavuş, - Akay Tekin, “Türkiye’de Engellilerin İstihdam Yöntemi Olarak Korunmalı İşyeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 30 / 1 (2015) : 146-148.

³⁴ Sevtap Keskin, “Türkiye’de Kadın Girişimcilerin Durumu”, *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* 9 / 1 (2014): 91.

nudur. Kadın erkek arasındaki eşitlik tartışması iki cinsin birbirlerini tamamlaması olarak ele alınırsa bir anlam kazanır. Bütüncül bakıldığında hem kadının hem de erkeğin eğitimi büyük önem taşımaktadır.³⁵ Bu bağlamda dezavantajlı kadınlar özelinde “kadın sorunu”nun çözümü çok boyutlu bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Bunun en önemli ayaklarından biri de eğitimidir. Örgün eğitim çağını geçmiş kadınların toplumsal katılımının sağlanmasında önemli alternatiflerden biri de Kur’ân kurslarıdır.

2016 yılı verilerine göre Türkiye’de bir okul bitirmeyen bireylerin yaygın eğitime katılım oranı %2,4’tür.³⁶ Bu veri okul bitirmeyen bireylerin yaygın eğitime katılma oranının düşük olduğunu göstermektedir. Ancak bir yaygın eğitim kurumu olan Kur’ân kurslarına bir okul bitirmeyen kadın bireylerin katılım düzeyleri oldukça yüksektir. Yukarıdaki verilere bakıldığında bu oran 2012 ile 2017 yılları arasında %25 civarında seyretmektedir (Bkz. Öğrenci profili).

Kur’ân kurslarının yetişkin dezavantajlı kadınların hayatındaki yerini açıklığa kavuşturmak için Kur’ân kurslarının fonksiyonlarına da kısaca değinmek gerekir.

İnce’ye göre yetişkin dezavantajlı kadınlar özelinde düşünüldüğünde, Kur’ân kurslarının temel fonksiyonları birkaç başlık altında toplanabilir. Bunlar: dini eğitim fonksiyonu, sosyalleştirme fonksiyonu, manevi-psikolojik ve aile danışmanlığı olarak ifade edilmektedir. Öğrencileri Kur’ân kursuna yönelten nedenlere bakıldığında bu konu daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre öğrenciler Kur’ân kursuna: dinî eğitim beklentisi, boş zamanı değerlendirme, ailevi sorunlarına çözüm arama, nitelikli sosyal ilişkiler kurma arzusu vb. sosyal içerikli nedenler ve onaylanma, dinî-manevî gelişim arzusu, kendini değerli hissetme vb. psikolojik içerikli nedenlerle yönelmektedir.³⁷

“Sosyal dışlanma bireylerin kendilerini toplumun bir parçası olarak görememelerini ve toplumla bağlarının kopmasını ifade eder. Sosyal dışlanma sosyal ilişkiler açısından toplumun içinde ya da dışında olmakla ilgilidir”.³⁸ Sosyal dışlanma, sosyal bütünleşmenin tam olarak gerçekleşmediğini, toplumsal yapının bazı sosyal grup, birey ve kurumları dışarıda bıraktığını çağrıştıran bir kavramdır. Bu açıdan sosyal dışlanma, sosyal bütünleş-

³⁵ Gökçe, “Türk Toplumunda Kadın Üzerine”, 182, 185.

³⁶ Türkiye İstatistik Kurumu, www.tuik.gov.tr, Eğitim istatistikleri, Erişim: 06.06.2018. http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018.

³⁷ Abdullah İnce, “(Kur’ân Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre) Kur’ân Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları”, *Diyanet İlmî Dergi* 2 (2017); Abdullah İnce, “Kur’ân Kurslarının Danışmanlık ve Rehberlik Fonksiyonu: Öğretici Görüşlerine Dayalı Sosyo-Psikolojik Bir Analiz (Sakarya İli Örneği)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2017).

³⁸ Şahin, “Sosyal Dışlanma ve Yoksulluk İlişkisi”, 79.

menin karşısında bir olgu olarak tanımlanabilir. Buna göre, sosyal dışlanmaya maruz kalmış bireyler, bazı hak ve gereksinimlerden uzak kalmakta, toplumla olan bağları giderek zayıflamaktadır.³⁹ Kur'ân kurslarındaki dezavantajlı bireylerin, toplumsal süreçlere yeteri kadar katılamamaları sebebiyle sosyal dışlanmaya maruz kaldığı ifade edilebilir. Ancak bu dışlanmanın sebebi, toplumsal önyargı değil, bireysel eksiklikler sebebiyle ortaya çıkan özgüven eksikliği vb. unsurlardır.

3.2. Kur'ân Kurslarının Dezavantajlı Kadınlara Bireysel, Sosyal ve Manevi Katkıları

Çalışmamız esnasında görüşme yaptığımız yetişkin Kur'ân kursu öğrencilerinin ortak özelliklerinden biri, eğitimlerine devam edememiş olmalarıdır. Eğitim devam edememe sebepleri olarak da ailelerin kız çocuklarını okutmayı doğru bulmaması, ekonomik olarak kötü durumda olması, iş gücüne duydukları ihtiyaç vb. sebepleri zikretmişlerdir. Eğitim süreçlerine katılamamış olan kadınların çok önemli bir kısmı, eğitim alamamanın oluşturduğu eksikliği hissettiklerini dile getirmişlerdir. Bu anlamda Kur'ân kursları, yetişkin kadınlara bir eğitim kurumuna katılabilme imkânı vermek başta olmak üzere çeşitli imkanlar sunmaktadır. Eğitim eksikliği ise kadınların sosyalleşmesinin önündeki en büyük engellerden birisi olarak görülmektedir. Saha araştırmasında elde edilen veriler de eğitim düzeyinin düşük olmasının, kadınların psiko-sosyal yaşantılarını çeşitli açılardan etkilediğini desteklemektedir. Kursa düzenli olarak devam etmenin, hem dinî bilgi elde etme noktasında hem de psikolojik iyi hissetme anlamında dezavantajlı kadınlara önemli katkılar sağladığı görülmüştür.

Bu kursların öğrenciler için ne anlam ifade ettiği ve kursların öğrencilere nasıl katkı sağladığıyla ilgili sorumuza öğreticiler şu cevapları vermişlerdir:

“...Kendisinin *işe yaradığını* düşünüyor. Kendisinin de bir şeyler öğreneceğini fark ediyor. Bu da onun için artı oluyor çünkü daha çok öğrenme, daha çok aç oluyorlar bu konuda...”(H 1)

“...Sadece okuma-yazmadan ibaret değil eğitim tabi ki bu genel eğitime de baksak, bunların *toplum içerisindeki davranışları düzeliyor* bir kere...”(H 1)

“...Yani *kendilerine güvenmeyi* öğreniyorlar, bu bir. İkincisi kendilerini çok daha rahat ifade edebileceklerini görüyorlar...”(H 4)

“...Eğitim düzeyi düşük olanlar(a) her fırsatta soruyorum okur musun diye, ilk geldiklerinde düşünmüyorlar bir zaman sonra hatta yaşı 35-36 yaşında olan bayanlarımız bile ya acaba ben de açık öğretim okusam mı

³⁹ Faruk Sapançalı, “Avrupa Birliği’nde Sosyal Dışlanma Sorunu ve Mücadele Yöntemleri”, *Çalışma ve Toplum* 6 (2005): 53-54.

falan demeye başlıyorlar... Bir şeyler *yapabildiklerini görüyorlar*. Gençlerimizden okuyanlar var, okumaya başlayanlar var geldikten sonra...”(H 6)

“...Eğer kendi ailevi ortamında bastırılmış bir durum söz konusuysa o noktada bu ortamlar onlar için, kendini ifade etme, *insanlarla iletişim* kurma açısından bir fırsat...”(H 7)

“...Özgüvenleri geliyor, *özgüven* sahibi olmaya başlıyorlar. İçlerinde bastırılmış olan duyguları bir nevi biz besliyoruz, diyoruz ki siz yapamam duygusundan kurtulun, artık sizler de bizim gibi diğerleri gibi, daha başarılı da olabilirsiniz... Geldiklerinde çok çekingen oluyorlar, daha sonradan bir toparlanmış daha bir her şeye el atan olmaya başlıyorlar...”(H 6)

“...*Sosyalleşmek*, en çok da birileriyle tanışmak...Hele de evden yıllarca hiç çıkmamış insanlar geliyor bize mesela. 20 senedir evinden bir komşusuna bile eşi göndermemiş ama kuran kursu olduğu için buraya gelmiş. Burada da arkadaş ediniyor, çevre ediniyor. Bu da onun kendi açısından, dışarıya kendi duygularını belli etmesine sebep oluyor.”(H1)

“...Ama burada gelip de Kur’ân’da cüzde ilerlemeleri falan ‘a ben de normalim ya, ben de yapabiliyordum, ben de bak arkadaşlarım gibi okuyabiliyordum’ deyip, hele Kur’ân okumaya başladıktan sonra ‘ha bak benim de bir farkım yokmuş, ben bu acıyı unutabilirim artık’ moduna girip daha rahatlıyorlar açıkçası.”(H6)

“...Olumlu katkı sağlıyor yani dediğim gibi kendilerine biraz daha *güvenleri* geliyor kendilerinin daha önemli olduklarını düşünüyorlar hem de bilgileri de gerçek bilgi oluyor yani hurafe çok bilgi var o kadar bilgi karmaşası var ki *o hurafelerden kurtulmuş* oluyorlar.”(H 13)

“Mesela ben burada öğreniyorum evde de gidip çocuklarıma anlatıyorum. Ben öğreniyorum onlara da öğretiyorum.”(K 2)

“Kursa geldim *bir ferahlık* var... Keşke diyorum erken gelseydim, erken çoluk çocuk vardı iş hayatı vardı bir şeyler, onun için işte bugüne nasip oldu.”(K 11)

“Kursumuz bize neler kattı, yani *hayatımda çok çok değişiklik* yaşadım, çok çok.”(K 12)

“...Evde *boş zamanlarımı* Kur’ân okumakla *geçiriyorum* önceden TV’de geçiriyordum. Mesela ana haberdirdi diziydi dini bir programdı. Ama şu an televizyonu unuttuk, masanın üstünde sürekli durur Kur’ân’ım fırsat buldukça okurum. (K 18)”

“*Huzur veriyor* bana en önemli katkısı bu Kur’ân’ı devamlı okuyorum burada da okuyorum yani ezber yapıyorum huzur veriyor bana. Ya hiçbir sıkıntı yok. (K 20)”

“...Sünnetler çok gerilemiş bizde onların farkına vardım sünnetleri yerine getirmeye çalışıyoruz dediğim gibi Kur’ân çok körelmiş Kur’ân’ı bir şekilde hayatıma sokmaya çalışıyorum... Şu 2, 3 ay ömrümde baya bir değişiklik yaptırdı yani.”(K 33)

Öğreticilerin ve öğrencilerin ifadelerinden kursa katılımın ve din eğitiminin öğrencilerin dezavantajlılıklarını giderme noktasında önemli bir fırsat oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca, kursta aldıkları din eğitimi ile kursiyerlerin kendilerini psikolojik ve manevi olarak daha *iyi hissettikleri*, dinî konularda daha duyarlı oldukları, özgüvenlerinin arttığı ve sosyalleşmelerine olumlu katkılar sağlandığı tespit edilmiştir. Ayrıca yapılan görüşmelerde kursiyerlerden bir kısmı önceden kendilerini daha utangaç ve çekingen olarak gördüğünü, ancak kursa devam etmekle bu problemlerini aşabildiklerini ve kendilerini daha iyi anlatabildiklerini ifade etmişlerdir.

3.2.1. Kur'ân Kurslarının Örtük Benin Ortaya Çıkmasına Katkısı

Kur'ân kurslarına katılmadan önce kendini ifade etme başta olmak üzere çeşitli açılardan problem yaşayan yetişkin kadınlar, kurslara devam etmeleriyle birlikte bir değişim süreci geçirdiklerini ifade etmektedirler. Özellikle bu değişim sürecinde kadınların özgüven duygularının arttığı anlaşılmaktadır. Kuran kurslarına devam eden kadınlar, Yetişkin kadınların Kur'ân kurslarına devam etmelerinin, özgüvenlerinin artması başta olmak üzere çeşitli açılardan kendilerini geliştirmesine imkân sağladığı alan araştırmasındaki görüşmeler esnasında tespit edilmiştir. Bu bakımdan Kur'ân kursları dezavantajlı yetişkin kadınlardaki örtük benin ortaya çıkmasına önemli katkılar sağlamaktadır. Yapılan mülakatlardan konuyla ilgili alıntılar şu şekildedir:

“...Çok çekingendim. Birinin yanına çıkmaya utanırdım, çekinirdim. Ama bir ortama karıştıktan sonra git gide git gide şey yapıyorsun, insanın karşındaki nasılsa sen de aynı öyle oluyorsun... Artık anlatabiliyorum, rahat söyleyebiliyorum ama şimdi eskiden desen öyle değildim hani içime kapanıktım. Ama şimdi öyle değilim.”(K1)

“Mesela ben önceden hiç toplum içine girmezdim çok sıkılırdım yani buraya geldiğime ailem bile hayret ediyor. Sen nasıl çıktın oraya. Çünkü hiç toplum içine girmezdim. Bir sıkıntı basardı ter basardı. Böyle sıkılırdım. Ya konuşmaya bile çekinirdim ama şimdi eşim bile diyor sen kursa gittin dilin açıldı senin, baya konuşuyorsun şimdi diyor... Bir toplum içine girdiğim zaman rahatça konuşabiliyorum. Ama ondan önce konuşmuyordum. Düşün bir akrabam gelse, onun yanına bile çıkmaz istemezdim, konuşmazdım.”(K 2)

“...İnsan olduğumu öğrendim... İşte ben de bir insanım... Ben dışlanmış bir şey görüyordum kendimi. “Sen kimsin!” derlerdi bana. “Sen kim oluyorsun!” Ben hakikaten bir insan değil miyim diyordum. Dışardan gelme bir sığıntı olarak yaşıyordum hayatımı. Sizin gibi büyük insanlarla konuştuğça iyi hocalarla konuşuyoruz, kaynaşyoruz... İnsanmışım... Bu kursta onu fark ettim ben. Doktora gidince utanıyorum konuşamıyordum.

Şimdi zorlansam da sizin gibi büyük insanlarla konuşabiliyorum.”(K 5)

“Ben kursa başlayalı kendime güvendim, ister inanın ister inanmayın hocam ben kendime geldim, insan olduğumuzu anladık, Allah’ım bizi böyle yerlerden eksik etmesin. Kurs çok iyi bir şey ben her şeyi buradan öğrendim. Anlatılamayacak şeyler de var böyle insanın içinde, ben her şeyi burada öğrendim.”(K 6)

“...Hayatımda büyük bir dönüşüm oldu, özgüvenim çok arttı. Yani konuşmayı beceremiyorum hocam çok şey anlatmak istiyorum ama nasıl anlatayım bilmiyorum. Çok şey... Kendimi hiç savunamıyordum. İki kişinin olduğu yere giremiyordum. Zaten evden de hiç çıkmayınca hapis hayatı gibi bir hayat.”(K 7)

“Ben de mesela toplum içinde kendimi çeken bir insandım ama burada utanmıyorum bilmediğim halde parmak kaldırıp hocaya söyleyebiliyorum. Ben de medeni cesaret oluşturdu açıkçası hani o bende bir etki yaptı yani.”(K 33)

“Eskiden cümle kurmakta çok sıkıntı çekerdim cümle kuramazdım hatta kardeşlerimiz bir araya geldiğimizde hep gülerdik ya cümle kuramıyoruz diye ondan sonra yani çok şükür elbette şu an hala sıkıntım var çünkü daha yeni başladım ama yani insan bir cümle kurabiliyor en azından hani yabancı birini gördüğünde perdenin arkasına saklanan ama şimdi hoş geldin diyecek nasıl konuşacağım ben şimdi onunla falan olurdu ama şimdi öyle bir şey olmuyor çok şükür insan ortam içine girdikçe açılıyor.”(K 34)

“Önceden arabaya binseydim ineyeğim yeri söyleyemezdim çok utanırdım hani sanki şoför bana bir şey diyecekmiş gibi halbuki öyle bir şey yok... Aştım mesela sizinle konuşmak için hoca bir şey yapmayacak git dedi ama iki günden beri geleceğinizi biliyorduk, hocam gelmesem mi mesela diyordum. Hani çok çekimserim... Dua okuduğum zaman eşim bana diyordu ki oku ben seni düzeltiyim diyordu. Ben eşime bile okuyamıyordum, (hatalarımı) düzeltmek için, çekiniyordum ama şimdi herkesin içinde okuyorum duayı. Yanlış da olsa okuyorum.”(K 36)

3.2.2. Kur’ân Kurslarının Sosyalleşmeye Katkısı

Sosyalleşme, insanın içinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel özelliklerini içselleştirmesi, kişiliğinin farkına varması, anlamlı toplumsal roller üstlenmesi ve yaşadığı çevreye uyum sağlaması şeklinde tanımlanabilir.⁴⁰ Sosyalleşme ise toplumun ihtiyaçlarının bireyin ihtiyaçları haline dönüşmesi sürecidir.

Kuran kurslarındaki eğitim, kursa devam eden yetişkin ve dezavantajlı durumda olan kadınların özgüvenlerinin artmasını sağlarken; bir taraftan da sosyalleşme ortamları oluşturmaktadır. Kurslar öğrencilere yeni-kaliteli

⁴⁰ İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 85.

sosyal ilişkiler kazandırmanın yanı sıra, komşuluk ilişkileri başta olmak üzere mevcut ilişkilerin gelişmesinde ve toplumdaki diğer kişilerle iletişimin sağlanmasında önemli imkanlar sunmaktadır.

Görüşme yaptığımız Kur'ân kursu öğreticileri dezavantajlı öğrencilerin sosyalleşmeye ihtiyaçları olduğunu ve Kur'ân kurslarının öğrencilerin sosyalleşmesinde çok önemli rol oynadığını belirtmiştir. Aynı doğrultuda kurslara devam yetişkin kadınlar da sosyalleşmelerinde Kur'ân kurslarını önemli bir fırsat olarak gördüklerini ifade etmişlerdir.

