

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

*Journal of Sakarya University*  
*Faculty of Theology*

**ISSN: 2146-9806**  
**e-ISSN: 1304-6535**

Cilt/Volume: 21 | Sayı/Issue: 40 | Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*  
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu  
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve  
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

<b>SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY</b>
Cilt: 21   Sayı: 40   Yıl: 2019 (Aralık)	Volume: 21   Issue: 40   Year: 2019 (December)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Arş. Gör. Ayşe KAYA Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahid DÜNDAR Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA Arş. Gör. Ravza AYDIN İç Tasarım/Design Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2019 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Mendere Cad. No: 22/A Yenice Cami Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Adress Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54000 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page <a href="http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd">http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd</a> e- posta / e-mail: sauifd@sakarya.edu.tr</p>	<p><b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) <b>Danışma Kurulu / Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Rize RTE Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (TDV 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
<b>Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue</b>	
<p>Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.) Prof. Dr. Mehmet EREN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Halil ÇIÇEK (Ank. Yıldırım Beyazıt Üni.) Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üni.) Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Cemil BİLİR (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut ZENGİN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)</p>	<p>Dr. Öğr. Üye. Abdullah ÖZCAN (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Elif Nur ERKAN BALCI (A. İzzet Baysal Üni.) Dr. Öğr. Üye. Ertuğrul DÖNER (Çukurova Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Hakan BEKTAŞ (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Mahmut YAZICI (Pamukkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Metin AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Muhammed İsa YÜKSEK (İstanbul Üni.) Dr. Öğr. Üye. Seyit Ali GÜŞEN (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Gör. Murat YILMAZ (Hitit Üniversitesi) Dr. Yunus Emre TEMİZ (Sakarya Üniversitesi) Dr. Zübeyde ÖZBEN DOKAK (Sakarya Üniversitesi)</p>
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 593-601 sayfaları arasında yer almaktadır.	

## **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atınlı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

*Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.*

## **Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

**Hedonist Değer Anlayışının Eleştirisi / Criticism of Hedonistic Values**

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yıldız**

323-348

**Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat**

**Üzerine Teorik Yaklaşımlar / Theoretical Approaches on Religion and**

*Spirituality Affecting the Quality of Life in the Cancer Patients*

**Doç. Dr. Ahmet Albayrak –Uzm. Dr. İbrahim Yıldırım –Emine Kurt**

349-376

**Türk-Alman Evliliklerinde Yaşanılan Problemler ve Başa Çıkma**

**Yöntemleri (Dini-Kültürel Farklılıklar Bağlamında) / Difficulties in**

*Turkish-German Marriages and Coping Strategies (in the Context of Religious-Cultural Differences)*

**Arş. Gör. Dr. Abdulmuttalip Baycar**

377-414

**Tefsîrî'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtiha**

**Sûresi Tefsiri Örneği- / A Methodology for Reading Tafsîr al-Jalâlayn and the**

*Language of the Commentators: The Case of the Commentary on al-Fâtiha*

**Dr. Öğr. Üyesi Harun Abacı**

415-439

**Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi / A Critical Approach**

*to the Discourse against Disagreements of the Qur'ânic Exegesis*

**Dr. Öğr. Üyesi Bayram Demircigil**

441-468

**"Tefsir Usûlü" Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler / Some**

*Considerations and Proposals on "Tafsîr Method (Usûl)"*

**Doç. Dr. Ali Karataş**

469-489

**Sahâbe Edebiyatı Kaynağı Olarak İbn Ebî Hayseme'nin et-Târîh adlı**

**Eseri / Ibn Abî Khaythama's al-Târîkh as a Source of the Major Şahâba Literature**

**Aziz Gökçe - Doç. Dr. Hayati Yılmaz**

491-516

**Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar  
ve Sık Rastlanan Hatalar / Some Guidelines for Translating and Interpreting  
the Ḥadīths and Frequently Encountered Mistakes**

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Çalgan**

**517-551**

**Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews**

Robert G. Hoyland - Brian Gilmour. *Medieval Islamic Swords and Sword-  
making: Kindi's Treatise 'On Swords and Their Kinds'.*

Arş. Gör. Halil İbrahim Yılmaz

**553-558**

Mustafa Köylü (ed.). *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları.*

Emre Altıntaş

**559-565**

Selçuk Akşin Somel. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)  
İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin.*

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Gürel

**567-573**

Ali Karataş. *İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl.*

Şule Soyal Şenol

**575-581**

Hasan Taşdelen. *Kuran'la Gülmek Kuran'la Ağlamak.*

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar

**583-588**

**İndeks / Index**

39-40. Sayılar

**589-591**

**Yayın ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication**

**593-601**

## **Editör'den**

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* olarak 40. sayımızı yayımlamaktan büyük mutluluk duyuyoruz. Uzun yıllar verilen emeğin bir mahsulü olarak, ilahiyat alanında yayımlanan dergiler arasında, ilgiyle takip edilen dergimiz her sayısında akademik çalışmalara önemli bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Konuların özgün olmasına, etik kurallara riayet edilmesine, çift taraflı kör hakemlik ile makalelerin değerlendirilmesine ve makul süreler içinde yazarlara cevap verilmesine yönelik ilkesel tutumumuzdan taviz vermemekteyiz.

İndeks ve dizin faaliyetlerine, ulusal ve uluslararası yayıncılık kurallarına uyum sağlamaya, kaliteli yayıncılık ile akademik platformlarda daha sağlam yer edinmeye yönelik çalışmalarımız da devam etmektedir. Tüm makalelerin uluslararası akademik platformlarda hızlı bir şekilde ulaşılabilir olması için ilgili sayı yayımlandıktan hemen sonra vakit geçirmeden indekslere bilgi aktarımında bulunmaktayız.

Kaliteli bir dergiciliğin ancak ekip çalışması ile mümkün olduğunun farkındayız. Bu nedenle, makalelerin ön incelemesinde her türlü desteği veren fakültemizin akademik personeline, hiçbir ücret almadığı halde akademik kaygılar ve idealler ile özenli bir şekilde değerlendirme yaparak makalelere katkı sunan tüm kıymetli hakemlerimize çok teşekkür ederiz.

Ayrıca fakülte dergimiz ile ilgili tüm taleplerimizi memnuniyetle yerine getiren dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Hedonist Değer Anlayışının Eleştirisi**

*Criticism of Hedonistic Values*

**Ahmet Yıldız**

Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı  
- Dr., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of History of Philosophy.