“Başta komşusundan, arkadaşından haberi oluyor. Haberi olduğu için de bir ihtiyacı varsa, bir hastalığı varsa ziyaretine gidiyor, başka bir derdi varsa onu gidermek için gidiyor, ama kurs olmasa belki de haberi olmayacak çoğunun birbirinden.”(H 3)

“Farklı insanlar görüyorlar. Belki normalde oturamayacağı insanlarla kursta oturuyorlar. İşte eğitilmiş var üniversite mezunu var, o hiç okuma-yazma bilmiyor. Normalde dışarda olsa hiç muhabbet etmeyecek hiç selamlaşmayacaklar ama burada olunca o ona bir soru soruyor, o ona bir soru soruyor, tarif soruyor. İşte günlük hayatından bir şey anlatırken o ona katılıyor akıl veriyor o ona katılıyor derken kurs içinde görüşmeye başladıklarıyla kurs dışında da görüşmeye başlıyorlar. Böyle bir sosyalleşmeye katkısı oluyor.”(H 4)

“...Hayatın her alanında hem birbirleriyle olan ilişkilerinde hem sınıf ortamında nasıl davranması gerektiğinde... Her alanda bence, eşlerine karşı davranışlarında, çünkü burada biz aileye karşı iletişimden de bahsediyoruz, çocuklarına karşı davranışlarında (ne yapması gerektiğini anlatıyoruz) her noktada bence (Kurslar katkı sağlıyor).”(H 5)

“(Kursun) mahalleye katkısı var komşuluk ilişkilerinin sağlanmasında birbirini tanımayan uzun süre bir arada yaşamasına rağmen birbirlerini yakından tanıma fırsatı bulmayan insanların bir araya gelmesi noktasında katkısı var. Ufak tefek sıkıntıları içlerine attıkları insanlarla daha yakından iletişim kurma, problemleri giderme, ilişkileri kuvvetlendirme bu açıdan katkısı var. Biz zaman zaman herkese açık programlar yapıyoruz, herkesin bir araya gelmesi bilgilendirme noktasında sosyalleşmesi noktasında da kurslarımızın katkısı var özellikle hanım cemaate karşı yazında çocuklara karşı.”(H 7)

“Kesinlikle sosyalleşiyorlar ben onların hal ve hareketlerinden anlıyorum ilk geldiğinde sıkılan şimdi rahat rahat anlattığımızı katılıyor, sorduklarımıza cevap veriyor, ne kadar okuma seviyesi düşük olsa da bunları yapabiliyor özgüven kazanıyor.”(H 8)

“Misal göremediği arkadaşını burada görebiliyor, tanımamış hiç görmemiş alakadar bile olmamış veya görmüş ama bununla biz anlayamayız demiş ön yargıyla bakmış. Ama öyle arkadaşlıklar kurdular ki (bir) zaman

sonra söylüyor ki ben seni hiç bu gözle bakmamıştım benim için de o var hocam diyor, ben seni çok farklı tanımıştım. Ama şimdi çok farklısın diyebiliyorlar misal o tabuyu kırmak aslında bizim elimizde ya geldikleri zaman farklı yöne kayıyor olaylar. Bazen istişare ediyorsunuz bazen işte falan arkadaşınıza gidelim geçmiş olsun vesaire işte hasta ziyaretine şunu yapalım bunu yapalım hep birlikte katılamazsak bile...”(H 12)

“Sosyalleşme anlamında da katkıları olduğunu düşünüyorum toplum içinde konuşma mesela birlikte bir yerlere gitme veya birlikte hayır işleri kovalama (gibi)... Artık o kadar alıştılar ki bugün bile diyorlar: “Hocam, hadi kermes yapalım! Şunları falan yapalım!” veya işte “Bir kız evlenecek; çeyizine hocam ne yapabiliriz?” gibi benim olmadığım yerde de bu işi götürecek şeyler oluştu. Mesela sınıfta, liderler oluştu... Hani hep bana da yıkmıyorlar artık...”(H 3)

Öğreticilere ek olarak Kur’ân kurslarındaki yetişkin kadınlar da sosyalleşmeleriyle ilgili aşağıdaki görüşleri dile getirmişlerdir:

“Kendimi hiç savunamıyordum. İki kişinin olduğu yere giremiyordum. Zaten evden de hiç çıkmayınca hapis hayatı gibi bir hayat...”(K 7)

“Gene çevrem oldu, ara sıra arkadaşlarıma gidiyorum telefon ediyorum, kurs arkadaşım diye, umre arkadaşım diye. Çok çevremiz oldu Allah razı olsun... Önceden çok çekingendim de, şimdi sağlık ocağına kendim gidebiliyorum, kaydettirebiliyorum kendimi ama gidemiyordum öncesinde, üç sene önceden, torunumla gidiyordum, şimdi onları aştım.”(K 10)

“...Burada değişik arkadaşlarım oldu gelip gidiyoruz ayda bir kere toplanıyoruz... Görüşüyoruz... Öyle öyle işte gidip geliyoruz yani kopmuyoruz birbirimizden, devam ettiriyoruz.”(K 12)

“Burada daha iyi arkadaş edindim. Daha memnun şey oldum. Onun için sevdim, daha iyi geldim yani. Arkadaş şeyim olsa bir etki görsem, bir daha gelmem yani. (Kurs dışında da burada edindiğim arkadaşlarla) görüşüyorum... Aynı gene yani aynı gidiyorum, muhabbet ediyorum... Mesela gündüz gidemediysem, bittikten sonra görüşüyorum...”(K 17)

3.2.3. Kur’ân Kurslarının Manevi Danışmanlık-Rehberlik İhtiyacına Katkısı

Manevi danışmanlık, başta din ve maneviyat olmak üzere çok kapsamlı ve çoklu anlamlara gelebilecek şekilde kullanılabilen bir kavramdır.⁴¹ Batı’da farklı anlamları ihtiva etmekle birlikte Türkiye’de maneviyat, büyük ölçüde inancın gereği olan yaşantılara karşılık gelmektedir. Buradan hareketle maneviyat çoğunlukla kişinin inancının gerektirdiği şekilde yaşaması, bunu iç dünyasında hissetmesi, evrensel değerlere sahip olması ve bun-

⁴¹ İnce, “Kur’ân Kurslarının Danışmanlık ve Rehberlik Fonksiyonu: Öğretici Görüşlerine Dayalı Sosyo-Psikolojik Bir Analiz (Sakarya İli Örneği)”, 123.

ların neticesinde kendisiyle, çevresiyle ve Allah'la barışık olması anlamlarını taşımaktadır.⁴²

Kur'ân kurslarında pratik olarak sürdürülmekte olan manevi danışmanlık ve rehberlik faaliyetleri, çeşitli konularla ilişkilendirilebilir. Kur'ân kursları yaygın din eğitiminin gerçekleştirme alanlarından biri olarak Kur'ân eğitimi ve dinî bilgiler vermek amacıyla hizmet veren kurumlar olmakla birlikte, bunun dışında başka işlevleri de vardır.

Alan araştırmalarımız esnasında Kur'ân kurslarına gelen kursiyerlerin ve öğreticilerin ifadelerine göre kursiyerler, Kur'ân kursu öğreticilerini danışacakları, fikir alacakları, gerektiğinde problemlerini paylaşıp birlikte çözüm arayacakları kişiler olarak görmektedirler. Bu durum kursiyerlerin Kur'ân kursu hocalarını yalnızca din eğitimi aldıkları kişiler olarak görmekten ziyade; ailevi, psikolojik, sosyal birtakım problemlerini paylaştıkları ve onlardan rehberlik beklediklerini göstermektedir. Mülakatlarımızdan konuyla ilgili yapılan alıntılar aşağıda yer almaktadır:

“Bir şey olduğu zaman söylüyorum hocama... sıkıntılarımı anlatırım yani, çekinmem. Eskiden olsa çekinirdim ama şimdi çekinmem rahatlıkla söyleyebilirim.”(K 1)

“Hep sorunlarımızı onunla paylaşıyoruz. (Tavsiyede) Bulunuyor tabi şunu şöyle yap diye... Önemserim onun sözlerini, çünkü o her şeyi iyi bilir, okumuş insan iyi bilir, biz cahiliz hocam.”(K 6)

“Hocayla yalnız kaldığımız zaman daha bir içimizi döküyoruz hani kalabalıkta değil de. Yalnız kalınca hocam işte şöyle bir sıkıntım var, o tabi her zaman – onu ne kadar anlatsam azdır, eşi var mı Adapazarı'nda bilmiyorum – daha bize bir defa ay ben şunu bilemedim şu an cevap veremem, rahatsızım gibi bir defa bile bizi terslediğini bilmiyorum. Hani içini dökünce insan, o da bize daha çok teselli veriyor o sıkıntıyı hiç yaşamamış gibi oluyorsunuz.”(K 7)

“Çok iyidir... Bir derdimiz olsa sorar üzüntümüz olsa niye gelmedin niye üzöldün (mü diye) sorar yani çok iyi... Tabi bazı olur sorar moralin bozuk olduğunda paylaşırız bizde yardımcı oluyor o da takma kafana olur...”(K 19)

“Aile sorunlarımı yani üzüldürüm beni dinler. Böyle sıkıntılarımı anlatırım her konu da... Onlarla öyle dertleşiyorum işte bir abla bir anne gibi dertleşiyorum... Bana huzur veriyor sizle bile konuştum daha iyi hissettim kendimi...”(K 20)

“...Oturup diyorum hocam benim sıkıntım buydu, buydu. Sıkıntım olduğu zaman paylaşıyorum.”(K 25)

⁴² Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı Ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013), 242.

“Onunla paylaşırım yani bir yol açar mesela böyle olur sabret (der). Mesela bir sorunum olsa bir şeyim olsa ya eşimden olsa ya ailesiyle beraber olsa hani hocamız çok iyidir. Allah razı olsun yardımcı olur yani...”(K 32)

“...Paylaşırım çünkü dedim ya çok sevdim hocamı ben Allah razı olsun. Sizlerden iyi olmasın çok iyi ama rehberlik yol göstereceğine inanıyorum ben hocamızın.”(K 33)

“Hocamla bazen bazı sorunlarımı paylaşırım. Birazcık daha insan açılıyor ...O dertlerin o sıkıntılarının hep içinde kalmayacağını öğreniyorsun. Eğitim sürecinde ve biraz paylaştığında azcık içinde rahatlıyor tabi. Dedi-kodu manasında demiyorum ben önüne gelene anlat gibisinden değil de hani gerektiği yerde gerektiği kişiye... hocama danışma sebepim de yani onun altında yatan bir ilim var İslam ilmi var. O da İslam ilmine dayanarak konuşuyor ona güvenerekten zaten soruyorum. Bilsen ki hocamız İslam dinini değil de kadınlığına nefesine güvenerek bir söz söylese tatmin olmam yani güvenmem. Ama biliyorum ki İslam’a dayanarak o şekilde kaynaklar veriyor o şekilde bir yol çiziyor elbette ki dikkate alıyorum.”(K 34)

“...Bunaldığım zaman konuştuğum zaman o diyor sevabı çok büyük, imtihan dünyası, her şey insanın başına gelebilir, hepimizin ayrı ayrı dertleri var o yüzden sabretmek en güzel şeydir diyor.”(K 36)

Mülakatlardan kadınların Kur’ân kursu öğreticilerine güvendikleri, değer verdikleri, onların tavsiyelerini ve yönlendirmelerini önemsedikleri görülmektedir. Kur’ân kursuna devam eden yetişkin kadınlar, kursları danışma merkezi olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Kur’ân kursu öğreticileri de kursiyerlerin Kur’ân kurslarını danışmanlık ve rehberlik merkezi; hocaları da bir nevi manevi danışman ve rehber olarak gördüklerini belirtmiştir. Öğreticiler, soruya ilişkin detaylı örnekleri de paylaşmışlardır. Kur’ân Kurslarını bir aile danışmanlığı ve terapi merkezi gibi görülebilir mi şeklindeki sorumuza öğreticilerin verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

“...Eşiyse bir sıkıntısı derdi olduğu zaman nasıl davranacağını bilmiyor veya nasıl çözeceğini bilmiyor, onu bana soruyor. Yani elimizden geldiği kadar biz de onlara yol gösteriyoruz. Yani onlara daha çok psikolojik destek. Çok iyi oluyor.”(H 2)

“...Kesinlikle denilebilir...O konuda kendi adıma çok daha donanımlı olmak zorundayız. Çünkü bize geliyor yani yönlendirdiğimiz yere gitmiyor çoğu. Böyle mesela belediyede bir iki yere yönlendirdiğim oldu, tanıdık bildik psikologlar. Falan hanım. Hani hanım hanıma görüşebileceğiniz birisi diye ona bile gitmiyor. Bu civarın insanı biraz da şey hocam, alışveriş için de çarşıya çok çıkan hanımlar değil zaten. Böyle bir durumda da zaten çok kendi içinde yaşamaya çalıştığı, kimseye söyleyemediği dertler, sıkıntılar. E psikoloğa gitse hani klasik bir algı var ya hani deli misin, işte nedir falan, o kadarlık değilsin, halbuki daha fazlası belki de. O kadar da değilsin

diyecekler diye gitmiyor, bizimle halletmeye çalışıyor. Biz elimizden geldiği kadar takip etme, dinleme ya ben kendi adıma onu yapıyorum, sadece dinliyorum çoğu zaman. Yanlış bir şey söylememek beni haddimi aşan bir şeyde yanlış bir yönlendirme yapmamak adına, ama o bile rahatlatıyor diyorlar.”(H 3)

“...Görülebilir. Şöyle görülebilir, ben kendimi ya da tanıdıklarımı o yetkinlikte görmüyorum ben bir aile danışmanlığı yapamam belki ama öğrenciler öyle görüyorlar.”(H 4)

“...Bir nevi aile danışmanı gibi. Evet onlara yani dertlerini, çünkü boşaltmak lazım ki dolduralım, kafaları çok dolu oluyor. Ben de bilmeyince gaf da yapabilirim diye düşünüyorum. Pat diye bir şey konuşurken, dertlerini işte anlamadan bir şey gidebilir diye. Bu sefer soruyorum hani özel değilse isim vermeyin şöyle anlatın, zaten tanımıyorum ailelerini ama ola ki ilerde tanırız bir şey olur. Böyle konuşturup onları dinleyip onları deşarj etmeye çalışıyoruz yani açıkçası.”(H 6)

“Evet kesinlikle. Her öğrencimizin bir psikologla ya da bu noktadaki uzmanla görüşme gibi bir imkânı maalesef yok. Çok öğrencimiz bunları saklanması gereken şey olarak gördükleri için ilk başvuru noktaları bizler oluyoruz... Her problemlerini bizimle paylaşırlar, biz de elimizden geldikince onlara yardımcı olma noktasında katkı sağlıyoruz.”(H 7)

“...Kesinlikle ve kendileri de böyle söylüyorlar, ben bir psikoloğa gitsem inanıyorum ki sadece tıbbi terimlerle konuşacak ama hocam biz burada. Allah’ın âyetlerinden bizlere nasıl davranılması gerektiğini bizim nasıl davranmamız gerektiğini öğreniyoruz. O yüzden ben hastaneye gidip psikologdan terapi almaktansa sizden almayı tercih ediyorum diyen çok öğrencim olmuştur. Hatta dün bir tanesi geldi ben artık kesinlikle isyan ettiğimi fark ettim ve problemin bende olduğunu, kendim hayatımı çok fazla kısılcacın içerisine sokmuşum aslında hayatımda o kadar büyük bir problem (de) yokmuş ama ben büyütmişüm problemin ben olduğunu bunu da bana siz kazandırdınız hocam diyorlar.”(H 10)

“Evet hocam bizimle sorununu paylaşıyor, herkes konuşuyor. Biz bütün talebelerin derdini sorunlarını problemlerini biliyoruz aslında hepsi bize anlatıyor. Biz de bazı sorunlar kendimiz de yaşayabiliyoruz. Ama yine de onlara uygun cevaplar vermeye çalışıyoruz. Bazen bizde çaresiz kalıyoruz cevap vermekte kendimizin başında da olabiliyor çünkü bu sorunlar...”(H 11)

“Görülebilir ama öyle bir eğitimimiz yok ki çok fazla yani bir şeyleri anlatmaya çalışıyoruz ama yine de yetersiz kalabiliriz diye düşünüyorum biz dini açıdan sadece.”(H 13)

Görüşmelerin sonucunda Kur’ân kursuna devam eden yetişkin kadınlar, kursu bir terapi merkezi olarak gördüğü sonucuna ulaşmıştır. Bu sebeple kursiyerler, yaşadıkları sıkıntıları hocalarına anlatarak onlardan kendileri-

ne rehberlik yapmalarını istemektedirler. Rehberlik konusu, üzerinde özenle durulması gereken ve profesyonellik gerektiren bir konudur. Kursta görev yapan her öğreticinin bu profesyonellikte olması beklenemez. Görüşme yapılan hocalardan bir kısmı da kendilerinin bu konuda uzman olmadıklarını dile getirmiştir.

Bu konuyla ilgili olarak Kur’ân kursu öğreticilerine sosyal, psikolojik ve ailevi konularda karşılaşılan problemlerin ilk basamağı hakkında, onları tanıyabilme ve nereye-nasıl yönlendirileceğinin bilgi ve yöntemlerini içeren eğitim düşünülmelidir.⁴³

3.2.4. Kur’ân Kurslarının Bireysel ve Manevi Problemlerin Çözümüne Katkısı

Kur’ân kurslarının en önemli işlevlerinden biri de özgüven eksikliği, çekingenlik ve utangaçlık başta olmak üzere sosyalleşmenin önündeki engelleri ortadan kaldırması ya da bireyin bu problemleri aşmasına yardımcı olmasıdır. Özgüven, bireyin kendi yeteneklerini, duygularını tanıması, kendisiyle barışık olması, kendini önemsemesi, kendine değer vermesi, kendini sevmesi ve kendine güvenmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁴

Bir diğer problem utangaçlık ise bireyin başkaları ile olan ilişkileri sırasında duyulan ve doğal davranışları ketyleyen rahatsız edici bir duygu olarak tanımlanabilir.⁴⁵ Zimbardo’ya göre⁴⁶ utangaçlık, toplumdaki yeni insanlarla tanışmayı, yeni arkadaşlar edinmeyi ve farklı yaşantılardan zevk almayı güçleştiren en önemli etmendir. Utangaçlık yalnızca bireyin sosyal ilişkilerini etkileyen bir durum değildir. Bireyin kendine değer vermesini, olaylar ve kişiler hakkındaki bilişsel yorumlamalarını da etkileyen bir durumdur.