[ahmet.yildiz@erciyes.edu.tr](mailto:ahmet.yildiz@erciyes.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-8376-1109>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/08/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 16/10/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atıf/Citation: Yıldız, Ahmet. "Hedonist Değer Anlayışının Eleştirisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 323-348. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.608449>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Hedonist Değer Anlayışının Eleştirisi

### Öz

Değer felsefesindeki önemli ayrımlardan birisi özsel değer ve araçsal değer ayrımıdır. Bu ayrıma göre bazı şeyler dışsal ilişkilerinden bağımsız şekilde, kendi doğası itibarıyla, özsel şekilde değerli iken bazı şeyler, böyle olmayıp ancak özsel şekilde değerli olan başka bir şeye araç olması itibarıyla değerlidir. Bu ayrım üzerinden ilerlediğimiz zaman önümüze çıkan temel sorulardan birisi hangi şeylerin özsel şekilde değerli olduğu sorusudur. Hedonizm bu soruya sadece hazzın özsel şekilde değerli olduğu ve haz dışındaki her şeyin sadece haza götürmesi veya haz vermesi sayesinde, araçsal olarak değerli olduğu cevabını verir. Fakat hedonizmin bu temel iddiası yeteri kadar temellendirilmiş midir? Bu temel tez lehinde yeteri kadar sağlam veya güçlü argümanlar var mıdır? Yine bu temel tez aleyhinde sağlam veya güçlü argümanlar var mıdır? Bu çalışmada bu sorulara cevap bulmaya çalıştık. Daha spesifik olarak da çalışmamızda, hedonizmin lehinde sunulan yaygın argümanların yeteri kadar güçlü olmadığını, genelde, yaygın olarak başvurulan argümanların öncüllerinin doğruluğunun yeteri kadar açık veya temellendirilmiş olmamasından hareketle göstermeye çalıştık. Diğer yandan hedonizmin aleyhindeki, onun tutarsızlığına veya temel tezinin makul olmadığına işaret eden karşı argümanları sunduk. Böylece hedonizmin lehindeki argümanların yetersiz olduğu ve onun aleyhinde çok sayıda ikna edici argümanın bulunduğu gerekçelerinden hareketle hedonizmin felsefi açıdan temellendirilmiş, sağlam bir yaklaşım olmadığını savunmaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Etik, Özsel değer, Hedonizm, Hedonizmin eleştirisi.

## Criticism of Hedonistic Values

### Abstract

The distinction between intrinsic value and instrumental value is one of the important distinctions in axiology. According to this distinction while somethings are valuable by themselves, regardless of their extrinsic relationships, somethings are valuable only by their relationship to something having intrinsic value. When we follow this distinction we meet some basic questions. One of these is the question of "Which things have intrinsic value?" Hedonism answers this question by asserting that only pleasure is intrinsically valuable and other things have only instrumental value in terms of their relation to pleasure. But is this basic thesis of hedonism sufficiently justified? Are there sound or cogent arguments for hedonism? Are there sound or cogent arguments against hedonism? In this work we tried to find answers to these questions. Specifically we tried to demonstrate that common arguments for hedonism are not strong by showing generally that their premises are not sufficiently justified. Moreover, we have presented the arguments against hedonism which point that its some versions are incoherent or its basic thesis is untenable. So, we have tried to argue that hedonism is untenable by the reasons that there is not strong argument for hedonism and there are strong arguments against it.

**Keywords:** Philosophy, Ethic, Intrinsic value, Hedonism, Criticism of hedonism.

### Giriş

Hangi şeylerin özsel şekilde iyi/değerli olduğu sorusu değer felsefesinin önemli sorularından birisidir. Bu soruya verilen cevaplar genelde tekçi ve çoğulcu olarak iki genel grupta toplanmaktadır. Tekçi yaklaşımlar özsel şekilde iyi olan tek bir şey kabul edip, diğer şeylerin değerini genelde ona araç olmaları itibarıyla açıklarken, çoğulcu anlayışlar çok sayıda şeyin özsel şekilde değerli olduğunu savunur. Tekçi değer anlayışlarının en meşhur örneği ise hedonizmdir. Bu yaklaşımı benimseyenler özsel şekilde değerli olan tek şeyin



haz olduğunu, diğer şeylerin sadece araçsal değere sahip olduğunu savunmuşlardır. Bu çalışmada amacımız hedonist bir tekçi değer anlayışının felsefi açıdan temellendirilmiş, sağlam bir yaklaşım olmadığını savunmaktır. Bunu yaparken hedonizmin daha iyi anlaşılması için öncelikle özsel değer, araçsal değer ayrımı ve hedonizmin temel iddiaları hakkında bilgi verdik. Daha sonra hedonizmin lehinde sunulan yaygın argümanları ele almaya ve bunların yeteri kadar sağlam veya güçlü olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Buradan hareketle hedonizmi savunanların güçlü argüman getirme yükümlülüğünün olduğu sonucunu çıkardık. Diğer yandan hedonizme karşı kullanılacak çok sayıda argümana da yer vererek onun niçin savunulamaz olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda hedonist olmayan yaklaşımların veya genel olarak çoğulcu yaklaşımların karşılaşılabileceği sorunlar, hangi çoğulcu yaklaşımın daha mâkul olduğu konularına girmedik. Çalışmamızda ağırlıklı olarak argüman analizi ve değerlendirmesine dayalı eleştirel bir yöntem izlemeye çalıştık.

## 1. Özsel ve Dışsal/Araçsal Değer Ayrımı

Etrafımızdaki şeylerin iyi/değerli olduğunu söylediğimiz zaman, bu şeyler hakkında iyilik yüklemine değişik açılardan kullanırız. Örneğin erdemini iyi olduğunu, hayatın iyi olduğunu, paranın iyi olduğunu, sporun iyi olduğunu, bir eşyadaki parçanın iyi olduğunu söylediğimizde burada iyilik yüklemine değişik açılardan kullanıldığı açıktır. Filozofların iyilik yüklemine farklı kullanımlarını ifade etmek için başvurdukları yaygın ayrımlardan birisi özsel değer/iyilik ve dışsal değer/iyilik ayrımıdır. Buna göre bazı şeyler sonuçlarından ve diğer şeylerle ilişkilerinden bağımsız şekilde, kendiliğinden, özsel doğası itibarıyla iyidir. Bu tür şeylerin özsel şekilde iyi olduğu kabul edilir. Bu şeylere aynı zamanda “kendisi için istenilen”, “amaç olarak istenilen”, “kendiliğinden değerli şeyler” de denilir. Bazı şeyler ise özsel doğaları itibarıyla iyi olmasa da sonuçları veya diğer şeylerle ilişkileri sayesinde iyi/değerli kabul edilir. Bu tür iyiliğe ise genelde dışsal iyilik denilir.<sup>1</sup> Dışsal şekilde iyi olmanın en açık yolu da özsel şekilde iyi olan bir şeyi elde etmeye araç olmak, bu açıdan faydalı olmak sayesinde değerli/iyi olmaktır. Bundan dolayı bu ikinci türden iyiliğe genelde araçsal veya faydasal iyilik de denilir.<sup>2</sup> Burada birçok yazar bir şeyin araçsal olarak iyi olması ile “iyi araç” olması arasında da ayrım yapmıştır. Bu ayrıma göre bir şey özsel şekilde iyi olan bir şeye ulaşmada faydalı ise araçsal değere sahiptir. Özsel olarak iyi olmayan bir şeyi elde etmede

1 Richard T. Garner - Bernard Rosen, *Moral Philosophy, A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics* (New York: The Macmillian Company, 1972), 114.

2 Shelly Kagan, *Normative Ethics* (Colorado: Westview Press, 1998), 29; Louis P. Pojman, *Ethics, Discovering Right and Wrong*, 5. Baskı (Belmont: Thomson Wadsworth Corporation, 2006), 62.

faydalı ise bu şeye sadece “iyi araç” denir.<sup>3</sup> Bazı ahlâk felsefecileri özsel iyi, araçsal iyi ve iyi araç ayrımına dördüncü olarak “katkı sağlayıcı iyilik” ayrımını eklemiştir. Buna göre bir şey özsel, faydasal ve iyi araç olarak iyi olmadığı halde bu sınıflardan birisine giren bir şeyin parçası olmak suretiyle de iyi olabilir.<sup>4</sup> Bu ayrımlar açısından bakıldığında, birçok filozofa göre örneğin haz, mutluluk, erdem, bilgi özsel olarak iyi şeylerdir. Para, spor, tıbbî ilaçlar araçsal bir iyiliğe sahiptir. Canlıları öldürmek için kullanılan etkili bir zehir ise sadece iyi bir araçtır. Güzel bir tablodaki herhangi bir çizgi veya desen ise, özsel, faydasal veya iyi araç olarak değerli olmasa da o tablonun bütünsel değerine katkı sağlaması açısından bir değere sahiptir.

İyi olmanın bu farklı açıları düşünüldüğünde bir şeyin bu ayrımlardan birisi veya bazısı açısından iyi olup diğerleri açısından kötü olması veya tüm açılardan iyi olması durumları mümkündür.<sup>5</sup> Bu ayrımları toplu şekilde düşündüğümüz zaman, bir şeyin ya özsel olarak ya da dışsal olarak iyi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Dışsal olarak iyi olma da ya özsel olarak iyi olan bir şeye araç olmak sayesinde, ya sırf iyi bir araç olmak sayesinde ya da bir şekilde iyi olan bir şeyin bu iyiliğine katkı sağlamak şeklinde olacaktır. Sonuçta en temel ayrımın özsel şekilde iyi olmak ve özsel olmayan şekilde yani dışsal şekilde iyi olmak ayrımı olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda aslında araçsal şekilde, katkı sağlayıcı şekilde ve iyi araç olarak iyi olmayı dışsal şekilde iyi olmanın alt türleri olarak düşünebiliriz. Bu ayrımlar açısından bakıldığı zaman hedonizm hangi şeylerin özsel şekilde iyi olduğu sorusuna cevap öneren bir yaklaşım olarak gözükmektedir.

## 2. Hedonizmin Temel İddiaları

Özsel şekilde değerli olan birtakım şeylerin olduğu fikri kabul edildiğinde cevap aranacak temel soru, hangi şeylerin böyle bir iyiliğe/değere sahip olduğu sorusu olacaktır. Bu soruya sadece tek bir özsel değerli şeyin olduğunu kabul eden tekçi veya birden fazla şeyin özsel şekilde değerli olduğunu savunan çoğulcu cevaplar verilmiştir.<sup>6</sup> Bu soru karşısında tekçi yaklaşımı benimseyenler içerisinde en meşhur olanı ise hedonist yaklaşımdır.<sup>7</sup> Bu açıdan hangi şeyler özsel şekilde iyidir sorusu üzerindeki tartışmanın ağırlıklı olarak hedonistler ve hedonist olmayanlar arasında geçtiği söylenebilir. Zira hedonistler sadece hazzın özsel şekilde iyi olduğunu, hazzın dışındaki şeylerin ise ancak hazza araç olmak sayesinde iyi olduğunu savunurken hedonist olmayanlar

3 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 115; Pojman, *Ethics*, 63.

4 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 116.

5 William K. Frankena, *Ethics*, 2. Baskı (New Jersey: Prentice Hall, 1973), 82.

6 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 139.

7 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 146.

buna karşı çıkarlar.<sup>8</sup> Hedonistler genelde hazzı ise duysal ve zihinsel bir hoşluk tecrübesi veya duysal ve zihinsel tatmin şeklinde anlama eğilimi göstermişlerdir.<sup>9</sup> Hedonist değer anlayışını savunanların üzerinde uzlaştığı temel iddialar şu şekilde özetlenebilir:<sup>10</sup> a) tüm hazlar özsel şekilde iyidir, b) özsel şekilde iyi olan tek şey hazzdır, c) haz dışındaki şeyler, hazza araç olmak sayesinde sadece araçsal değere sahip olabilir, d) mutluluk, insan hayatında ya acının hiç bulunmamasından ya da haz tecrübesinin acı tecrübesinden fazla olmasından ibarettir.

Temel tezlerini bu şekilde özetlediğimiz hedonist değer anlayışının felsefe tarihindeki meşhur savunucuları olarak Aristippus (435-356) ve onun kurucusu olduğu Kyrene mektebi, Epikür (341-271) ve Epikürcüler, Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903) ve Henry Sidgwick (1838-1900) kabul edilir.<sup>11</sup> Tüm hedonistlerin yukarıdaki tezleri kabul etmekte birleştiği söylenebilir. Hedonistlerin çoğu hazların kaynağı veya niteliği açısından farklı olduğunu, örneğin zihinsel hazlarla duysal hazların farklı olduğunu kabul ederler.<sup>12</sup> Fakat bunlardan örneğin, Epikür ve Bentham bu niteliksel farklılığın hazların ve haz verici şeylerin değerini etkilemediğini savunur. Bu düşünürlere göre bir şeyin değerini belirleyen tek şey hazzın miktarıdır. Buna göre bir şey ne kadar çok haz içeriyorsa veya veriyorsa o kadar değerlidir. Bu şekilde hazlar arasındaki ve dolayısıyla, değerli şeyler arasındaki değer farkını sadece hazzın miktarı ile açıklayan teorilere “niceliksel hedonizm” denir. Diğer taraftan hazların ve şeylerin değerini belirlemede hazların niteliğinin de önemli olduğunu savunan yaklaşımlara ise “niteliksel hedonizm” denir. J.S. Mill’in hedonizmi genelde niteliksel hedonizmin örneği olarak gösterilir. Bu açıdan, hazların ve şeylerin değerini sadece haz miktarının belirlediği iddiasının da niceliksel hedonizmi savunanların başka bir temel tezi olduğu söylenebilir.<sup>13</sup>

Hedonizmin bu temel iddialarına baktığımız zaman değer felsefesi açısından önemli olanların ilk üçü, yani hazzın özsel şekilde iyi olduğu, özsel şekilde iyi olan tek şeyin haz olduğu ve haz dışındaki her şeyin sadece araçsal değere sahip olduğu iddiaları olduğu görülmektedir. Hedonistler ve onlara

8 Robert Audi, "Hedonism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Ed. Robert Audi, 2. Baskı (New York: Cambridge University Press, 1999), 364; Pojman, *Ethics*, 64; George E. Moore, *Principia Ethica* (New York: Prometheus Books, 1988), 62.

9 Pojman, *Ethics*, 64.

10 Charlie D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, 8. Baskı (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1962), 280; Frankena, *Ethics*, 84; John J. Tilley, "Hedonism", *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2. Baskı (San Diego: Academic Press, 2012), 2: 566-573; Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 141.

11 Moore, *Principia Ethica*, 63; Jean Kazez, *The Weight of Things: Philosophy and the Good Life* (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 48-49.