Çekingenlik ise özellikle yabancı insanların yanında sosyal ortamlarda sakarlık, kendini tutma ve huzursuzluk olarak veya etkileşime girmekten uzak durma ve uygun bir şekilde sosyal ortama dâhil olmayı başaramama halidir.⁴⁷ Çekingen kişiler sosyal ve profesyonel ilişkilerinde duygularını ifade etmede güçlük yaşamaktadırlar.⁴⁸

Mülakata katılan kursiyerlerin çok önemli bir kısmı, kursa devam etme-

⁴³ Abdullah İnce, “Türkiye’de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur’ân Kursları Politika ve Uygulama Önerileri”. *SETA Analiz* 254, 2018: 1-34. https://setav.org/assets/uploads/2018/08/254_YetiskinKadinlar.pdf.

⁴⁴ Çetin Özbey, *Çocuk Sorunlarına Yapıcı Çözümler*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004).

⁴⁵ Mithat Enç, *Ruh Bilim Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980).

⁴⁶ Philip George Zimbardo, *Shyness: What is it and what to do about it. Reading*, (MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1977); Lynne Henderson – Philip Zimbardo, “Shyness”, *Encyclopedia of mental health*. (San Diego: Academic Pres CA, 1998).

⁴⁷ Philip George Zimbardo – Lynne Henderson, “Comorbidity in Chronic Shyness”, *Depression and Anxiety* 12 (2000).

⁴⁸ Emsal Bal, *İlköğretim Öğrencilerinin Benlik Algıları ile Atılganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006).

lerinin özgüvenlerini arttırdığını ifade etmişlerdir. Ayrıca kursa devam etmenin utangaçlık ve çekingenlik hallerini de ortadan kaldırdığını ve eskisine göre daha sosyal bireyler olduklarını belirtmişlerdir.

“(Kurs bana katkı) sağlıyor, konuşamıyordum ben eskiden. Biraz konuşmam düzeldi daha biraz daha bile var psikolojik tedavi bile gördüm... Ahiret için (kursa geliyorum) arkadaşlık edindik dostluk edindik psikolojimin bozukluğundan biraz şey (çekiniyordum). Burada daha kendimi iyi hissediyorum her şeyi öğreniyor (insan). İnsan olduğumu öğrendim burası çok güzel bir yer... İntihar falan düşündüm iki çocukla gidecek yerim kalmayınca orda her şey yani öyle değişmiş...”(K 5)

“Tabi (kurs bana problemlerimi çözmemde) baya (yardımcı) oluyor işte kafaya takıyordum oğlum bekârken torunlarımız nasıl evlenecek hocamız hep sabret şerife abla diyordu. Allah bir şey kararladı mı Cenabı Allah’a güven dayan yani bana teselli veriyordu. Allah razı olsun.”(K 4)

“Kursu seviyorsun hocanı seviyorsun. E çevre yani arkadaşlıkların var hepsi zaten birbirine bağlıyor... Ne bileyim hocamızın açıklamaları insana huzur veriyor... Çok sıkıntı çektim ama (antidepresan) kullanmadım, kendi kendimi anlattım.”(K 30)

“Rahatlıyorum yani daha huzurlu oluyorum. Buraya geldim mi gidip işlerimi daha düzenli yapıyorum gelmediğim zaman hiç işim güzel gitmiyor. Hiç işlerim ilerlemiyor sanki böyle kendimde eksiklik hissediyorum öyle geliyor bana. Gittiğim zaman her işimi de yapıyorum, yemeğimi yapıyorum namazımı kılıyorum, okursam birazcık dersimi okuyorum.”(K 32)

“Huzur buluyorum burada gerçekten. Buraya kapıdan içeri girdi mi sanki benim evim var mı yok mu, yok... Derdim varsa evde, bırakıyorum o derdi, geliyorum buraya...”(K 6)

“Kur’ân’a gelmek bizim için rahatlıyorsun buraya geliyorsun, her şeyi unutuyorsun evdeki ne telaşın ne şeyin varsa unutuyorsun buraya gelip... Evde de etkisi oluyor tabi. Ben şimdi eve gidince öyle her şeyi takmıyorum...”(K 9)

“Aile problemleri oluyor onun için buraya geldiğim zaman içim rahat ediyor. Beyim biraz alkol alıyor. İşte biraz ondan sıkıntımız oluyor evde kızım var 27’ye gidiyor onun biraz psikolojik sorunları var. Biraz ondan sıkıntılarım oluyor. Buraya geldiğim zaman rahatlama hissediyorum, maneviyatı güzel buranın, feyz alıyorum. Bu sene gelmemeyi de düşündüm ama geldim tekrar bana çok faydası oldu ufak da olsa yanlış bildiğim şeyler varmış, onları düzelttim. Hala severek geliyorum yani hocamızdan da çok memnunuz onu da ayriyeten tekrardan bildireyim... Manevi anlamda ben zaten seviyorum okuduğum Kur’ân’lardan zevk ala ala okuyorum. Çok hoşuma gidiyor. Hep okumak istiyorum, bana çok iyi geliyor dertlerimi sıkıntılarımı unutuyorum... (Kursa gelmelerini tavsiye ediyorum, çünkü)

güzel ben kendi durumumu anlatıyorum. Ben kendi maneviyatımı orda feyz alıyorum aile gibiyiz orada diyorum dertlerimizi anlatıyoruz başka dersler görüyoruz” (K 14)

“Ben evde komalara giriyorum, hasta oluyorum hastanelik oluyorum buraya gelince iyileşiyorum. Terapi merkezi benim için burası... Evde çok hasta oluyorum buraya gelince huzur buluyorum.”(K 7)

“Stres atıyorum bir de evde kalınca daha bunalım (oluyor). Psikoloğa (gittim). Biraz ilaç da kullandım... Panik atak, evham, vesvese, onu yaptın yapmadın böyle sinir, azıcık gıcık bir şey duysam ondan böyle sinirleneceğim, ellerim evham vesvese o hallerde kalıyordum. Ama buraya gelince Allah’a şükür ancak rahat ediyorum. Atıyorum biraz geriye... Kur’ân okudum mu daha rahat ediyorum. İçim rahatlıyor yani mesela diyelim daha iyi oluyorum yani manevi o yani... (Kursa gelince) panik olmuyorsun vardır bunda bir sebep diyorsun.”(K 17)

“Buranın ortamı çok iyi, arkadaşlarımızla. Hepsini seviyorum, biri gelmediğinde bir derdi oldu mu biz dertleniriz onun derdiyle.”(K 6)

“Özgüvenim geldi yoktu önceden. Ben çekingen bir insandım buraya gelince her şeyin üstesinden gelebileceğimi anladım.”(K 20)

“(Kurs bana) bana öncelikle mutluluk huzur verdi zaten açıkçası özgüven verdi tabi ki.”(K 30)

“Bir yere bir topluma gitsem bilmeyen olsa ben okuyabilirim yani Yasın, Tebareke, Amme, Cuma süresi ona bazen arada takılıyorum ama okumaya çalışıyorum evimde.”(K 32)

“Maneviyatıma çok iyi geliyor sıkıntıları burada gideriyorum.”(K 14)

“Buraya gelince mutlu oluyorum, mutlu olduğum için evde de bir sıkıntım olmuyor.”(K 16)

“(Kursa gelmek) insana rahatlık veriyor. Hani huzur veriyor, her şeyi biliyorum, öğreniyorum iyi oluyor.”(K 1)

“(Burası) her şey çözmede katkı sağlıyor. Hepsinin üzerinden geçtik, maddi manevi her konuda yani. Biz evde bir şeyin yokluğunu çeksem burada onu unutuyorsun sanki onu çekmedin. Evde en ufak bir huzursuzluğun olsa buraya gelince hepsini unutuyorsun.”(K 7)

“Kapıdan girdiğin zaman Allah’ın evine giriyorum diye düşünüyorum. Tabi ki öyle. Yoksa ben bundan uzun yıllar önce depremden önce psikolojik (sorunlar) yaşadığımız için ben ona hakkını verebilir miyim gibi tereddütlerim vardı veya içeri girdiğim zaman çekingenlik vardı kendimiz hazır değildik ama ben şu an huzur buluyorum.”(K 19)

“(Buraya gelmek) huzur veriyor bana en önemli katkısı bu Kur’an’ı devamlı okuyorum burada da okuyorum yani ezber yapıyorum huzur veriyor bana ya hiçbir sıkıntım yok.”(K 20)

“Ya ben buraya geldikten sonra huzur buluyorum. Çok rahatım, mesela işe başlamıştım ben bu sene, 2-3 ay gittim, kurs için işi bıraktım kursa geliyorum... Bilmiyorum yani kurandan olsa gerek huzur buluyorum ben burada.”(K 21)

“...(Buraya gelmek) bana öncelikle mutluluk huzur verdi zaten açıkçası özgüven verdi tabii ki.”(K 30)

“Manevi çok (katkı sağlıyor), huzur buluyorum yani, en kısası huzur buluyorum, kendimi rahatlatıyorum hani. Dünya işi çünkü sabah kalkıyorum mesela sabah namazda kalkıyorum çocukları okula yolluyorum bu sefer yani yatmam öyle. İş, iş, iş. Bu sefer saat 12 ye kadar iş yapıyorum ama şimdi 12'ye kadar Kur'an'dayım, 12'den sonra gidiyorum dünya işiyle uğraşıyorum en güzeli bu.”(K 36)

Sonuç

Sosyoekonomik özellikleri, eğitim durumları açısından incelendiğinde Kur'an kursları, dezavantajlı konumdaki öğrencilerin sosyal algı düzeyinin yükseldiği, benlik duygusunun desteklendiği, kaliteli sosyal ilişkilerin geliştirildiği kurumlar olarak görülebilir. Toplumsal kabul gören kaliteli sosyal ilişki, hayata değer merkezli bakış ve değerler üzerine kurulu davranış biçimleriyle yakından ilgilidir.

Dezavantajlı bireyler, sosyal uyum ve adaptasyon sorunlarını aşabilmek için kendilerine sosyal destek sağlayacak kurumlara ihtiyaç hissetmektedir. Din, toplumsal yapıyı, dayanışma ve kardeşlik gibi unsurlarla sağlamlaştırmıştır. Ayrıca dinler, dini-sosyal kurumlar aracılığıyla dezavantajlı grupların topluma entegre olmasında çeşitli imkânlar oluşturabilir. Beklenen etkinin oluşmasını sağlayacak önemli unsurlardan biri de sağlıklı din eğitimi verecek dini kurumların varlığıdır. Kur'an kursları, hitap ettiği kitle, eğitim imkânları, sahip olduğu potansiyel ve kursiyerlerin özellikleri açısından değerlendirildiğinde; eğitim eksikliği sebebiyle yeteri kadar sosyalleşememiş, dinî, psikolojik ve ailevi açıdan problemler yaşayan bireylerin sosyalleşme uyum sorunlarına çözüm bulacak potansiyele sahip kurumlardır.

Mülakatlardan elde edilen veriler, Kur'an kurslarındaki dezavantajlı kadın öğrencilerin sosyalleşmesine olumsuz etki eden ve dezavantajlı durumda olmalarına sebep olan faktörlerin aile, göç, eğitimle ilgili sorunlar ve ekonomik yetersizliklerin etrafında toplandığını göstermektedir. Araştırmamız sonucunda Kur'an kurslarının dezavantajlılığın giderilmesinde önemli roller oynadığı görülmüştür. Kur'an kursları dezavantajlı kadınların iletişim eksikliklerini giderip, özgüven kazanmaları gibi bireysel katkıları sağlamanın yanında; yetişkin kadınların yeni ilişkiler kurmasını sağlayarak ve toplumun diğer kesimleriyle diyalog halinde olmasına imkân ve-

rerek sosyal anlamda dezavantajlı yetişkin kadınlara önemli fırsatlar sunmaktadır. Kur’ân kurslarındaki dini bilgilenme ve eğitim sürecinin, kadınların psikolojik, sosyolojik ve manevi problemlerini çözmeye noktasında çok ciddi bir işlev yerine getirdiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Alper, Züleyha. “Yetişkin Eğitiminde Motivasyon ve Kolaylaştırma”. *Tıp Eğitimi Dünyası* 14 (Ocak 2004): 2-7.

Arıkan, Çiğdem. “Sosyal Model Çerçevesinde Engelliliğe Yaklaşım”. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi* 2 /1 (2002): 11-25.

Bal, Emsal. *İlköğretim Öğrencilerinin Benlik Algıları ile Atılganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Başol, Gülşah. “*Bilimsel Araştırma Süreci ve Yöntem*”. Kılıç, Orhan ve Cinoğlu, Mustafa (Editörler). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 113-143. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2008.

Berg, B. L. ve Lune, H. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, Pearson Education, 2012.

Büyüköztürk, Şener; Çakmak, Ebru Kılıç; Akgün, Özcan E.; Karadeniz, Şirin; Demirel, Funda. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.

Caillods, Françoise. “Education Strategies for Disadvantaged Groups”. *UNESCO Working Documents in the Series IIEP Contributions* 31 (1998). <https://pdfs.semanticscholar.org/1ceb/c3fc79b5bec443a544af-37b9338225eab9e4.pdf>.

Çavuş, Özgür Hakan - Tekin, Akay. “Türkiye’de Engellilerin İstihdam Yöntemi Olarak Korunmalı İşyeri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 30/1 (2015): 145-165.

Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017, “İstatistiki Bölge Birimleri Sınıflamasına Göre Kur’ân Kursu, Kursiyer ve Bitiren Kursiyer Sayısı”, <http://web.diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay//6/diyanet-isleri-baskanligi-istatistikleri>, Erişim: 06. 06. 2018.

Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi, 2008.

Düzgüner, Sevede. *Maneviyat Algısı Ve Diğerkamılıkla İlişkisi (Kan Bağı-şısı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.

Enç, Mithat. *Ruh Bilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.

Gökçe, Birsen. “Türk Toplumunda Kadın Üzerine”. *Ulusal Kültür* 6 (Ekim 1979): 182-193.

Enneli, Pınar. “Metropollerde Yaşayan Dezavantajlı Gençliğin Yetişkinliğe Geçiş Süreci: Sorun Ya da Çözümün Parçası Olmak”. TÜBİTAK, 2010. Proje No: 107K456, <https://trdizin.gov.tr/publication/show/pdf/project/TVRFMU1URXg=>.

Güneş, Firdevs. *Yetişkin Eğitimi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1996.

Henderson, Lynne – Zimbardo, Philip “Shyness”. *Encyclopedia of mental health*. San Diego: Academic Pres CA, 1998.

Güzel, Serkan. “Doğudan Gelen Dezavantajlı Çocukların Denizli Toplumsal Yaşamına Uyum Sorunları ve Çözüm Önerileri”. TÜBİTAK, 2012. Proje No: 110K164, <https://trdizin.gov.tr/publication/show/pdf/project/TVRBek56ZzQ=>.

<http://kedanismanlik.com/?SayfaID=134&ID2=134>. Erişim: 06.06.2018.

İnce, Abdullah. “Türkiye’de Yetişkin Kadınlara Yönelik Kur’ân Kursları Politika ve Uygulama Önerileri”. *SETA Analiz* 254, 2018: 1-34. https://setav.org/assets/uploads/2018/08/254_YetiskinKadinlar.pdf.

İnce, Abdullah. “(Kur’ân Kursu Öğreticisi Görüşlerine Göre) Kur’ân Kurslarının Dini Sosyalleşmeye Katkıları”. *Diyanet İlmî Dergi* 2 (2017a): 149-174.

İnce, Abdullah. “Kur’ân Kurslarının Danışmanlık ve Rehberlik Fonksiyonu: Öğretici Görüşlerine Dayalı Sosyo-Psikolojik Bir Analiz (Sakarya İli Örneği)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2017b): 121-149.

Kahraman, Ahmet Burak - Kahraman, Fatih. “Dezavantajlılığın Çocuk Halleri: Dünyada Ve Türkiye’de Dezavantajlı Gruplarda Yer Alan Çocukların Durumu”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 8/20 (2017): 255-268.

Kaynar, Mehmet Nuri. *Dezavantajlı Grupların Eğitim Sürecine Kazandırılmasında Yerel Yönetimlerin Katkısı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Aydın Üniversitesi, 2014.

Keskin, Sevtap. “Türkiye’de Kadın Girişimcilerin Durumu”. *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi* 9/1 (2014): 71-94.

Köylü, Mustafa. *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. İstanbul: DEM, 2004.

Kurt, İhsan. *Yetişkin Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2000.

MARKA Doğu Marmara Kalkınma Ajansı. “Dilovası’nda Dezavantajlı Grupların İstihdam Potansiyelinin Artırılması: Araştırma Sonuç Raporu”. 2011. http://www.dogumarmarabolgeplani.gov.tr/pdfs/10_sosyal_76_DilovasiDezavantajliGruplarArastirmasi.pdf.

Okçabol, Rıfat. *Halk Eğitimi (Yetişkin Eğitimi)*. İstanbul: Der Yayınları, 1996.

Özbey, Çetin. *Çocuk Sorunlarına Yapıcı Çözümler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.

Özdemir, Murat. *Türkiye’de İçgöç Olgusu, Nedenleri ve Çorlu Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2008.

Özer, Yunus Emre - Çolak, Murat. “Yoksulluk, Dezavantajlı Grup Ve Suç İlişkisine Yönelik Bir Alan Araştırması: İzmir Kadın Sığınma Evleri Örneği”. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 29/3 (2015): 479-491.

Sapancalı, Faruk. “Avrupa Birliği’nde Sosyal Dışlanma Sorunu ve Mücadele Yöntemleri”. *Çalışma ve Toplum* 6 (2005): 51-106.

Sherkat, Darren E. “Dini Sosyalleşme: Etki Kaynakları ve Araçların Etkileri”. Trc. Özcan Güngör, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/3, (Winter 2013): 279-297.

Şahin, Tijen. “Sosyal Dışlanma ve Yoksulluk İlişkisi”. *Yardım ve Dayanışma* 1/2 (2010): 71-80.

Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük. Erişim: 30.05.2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b0ff8375d7ae7.93857086.

Türkiye İstatistik Kurumu Haber Bülteni, 07 Mart 2017. www.tuik.gov.tr, Erişim: 06.06.2018. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24643>.

Türkiye İstatistik Kurumu Eğitim istatistikleri. www.tuik.gov.tr, Erişim: 06.06.2018. http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018.

Uyan Semerci, Pınar. “Ayrımcılık Bağlamında Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma”. *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. Ed. Çayır, Kenan; Ayan Ceyhan, Müge. 189-199. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 393, 2012.

Yıldırım, Yusuf Ziya. *Dezavantajlı Bir Grup Olarak Engellilere Yönelik Eğitim Faaliyetleri: İSMEK Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.

Zimbardo, Philip George - Henderson, Lynne. “Comorbidity in Chronic Shyness”. *Depression and Anxiety* 12 (2000): 232-237.

Zimbardo, Philip George. *Shyness: What is it and what to do about it. reading*. MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1977.

EBÛ HAYYÂN TEVHÎDÎ'NİN İLİMLER TASVİRİ: RİSÂLE FÎ'L-ULÛM* ABÛ HAYYÂN AL-TAWHÎDÎ'S DESCRIPTION OF SCIENCES: AL-RISÂLAH FÎ'L-'ULÛM

Geliş Tarihi:26.02.2019 Kabul Tarihi:12.06.2019

ALİ KÜRŞAT TURGUT
DOÇ. DR.

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.
<https://orcid.org/0000-0002-4336-8732>



ABSTRACT

Abû Hayyân al-Tawhîdî is one of prominent thinkers with his litteratuer, philosopher, theologian (mutakallim) and mystic (şûfî) in tenth century. Tawhîdî, who is also distinguished as a philosopher of member of al-Fârâbî's school, acts such a bridge with his works which on the one hand these transfer the philosophical debates from that time to subsequent ages. On the other hand his works inform some philosophers' philosophical ideas like his teacher Abû Sulaymân al-Sijistânî, Ikhwân al-Şafâ and philosophers who there is not much information about them. Tawhîdî, who wrote many works ranging from literature to Şûfism, from poems and aphorisms to philosophy, has a small-scale study called al-Risâlah fî'l-'ulûm (The Branches of Sciences).

In this study, the philosopher Tawhîdî's views about the sciences are evaluated based on his work named al-Risâlah fî'l-'ulûm. As far as it is known, no detailed study has been done on this work that should be thought among the tradition of classification of sciences in Islâmîc thought in our country until now. Therefore, our aim is to give information detailed about the content of Tawhîdî's above mentioned work and both to evaluate this risâlah in terms of tradition of classification of sciences.

Keywords: Abû Hayyân al-Tawhîdî, al-Risâlah fî'l-'Ulûm, Tradition of Classification of Sciences, Sciences.

ÖZ

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, edip, filozof, mütekellim ve şûfî olması yönleriyle onuncu yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biridir. Fârâbî Okulu'na mensup bir filozof olarak da temâ-yüz eden Tevhîdî, eserleriyle bir yandan dönemindeki felsefî tartışmaların daha sonraki çağlara aktarılmasında diğer taraftan da hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvân-ı Safâ ve hakkında kaynaklarda pek bilgi bulunmayan filozofların felsefî görüşlerini tanıtmakla bir köprü vazifesi görmektedir. Edebiyattan tasavvufa, şiir ve vecizelerden felsefeye kadar pek çok eser kaleme alan Tevhîdî'nin ilimlere dair Risâle fî'l-ulûm adlı küçük çaplı bir çalışması da vardır.

Bu çalışmada filozof Tevhîdî'nin ilimlere dair görüşleri Risâle fî'l-ulûm adlı eserinden hareketle değerlendirilmektedir. İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi geleneği içinde düşünülmesi gereken bu eser üzerinde, bilindiği kadarıyla, şu ana kadar ülkemizde detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Bundan dolayı amacımız, hem Tevhîdî'nin söz konusu risâlesinin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi vermek hem de bu eseri ilimler tasnifi geleneği açısından değerlendirmeye tabi tutmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hayyân Tevhîdî, Risâle fî'l-Ulûm, İlimler Tasnifi Geleneği, İlimler.

Giriş

Asıl adı Ali b. Muhammed b. Abbas Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin nerede doğduğu konusunda net bir bilgi yoktur. Onun doğum yeri hakkında kaynakların geneli Şîrâz, Nîşâbûr, Basra ile Kûfe arasında bir yeri veya Vâsıt gibi şehirlerin isimlerini anarlar. Ancak Tevhîdî, hayatının büyük bir bölümünü Bağdat'ta geçirmiştir. Filozofun doğum tarihi konusunda da araştırmacılar 910 ile 920 yılları arasında (h. 310-320) bir tarih belirtirler.¹ Okuma-yazmayı öğrendikten sonra dil, edebiyat ve matematik alanlarında klasik ilköğrenimini tamamlarken Kur'ân'ı ezberlediği de söylenir. Devrinin önemli âlimlerinden ders alan Tevhîdî'nin İslâm düşüncesinde edip ve sûfi olarak bilinmesinde hocası Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin rolü büyüktür. Düşünürün hayatını ele alan eserler, onun filozof², edip, fakih, mütekellim ve sûfi gibi çok yönlü kimliğine dikkat çekerler.³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında çok farklı rivayetler olduğu gibi, onun dinî kimliği üzerinde de çeşitli söylentiler vardır.⁴ Onun hayatının bü-

* Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje Numarası: SBA-2018-3450.

¹ İzmirli İsmail Hakkı, 'Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî', *Dâru'l-Fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1928: 107; Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 154.

² Tevhîdî'yi filozof olarak değerlendirenler olduğu gibi onu sadece felsefe ve filozoflardan bahseden bir düşünür şeklinde nitelendirenler de vardır. Konunun ayrıntıları için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2007, 11-14.

³ İzmirli, 'Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî', ss. 7-8; Ahmet Kayacık, *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, (İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004), 117.

⁴ Bir kısım araştırmacı onun sûfi yönüne vurgu yaparken, bazıları da düşünürün bu yönünün tam aksi istikametinde onun ateist olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hayyân et-

yük çoğunluğu devlet ve ilim adamlarının meclislerinde geçmiştir. Özellikle ilim meclislerini tasvir eden ve düşünürün en önemli eseri olan *el-İmtâ ve'l-Müânese*, Fahrî'nin ifadesiyle bir tür “*Binbir Gece'nin felsefesi*” olarak tanımlanmaktadır.⁵ Bu kadar renkli geçen bir hayattan sonra, bazı kaynaklarda Tevhîdî'nin hayatının sonlarına doğru, bir Ramazan ayında manevî bir krize girdiği ve bütün eserlerini yaktığı ifade edilmiştir. Fakat söz konusu eserlerin düşünürün temel kitaplarıyla ilgisiz olduğu da vurgulanan hususlardandır. Ayrıca son günlerinde ilgisizlikten de yakınan Tevhîdî, ölüm döşeğindeyken dahi yanında birkaç kişi olduğundan şikâyet edip artık Allah'a sığınmak istediğini belirterek vefat etmiştir (1023).⁶

İslâm düşüncesinin “Altın çağı” olarak nitelendirilen bir dönemde (h. 4./m. 10. yy.) yaşayan Ebû Hayyân et-Tevhîdî, felsefe ve mantık eğitimini Fârâbî Okulu'nun Bağdat'taki iki büyük temsilcisi Yahya b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistânî'den almıştır. Sicistânî hem Tevhîdî'nin felsefî düşüncelerini etkilemesi hem de Tevhîdî'nin onun fikirlerini nakletmesi yönüyle hocaları arasında en dikkat çeken isimlerdendir. Gerek Yahya b. Adî'nin gerek Sicistânî'nin Fârâbî okuluna mensup düşünürlerden olması hasebiyle Tevhîdî de kimi araştırmacılarca ismi mezkûr okul içerisine dahil edilmiştir.⁷

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Fârâbî Okulu'na mensubiyetini ifade ettikten sonra, düşünürün bir başka özelliğine yani hümanist olma yönüne de kısaca temas etmemiz gerekmektedir. Nitekim bazı araştırmacılar, bir grup düşünür hakkında “İslâm hümanistleri” sıfatını kullanmaktadır. Bu nitelime yaklaşık olarak İbn Miskeveyh (ö. 1030) zamanına kadar yani 11. yüzyılın ortalarına doğru götürülmektedir. Bunların arasında en dikkat çeken isimlerden birisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî, diğeri de hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'dir. Sözü edilen iki ismin dışında daha pek çok düşünürde de aynı sıfat verilmiştir. Leaman, Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi düşünürlerin

Tevhîdî hakkında özellikle ikinci iddia üzerinde derinlikli bir araştırmanın detayları için bkz. Hanifi Özcan, “Ebu Hayyan et-Tevhidi Bir Ateist Midir?”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VI, (İzmir 1989): 485-503.

⁵ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, (İstanbul: İklim Yayınları 1992), 167-168.

⁶ Tevhîdî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Bergé, “Abû Hayyân Al-Tawhîdî”, *Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany-T.M. Johnstone vd., (New York: Cambridge University Press, 2008), 112-124; Wadâd Al-Qâdî, “Abû Hayyân Al-Tawhîdî: A Sunni Voice in the Shi'i Century”, *Culture and Memory in Medieval Islam*, (ed.), Farhad Daftary-Josef W. Meri, (London: I. B. Tauris Publishers, 2003), 128-159.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 88; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, 8. Baskı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 182-183; Kaya, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, 10: 154.

İslâm hümanisti şeklinde tavsif edilmesine sebep olarak, onların gerek se-lefleri gerekse haleflerinden farklı tarzda görüşlerini cesurca ve açıkça dile getirdiklerini öne sürmektedir.⁸

“Filozofların edibi” veya “ediplerin filozofu” olarak da bilinen Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin felsefî problemleri edebî bir tarzda dile getirmesi onun en önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Nitekim felsefî konuları şiir, hikâye ve mesnevi gibi edebiyatın farklı tarzlarıyla dile getiren Bedü’z-zaman el-Hemedânî (ö. 1008), İbn Sîna ve Ebu’l-Alâ el-Maarrî (ö. 1057) gibi pek çok düşünür tarafından geliştirilen bu gelenekte Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin de yadsınamaz bir yeri olduğu muhakkaktır. Ancak onun felsefede özellikle İslâm felsefesindeki yadsınamaz rolü, hem hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî ve özellikle de onun ilim meclisi⁹ hem de devrinin önemli düşünürleri hakkında gerek kişisel bilgileri gerekse de onların felsefî ve diğer konular hakkındaki görüşlerini eserlerinde derli toplu olarak ifade etmiş olmasıdır. Bu açıdan *el-Mükâbasât*¹⁰, *el-İmtâ ve l-muânese*, *el-Hevâmil ve’ş-Şevâmil* gibi eserleriyle Ebû Hayyân günümüzde dahi hakkında fazla malumata sahip olamadığımız örneğin İhvân-ı Safâ¹¹ ve Nüşencânî (en-Nuşacanî) gibi düşünürlere dair bilgiler vermektedir. Ayrıca düşünürün bu ve benzeri kişiler hakkında bilgi veren eserleri, bir yünden ansiklopedik bir özellik taşıırken, diğer açıdan da kısmen biyografik nitelikler barındırmaktadır.

Düşünürümüzün felsefî veya diğer konulardaki görüşleri elbette önem arz etmektedir. Fakat bu hususlar çalışmamızın çerçevesi dışından olduğundan söz konusu alanda yapılan çalışmalara atıfta bulunarak¹² asıl husus olan ilimler tasnifine geçmek istiyoruz. Tevhîdî’nin ilimleri nasıl sıraladığına değinirken genelde deskriptif bir yöntem takip edeceğiz. Yer yer onun yapmış olduğu tasvirle selevleri arasında mukayese yapıp, düşünürün ilimler hakkındaki yaklaşımını analiz etmeye çalışacağız.

⁸ Oliver Leaman, “4./10. Asırda İslâm Hümanizmi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. S. Hüseyin Nasr-O. Leaman, trc. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu, (İstanbul: Açılım Kitap, 2011), 1: 191.

⁹ İsmail Taş, *Ebu Süleyman Es-Sicistânî ve Felsefesi*, (Konya: Kömen Yayınları, 2011), 16-72; T. J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, trc. Yaşar Kutluay, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 157.

¹⁰ Bu eser hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Fatih Arslan, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve el-Mukâbesât’ı”, *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 99-118.

¹¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin İhvân-ı Safâ hakkında bilgi vermesi ile ilgili bkz. Abbas Hamdani, “Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity”, *International Journal of Middle East Studies*, v. 9, n. 3, (Oct., 1978), Cambridge University Press, 345-353.

¹² Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin felsefî görüşleri için şu çalışmalara bkz. Üçer, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği”, 126-231; Şahin Filiz, “Ebu Hayyan Tevhidi ve Bilgi Felsefesi”, *bilimname II*, (2013/2), 125-131; Bayram Dalkılıç, “Ebu Hayyan et-Tevhidi’nin Hayat Felsefesi”, *Dini Araştırmalar*, 7/19, (2004): 87-102.

1. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye Kadarki Süreçte İlimler Tasnifi

İslâm felsefesinde ilimler tasnifi geleneğini Ebû Hayyân et-Tevhîdî dönemine kadar incelemeye geçmeden önce meselenin arka planına da kısaca temas etmek gerekecektir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, konunun tarihî safhası kadar düşünürlerin neden böyle bir tasnife giriştiği de o kadar önemlidir. Zira “Bir şeyi bilmenin yolu, onun nedenlerini öğrenmekten geçer.” şeklindeki genel kaideden hareket ederek biz de öncelikle ilimler tasnifi yapmanın amaç ve gayesine değinmeye çalışacağız.

Müslümanların Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sözlerini öğrenmeye dayalı eğitimi, daha sonraki zaman dilimlerinde sözü edilen iki kaynağı okumaya, anlamaya ve onlardan hukukî ve ahlâkî hükümler çıkarmaya varan gayretleri, neticede yeni ilmî disiplinlerin doğmasına da sebep olmuştur. Bir yandan Müslümanlar kendi içlerinde söz konusu ilmî faaliyetleri gerçekleştirirken, diğer yönden fethedilen topraklarda mevcut ilimlerle (felsefe, mantık, astronomi vb.) de muhatap olmaya başladılar. Daha sonraki dönemlerde her iki tarzdaki ilimler de (bunlar genel olarak dinî-aklı/yerli-yabancı şeklinde isimlendirilmektedir) eğitimde kendisine yer bulmuştur. Zaman geçtikçe eğitim faaliyetleri yoğun ve kurumsal biçimde yapılmaya devam edilmiş ve düşünürler, bu ilimler arasında metod ve gaye yönünden ilişki olup olmadığını belirlemek ve ilimleri öğretirken belli bir mantıkî sıra takip ederek eğitimde kolaylığı ve verimliliği sağlamak için ilimleri tasnif etme gereğini hissetmişlerdir.¹³

İlimleri tasnif etmenin gaye ve amacının genel ve öz olarak bu şekilde ifade edilmesini dikkate alarak ilimler tasnifi geleneğinde yazılan bütün eserlerde yukarıda vurgulanan bu gayenin göz önünde bulundurulduğunu söylemek çok da doğru değildir. Nitekim aşağıda yer vereceğimiz Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin eserinde görüleceği üzere, bu gelenek içinde yazılmış bazı çalışmalarda ilimler gayesine göre tasnif edilmemiş, sadece düşünürün kendisine göre önemli gördüğü ilimleri tanıtmaya yoluna gittiği görülmüştür. Dolayısıyla bu tür eserler ilimler tasnifi geleneği içinde yer alabilir mi sorusu gündeme gelmektedir. Eğer değerlendirilecekse dahi bunların ilimleri tasnif etmekten ziyade tasvir ettiğini belirtmek kanaatimizce daha uygun olacaktır.