12 Tilley, "Hedonism", 2: 566-573.

13 Frankena, *Ethics*, 84; Tilley, "Hedonism", 2: 566-573.

karşı çıkanlar arasındaki temel tartışma da bu tezler üzerinde olmuştur. Hedonist olmayanlar içerisinde de tekçi ve çoğulcu ayrımı yapılabilir. Tekçi olanlar hazzdan başka bir özsel iyinin olduğunu savunur. Kant'ın iyi iradeyi tek özsel iyi olarak kabul eden yaklaşımı hedonist olmayan bir tekçi yaklaşımın örneği kabul edilir.<sup>14</sup> Çoğulcular ise genelde hazzın özsel şekilde iyi olduğunu kabul ederek hedonizmin birinci iddiasını kabul etmişlerdir. Fakat onlar özellikle, hazzın biricik özsel iyi olduğu ve hazzın dışındaki şeylerin ise sadece araçsal açıdan iyi olduğu iddialarına karşı çıkmışlardır. Böylece onlar hazzın dışında da özsel olarak iyi olan, amaç olarak istenilen şeylerin olduğu konusunda uzlaşmışlardır. Bu şeylerin ne olduğu konusunda ise farklı öneriler sunmuşlardır.<sup>15</sup> Hedonizme karşı çıkan meşhur filozoflar arasında Platon, Aristoteles, G.E. Moore, W.D. Ross gibi düşünürler zikredilebilir.<sup>16</sup>

### 3. Hedonizm Lehinde Sunulan Argümanlar

Hedonizmi savunanlar, temel iddialarını desteklemek için birkaç argümana başvurmuşlardır. Bunlardan bir tanesi önde gelen hedonistlerden Bentham'ın yarar, haz, mutluluk ve iyinin aynı manaya geldiği iddiasından hareketle işaret ettiği argümandır.<sup>17</sup> Bu argümanın aslında hedonizmin tanım gereği doğru olduğunu savunmaya çalıştığı söylenebilir.<sup>18</sup> Bu argüman şu şekilde özetlenebilir:<sup>19</sup>

**Birinci öncül:** “İyi” ve “haz verici” ifadeleri eş anlamlıdır; bundan dolayı “sadece haz özsel şekilde iyidir” ifadesi, “sadece haz özsel şekilde haz vericidir” ifadesi ile aynı manaya gelir.

**İkinci öncül:** Özsel şekilde haz verici olan tek şey hazzın kendisidir.

**Sonuç:** Öyleyse, sadece haz özsel şekilde iyidir.

Bu argüman zayıf gözükmektedir. Zira birinci öncülü iyi ve haz verici veya haz üretici ifadelerinin aynı manaya geldiğini savunmaktadır. Hâlbuki bu iki kelime grubunun eş anlamlı olmadığı açıktır. İyiyi bu şekilde haz vericilikle özdeşleştiren bu yaklaşıma karşı Moore'un meşhur “açık soru argümanı (open question argument)”<sup>20</sup> sunulabilir. Buna göre eğer “iyilik”, “haz vericilik” ile özdeş olsaydı, “Bu şey haz vericidir, ama iyi midir?” sorusunun aynen, “Bu kişi evlidir, ama eşi var mıdır?” sorusu gibi anlamsız veya cevabı zaten belli olan bir soru olması gerekirdi. Hâlbuki “Bu şey haz vericidir, ama

14 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 143.

15 Frankena, *Ethics*, 85; Pojman, *Ethics*, 66.

16 Frankena, *Ethics*, 87; Tilley, “Hedonism”, 2: 566-573.

17 Jeremy Bentham, *Principles of Morals and Legislation* (London: Clarendon Press-Oxford, 1823), 2,102.

18 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 154.

19 Tilley, “Hedonism”, 2: 566-573.

20 Moore, *Principia Ethica*, 15, 16, 17; Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 259.

iyi midir” sorusu anlamlı ve aynı zamanda cevabı kendiliğinden belli olmayan bir sorudur. Yine Ross’un dikkat çektiği gibi, insanlar, bir şey hakkında iyilik yüklemine kullandıkları zaman zihinlerindeki mefhumun, o şey hakkında “haz vericidir” yüklemine kullandıkları zaman zihinlerinde bulunan mefhumdan farklı olduğunun bilincindedirler.<sup>21</sup> Bunun da iyi olma ve haz verici olmanın aynı manaya geldiği fikrinin aleyhinde bir gerekçe teşkil ettiği söylenebilir.

Hedonistlerin kendi yaklaşımlarını savunmak için başvurdukları daha yaygın argüman, psikolojik hedonizmden hareket eden argümandır. Psikolojik hedonizm insanın her zaman nihai olarak sadece hazzı aradığı ve aslında tüm istek ve eylemlerinin arkasında sadece haz arzusunun olduğunu savunan teoridir.<sup>22</sup> Bu teoriden hareket eden argüman Epikür, Bentham, Mill, ve diğer hazcılar tarafından kullanılmıştır.<sup>23</sup> Aristoteles bu argümanı Eudoksos’a izafe etmiştir.<sup>24</sup>

Bu argümanın taslağı şu şekilde çıkarılabilir:

**Birinci öncül:** Haz (veya onunla özdeş kabul edilen mutluluk) insanlar tarafından kendi hatırı için istenilen biricik şeydir. [Psikolojik hedonizm]

**İkinci öncül:** İnsanlar tarafından kendi hatırı için istenilen bir şey özsel şekilde iyidir.

**Sonuç:** Öyleyse, haz özsel şekilde iyi olan tek şeydir.

Bu argümanı en açık şekilde kullandığı görülen hedonistlerden birisi Mill’dir.<sup>25</sup> Mill’e göre eylemlerin ahlaken doğruluğunu belirlemede temel ilke olarak kabul ettiği yarar ilkesi (the principle of utility) veya en büyük mutluluk ilkesi (the greatest happiness principle), eylemlerin mutlulukları artırma eğilimleri ile orantılı şekilde doğru, mutsuzluk üretme eğilimleri oranında ise yanlış olduğunu gösterir. Burada, Mill mutlulukla kastedilenin hazzın varlığı ve acının yokluğu, mutsuzlukla kastedilen ise acının varlığı veya hazzın engellenmesi olduğunu belirtir. Ona göre bu yararçı ilkenin dayandığı temel yaklaşım ise, hazzın varlığı ve acının yokluğunun amaç olarak istenilir olan tek şey olduğu, hazzın dışındaki şeylerin ise kendilerinde bulunan hazdan dolayı veya hazzın artırılmasına ya da acının azaltılmasına araç olmalarından dolayı istenilir olduğu tezidir.<sup>26</sup>

21 William David Ross, *The Right and The Good* (New York: Clarendon Press-Oxford, 2002), 92.

22 Audi, “Hedonism”, 364; Tilley, “Hedonism”, 2: 566-573; Kagan, *Normative Ethics*, 31; Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 149.

23 Feldman, *Pleasure and The Good Life* (New York: Oxford University Press, 2004), 5; Frankena, *Ethics*, 85.

24 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, trc. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu, 2007), 1172b, 195.

25 Garner - Rosen, *Moral Philosophy*, 149; Tilley, “Hedonism”, 2: 566-573.

26 J.Stuart Mill, *Utilitarianism* (Portland: The Floatin Press, 2009), 14.

Moore'un da dikkat çektiği üzere, burada Mill her şeyden önce bir şeyin amaç olarak iyi olması ile amaç olarak istenilir olmasının aynı manaya geldiğini savunur.<sup>27</sup> Bu yüzden hangi şeylerin amaç olarak iyi olduğu sorusunun, hangi şeylerin amaç olarak istenilir olduğu sorusuna denk olduğunu düşünür. Bundan sonra örneğin birtakım şeylerin görülebilir olduğunun tek kanıtının, onun insanlar tarafından aktüel olarak görülüyor olması olduğu gibi, bir şeyin istenilir olduğuna dair tek kanıtın da onun insanlar tarafından aktüel olarak isteniliyor olması olduğu çıkarımını yapar. Mill bir adım sonrasında ise hazla özdeş kabul ettiği mutluluğun, tüm insanlar tarafından amaç olarak istenildiği ve dolayısıyla iyi olduğu sonucuna varır. Ve ona göre aslında mutluluğun insanlar tarafından istenilmesi olgusu, mutluluğun iyi olduğu sonucu için gerekli ve mümkün tüm kanıtı sağlar.<sup>28</sup> Mill aslında bu argümanın buraya kadar sağlam olsa bile, tek başına, sadece mutluluğun amaç olarak iyi olduğunu kanıtlamaya yetmediğinin, bunu kanıtlamak için insanların mutluluk dışında bir şeyi asla istemediğini kanıtlamak gerektiğinin farkındadır. Ve Mill'e göre insanların haz dışındaki şeyleri de örneğin erdemi de istedikleri açıktır. Fakat ona göre mutluluk dışındaki istenen şeyler mutluluk için araç olduklarından ya da bu şeyler kendileri için istendiği durumlarda aslında kendileri mutluluğun bir parçası olduklarından dolayı istenir. Örneğin erdemi kendi hatırı için isteyenler, erdemli olmanın bilincinin haz verici, düşük olmanın bilincinin ise acı verici olması sebebiyle bunu isterler. Eğer böyle olmasaydı erdemi istemezlerdi.<sup>29</sup> Buna göre Mill hazla özdeş kabul ettiği mutluluğun amaç olarak istenen tek şey olduğunu, onun dışındaki şeylerin ise bu amaç için araç olarak veya başka türlü bir ilişkiden dolayı istenir olduğunu savunarak<sup>30</sup> psikolojik hedonizmi kabul etmiştir. Diğer taraftan o kendiliğinden iyi olan ile kendi hatırı için istenir olanın aynı olduğunu kabul etmek suretiyle yukarıdaki argümanın ikinci öncülünü de kabul etmiş ve bu iki öncül den temel hedonist tezi ifade eden sonuca ulaşmıştır.

Mill'in bu argümanına karşı Moore'un ciddi eleştirileri olmuştur. Moore, Mill'in hedonizmini, hedonizmin temsil gücü yüksek bir örneği olarak görmüş ve bu yüzden onun argümanlarını çürütmenin genel olarak hedonizmin zayıflığını ortaya koyacağını düşünmüştür.<sup>31</sup> Moore'a göre Mill'in temel hatalarından birisi, hedonizmin temel tezini ifade eden sonuca ulaşırken, "istenilir olanın (desirable)", istenmesi mümkün manasına geldiğini ve buradan hareketle de bir şeyin istenir olduğunun delillinin bu şeyin aktüel olarak is-

27 Moore, *Principia Ethica*, 65; Mill, *Utilitarianism*, 63.

28 Mill, *Utilitarianism*, 64.

29 Mill, *Utilitarianism*, 64-65,69.

30 Mill, *Utilitarianism*, 63-64.

31 Moore, *Principia Ethica*, 64.

tenmesi (actually desired) olduğunu düşünmesidir. Hâlbuki Moore'a göre istenilir olan, istenmesi iyi olan manasına gelir. Bu açıdan Mill'in onu görülebilir olan manasına benzeterek, istenilebilir olan manasında kullanarak akıl yürütmesi hatalıdır. Ona göre eğer, iyi ile özdeşleştirilen istenilir olan ifadesi aktüel olarak istenilebilir olan olarak alınrsa, bu durumda, iyiyi iyi şeylerin sahip olduğu bir doğal özelliikle özdeşleştirmekten ibaret olan doğalcı yanılıya (the naturalistic fallacy)<sup>32</sup> düşülecektir. Bu durumda da yukarıda Bentham'ın iyilik ve haz vericiliğin aynı manaya geldiği fikrine karşı sunulan argümanlar Mill'e karşı da kullanılabilir. İstenilir olan ifadesini istenmesi iyi olan, istenmeye değer olan manasına aldığımız zaman da, bir şeyin bu özelliği taşıdığını tespit etmek için insanların aktüel isteklerine başvurmak doğru olmayacaktır. Zira insanların aktüel olarak istedikleri şeyin, her zaman istenmesi iyi olan şeyler olduğu söylenemez. Moore'a göre eğer Mill istenilir olanın iki manasının aynı mana olduğunu kabul ederse de başka yerlerde söylemiş olduğu şeylerle çelişmek durumunda kalacaktır.<sup>33</sup>

Moore'un buradaki eleştirilerini daha genel olarak yorumladığımız zaman aslında onun, hedonizm lehinde sunulan argümanın ikinci öncülünü eleştirdiği söylenebilir. Bu eleştirinin odak noktasında ise, bir şeyin insanlar tarafından istenilmiş olmasının o şeyin iyi olmasını zorunlu kılmadığı fikri vardır. Bu zorunluluğun olması için ya bu iki niteliğin aynı manaya geldiğini kabul etmek gerekir ki bu durumda doğalcı yanılıya düşülecek ve açık soru argümanı ile yüzleşmek gerekecektir. Ya da bunların özdeş olmadığı halde her zaman örtüştüğünü savunmak gerekecektir ki bunu savunmak da çok kolay değildir. Zira insanların istediklerinin her zaman iyi olduğunu veya insanların her zaman iyiyi istediklerini söylemek kolay değildir. Burada insanların istediği şeylerin çoğu zaman iyi olduğu şeklindeki daha zayıf bir çıkarım ise, argümanın istenilir olmak ve iyi olmak arasında varsaymış olduğu kuvvetli bağlantıyı ifade etmede yeterli olmayacaktır. Aslında bu öncüle yönelik bu eleştiriyi, Feldman'ın yaptığı gibi<sup>34</sup> onun bir olgu yargısından değer yargısına geçerek, Hume (1711-1776)'un meşhur olgu-değer ayrımını<sup>35</sup> gözden kaçırdığı şeklinde ifade etmek de mümkündür. Bu hata basitçe birtakım şeylerin isteniliyor olması olgusal yargısından, bu şeylerin iyi olduğu değer yargısını çıkarmaktır.

Hedonist argümanın psikolojik hedonizmi, yani insanların tüm isteklerinin tek nihai amacının haz olduğunu, insanların diğer her şeyi sırf haz için istediği tezini ifade eden diğer öncülü de makul gözükmemektedir. Aslında

32 Moore, *Principia Ethica*, 10, 13.

33 Moore, *Principia Ethica*, 68.

34 Feldman, *Pleasure and The Good Life*, 5.

35 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: Oxford-Clarendon Press, 1951), 469.