İslâm düşüncesinde ilimler genel olarak şu üç ilim türünün etkisinde kalmıştır. Öncelikle İslâm'ın kendi kaynaklarından hareketle (Kur’ân ve Sünnet) oluşturulan dinî ilim telakkisi. İkincisi; daha çok Yunan medeniyetinin tesiri altında rasyonel bir ilim anlayışı ve son olarak da Mezopotamya medeniyetlerinin etkilediği “occulte” ilim anlayışı (sihir-tıslım vb.). Bu üç

¹³ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 117.

ilim anlayışı aşağıda görüleceği üzere her düşünürün ilimler tasnifinde daha çok eklektik bir tarzda kendine yer bulmuştur.¹⁴

Tarihî süreç içinde Müslüman düşünürlerin ilimleri tasnife veya tasvire tabi tutması ve buna dair müstakil bir eser kaleme almaları zamanla ilimler tasnifi geleneğini oluşturmuştur. Bu gelenek canlılığını son dönemlere kadar devam ettirmiştir. Ancak bu alanda bazı düşünürler tarafından ilimler tasnifini ele alan müstakil eserler yazılmasına rağmen, özellikle İslâm felsefesi alanında eser veren çağdaş araştırmacılar kitaplarında bu gelenek hakkında yeterli bilgi vermemektedir.¹⁵ Şimdi Ebu Hayyân et-Tevhîdî öncesinde düşünürlerin ilimler tasnifine kısaca yer vermeye çalışalım.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî öncesi İslâm düşüncesinde, tespit edilebildiği kadar, ilk ilimler tasnifini yapan düşünür Câbir b. Hayyân (ö. 815)dir. O, ilimler tasnifine dair müstakil bir eser yazmamış, bu konuyu felsefî kavramların tanımını içeren *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eserinde ele almıştır. Bünyesinde farklı sınıflandırmaları barındıran Câbir'in tasnifinde öncelikle dikkat çeken ayırım; *ilm-i din* ve *ilm-i dünya* şeklinde ilimleri iki ana kategoride değerlendirmesidir. Din ilimlerini şer'i ve akli olarak iki alt başlığa ayıran Câbir, şer'î ilimleri de, zâhir ve bâtın diye ikiye ayırmaktadır. O, akli ilimleri de harfler ve anlamlar şeklinde sınıflandırmakta ve bunları da harfler; doğâl ve ruhsal anlamlar; felsefî (doğa, matematik ve astronomi) ve tanrısal bilim şeklinde alt bölümlere ayırmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Câbir b. Hayyân'ın sınıflamasında felsefî ve tanrısal bilimi, din ilimlerinin bir alt bölümü olarak değerlendirmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Düşünürün dünya ilimlerini değerli sanat bilgisi ve değersiz sanayi bilgisi şeklinde ikiye ayırdığını görmekteyiz. Bu ayırımdan başka alt başlıklar halinde çeşitli sınıflandırmalar da düşünürün ilimler tasnifinde yer almaktadır.¹⁶

Kindî (ö. 866) de ilimleri tasnif eden ve bu sahada eser veren bir diğer İslâm filozofudur. Onun bu konuda yazmış olduğu eserlerin isimleri bilinmesine rağmen, *Kitâbu Mâhiyyeti'l-'ilm ve aksâmihi* ile *Kitâbu aksâ-*

¹⁴ Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Dîvan Kitap, 2. Baskı, İstanbul 2012, 16.

¹⁵ Lisans öğrencilerine yönelik ülkemizde yayımlanan İslâm Felsefesi veya İslâm Felsefesi Tarihi kitapları incelendiğinde böyle bir eksikliğin olduğu görülecektir. Söz konusu gelenek hakkında bu kitaplar içerisinde ilk bilgi veren eser, Mehmet Bayrakdar'ın *İslâm Felsefesine Giriş* adlı çalışmasıdır. Adı geçen eserlerin ilgili bölümleri için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 117-127; ayrıca bkz. Ali Kürşat Turgut, "İslâm Felsefesinde İlimler Tasnifi", *İslam Felsefesi*, ed. İ. Erdoğan-E. Demirpolat, 2. Baskı, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018), 452-481.

¹⁶ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Esin Kâhya, *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyan*, S. H. Bolay'ın kaleme aldığı "Düşünür Olarak Câbir Bin Hayyan" başlıklı takdim bölümünde, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1995), XVI-XIX; A. Kamil Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:9, (2000), 441.

mi'l-insî adlı çalışmaları ya günümüze kadar gelememiş ya da şu ana kadar tespit edilememiştir. Kindî'nin ilimler tasnifini *Kütübü Aristoteles ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe* adlı risâlesinde görmekteyiz. Filozof burada her ne kadar tam anlamıyla ilimleri tasnif etmese de yine de onun yapmış olduğu sınıflandırmalar bu konu hakkındaki düşüncelerine ışık tutar niteliktedir. O, ilk önce ilimleri dinî ve insanî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kindî'nin dinî veya ilâhî ilimlerden maksadı; insanın herhangi bir çaba göstermeden vahiy veya sezgi vasıtasıyla elde edebileceği ilimlerdir ki, bu da sadece peygamberlere özgüdür. İnsanî ilimden kasıt da insanın kendi çabasıyla elde ettiği ilimler olup, Kindî'nin bununla felsefî ilimleri anlatmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Filozof felsefî ilimleri de kendi içinde aklî ve amelî şeklinde ayırmıştır. Ona göre felsefî aklî ilimler; matematik (aritmetik, geometri, astronomi, astroloji ve müzikten oluşur), mantık (Aristoteles'in *Organon*'undaki bölümler; önermeler, kategoriler, I. ve II. analitikler, topikler, sofistik delillerin çürütülmesi, hitabet ve şiir), fizik, kelâm ve teoloji (metafizik) ilimlerinden müteşekkildir. Kindî, felsefî amelî ilimleri de ahlâk ve siyaset şeklinde ikiye ayırmıştır.¹⁷

İslâm dünyasının en önemli filozoflarından biri olan Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 950) de ilimler sınıflamasına dair *İhsâu'l-Ulûm* adlı eseri kaleme almıştır. Filozofun burada yapmış olduğu tasnif, kendinden önce yapılanlardan daha sistemli olup, bu yönüyle ilimler tasnifi alanında daha sonra yazılacak eserlere de rehberlik etmiştir. İlimleri yapı, konu, karakter, elde edilişleri ve gayeleri yönünden sınıflandıran Fârâbî, Aristoteles geleneğine uyarak kendi devrinde meşhur ilimleri bir bir saymak, bunlardan her birinin içinde bulunan bütünleri, bölümleri onların bölümlerini ve bölümlerinin her birinde bulunan bütünleri tarif etmek maksadıyla sözü edilen eseri yazdığını belirtir.¹⁸ Fârâbî, kitabını beş bölüme ayırarak ilimleri de bu şekilde tasnif etmeye çalışmıştır. Burada yukarıda değinildiği üzere filozofun ilimleri konu, yapı, gaye ve elde edilişleri gibi özellikleri dikkate alarak yaptığı ayrıntılı tasnife değinmeden sözü edilen beş bölümün isimlerini vermeye çalışacağız: Dil ilmî ve bölümleri, mantık ilmî ve bölümleri, teâlim ilimleri ve bölümleri, tabiat ilimleri ve ilâhiyat ilmî, medenî ilim, fıkıh ve kelâm ilmî ve bölümleri.¹⁹

¹⁷ Kindî'nin ilimler tasnifi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler*, haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları 2006), 263-277; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 118-120; A. Kamil Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ", 441.

¹⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bû Mulhim, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 15; *İhsa'ül-ulûm-İlimlerin Sayımı*, trc. Ahmet Ateş, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 54.

¹⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 17-92; *İhsa'ül-ulûm-İlimlerin Sayımı*, 58-139. Fârâbî'nin ilimler tasnifinin çok yönlü bir değerlendirmesi için bkz. Osman Bakar, *İslâm*

Fârâbî'nin ilimler tasnifinde dikkat çeken en önemli yönlerden birisi, eserine verdiği isimden de anlaşılacağı üzere “ilimlerin sayımı” yani saha, sınır ve birbirleriyle ilişkileri açısından ilimlerin tanımlanmasıdır. Filozof, bu hususu bizzat dile getirerek ilimleri tasnif etmekteki gayesinin de, bu ilimleri öğrenmek isteyenleri aydınlatmak olduğunu belirtir. Aslında Fârâbî'nin amacının sadece ilim olduğunu, diğer tasniflerde olduğu gibi filozofun ilimleri yerli-yabancı veya şer’î-felsefî şeklinde bir ayırım yapmamasından da anlaşılmaktadır.²⁰

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük düşünür arasında yetişmiş, Horasan bölgesinin ünlü filozofu olan Ebu’l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (ö. 992) de ilimler tasnifine dair eser kaleme almıştır. O, Ebu’l-Fadl İbnü’l-Amîd, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Süleyman es-Sicistânî ve İbn Miskeveyh gibi zamanın ünlü filozofları ile birçok dinî ve felsefî konularda tartışmalara girişmiş, üstün yeteneği ve bilgisini onlara kabul ettirmiştir.²¹ Âmirî'nin ilimler tasnifine yer verdiği çalışması *el-İlam bi Menakibi'l-İslâm* adlı eseridir. Âmirî ilimleri iki ana kategoride ele almaktadır: a) Dinî/millî ilimler. Bunlar; hissî, muhaddislerin ilmî (hadis), aklî, kelâmcıların ilmî (kelâm) ve hem hissî hem aklî, fakihlerin ilminden (fıkıh) oluşur. Âmirî, dinî ilimlere yardım eden ve onların işlerini kolaylaştırma işlevi gören lügat ilmini (dil bilimi) ise âlet ilmî konumunda değerlendirir. b) Felsefî ilimler: Bunlar da; hissî, tabiatçıların ilmî-fizik ve alt dalları, aklî, ilahiyatçı filozofların ilmî-metafizik ve hem hissî, hem aklî, riyaziyatçıların ilmî-matematik ve alt dallarından oluşur. Âmirî, felsefî ilimlere yardım eden âlet ilmî olarak da mantık ilmini zikreder.²²

İlimler tasnifi ile ilgili eser kaleme alan diğer bir düşünür ise Harezmi düşünür Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib el-Hârizmî (ö. 997)'dir. Onun *Mefâtihu'l-Ulûm* adlı eseri ilimler tasnifine dair çalışmasıdır. Söz konusu çalışma, özellikle ilimler sınıflamasını ihtiva eden ilk dönem eserlerden olması yönüyle önemlidir. Hârizmî ilimleri iki ana grupta mütalaa ederek bunları da alt dallara ayırmıştır: a) Şer’î ve Arabî ilimler; fıkıh, kelâm, dilbilgisi, kitâbet, şiir ve nesir ve tarih ilimlerinden müteşek-

Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi, trc. Ahmet Çapku, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, 27-165.

²⁰ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 236-239.

²¹ Âmirî hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebu’l-Hasan Âmirî, *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed-Sonsuzluk Peşinde*, trc. Yakup Kara, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), XII-XV (Giriş bölümünden); Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 61-80; Mahmut Kaya, “Âmirî, Ebü’l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 68-69.

²² Âmirî, *Kitâbü'l-emed Ale'l-Ebed-Sonsuzluk Peşinde*, XVI; Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ”, 445; Kaya, “Âmirî, Ebü’l-Hasan”, 3: 70.

kildir. b) Yabancı ilimler (ulûmü'l-acem). Hârizmî bu gruptaki ilimleri dokuz başlık altında şöyle saymıştır: Felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi ve astroloji, müzik (musıkî), mekanik ve kimya ilimleri.²³

Hârizmî'nin ilimleri şer'î/Arabî ve acem ilimleri şeklindeki ayırımı, düşünürün ilimleri sınıflamada ayırıcı yön olarak şer'î-kültürel ölçütü dikkate aldığı görülmektedir. Birinci grupta yer alan ilimler Müslümanlar için hem dinî hem de kültürel özellikler barındırmaktadır. İkinci kısımdaki ilimler ise, Müslümanların yabancı kültürlerle karşılaşmasından sonra onlardan yapılan tercüme yoluyla elde edilen dış kaynaklı ilimlerdir. Burada Hârizmî'nin ilimleri yerli-yabancı şeklinde ayırması, onun bu tasnifte izlediği metodu göstermektedir. Ayrıca bu şekildeki tasnifi Âmirî'nin (millî-Şer'î-dinî/hikemî-felsefî) hatta Kindî'nin tasnifiyle (insanî/ilâhî) de benzerlik göstermektedir.²⁴

Ebû Hayyân et-Tevhîdî öncesi dönemde yaşamış fakat hakkında Türkçe kaynaklarda fazla bilgiye rastlayamadığımız Ebû Zeyd el-Belhî'nin talebesi olan İbn Ferîğûn (Fari'ûn) (ö. X. yüzyılın ikinci yarısı) da ilimler tasnifine dair *Cevâmiu'l-Ulûm*²⁵ adlı bir eser yazmıştır. Kutluer'in verdiği bilgiye göre, eser iki bölümden (makaleden) ve tamamen şemalardan oluşmaktadır. İbn Ferîğûn eserinin ilk bölümünde daha çok kâtipler için kaleme alındığı izlenimi veren ilimlere değinmiştir. Bunlar ise; gramer, kitabet, yönetim tecrübesi, muâşeret (protokol) ilmî, güzel ahlâk ve meslekî bilgiler. Bu bilgiler de; din bilgisi (fıkıh, kelâm, siyer, ahlâk), edep bilgisi (lûğât, tarih ve edebiyat) ve hesap bilgisinden (aritmetik, geometri) oluşur. Düşünür ikinci bölümde ise, ilimleri din ilimleri ve felsefe ilimleri şeklinde ikiye ayırmaktadır. Dinî ilimler; fıkıh, kelâm, dilbilgisi, kitâbet, şiir ve nesir, tarih, tefsir ve hadis ilimlerinden oluşur. Felsefî ilimler ise; fizik, matematik, metafizik (bunlar felsefî ilimlerin teorik kısmıdır), ahlâk, ekonomi ve siyaset-politika (bunlar da felsefî ilimlerin pratik kısmıdır).²⁶

Bu başlıkta ilimler tasnifine yer vereceğimiz son isim veya ekol, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin de kendileri hakkında ayrıntılı şekilde bilgi verdiği İhvân-ı Safâ' (X. yüzyıl)'dır. İhvân-ı Safâ *Resâil* adlı eserinde ilimleri uygulamalı (riyadî), dinî ve felsefî olmak üzere üç ana sınıfa, bunların her birini de alt dallara ayırır: a) Uygulamalı İlimler (ulûmü'r-riyâdiyye): Oku-

²³ Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 13-14; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 217-242; Hüseyin Atay, "Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 4, (1980), 14-23.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 217-242.

²⁵ Eserin yazmasının Topkapı sarayında bulunan tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir. (Frankfurt 1985).

²⁶ Bkz. İbn Fari'ûn, *Cevâmiu'l-ulûm*, nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1985; Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 239-241'den naklen.

ma-yazma, dil ve gramer, hesap ve muamelât, şiir ve nesir, kehanet, tılsım, kimya, simya ve sihir, meslek ve sanat, ticaret, ziraat ve hayvancılık, siyer ve tarih ilimlerinden oluşur. b) Dinî İlimler: Vahiy, te'vil, rivayet, fıkıh-sünnet, zikir, mev'iza, zühd ve tasavvuf, rüya tabiri ilimleridir. c) Felsefî İlimler: Riyâziyyât (aritmetik, geometri, astronomi ve müzik ilimlerinden oluşur), mantikiyyât (Risalelerde Analitika diye geçip şiir sanatı denilmiş, doğrusu Poetika olmalı, hitabet-retorika, topika-cedel, yanlışlıkla Politika yazılıp burhan sanatını bilmek şeklinde tanıtılmış, hâlbuki politika siyaset demektir, sofistika ilimleri), tabiiyyât (cismani ilkeler ilmî, yeryüzü ve gök ilimleri, oluş ve bozuluş ilmî, meteoroloji, mineroloji, botanik ve zooloji ilimlerinden oluşur.), İlâhiyyât (Tanrı bilgisi, ruhânî varlıklar ilmî, küllî nefis ilmî, siyaset ilmî ve meâd ilmî) şeklinde beş alt ilim dalından oluşur.²⁷

İhvân-ı Safâ'nın ilimler sınıflaması, genel olarak kendisinden önce yapılan tasniflerle benzerlik göstermektedir. Özellikle ilimleri dinî-felsefî şeklindeki ayırımları bu benzerliği ortaya koyar niteliktedir. Ancak İhvân'ın tasnifinde uygulamalı ilimler (ulûmü'r-riyâdiyye) diye başlık açılması onların sınıflamasını diğerlerinden farklı kılan en dikkat çekici yöndür.²⁸ Ayrıca onların ilimler tasnifinde Mezopotamya medeniyetindeki occult (ilmü'n-nücûm, sihir-tılsım-fal gibi) ilimlere çokça yer vermesi de ayrıca önemi haiz hususlardandır.

Buraya kadar Ebû Hayyân et-Tevhîdî öncesi süreçte Müslüman filozofların ilimleri nasıl sınıflandırdığını özetle de olsa vermeye çalıştık. Genel olarak bakıldığında sözü edilen bütün filozoflar ilimleri iki ana sınıfa (dinî-dünya, dinî-insanî, dinî-felsefî ilimler şeklinde) ayırmıştır. Yukarıda bahsedilen sınıflamaların içinde en sistematik ve şümüllü olması açısından Fârâbî'nin ilimler tasnifi diğerlerinden farklı bir yerde durmaktadır.

İlimler tasnifi öncelikle felsefî ilimlerin değerini göstermesi açısından büyük bir önem arz etmiştir. Nitekim ilim alanında bu şekilde bir çaba, taklitten tahkike geçişte de önemli olmuştur. Zira ilimler tasnifinin temelleri Aristoteles'e dayandırılrsa da ki o sadece felsefî ilimleri sınıflandırmıştı, Müslümanlar bu alanda vermiş olduğu eserlerle ilimlerin sahasını genişleterek kendilerine has bir ilim anlayışı meydana getirmişlerdir. Aslında her düşünür yapmış olduğu ilim tasnifiyle hem dönemindeki ilmî zihniyeti aksettirmeye çalışmış hem de kendisinden sonrakilere bir ilim zihniyetinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Neticede bu gelenekte yer alan tasnifler-

²⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvân-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ*, Bombay 1305, 1: 2-17. İhvân-ı Safâ'nın ilimler tasnifi için ayrıca bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 15-17; H. Ömer Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2017), 120-121; İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, (Konya: Palet Yayınları, 2012), 45-49; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*, 141 vd.

²⁸ Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ", 444.

de bir yönden ilim talebesinin tedris süreci ortaya konulmaya çalışılırken diğer yönden zaman içinde ilimlerin birbiriyle ilişkisi ve bir bütün olarak görülmesi gerektiğine de dikkat çekilmektedir.

İlimler tasnifi geleneğinde Ebû Hayyân et-Tevhîdî öncesinde hiç de azımsanmayacak derecede bir külliyyat oluştuğunu gördükten sonra, şimdi de düşünürümüzün bu alanda yazmış olduğu *Risâle fi'l-ulûm* adlı eserini merkeze alarak ilimleri nasıl ele aldığını tasvire geçebiliriz.

2. Risâle Fî'l-Ulûm Adlı Eseri ve İlimler

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Risâle fi'l-Ulûm* adlı eserinin içeriğini ele almadan önce düşünürün bu risâlede ilimleri yukarıdaki düşünürlerin yapmış olduğu tarzda belli bir sisteme göre sınıflandırmadığı görülmektedir. Zira sınıflandırma, konu ve nesnelere cins-tür ilişkisine göre sıralamaktır. Bu yönüyle sınıflandırmada cins ve türlerin basitten karmaşığa doğru bir diziliş mevcut olup her sınıflandırma hiyerarşik bir yapı da göstermektedir.²⁹ Bu hususlar dikkate alındığında Ebû Hayyân et-Tevhîdî söz konusu eserinde ilimleri tasnif etmediği için biz de başlıkta tasvir kelimesini kullanmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Risâle fi'l-Ulûm* adlı eserinin girişinde; "Irak'tan şehrinize sizinle rekabet etmek ve sizi yermek için gelmedim. Yine size küstahlık yapmaktan ve sizinle alay etmek gibi bir seviyeye düşmedim. Ancak istifade etmek ve faydalı olmak, bir konuyu incelemek ve daha fazlasını talep etmek için geldim."³⁰ şeklindeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu eseri başka bir şehirde, muhtemelen Rey'de, yazdığı bilinmektedir.³¹

Eser, fıkıh ile mantığın, dinle felsefenin ve herhangi bir konuda hüküm verme ile hikmetin de hiçbir ilişkisinin olmadığını söyleyenlere, gerçeğin bunun tam tersi olduğunu anlatmak için yazılmıştır. Tevhîdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun bu risaleyi yazma amacı özel bir nedene dayanmaktadır. Aslında düşünür, bu eserde sadece dinî ilimler ile felsefenin, fıkıh ile mantığın birbiriyle ilişkisinin olmadığını reddetmemekte, aynı zamanda bu ve benzeri ilimler arasında yapılan ayrımın sun'u olduğunu da ortaya koymak istemektedir.³² Düşünür çalışmasına öncelikle ilmin

²⁹ Bkz. Doğan Özlem, *Mantık*, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991), 99-105.

³⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Risâletü Ebî Hayyân fi'l-ulûm*, "Épître sur les Sciences (Risâla fi'l-Ulûm) d'Abû Hayyân al-Tawhîdî (310/22?-414/1023): Introduction, Traduction, Glossarie Technique, Manuscript et Edition Critique", nşr. Marc Bergé, *Bulletin d'Études Orientales*, T. 18, 1963-1964, 297. Bu esere bundan sonra *Risâle fi'l-ulûm* şeklinde atıfta bulunulacaktır.

³¹ Üçer, *Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, 110.

³² I. Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, trc. Mehmet Vural, (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 123.

öneminden bahsederek başlayıp ilmin her şeyden daha değerli ve saygıya lâyık olduğunu belirttikten sonra, ilimleri özet bir şekilde tasnif edeceğini vurgulamaktadır.³³

Tevhîdî'nin, "İlimleri özet bir tarzda tasnif edeceğim." sözünden onun ilimleri her yönüyle tasnif etmeyeceğini, belli başlı ilimlere değinip bu ilimler hakkında bir tasvir yapacağını anlayabiliriz. Nitekim Tevhîdî'nin bütün ilimleri farklı yönleriyle daha detaylı ele alan *Kitâbü aksâmi'l-ulûm*³⁴, *Kitâbü iktisâsi'l-fezâil*³⁵ ve *Kitâbü teshili sübûli'l-maârif*³⁶ gibi eserlere müelliflerini belirtmeksizin referansta bulunması onun bu niyetini daha belirgin hale getirmektedir. Kısacası Tevhîdî, *Risâle fi'l-Ulûm* adlı eserinde ilimlerden örnek alarak bunları tasvir etmektedir. O, adı geçen eserde on dört ilme yer vermekte, ilimleri sıralarken de her hangi bir usûl takip edeceğini belirtmemektedir. Tevhîdî, eserde bazı ilimleri sadece konularına yer vererek kısaca geçmekte, bazıları üzerinde ise biraz daha fazla açıklama yapmaktadır.

Tevhîdî'nin *Risâle fi'l-Ulûm* adlı eserinin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eseri Marc Bergé, Fransızca giriş, açıklayıcı sözlük ve metnin çevirisiyle birlikte edisyon kritiğini yayınlamıştır. Bergé, Tevhîdî'nin bu çalışmasına tarih, fizik, zooloji, müzik, ahlâk ve siyaset gibi ilimleri dahil etmemesinden hareketle söz konusu risâleyi bir edebiyat çalışması olarak nitelemiştir. Bergé'nin neşrettiği çalışmanın tam ismi *Risâletü Ebî Hayyân fi'l-Ulûm*'dur.³⁷ İbrahim Kîlânî, bu nüshayı *Resâilü Ebî Hayyân et-Tevhîdî* adlı çalışmasının içine alarak *Risâle fi'l-Ulûm* başlığıyla neşretmiştir. Ayrıca bu risâle, Tevhîdî'nin *Kitâbü's-sadaka ve's-sadik* adlı başka bir eseriyle birlikte "Semarâtü'l-Ulûm" ismiyle yayımlanmıştır. Biz de bu çalışmada ilk iki neşri göz önünde bulundurmakla birlikte Bergé'nin neşrini esas alacağız.

2.1. Fıkıh

Tevhîdî, fıkıhın konusunun; helal ve haram, sorunların sebepleri ve hükümler arasındaki ilişkiyi dikkate alma, farz ve nafîle, yasak ve mübah,

³³ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 296-297.

³⁴ İbrahim Ağâh Çubukçu, bu risâlenin Ebû Yezid Ahmed b. Sehl el-Belhî'ye ait olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbrahim Ağâh Çubukçu, "İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1958/1959): 123.

³⁵ Bu eser Tevhîdî'nin hocası olan Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye atfedilmektedir. Bkz. Taş, *Ebu Süleyman Es-Sicistânî ve Felsefesi*, 25.

³⁶ Tevhîdî'nin ismini zikrettiği bu eserin müellifi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

³⁷ Marc Bergé, "Epître sur les Sciences (Risala fi'l-Ulum) d'Abû Hayyân al-Tawhîdî (310/22?-414/1023): Introduction, Traduction, Glossarie Technique, Manuscript et Edition Critique", *Bulletin d'Études Orientales*, T. 18, 1963-1964, 241-300; Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 123-124.

vacip ve müstehab, yapılması teşvik edilen ile kaçınılması gereken hususlar arasındaki meseleler olduğunu ifade etmektedir.³⁸

Daha önce ifade edildiği gibi Tevhîdî eserinde ilimleri tasvir ederken onları hangi usule göre sıralayacağını söylememektedir. Ancak onun Kur'ân ve Sünnet'ten önce fıkıh ilmine yer vermesi en azından dinin kaynakları konusunda belli bir metod takip ettiğini ima etmektedir. Nitekim ilk dönem Müslüman âlimleri fıkıhı, kelime anlamından hareketle “Kişinin kendi lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir.” şeklinde tanımlanırken, bu ilmin kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri yani hem bu dünyayı hem de diğer dünyayı içeren hususları da ihtiva ettiğini salık vermektedirler. Ayrıca tanımında yer alan “bilmesi” ifadesinde insanın aklını kullanarak bilme, kavrama ve anlama yetisini kullanmasına referans da vardır. Dolayısıyla fıkıh kelimesinin bu geniş anlamda kullanımını veya fıkıhın terim haline gelmesinin tarihini Ebû Hanîfe zamanına kadar götüren araştırmacılar da vardır.³⁹

Bu şekilde geniş anlamda fıkıhın mezkûr kullanımı V./XI. yüzyıla kadar devam etmiş, bunun yanında iman ve itikad konusuyla ilgili bilgiler “el-fikhü'l-ekber, ilmü't-tevhîd, ilmü usûli'd-dîn” gibi isimlerle anılan ayrı bir ilim dalının; Müslümanın iyi ve kötü huyları, özel hayatı, sosyal ilişkileri ve davranışlarıyla ilgili hususların ise ahlâk ve tasavvuf ilim dallarının konusu haline gelmesinin ardından fıkıh terimi dinin fûrûna (ilmihal ve İslâm hukuku bilgileri) tahsis edilir olmuştur.⁴⁰

Tevhîdî'nin ilimleri tasvir ederken fıkıhı ilk sıraya koymasından hareketle bu ilmin en azından düşünürün yaşadığı çağda geniş bir alana hitap ettiği sonucuna varabiliriz. Tevhîdî'nin Kur'ân ve Sünnet'ten sonra kıyası ele alması, onu aklî bir çaba olarak görmesi ve insanın kıyastan kaçmasının zor olduğunu belirtmesi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, düşünürün fıkıhı daha geniş anlamda kıyası ise bir anlamda usûl-ü fıkıh mesabesinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

2.2. Kitap (Kur'ân)

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye göre, bu ilimdeki bütün meselelerin, Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını, tenzili ve te'vili, muhkemi ve müteşâbihi, nâsihi ve mensûhu, takdimi ve te'hiri, umum ve hususu, icmali ve tefsiri, mutlak ve sınırlandırılması (takyîd), toplanması (cem'i) ve birleştirmeci (tevhidi), kinayesi ve zamiri, hakikati ve mecazı, ta'rizi (üstü kapalı söylem) ve tas-

³⁸ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 295.

³⁹ Bkz. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-Ebsat”, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 44-48.

⁴⁰ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13: 1.

rihi (açıkça ifade etme), uzatma (işbâi) ve işmamı (ötreli harfi dudakları öne doğru hareket ettirerek okuma), üslubu (nass) ve hedefleri, anlamı ve yorumu, hazfî ve ziyadesi, işareti ve te'kidi, va'di ve vaîdi gibi hususlarla bağlantılıdır. Ancak sıradan insanların anlayışlarının üstündeki sırlı bahisler bu konuların dışındadır.⁴¹

2.3. Sünnet (Hadis)

Kitap'tan (Kur'ân), onun tanım ve açıklamaları, isimleri ve manaları, sebepleri ve hedefleri ile ilgili hususlardan sonra Sünnet gelir. Sünnet'in bir kısmı ilim ihdas eder, bir kısmı da amel etmeyi gerektirir. Tevhîdî, sayılan bu hususlar dikkate alındığında bunun yeni bir ilim (sünnet) ortaya çıkardığı ve onun ameli gerektirdiğini vurgular. Ona göre bu ilimde bilinmesi en gerekli olan şey, sahih Sünnet'in zayıfından ve Sünnet'in mümkün olanının (câiz) mümkün olmayanından (muhal) ayırt edilmesidir.⁴²

2.4. Kıyas

Kitap ve sünnetten sonra kıyası ele alan Tevhîdî, onun kendisine güvenilen ve dayanılan bir asıl ve rükün, ayrıca onun sınımsız bağlanması gereken bir yer olduğunu vurgular. Tevhîdî, kıyasın önemini bu ifadelerle belirtirken, kıyas hakkında kötü konuşanın onu inkâr ederken dahi bu ilmî bilmesi ve ondan yüz çevirirken dahi yine ona sığınması gerektiğini belirtir. Yine o kişi, kıyasa güvenmese bile, ondan kaçamaz. Onun özgün tarafı, onda aynı kıyasa götüren çeşitli lafızların bulunmasıdır. Kıyasın sakıncalı tarafı da, onun bazısının yanlış olması bazısının da devamlı başarılı olmasıdır. Ancak bireyin kendi eksikliğiyle ilgili hususlar, kıyasın kaynak olduğunu ortadan kaldırmadığı gibi, onun hükmünü de geçersiz kılmaz.⁴³

2.5. Kelâm

Kelâm ilmini bir bakıma usûlü'd-dînin bölümü olarak gören Tevhîdî, bu ilimde düşünme (nazar), iyi (hüsn) ve kötü (kubh), muhal kılma (ihâl), tashih, îcap ve câiz kılma (tecviz), güç yetirebilme (iktidâr) ve yetirememe (ta'cîz), ta'dîl ve tecvîr, tevhid ve tekfir gibi konuların mutlak akla dayandığını belirtir. Ona göre bunlar dikkate alındığında aklın tek başına çözebileceği konular kelâm ilminin *dakîk* ve Allah'ın kitabına dayanan konular ise *celîl* kısmını oluşturur. Tevhîdî, kelâmcılar arasında araştırma ve tetkikte, düşünme ve uzman olmada, cedel ve münazarada, yorumlayıp açıklama ve mücadele konusunda farklılıklar olduğunu ifade ederken, hakikate ulaşma noktasında bunların zaman zaman birbirine galip geldiğini belirtmektedir.⁴⁴

⁴¹ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 295.

⁴² Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 294-295.

⁴³ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 294.

⁴⁴ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 293-294.

Tevhîdî kelâm ile fikhın birbirine komşu mesabesinde – her ne kadar aralarında ayrılık ve farklılık olsa da- iki ilim olduğunu ve bunların ortak yönünün de bulunduğunu şu örnekle açıklar: “Kelâm ilminde âlemin kide-mini ve hudûsünü, oluş ve bozuluşunu araştıran kimse akılla istişare edip onu kullanmakta, yine akılla bilgilenmekte ve anlamaya çalışmaktadır. Bunun gibi fıkıh da suç işleyen bir kölenin durumuna bakar. O, alınıp satılan mala mı yoksa hür bir insana mı benzetilecek ki sorumlu tutulsun. Fıkıh da bu konularda akli kullanır ve onunla bilgilenir.”⁴⁵ Tevhîdî bu örnekte hem kelâmın hem fikhın akli kullanma noktasında ortak yönleri olduğunu vurgulamaktadır. Ancak ona göre her iki ilimde de hevasına uyma, taassup, aceleyle karar verme, geleneği taklit vb. kötü hasletlerden dolayı ortaklık ve bilgilenme yönü kaybolabilir.⁴⁶

2.6. Nahiv

Tevhîdî, nahiv ilminin Arab’ın sözünün irabını araştırma noktasında onun hata ve doğrularını bilmek, üzerinde ittifak ettiği şeyi elde etmek ve onun kullanımına alışmak gibi konularla sınırlandırıldığını belirtir. Ona göre şayet nahivle manaların kapıları açılmamış olsaydı, o zaman nahiv, hareketin lafza muhalefetinden, yani kelimeyi hangi hareke ile okunacağı konusundaki ihtilaf, başka bir şey olmazdı. Hâlbuki araştırma ve tecrübeyle sabittir ki, kelimelerin farklı hareketlenmesi, mana ve gayede yanlışlığı beraberinde getirmektedir. Tevhîdî, bizlerin de Araplara tâbi olarak onları ve eserlerini tahrif etmeden onların nahivdeki usûlünü takip etmemiz gerektiğini belirtir.⁴⁷

Düşünür, nahivle ilgili ifade ettiği hususları örnekler vererek açıkladık-tan sonra, irabı; “kelimenin sonundaki harfin hareketinin değiştirilmesidir” şeklinde tarif eder. Ona göre bu bölüme ait ilimlerin (fünûn) çok olup onların illetleri ise muğlaktır. Bu konuda derinlemesine araştırma yapan kişi, dirayeti ve ihtimamına göre bu ilmin manalarını esas alır.⁴⁸

2.7. Dil (Lügat-Kelime Bilgisi)

Dilin faydalarının çok olduğunu belirten Tevhîdî, onun konuşmanın kaynağı, nahvin ise dilin formlarından biri olduğunu ifade eder. Dil, kelime türetme (iştikâk) ve bunun ilkelerini, çekimini ve yapısını, veznini ve örneklerini ihtiva eder. Onun konusu, o dilin nasıl duyulup yayıldığı hususuna kadar gider. Aynı şekilde nahvin konusu da kelimenin yapısını araştırmaya dayanır. Tevhîdî’ye göre (Arapça) dil bilgisi (eğitimi) tamamlayan

⁴⁵ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 293.

⁴⁶ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 293.

⁴⁷ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 292-293.

⁴⁸ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 292.

ve nahiv ilminden nasibini alan herkes, konuşmada en mahir ve kelimelelerin çekimlerine göre mana vermeye en çok gücü yetendir. Yine bu kişiler sözü edilen bilgileri elde ederek insanın hayvandan daha değerli olduğu noktasında basiretini artırır, kelimcilerin kusurlarını bilir ve fakihlerin örfüne de vâkıf olur. Bunlardan başka kişi, mantıktan da bir şeyler öğrenirse bütün araştırmacıların önüne geçmiş olur.⁴⁹

Görüldüğü üzere Tevhîdî, nahiv ile dil ilmî arasında sıkı bir ilişki kurarak, sadece nahvi veya dil ilmîni yeterli görenlere bu ikisinin de önemli olduğuna vurgu yaparak söz konusu ilimlerin birbirinin yerini alamayacağını belirtmektedir.⁵⁰ Düşünürün ilimlere bütüncül ve uzlaşmacı yaklaşımını dil ve nahiv ilimlerinde ve diğer ilimlerde de görmek mümkündür. Ancak burada şu hususu belirtmemiz gerekir ki, Tevhîdî'nin edip olmasına rağmen ilimleri tasvir ederken ilk sırada dil ilimlerine değil de fıkha yer vermesi onun bu konuda farklı bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Kendinden önce ilimleri sistematik olarak tasnif eden Fârâbî, tasnifine dil ilimleri ile başlamış ve bu ilimleri ayrıntılı bir şekilde sıralamıştır.⁵¹ Tevhîdî'nin *Risâle fi'l-Ulûm*'un girişinde ilimleri ayrıntılı olarak değerlendirdiğini belirttiği ve atıfta bulunduğu eserler arasında İhsâu'l-Ulûm'un adını vermemesinden muhtemelen bu eser hakkında detaylı malumata sahip olmadığı ya da söz konusu eseri dikkate almadığı sonucunu çıkarabiliriz. Kısacası Tevhîdî'nin bu yaklaşımı kendine özgü olsa gerektir.