Mill de insanların erdem gibi bazı şeyleri amaç olarak isteyebileceklerini kabul etmek durumunda kalmış, ama bunu onların mutluluğun parçası olduğundan dolayı istenildiğini ileri sürmüştür. Fakat yine Moore'un haklı şekilde eleştirdiği üzere erdem in bizzat mutluluğun parçası olması fikri açık değildir. Eğer bununla onun sadece mutluluğa araç olduğu kastedilirse de, bu Mill'in bunların amaç olarak istenebileceği kabulü ile tutarsız olacaktır.<sup>36</sup> Ayrıca bu tür şeylerin her zaman sırf haz için araç olarak istenildiği iddiası da makul gözükmemektedir.<sup>37</sup> Zira bunların sırf hazzı araç olarak istenilmediğine ilişkin örnekler bulunabilecektir. Aslında yeterli hazzı sahip olduğu halde, bu tür şeylerden yoksun bir hayatın veya sadece haz dolu bir hayatın istenilir olmadığına ilişkin örnekler buna işaret edebilir. Örneğin birçok yazar psikolojik hedonizmin yanlışlığını, Robert Nozick'in "tecrübe makinası"<sup>38</sup> örneğinden ilham alan hayalî bir "haz makinası" örneği ile açıklamaya çalışmıştır. Bu örnekte, bilim adamlarının, insanlara onların istedikleri tüm hazları verebilecek olan bir haz makinası ürettiği varsayılmıştır. Bu makinaya bağlanan insanlar tamamen pasif olacak, yaşamsal ihtiyaçları tam şekilde karşılanacak ve onlara sürekli saf haz tecrübeleri verilecektir. Böyle bir makinaya bağlanmak isteyen çok az sayıda makul insan çıkacaktır. Hâlbuki eğer insanların sadece hazzı arzuladığı şeklindeki psikolojik hedonizm tezi doğru olsaydı, insanların böyle bir makinaya bağlanmak için can atması gerekirdi. Bu örnekten hareketle insanların istediği tek şeyin haz olmadığı, onların istediği başka şeylerin de olduğu sonucu çıkarılabilir.<sup>39</sup>

Moore, Mill'in hedonist sonuç için dayanak olarak kullandığı psikolojik hedonizmi, isteklerimizin doğasını açıklamaya yönelik genel bir teori olarak da eleştirmiştir. Ona göre her şeyden önce bu teori, örneğin ayran içmeyi istediğimiz zaman aslında istediğimiz şeyin bu ayran içme eyleminden elde edeceğimiz haz olduğunu savunur. Fakat Moore'a göre isteklerin objesinin her zaman ve sadece haz olmadığı açıktır. Zira biz bir şeyi istediğimiz zaman, her zaman onun getireceği hazzın bilincinde değilizdir. Yani biz birçok şeyi aslında bizim zihnimizde onun getireceği hazzı ilişkin bir fikir olmaksızın isteriz. Ayrıca, istediğimiz objeden gelebilecek bir hazzı beklediğimiz zaman bile, bu objeyi isterken istediğimiz tek şeyin haz olduğu söylenemez. Zira örneğin ayran içme örneğinde istediğimiz tek şey ondan alacağımız haz olsaydı, bu istek bizi ayrına yönlendiremezdi. Ayrına yöneldiğimize göre burada hazzın dışında, objenin kendisine yönelik bir isteğin de olması gerekir.<sup>40</sup> Bu-

36 Moore, *Principia Ethica*, 72.

37 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 152.

38 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1999), 42-45.

39 Pojman, *Ethics*, 66; Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 152.

40 Moore, *Principia Ethica*, 70.



rada aslında Broad (1887-1971) ve Frankena (1908-1994)'ın dikkat dikkat çektiği üzere, psikolojik hedonizmin, istek ve haz ilişkisi konusunda doğal süreci ters bir şekilde tasvir ettiği söylenebilir. Zira birtakım şeyleri onlar haz verdiği için istediğimiz değil de, aksine biz bu şeyleri istediğimiz için ve onları elde etmek, bu isteği tatmin ettiği için onlardan haz aldığımız fikri bu doğal süreci daha doğru tasvir eder gibi gözükmektedir.<sup>41</sup>

Yukarıdaki argümanın psikolojik hedonizmi ifade eden öncülünün ve aslında Mill gibi birçok hedonistin haz ile mutluluğu özdeş kabul etmesi de makul gözükmemektedir. Zira haz daha kısa süreli ve geçici bir içsel duruma karşılık gelirken, mutluluk daha uzun süreli ve nispeten devamlı bir duruma karşılık gelir. Haz spesifik bir durumu, mutluluk ise daha genel bir durumu ifade eder. Yine haz hissetmekle mutlu olmak durumları her zaman örtüşmeyebilir. Bir insanın son derece mutlu olduğu halde haz hissetmemesi veya yoğun bir haz tecrübesi yaşadığı halde mutlu olmaması da mümkündür.<sup>42</sup> Nitekim mutluluğu insanların aradığı nihai amaç olarak kabul eden Aristoteles de mutlu hayatı haz dolu hayat olarak anlamaya karşı çıkmış, onu insanın erdeme uygun etkinliği olarak anlamıştır.<sup>43</sup> Dolayısıyla haz ve mutluluğu özdeş kabul eden hedonistlerin, insanların doğaları itibariyle mutluluğu istediği öncülünden hareketle, özsel şekilde değerli olan tek şeyin haz olduğu çıkarımını yapmaları da hatalı olacaktır.

John J. Tilley, hedonizm lehinde Ralph M. Blake (1889-1950)'e atfedilebileceğini düşündüğü başka bir argümanın da ileri sürülebileceğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Bu argüman daha kısa olarak şu şekilde özetlenebilir:

**Birinci öncül:** Hazın özsel şekilde iyi olduğu açıktır.

**İkinci öncül:** Hazın dışında iyi olduğu kabul edilen şeylerin (örneğin bilgi, güzellik vb.) iyiliği tamamen onların hazza aracı olması ile açıklanabilir.

**Sonuç:** Öyleyse, basitlik kriteri gereği, özsel şekilde iyi olan tek şey olarak hazza kabul etmek daha makuldür.

Bu argümana baktığımız zaman aslında onun birinci öncülünün kabul edilebilir olduğu söylenebilir. Fakat onun ikinci öncülü makul gözükmemektedir. Zira bilgi, erdem, güzellik gibi şeylerin tüm değerlerini sırf onların haz vermesi veya hazza aracılık etmesi sayesinde kazandıklarını söylemek makul gözükmemektedir. Nitekim Aristo'nun da vurguladığı gibi, insanların değerli bulduğu bilgi, erdem gibi şeylerin her zaman hazza götürücü veya haz verici olduğunu söylemek mümkün gözükmediği gibi, hazza götürdüğü durumlarda dahi tüm değerlerini bundan aldıklarını söylemek doğru değildir. Birçok durum da bilgi ve erdem bize acı da verebilir, ama bu tür durumlarda

41 Frankena, *Ethics*, 86; Broad, *Five Types of Ethical Theory*, 187.

42 Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 140; Frankena, *Ethics*, 89.

43 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b,1099b, 12, 22.

44 Tilley, "Hedonism", 2: 566-573.

hâlâ değerli olabilirler.<sup>45</sup> Hedonizme karşı aşağıda sunulan birçok argüman da aslında bu tür şeylerin hazdan bağımsız şekilde iyi olduğunu ortaya koymaya yöneliktir.

#### 4. Hedonizme Karşı Argümanlar

##### 4.1. Niceliksel Hedonizmin Kabul Edilemez Sonuçlara Götürdüğü, Niteliksel Hedonizmin ise Tutarsız Olduğu Eleştirileri

Hedonizme karşı yöneltebilecek eleştirilerden bir tanesi niceliksel hedonizmin aslında çok düşük duyusal hazlarla, daha yüksek insanî yetilerle elde edilen hazları aynı değerde görmesi ve bunun kabul edilemez birtakım sonuçlara götürdüğü, bundan kurtulmaya çalışan niteliksel hedonizmin ise tutarsızlığa düştüğü eleştirisidir. Niceliksel bir hedonist anlayışa göre, bir şeyin değerini belirleyen tek şey onun içerdiği veya sağladığı haz miktarı olacaktır. Bu hazın miktarı denildiği zaman da akla gelen şeyler, Bentham'ın önerdiği hazın yoğunluğu ve süresi gibi unsurlar olacaktır.<sup>46</sup> Bu durumda niceliksel hedonizmin kabul edilemez bazı sonuçlara götüreceği söylenebilir. Zira bu yaklaşım açısından hazlar veya haz kaynakları arasında, "hazın miktarı" ölçütü dışında, bir değer farkı kabul etmek söz konusu olamayacaktır. Haz miktarı eşit olduğu sürece bu hazın neyden elde edildiği pek de önemli olmayacaktır. Tamamen bedensel, duyusal birtakım hazlarla, son derece üst entelektüel, duygusal etkinlikler sonucu elde edilen hazların miktarı eşit ise bunların değer olarak da eşit olacağı sonucu çıkacaktır. Niceliksel hedonizm bu sonucu

45 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1174a, 198.

46 Bentham, *Principles of Morals and Legislation*, 29-30. Bentham hazları veya acıları kendi başına değerlendirmek için onların özelliği olarak düşündüğü, 1) hazın yoğunluğu, 2) hazın süresi, 3) hazın kesinliği, 4) hazın zamansal açıdan yakınlığı veya uzaklığı şeklinde dört kriter, haz veya acı üretici eylemleri değerlendirmek için de ayrıca 5) onun doğurganlığı, yani aynı türden duyular tarafından takip edilme şansı, 6) saflığı, yani karşıt duyular tarafından takip edilmeme şansı şeklinde kriterler tespit etmiştir. Tek kişi söz konusu olduğunda bu altı kriteri öneren Bentham birden fazla insan söz konusu olduğu zaman bunlara, 7) haz veya acının kapsamını, yani etkilenen insan sayısını da eklemiştir. Fakat Daha önce geçtiği üzere Bentham niceliksel hedonizmi savunmuştur. Bu açıdan Bentham'ın haz ve acıları değerlendirmek için önerdiği kriterlere baktığımızda, onun hazları ve acıları kendi başlarına değerlendirmek için önerdiği yoğunluk, süre, kesinlik ve zamansal yakınlık kriterlerinden yoğunluk ve sürenin bizzat haz ve acı ile ilgili niceliksel özellikler olduğu kabul edilebilir. Fakat, Garner ve Rosen'ın dikkat çektiği üzere, kesinlik ve zamansal yakınlığın bir haz veya acının kendisinin özelliği olduğunu söylemek zordur. Zira her ne kadar bir hazın süresi ve yoğunluğu arttıkça onun daha iyi bir haz olduğunu söylemek makul olsa da, onun ortaya çıkması daha kesin olduğu veya daha yakın olduğu için daha iyi bir haz olduğunu söylemek makul gözükmemektedir. Bu yüzden Bentham'ın hazları değerlendirmede kesinlik ve yakınlığı ileri sürmesinin onun saf hazcılığı ile tutarlı olmadığı söylenebilir. Çünkü saf bir hazcılık açısından uygun olacak kriterler ancak hazın miktarı ile ilgili olan onun süresi, yoğunluğu veya büyüklüğü gibi özellikleri olacaktır. Bu eleştiri için bk. Garner - Rosen, *Moral Philosophy, A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*, 147.

doğurduğu için genelde “domuz felsefesi/hayvan felsefesi (the pig philosophy)” olarak küçük görülmüş ve eleştirilmiştir.<sup>47</sup>

Örneğin Moore şeylerin değerini sırf haz miktarı ile belirlemeyi savunan niceliksel bir hedonist anlayışın yanlışlığını saçmaya indirgeme yöntemiyle göstermeye çalışmıştır. Ona göre bu anlayış iki durum karşılaştırılırken, onların diğer özellikleri dikkate alınmaksızın, haz miktarı daha fazla olanın her zaman daha iyi olmasını gerektirecektir. Moore’a göre bu fikir örneğin, içerisinde hiçbir bilgi, sevgi, güzellik teması, ahlâkî nitelikler barındırmayan, fakat bunları barındıran bir dünyaya nispetle haz miktarı çok az fazla olan bir dünyanın daha iyi olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Veya eğer bu iki dünyanın haz miktarı eşit ise, ikinci dünyayı birinciye tercih etmek için hiçbir gerekçenin olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Veya iki durumdaki haz miktarının eşit olması koşuluyla, tabak kıran bir sarhoşun zihin durumunu, çok derin felsefî meseleleri tahlil eden bir adamın zihin durumu ile eşit değerde olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu sonuçların makul olmadığı ise açıktır.<sup>48</sup>

Niceliksel bir hedonist yaklaşımın böyle kabul edilemez sonuçlara götüreceğini gören Mill hedonizmi bu tür eleştirilerden kurtarmak için hazların ve haz verici şeylerin değerinin sadece haz miktarı ile değil, hazların veya haz kaynaklarının niteliği ile de belirlendiğini kabul eden niteliksel bir hedonizmi savunmuştur.<sup>49</sup> Ona göre bazı hazlar, diğer hazlardan niteliksel olarak özel şekilde daha yüksektir. Mill hazlar arasındaki niteliksel üstünlük farkını veya birisinin diğerinden daha değerli olmasını ise, her iki hazzı tecrübe etmiş birisinin, ahlâkî bir zorunluluk olmaksızın, birisini diğerine tercih etmesi ile açıklamıştır. Buna göre, eğer her ikisini de tam şekilde tecrübe etmiş olan bir kişi, bu hazlardan birisini, diğerinin çok üzerine yerleştirirse ve onu diğerinin hiçbir miktarı lehinde terk etmezse, bu tercih edilen hazzı niteliksel bir üstünlük atfedebiliriz.<sup>50</sup> Ona göre böyle bir yöntemle ele alındığında insanın üst kabiliyetlerini kullanması ile elde edilen hazların, hayvanlarla ortak olan dulusal hazlardan daha üstün olduğu sonucu çıkacaktır. Zira her ikisini de tecrübe edenler, birincileri tercih edecektir. Mill’e göre ikinci durumlarda haz açısından tatmin ne kadar fazla olursa olsun, hiçbir insan hayvana dönüşmeyi, hiçbir akıllı varlık aptal olmayı, bilgili kişi câhil olmayı, duygulu ve vicdanlı bir kişi bencil ve düşük bir kişi olmayı tercih etmeyecektir.<sup>51</sup> Mill bu dü-

47 Kagan, *Normative Ethics*, 32; Daniel Michael Weijers, *Hedonism and Happiness in Theory and Practice* (Doktora Tezi, Victoria University, 2012), 28; Metin Aydın, “John Stuart Mill’in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018): 55.