2.8. Mantık

Tevhîdî, nahiv ve dil ilimlerinin daha tam ve sistemli olması için mantığı genel olarak şu şekilde tarif eder: Mantık, sözün manasının anlamlı olup olmadığını, uyumlu ve uyumsuz olduğunu, kapalılığını ve açıklığını, anlaşılır olup olmamasını, birbirine karıştığı ve birbirinden ayrıştığı noktaları, anlamın genel geçer olup olmayışını, yerinde ve dengeli olup olmadığını göz önünde bulundurmadır. Mantık ilmî ile insanın kesin olanı şüpheli olandan ayıracağını belirten Tevhîdî, yine muğalata yapanın hilesi ve araştırmacının nasihatının mantık ile bilinebileceğini vurgular.⁵²

Görüldüğü üzere Tevhîdî, bir yandan nahiv ve dil ilimlerinin tam ve daha sistemli olması için mantığın gerekli olduğuna vurgu yaparken, diğer taraftan mantığı anlam merkezli olarak tanımlamaktadır. Mantığın nahivle ilişkisini dikkate alarak yapılan bu tür tanımlar, Bağdat Okulu mensupla-

⁴⁹ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 291-292.

⁵⁰ Dil ilimlerinin ilimler tasnifindeki yeri, Arap dili çalışmaları ve branşlara ayrılması konusunda detaylı bilgi için bkz. N. Nihal İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit Arasındaki Münasebet*, (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2018), 13-72.

⁵¹ Bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 17-25.

⁵² Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 291.

rında özellikle Ebû Bişr Mettâ b. Yunus (ö. 940), Fârâbî ve Yahya b. Adî (ö. 974) gibi filozoflarca yapılmıştır. Fârâbî mantığı;

“Bu sanat, hataya düşmenin mümkün olduğu hususlarda düşünce kuvvetini doğru yöne sevk eden şeylerle ilgili bir sanattır; mantık, akılla çıkarılmaktan ibaret olan bütün hususlarda hatadan koruyacak her şeyi öğreten bir sanattır. Dil bilgisi (nahiv) sanatının dil yanındaki yeri ne ise mantık sanatının da akıl yanındaki yeri odur. Nasıl ki dil bilgisinin öğrenimi o dili konuşanlar için şart koşulur ve dolayısıyla o millette dilin kullanımı düzelirse, mantık ilmî de akli, hataya düşmenin mümkün olduğu herhangi bir hususta ancak doğruyu düşünecek surette düzenlemiş olur. Demek ki, dil bilgisinin dille ve sözlerle olan bağıntısı mantık ilminin akılla ve makullerle olan bağıntısı gibidir. Nasıl ki dil bilgisi (nahiv), dilde söyleyiş bakımından hataya düşmenin mümkün olduğu yerde, dilin ölçüsü ise, Mantık ilmi de makullerde hataya düşmenin mümkün olduğu herhangi bir hususta aklın ölçüdür.”⁵³ şeklinde tanımlarken, filozofun mantık ilmini nahivle ilişkilendirmesi dikkat çekmektedir. Tevhîdî de Bağdat Okulu mensubu olarak her ne kadar mantık tarifinde Fârâbî kadar nahiv ilmine dikkat çekmese de, mantığı söz ve anlam üzerinden tanımlaması onun da selefleriyle aynı bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁴

İslâm düşünce tarihinde -özellikle 10. yüzyıl ve sonrasında- mantık ile nahiv ilmî arasında ilişkinin olup olmadığına dair pek çok tartışma yapılmıştır. Söz konusu tartışmaların en önemlilerinden biri de kaynaklarda “Bağdat Tartışması” şeklinde geçen Ebû Bişr Mettâ b. Yunus ile Tevhîdî'nin hocası dilci Ebû Said es-Sîrâfî (ö. 978) arasında geçmiştir. Bu tartışmayı Tevhîdî *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-mu'ânese* adlı eserinde aktarmaktadır.⁵⁵ Ebû Saîd es-Sîrâfî, muhatabı Ebû Bişr b. Mettâ'yı kötü Arapça'sından dolayı tartışma boyunca alaycı bir tavırla sıkıştırmış ve azarlamıştır. Mantık ve nahiv taraftarlarının kendi alanlarını savunma psikolojileriyle diğer ilmin gereksiz veya İslâmî ilimlerde işlevsel olamayacağına dair iddialar, Tevhîdî tarafından pek makbul görülmemiştir.

⁵³ Fârâbî, “et-Tevtıe fi'l-mantık”, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. Mübahat Türker Küyel, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (ADTYK.) Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), Sayı: 31, 27.

⁵⁴ Tevhîdî'nin aynı zamanda çağdaşı da olan İbn Sînâ ise mantığın konusunun sadece anlamlara delalet etmesi bakımından lafızlar olduğunu söyleyenlere karşı çıkarak farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 15-18. Konunun detayları için bkz. Tony Street, *İslâm Mantık Tarihi*, trc. Harun Kuşlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 32 vd.

⁵⁵ Bu tartışmanın Türkçe çevirisi için bkz. Osman Bilen, “Ebû Bişr Mettâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma”, *İslâmiyât*, 7/2, (Ankara 2004), 155-172. Ayrıca bkz. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, trc. Ayşe Meral, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 131-134.

Mantığın uzmanları nazarında bir âlet ilmî olduğunu ifade eden Tevhîdî, onun küfür, cehalet, din, mezhep veya bir fırka ile ilgisinin olmadığını, onun sadece uyumlu ve uyumsuz şeylerin tartıldığı terazi mesabesinde görülmesi gerektiğini serdedir. Düşünüre göre mantık ilmini hatalı veya kusurlu olarak itham eden insanların avamdan olduğunu, hâlbuki havassın onu bu şekilde ayıplamayacağını ve ayıplanmasına da izin vermeyeceğini belirtir.⁵⁶

2.9. Tıp

Tevhîdî, tıp sahasında araştırma yapan kişinin bu ilmin gayesinin sağlığı muhafaza, kaybedildiğinde yani hasta olduğunda ise sağlığı talep etmek yani iyileştirmek olduğunu bilir. Tıp, bizzat illeti kuşatan bir ilimle ve sağlığın elde edilmesi için dikkatli bir uygulamayla insan mizacının hizmetçisi konumundadır.⁵⁷

2.10. Astroloji

İlmü'n-nücûm olarak da bilinen bu ilimde araştırma yapan kişi onun gayesine göre iki kısma ayrıldığını bilir. Tevhîdî'ye göre astrolojinin amaçlarından biri, yıldızların durumlarının bilgisini içeren yönüdür ki bu da yıldızların hareketleri ve duruşları, doğuş ve batışları, konumlarındaki benzerlik ve farklılıkları ele alır. Bu durumdaki yıldızlar hakkındaki bilgi, evin sahibinin evin her köşesini, çeşitli eşya ve donanımını, evde kaç kişi oturur ve komşuları kimdir gibi hususlardaki bilgi sahibi olmasına benzer. Bu bakış açısından söz konusu bilginin kalbi açan, gönlü rahatlatan, imanını güçlendiren, ondan ibret almayı çoğaltan ve nefsi teşvik eden şaşırtıcı bir yönü vardır. Tevhîdî, astrolojinin ikinci amacını da bu alanda araştırma yapan kişinin gelecekte meydana gelecek olaylardan hükümler çıkarmak istemesi ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu ise yıldızların suretlerinin birbirine karışması, gök cisimlerin hareketlerinin hassaslığı, feleklerin şekillerinin farklılığı, kazanın (fezâ)⁵⁸ sırlarının kapalılığı ve âlemde var olan cebr ve kaderi anlamanın zorluğu gibi oldukça büyük bir şeydir.⁵⁹

Tevhîdî, astrolojide söz konusu ikinci amaç için çalışan kişilerin bu hususlarda çok çaba gösterip yorulmasına karşın az şey anladığını, hatalarının da doğruya ulaşmaktan daha fazla olduğunu belirtir. Düşünüre göre, birinci amaç için uğraşan kişilerin yaptığı incelemelerden edindiği hayret

⁵⁶ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 291.

⁵⁷ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 290.

⁵⁸ Bu kelime Kılânî neşrinde fezâ olarak geçmektedir. Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, "Risâle fi'l-ulûm", *Resâilu Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, nşr. İbrahim Kılânî, (Dimeşk: Dâru Talas, trs.), 338.

⁵⁹ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 290.

ve ibretlik fayda daha çok olup, hem ikincilere göre onlar daha rahat ve yine onlardan doğru bilgiye daha yakındırlar.⁶⁰

İlimler tasnif geleneğinde Câbir b. Hayyân'dan itibaren astroloji veya ilmü'n-nücûm'a ilimler arasında yer verildiğini görmekteyiz. Ülken'in aktardığına göre Câbir, insanla ilgisi ve bu ilginin uzaklığı açısından ilimleri yedi dala ayırmakta ve burada yıldızların kullanılması ilmî şeklinde bir ilme yer vermektedir.⁶¹ Kindî ise bu ilme astronomi ile birlikte felsefî ilimlerin aklı olanları kısmında değinmektedir.⁶² Fârâbî'nin ilimler sınıflamasına baktığımızda da astroloji ilmine ta'lim ilimleri arasında geniş bir yer ayrıldığını görmekteyiz.⁶³ Özetle Tevhîdî de kendisinden önce yapılan ilimler tasnifinde yer alan bütün ilimleri bu risâlede zikretme de pek çok selefinin üzerinde durduğu astroloji ilmine önem vererek burada onun hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.

2.11. Aritmetik

Sayılar üzerine çalışan ile astrolojiyle (ilmü'n-nücûm) ilgilenen kişiler arasında ortak yön vardır. Tevhîdî'ye göre sadece hesap ve işlemle uğraşanlar, âlimlerin elde ettiği değeri hak etmez. Zira bu ilimle uğraşan kişi o zaman kâtip ve yüzölçümü memuru (topograf) gibi zenaatkar sahipleri dercesinde olmuş olur.⁶⁴

2.12. Geometri

Geometri alanıyla meşgul olan kişi de eğer geometriyle zenaat (meslek) yolunu takip ediyorsa, o kişi nehir ve vadilerin kanallarını kazan ve hamamları inşa edene benzer. Bunlar da insanların iyiliği ve ülkeler için faydalı şeylerdendir ki, bu yapılanlarla ilgili alan da geometrik işlemlerden ayrı düşünülemez.⁶⁵

2.13. Belâgat

Tevhîdî'ye göre, Belâgat ilmiyle meşgul olan araştırmacı bu ilmin, bu raya kadar vasıfları ve sıfatları ele alınan her bir ilim dalının süsü mesabesinde olduğunu bilir. Ona göre bunun sebebi, belâgatçının dil ve kalemiyle

⁶⁰ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 290.

⁶¹ H. Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 49-50.

⁶² Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler*; haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı, 2006), 263-277; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 119.

⁶³ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 57-60.

⁶⁴ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 289-290.

⁶⁵ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 289.

benzer durumlara temas etmesi ve onun burada söz konusu durumların en uzak anlamlarını aramasıdır. Tevhîdî, bu ilimde mananın tam anlaşılabilmesi itibarıyla az sözle bir şeyler anlatılmasının sevilmediğini belirtir. Çünkü anlatılacak şey az sözle ifade edilirse bazılarının nefretini üzerine çekebilir, onun anlattığı şeyleri dinleyenlerin de azmini kırıp bazılarının da onu yetkililere şikâyetine neden olduğu gibi, az söz söyleyerek ne demek istediğinin anlaşılmasına, bilgili kişilerin alınmasına ve umumun da faydalanacağı büyük işlere de engel çıkarmasına neden olabilir. O halde belîğ kişinin aklı manalar arasında yolculuk yapmalı ve sözleri de akıcı olmalıdır.⁶⁶

Belâgat ilmine insanların düşman olduğunu ifade eden Tevhîdî, bunların baktığı şeyi fark etmeyen cahil ile söylenen sözü kıskanan âlim arasındaki kişiler olduğunu vurgular. O zaman cahilin okunun nüfuz etmemesi ve âlimin de zehrini boşaltmaması için, bu konularla ilgisi olmayan cahilin tedavi edilmesi ve içine kapanık âlimin de idare edilmesi gerekir.⁶⁷ Dolayısıyla belâgat ilmiyle meşgul olan kimse mezkûr şeylerden kaçınması ve fitraten yapmacılıktan da uzaklaşması gereken kişidir. Çünkü yapmacılık, utanç verici bir şey olup, onun arkadaşı da rekabettir. Bu gibi sıfatlara sahip kişilerden nefret edilir. Tevhîdî'ye göre her kim sözü edilen kötü fiilleri alışkanlık haline getirirse, o kişi ahmaklaşır. Şayet zorlama ve yapmacılığın dâhil olup karıştığı her şey böyle ise, o zaman bu husus belâgattaki (beyân) kusurlar, lekelemeler ve kötü nitelermeler gibi en açık ve en iğrenç şeylerden olacaktır.⁶⁸

Düşünür, bir yönden insanların belâgat ilmine yaklaşımını diğer yönden de bu ilmin farklı amaçlar için kullanılabileceğine dair görüşlerini dile getirdikten sonra şerefli ilim şeklinde nitelediği belâgat alanında dikkat edilmesi gereken diğer hususları da ifade eder. Tevhîdî'ye göre, öncelikle bu değerli sahada kim doğru görüş isterse, belîğ kişinin laf kalabalığı yapmaktan çok akıcı üsluba daha fazla muhtaç olduğunu bilir. O kişi ne zaman sözün hürriyetini kaybederse mana hürriyetiyle galip gelemez. Çünkü o, ne zaman manayı hür ve sözü köle yahut da manayı köle sözü hür olarak tanzim ederse, o, birbirini sevmeyen ve birbirine zıt cevher ve unsuru bir araya getirmiş olur.⁶⁹

Tevhîdî, belâgat ilmiyle ilgili bu bölümü edip, şair ve münekkittliğiyle ün yapmış Abbâsî halifelerinden *Tabakâtu's-Şuarâ* ve *Kitâbu'l-Bedî'* gibi pek çok eserin de müellifi olan Ebü'l-Abbas Abdullah b. Mutez'e (ö.

⁶⁶ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 289.

⁶⁷ Tevhîdî, burada cahil ve âlimin durumunu ayrı ayrı değerlendirmektedir. Ancak risâlenin Kılânî neşrinde sadece âlimin durumuna işaret edilmektedir. Bkz. Tevhîdî, "Risâle fi'l-ulûm", *Resâilu Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, 340.

⁶⁸ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 288-289.

⁶⁹ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 288.

296/908)⁷⁰ hasrettiğini belirtir. Düşünür onun bu alandaki şöhretinden de şu şekilde bahseder: O, nazım ve nesirdeki belâğatıyla, sözü meşru sihir gibi ve tatlı, saçılmış inci ve hassas mana ve sözlerle serpilmiş bahçe gibi olmasıyla da yüce bir makama sahiptir. Onun sözleri bu özelliklerle kendisini yoksul kisvesinde bir sultan ve zorba kararlılığında bir miskin gibi gösterir. Tevhîdî, İbnü'l-Mu'tez'in söz ile ilgili ortaya koyduğu dört prensibe; birisi lafzın ve mananın bol olduğu, diğeri lafzın ve mananın az olduğu, bir başkası, lafzının bol, manasının az olduğu, diğeri de lafzının az mananın bol olduğu şeydir, şeklinde temas ederek bu bölümü bitirir.⁷¹

Tevhîdî'nin edip olması hasebiyle ilimler tasvirinde en fazla yer verdiği alanlardan biri belâğat'tır. Tevhîdî öncesi döneme bakıldığında, Kindî, Fârâbî ve Âmirî gibi filozoflar ile İhvân-ı Safâ'nın da ilimler tasnifinde dil ilimlerine yer verilmiştir. Bazı filozoflar dil ilimleri içinde okuma-yazma, şiir ve nesir sahaslarını alt dal olarak alsa da onların açık bir şekilde belâğattan bahsettiğini görmemekteyiz. Zaten Tevhîdî'nin belâğat ilmini açıkladığı bu bölümü İbnü'l-Mu'tez'e hasretmesi onun bu alanda ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Zira İbnü'l-Mu'tez şairlerin belâğatla ilişkilerini açıklarken *el-Bedi'* adlı eserinde şöyle demektedir: “Bedî’ (belâğat) şairlerin ve eleştirmen edebiyatçıların şiirlerinde zikrettikleri bazı sanatların adıdır ki dil bilginleri ve kadim şiir bilginleri ne bu ismi, ne bu ismin ifade ettiği manayı bilirler ne de bu konuda telifleri vardır. İşin doğrusu benden önce bu konuyu kimse kayda geçirmemiştir.”⁷² Dolayısıyla Tevhîdî, belâğatın ne derece önemli olduğunu fark etmiş ve ilimler arasında ona müstakil bir yer vermiştir. Bu hususun da Tevhîdî'nin risâlesini ayrıcalıklı kıldığını söyleyebiliriz.

2.14. Tasavvuf

Buraya kadar değinmiş olduğu ilimleri ve mertebeleri açıklamakla Tevhîdî, hikmeti aşağılayan ve faziletli kimseye hased edenleri kınadığını ve bir kısım kindarları da tedavi ettiğini söyler. Daha sonra tasavvuf ilmine dair görüşlerini açıklar. Ona göre Tasavvuf, manası gizlenmiş bir isim ve amaçları ihtiva eden bir lafızdır. Şayet tasavvufu ilgilenmezsek, dostun ondan iğrenmesi ve düşmanın sevinmesi şeklinde acizliğimiz ortaya çıkar. Tevhîdî, tasavvufun ilâhî işaretler, kuruntuya dayalı yorumlar, yüce hedef-

⁷⁰ Araştırmacılar İbnü'l-Mu'tez'in belâğatın temellerini attığını ve bu ilmin ilk prensiplerini kaleme aldığını belirtmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İbnü'l-Mu'tez”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 143-147; Hasan Taşdelen, “Belâğat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 219.

⁷¹ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 288.

⁷² İbnü'l-Mutez, *Kitâbü'l-Bedi'*, tahk. İrfan Matrâcî, (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 2012), 72; Taşdelen, “Belâğat İlmi ve Tarihi”, 219.

ler, dinî uygulamalar ve meleklerin ahlâkı arasında dönüp duran bir ilim olduğunu söyler. Bunların haricinde, sözü edilen ilmin bazı kınanacak alanları da vardır ki bunlar da bir kısım açıklamalardan ve görünüşte şaşırıcı davranışlardan kaynaklanmaktadır. Ancak işin aslı anlaşıldığında bu davranışlar ayıplanmaz.⁷³

Düşünür tasavvufa girenlerin çokluğu yüzünden burada bazı yanlışlık ve yapmacıklıkların olduğunu, bu tarz hususların belâgatta aşırı iddialı konuşan sahte belâğatlerde de bulunduğunu belirtir. Zaten işin uzmanları buradaki yanlış uygulamaların ve sahteliklerin doğru olup olmadığını hemen anlar ve bunların dünyanın sonunun ve kıyamet vaktinin yaklaşmasından kaynaklandığını bilir. Bundan dolayı ne züht hayatı benimsemiş bir zâhit ne zulüm işleyen bir zâlim ne de idarede bir başkan istenilen gaye ve neticeyi bulamaz. Tevhîdî'ye göre mükemmel olduğu fikriyle gururlanmaması, yürüyüşüyle kibirlenmemesi, üst perdeden konuşmaması, Rabbine karşı üstünlük taslamaması ve hem cinsine düşmanlık etmemesi için insan her yer ve zamanda hatalardan kaçamaz. Ayrıca bu tür hatalar, insanın Allah'ı hatırdan çıkarmaması, O'nun emrini teşvik edip yasakladıklarını hatırlatan kişilere engel olmaması içindir. Özetle Tevhîdî, insanın hayatta karşılaştığı bazı eksiklik ve hataların imtihan için olduğunu vurgular.⁷⁴

Edip ve filozof nitelendirmelerinin yanı sıra sûfî olarak da tavsif edilen Tevhîdî, tasavvuf ilmine olan ilgisini ona ilimler arasında bir yer ayırarak göstermiştir. Zira düşünür öncesi Müslüman filozofların ilimler sınıflamasına bakıldığında ne Kindî'nin ne de Fârâbî'nin tasavvufun bir ilim olarak bahsettiğini görmemekteyiz. Burada Tevhîdî'nin çağdaşı olan İhvân-ı Safâ ise ilimler tasnifinde dinî ilimlerden bahsederken zikir, mev'ıza, zühd ve tasavvuf şeklinde bir başlık açarak tasavvufu ayrı bir ilim olarak değerlendirmiştir.⁷⁵ Tevhîdî de tasavvufu bir ilim olarak değerlendirerek bu alanla ilgilenilmesi gerektiğini, aksi takdirde bazı art niyetli kişilerin bu sahayı farklı amaçlar için kullanabileceğini vurgulamıştır. Düşünürün tasavvuf alanıyla meşgul olanların tevazuya, doğru bilgiye, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmesi gerektiği gibi bir takım hususlara dikkat çekmesi de ayrı bir önemi hâizdir.

Sonuç

Ebû Hayyân Tevhîdî onuncu yüzyıl İslâm dünyasında Bağdat ve Fârâbî Okulu'na mensup önemli edip filozoflarından. Onun eserleri ve bu eserlerinde bahsettiği filozoflar ve onların felsefî görüşleri özellikle İslâm felsefesi tarihi için önemli birer kaynak niteliğindedir. Düşünürün gerek ho-

⁷³ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 287-288.

⁷⁴ Tevhîdî, *Risâle fi'l-ulûm*, 287.

⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvân-ı Safâ ve hullâni'l-vefâ*, 1: 2-17.

cası Ebû Süleyman Sicistânî'nin felsefesi ve gerekse kimlerden oluştuğu konusundaki belirsizlik halen tartışma konusu olan İhvân-ı Safâ hakkında bilgiler vermesi söz konusu kaynaklığı açıklar mahiyettedir. Tevhîdî, dil ve edebiyat ilimlerinin yanı sıra felsefe, tasavvuf, ahlâk ve mantık alanlarıyla da meşgul olmuş çok yönlü bir düşünürdür. Tevhîdî hayatının bir aşamasında dönemin devlet adamlarından iltifat görmüş, sahip olduğu bazı görüşleri nedeniyle de zındıklıkla itham edilmiştir.

Düşünür Tevhîdî kaleme aldığı eserlerinde mezkûr disiplinlere dair kendi görüşlerinin yanında pek çok filozofun da aynı sahadaki düşüncelerini aktararak o dönemin ilmî hayatı hakkında bilgi vermektedir. O, yaşadığı asırda ilimlere dar bir perspektiften bakan bazı düşünürlerin varlığını yakından görmüş, bazen bulunduğu meclislerde bununla ilgili tartışmalara şahit de olmuştur. Söz konusu tartışmaların en önemlisi mantıkçı Ebû Bîşr Metta b. Yunus ile hocası dilci Ebû Saîd es-Sîrâfî arasında geçmiş ve Tevhîdî bu ilmî münakaşanın günümüze aktarılmasında âdeta önemli bir köprü vazifesi görmüştür.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî ilimler tasnif geleneğine katkı yapacak nitelikte bir de eser kaleme almıştır. Her ne kadar düşünürün *Risâle fi'l-Ulûm* adlı risâlesi ilimleri tasnif etmekten daha ziyade tasvir özelliği taşısa da, yine o dönemdeki ilimlere bakış açısını göstermesi açısından önemli bir yerde durduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Tevhîdî adı geçen risâlenin girişinde ilimleri kâmil manada tasnif etmeyeceğini belirtmiş, daha çok onların birbiriyle ilişkisini göstermeye çalışmıştır. İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi geleneğini Câbir b. Hayyân ile başlatıp Kindî, Fârâbî, Âmirî, Harizmî, İbn Ferîğûn ve İhvân-ı Safâ ile Tevhîdî'ye kadar geldiğimizde, adı geçen düşünürlerin ve adı geçen ekolün ilimler tasnifinde belli bir sistemin olduğunu görmekteyiz. Zira bu düşünürler ilimleri; dinî-dünyevî, ilâhî-insanî, dinî, felsefî ve riyâzî vb. şeklinde tasnif ederek bunları alt dallara ayırıp değerlendirmişlerdir. Bu konuda Fârâbî'nin ilimler tasnifinin diğerlerine nazaran daha sistemli ve şümüllü olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Tevhîdî'nin ilimleri ele alış usulü ise, daha önce ifade edildiği üzere, bir tasnif olmayıp ilimlerden örneklemeler şeklindedir. Ancak bu tarzda da olsa düşünür, kendi bakış açısına göre örneğin, fikhî en başta zikredip daha sonra Kitap, Sünnet ve kıyası (fikhî usulü) sıralaması bilgiye ulaşacak kaynakları öncelediğini ima etmektedir. Tevhîdî, *Risâle fi'l-Ulûm*'da on dört ilim (fikhî, kitap, sünnet, kıyas, kelâm, nahiv, lügat, mantık, tıp, astroloji, aritmetik, geometri, belâgat ve tasavvuf) üzerinde durmuş, bu ilimlerin konuları hakkında bilgi vermiş ve zaman zaman bunların birbirleriyle irtibatını göstermeye çalışmıştır. Örneğin, akli kullanması bakımından fikhî ve kelâmın birbirine komşu olduğunu vurgulayan Tevhîdî, nahiv ve lügat iliminin daha tam ve sistemli hale gelebilmesinin mantık ilmî ile olabileceğini ileri sürmüştür.

İlimler tasnifi geleneğinde Tevhîdî'ye kadar yazılan eserlerde dil ilimleri ele alınırken belâgat diye bir ilimden bahsedilmezken, her ne kadar konularıyla ilgili şeylerden kısmen söz edilse de, Tevhîdî belâgat ilmini müstakil bir başlık altında inceleyerek seleflerinden farklı bir yerde durduğunu göstermiştir. Ayrıca Tevhîdî, tasavvuf ilmine de ayrı bir önem atfederek bu ilimle meşgul olunmasını, aksi takdirde kötü niyetli olanların onu farklı kişisel amaçları için kullanacağını ifade etmiştir. Düşünür kadarki dönemde ilimler tasnif literatürüne baktığımızda tasavvufun bir ilim dalı olarak sadece İhvân-ı Safâ'nın ilimler sınıflamasında geçtiğini görmekteyiz. Bu yönüyle de Tevhîdî'nin *Risâle fi'l-Ulûm* adlı eseri ayrı bir önemi haiz olsa gerektir.

Düşünür ele aldığı ilimleri tasvir ederken hacim olarak tamamına aynı oranda yer vermemiştir. Kendisine göre daha önemli gördüğü ilim üzerinde biraz daha fazla açıklama yapmış, diğerlerini ise sadece konularının ne olduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Bütün ilimler tasnifinde yer alan müzik, ahlâk ve siyaset gibi ilimlerden Tevhîdî'nin bu risâlede hiç bahsetmemesi önemli bir eksiklik olarak zikredilebilir.

Risâle fi'l-Ulûm adlı eseriyle Ebû Hayyân Tevhîdî bir yandan ilimler tasnifi geleneğine katkı sunarken diğer taraftan da kendi dönemindeki ilimlere farklı bir bakış açısı getirmektedir. Düşünürün adı geçen risâlesini merkeze alarak değerlendirmeye çalıştığımız ilimler hakkındaki görüşleri diğer eserlerinde de mevcuttur. Bütün eserleri dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde elbette Tevhîdî'nin farklı ilim dallarıyla ilgili düşünceleri de ortaya çıkmış olacaktır. Her düşünür ilimler tasnifi veya tasviri yaparken önceki dönemleri ve özellikle kendi zamanındaki ilimleri dikkate aldığından bu tür eserler o dönemin bilimsel gelişmeleriyle yakından ilgilidir. Ancak zaman ilerledikçe ilimler tasnifi gelişerek İbn Haldûn'un Mukaddimesi'nde vurguladığı üzere asırlar boyunca devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır.

Kaynakça

Al-Qâdî, Wadâd. "Abû Hayyân Al-Tawhîdî: A Sunni Voice in the Shi'i Century", *Culture and Memory in Medieval Islam*. Ed. Farhad Daftary-Josef W. Meri. London: I. B. Tauris Publishers, (2003): 128-159.

Âmirî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed-Sonsuzluk Peşinde*. Trc. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Arslan, M. Fatih. "Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve el-Mukâbesât'ı", *Felsefe Tıp ve Tarih Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*. Ed. Müstakim Arıcı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Atay, Hüseyin. "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi". *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 14-23.

Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. Trc. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Bayraktar. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

_____. Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Bayram Dalkılıç. "Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi", *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004): 87-102.

Bergé, Marc. "Abû Ḥayyân Al-Tawḥîdî", *Abbasid Belles-Lettres*. Ed. Julia Ashtiany-T.M. Johnstone vd. New York: Cambridge University Press, (2008): 112-124.

Bergé, Marc. "Épître sur les Sciences (Risala fi'l-Ulum) d'Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî (310/22?-414/1023): Introduction, Traduction, Glossarie Technique, Manuscript et Edition Critique", *Bulletin d'Études Orientales*, T. 18, 1963-1964.

Bilen, Osman. "Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'id es-Sîrâfî Arasında Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma". *İslâmiyât* 7/2 (Ankara 2004): 155-172.

Cihan, A. Kamil. "Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000): 435-451.

Çubukçu, İbrahim Ağâh. "İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzalî'nin Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1958/1959): 119-130.

De Boer, T. J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. Trc. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mu'tez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 143-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ebsat", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.

Fârâbî, Ebû Nasr. "Et-Tevtıe fi'l-mantık", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Nşr. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (ADTYK.) Atatürk Kültür Merkezi Yayını. 31 (1990): 18-31.

Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsa'ül-ulûm-İlimlerin Sayımı*. Trc. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-ulûm*. Nşr. Ali Bû Mulhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.

Filiz, Şahin. "Ebu Hayyan Tevhidi ve Bilgi Felsefesi", *Bilimname* 2 (2013): 125-131.

Hamdani, Abbas. “Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity”, *International Journal of Middle East Studies* 9/3 Cambridge University Press, (Oct., 1978), 345-353.

İbn Fari’ün. *Cevâmiu’l-ulûm*. Nşr. Fuat Sezgin. Frankfurt 1985.

İbn Sînâ. *Kitâbu’ş-şifâ Mantığa Giriş*. Trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbnü’l-Mutez. *Kitâbü’l-Bedi’*. Tahk. İrfan Matracî. Beyrut: Müessesetü’l-kütübi’s-sekâfiyye, 2012.

İhvân-ı Safâ. *Resâilu İhvân-ı Safâ ve hullâni’l-vefâ*, Bombay 1305.

İnce, N. Nihal. *Arap Dili İlimleri İle Tecvit Arasındaki Münasebet*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2018.

İzmirlî, İsmail Hakkı. “Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî”. *Dâru’l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası* 1 (İstanbul 1928): 107-136.

Kâhya, Esin. *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyan*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1995.

Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 1. İstanbul: TDV Yayınları 1996.

Kaya, Mahmut. “Âmirî, Ebü’l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kaya, Mahmut. “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 154. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kayacık, Ahmet. *Bağdat Okulu ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 2004.

Kindî, Ebû Yakup. “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefi Risâleler*. Haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları 2006: 263-277.

Kutluer, İlhan. *Akil ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Leaman, Oliver. “4./10. Asırda İslâm Hümanizmi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ed. S. Hüseyin Nasr-O. Leaman. Trc. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2011. 1: 191.

Libera, Alain de. *Ortaçağ Felsefesi*. Trc. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Netton, I. Richard. *Fârâbî ve Okulu*. Trc. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Öner, Necatî. *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı*. İstanbul: Dîvan Kitap, 2. Baskı, 2012.

Özcan, Hanifi. “Ebu Hayyan Et-Tevhidi Bir Ateist Midir?”, *Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (İzmir 1989): 485-503.

Özden, H. Ömer. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2017.

Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.

Street, Tony. *İslâm Mantık Tarihi*. Trc. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Taş, İsmail. *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*. Konya: Palet Yayınları, 2012.

Taş, İsmail. *Ebu Süleyman Es-Sicistanî ve Felsefesi*. Konya: Kömen Yayınları, 2011.

Taşdelen, Hasan. “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. Ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015: 215-306..

Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi*. 8. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. “Risâle fi'l-ulûm”, *Resâilu Ebî Hayyân et-Tevhîdî*. Nşr. İbrahim Kîlânî. Dimeşk: Dâru Talas, trs.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. “Risâletü Ebî Hayyân fi'l-ulûm, Epitre sur les Sciences (Risala fi'l-Ulum) d'Abû Hayyân al-Tawhîdî (310/22?-414/1023): Introduction, Traduction, Glossarie Technique, Manuscript et Edition Critique”, (nşr.), Marc Bergé, *Bulletin d'Études Orientales*, T. 18, 1963-1964.

Turgut, Ali Kürşat. Turgut. “İslâm Felsefesinde İlimler Tasnifi”, *İslâm Felsefesi*. Ed. İ. Erdoğan-E. Demirpolat. 2. Baskı. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2018: 452-481.

Turhan, Kasım. *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Üçer, İbrahim Halil. “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefi Kişiliği”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2007.

Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

KUR'ÂN-I KERİM'DE EDEBÎ SANATLARIN KULLANIMI: TEŞBİH,
İSTİÂRE, KİNÂYE VE MECAZ

THE USE OF LITERARY ARTS IN THE HOLY QUR'AN: SIMILE, METAPHOR, PARABLE, ALLEGORY
MEHMET MURAT KARAKAYA

GESCHICHTE DES QORÂNS (KUR'ÂN TARİHİ)'İN KAYNAKLARI
-İSLÂMÎ KAYNAKLAR

RESOURCES OF GESCHICHTE DES QORÂNS (THE HISTORY OF THE QUR'ÂN) -ISLAMIC SOURCES-
MÜSLÜM YILDIRIM

BEDREDDİN EZ-ZERKEŞİ VE HADİSÇİLİĞİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME
BADR AL-DİN AL-ZARKAŞHÎ AND AN EVALUATION ABOUT HIS HADITHISM
FATİH ÇİMEN

HADİSLERİN DİLİYLE İMAN-I KÂMİL KAVRAMININ KARAKTERİ
THE CHARACTERISTICS OF THE CONCEPT OF PERFECT FAITH ACCORDING TO HADITHS
HÜSEYİN VURUŞKAN

SAĞLIĞA ZARARLI MADDELERİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION ON SUBSTANCES HARMFUL TO HUMAN HEALTH ACCORDING TO THE ISLAMIC LAW
OSMAN BAYDER

BATI'NIN BİTMİYEN SANAL KORKUSU: İSLAMOFOBİ

THE NEVER-ENDING VIRTUAL FEAR OF THE WESTERN WORLD: ISLAMOPHOBIA
MUSTAFA ALICI

CAMİLER VE CAMİ HİZMETLİLERİNİN EVKAF UMUM MÜDÜRLÜĞÜNCE
İDARESİ (1931-1950)

ADMINISTRATION OF MOSQUES AND MOSQUE SERVICE STAFF BY GENERAL DIRECTORATE OF
FOUNDATIONS (1931-1950)

MEHMET BULUT

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI TASHİH-İ HURUF EĞİTİM PROGRAMININ
İÇERİK VE ETKİLİLİĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE EVALUATION OF THE CONTENT AND EFFECTIVENESS OF TASHİH AL-HURUF IN-SERVICE TRAINING
PROGRAM OF THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS

HASAN DAM - İDRİS ERTÜRK

DEZAVANTAJLILIĞIN GİDERİLMESİNDE KUR'ÂN KURSLARININ ROLÜ:
SAKARYA'DAKİ KADINLAR ÖRNEĞİ

THE ROLE OF QURAN COURSES IN ELIMINATING DISADVANTAGEOUSNESS: THE CASE OF WOMEN IN
SAKARYA

ABDULLAH İNCE - KÜBRA CEVHERLİ

EBÛ HAYYÂN TEVHÎDİNİN İLİMLER TASVİRİ: RİSÂLE Fİ'L-ULÛM

ABÛ HAYYÂN AL-TAWHÎD'S DESCRIPTION OF SCIENCES: AL-RİSÂLAH Fİ'L-ULÛM

ALİ KÜRŞAT TURGUT



Fiyatı: 12,50 ₺