48 George E. Moore, *Ethics* (London: Oxford University Press, 1952), 146-145.

49 Aydın, “John Stuart Mill’in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler”, 56.

50 Mill, *Utilitarianism*, 15, 16, 17.

51 Mill, *Utilitarianism*, 17.

şüncelerini “Tatmin olmamış bir insan olmak, tatmin olmuş bir domuz olmaktan daha iyidir. Tatmin olmamış bir Sokrates olmak, tatmin olmuş bir aptal olmaktan daha iyidir. Eğer aptal veya domuz aksini düşünüyorsa, bu onların sorunun sadece kendilerine bakan yanlarını biliyor olmalarından dolayıdır. Tartışmadaki rakipleri ise her iki tarafı bilmektedir.”<sup>52</sup> şeklindeki meşhur ifadeleri ile özetlemiştir.

Mill bu değerlendirmeleri ile hazların ve dolayısıyla şeylerin değerinin sadece haz miktarı ile belirleneceğini savunan niceliksel bir hedonizmin makul olmadığını kabul etmiş olmakta ve onun ortaya çıkaracağı güçlükleri hazlar arasında nitelik açısından da değer farkının olabileceği kabulü ile aşmaya çalışmaktadır. Fakat onun yaklaşımı da hedonizmle tutarsız olma eleştirisi ile karşı karşıya kalmıştır. Bu eleştiriye en açık şekilde ortaya koyan kişi ise yine Moore’dur. Moore, Mill’in bu kabullerinin ya ona hazzın niceliği tarafından verilebilecek olandan başka bir dayanak veremeyeceğini ya da onu hedonizmi ile tutarsızlığa düşüreceğini savunur.<sup>53</sup> Moore’a göre her şeyden önce Mill açısından bir şeyin tercih edilmesi daha fazla istenmesi manasına gelebilir. Ve daha fazla istenmesi de daha fazla haz verici olması ile aynı şeydir. Bu durumda iki hazzı da tecrübe etmiş uzmanların bunlardan birisini diğerine tercih etmesi, sadece bu hazlardan birisinin daha fazla haz verici olduğu manasına gelecektir. Bu da aslında hazzın niceliği dışında başka bir unsuru dikkate almamaktır. Burada tercih edilmiş olmanın, daha fazla istenilir olmak ve dolayısıyla daha fazla haz verici olmak dışında başka bir manası kabul edildiğinde ise, Mill kendi hedonizmi ile çelişecektir. Çünkü örneğin duyusal hazların değer olarak düşük olduğu kabul edildiğinde, aslında duyusal uyarılma ve bunun sonucunda ortaya çıkan hazdan oluşan bütünün daha düşük değerli olduğu söylenmiş olmaktadır. Bu durumda da aslında hazzın dışında diğer şeylerin de iyi olabileceği kabul edilmiş olmaktadır. Bu da aslında temel hazcı tezle çelişir.<sup>54</sup>

Moore Mill’in buradaki tutarsızlığını renkler üzerinden yaptığı bir benzetme ile de anlatmaya çalışmıştır. Buna göre tek değerli olan şeyin renk olduğu kabul edildiği zaman, renklere bazısının diğerlerinden daha üstün olduğunu söylemek tutarsız olacağı gibi, tek değerli olanın haz olduğu kabul edildiği zaman, bazı hazların diğerlerinden daha değerli olduğunu söylemek de tutarsız olacaktır. Bu açıdan Moore, eğer tek değerli şey hazsa, Bentham’ın, miktarları eşit olduğunda, düşük etkinliklerden elde edilen hazlarla, daha üst

52 Mill, *Utilitarianism*, 19.

53 Moore, *Principia Ethica*, 77.

54 Moore, *Principia Ethica*, 80.

etkinliklerden elde edilen hazlarının değer açısından eşit olduğunu savunmakta<sup>55</sup> haklı olduğunu belirtir.<sup>56</sup> Mill ve genel olarak niteliksel hedonizmi savunanların tutarsızlığa düştüğü, başka birçok yazar tarafından da kabul edilmiştir.<sup>57</sup>

#### 4.2. Vahşice, Düşük Eylemler Sonucu veya Yanlış İnançlar Sonucu Ortaya Çıkan Haz Durumlarının İyi Olmadığı Fikrinden Hareket Eden Argümanlar

Hedonizme karşı kullanılan yaygın argüman gruplarından başka bir tanesi şöyle bir akıl yürütmeye dayanır:

**Birinci öncül:** Eğer haz özsel şekilde değerli olan tek şey ise, hangi şekilde elde edildiği önemli olmaksızın, yeterli haz miktarını içeren bir durumun değerli olması gerekir.

**İkinci öncül:** Fakat yeterli haz miktarını içerdiği halde değerli olduğunu söylemenin makul olmadığı durumlar vardır.

**Sonuç:** Öyleyse, bu tür durumların değerini belirleyen, haz dışında başka unsurlar olmalıdır. Buna göre özsel şekilde değerli olan tek şey haz olamaz.

Bu argüman geçerli bir argümandır ve birinci öncülünün doğruluğu açık gözükür. Onun ikinci öncülünü desteklemek için ise değişik örnekler kullanılmıştır. Genelde vahşice yapılmış eylemlerle veya çok düşük, çirkin eylemler sonucu elde edilen hazlar, haz içerdiği halde değerli olmayan bu tür durumlara örnek verilir.<sup>58</sup> Nitekim Aristoteles de çirkin şeyler yapılarak elde edilecek bir hazzın tercih edilemez olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>59</sup> Bu tür çirkin, vahşice eylemlerle veya bunlar sonucunda elde edilen hazların iyi olmadığı fikrinden hareketle, hazzın kendisinin özsel şekilde iyi olmadığını savunulamayacağı açıktır. Böyle bir eleştiriye karşı, bu tür durumlarda hazzın kendisinin iyi olduğu, ama onun araçları veya onu elde etmek için başvuru eylemlerin sonuçlarının kötü olduğu cevabı verilebilir.<sup>60</sup> Ama bu cevap hazzın özsel şekilde iyi olduğu tezini kurtarmak için yeterli gözükse de, özsel şekilde değerli olan tek şeyin haz olduğu şeklindeki temel hedonist tezi haklı kılmada işe yaramaz gözükür. Zira eğer tek değerli şey haz ise, o zaman vahşice eylemler, çirkin eylemler tarafından üretilen haz verici durumların niçin toplamda kötü olduğu sorusuna yeterli bir açıklama verilemeyecektir. Burada hedonizmin başvurabileceği tek yol bu tür durumların acı verici sonuçlarının

55 Aydın, "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler", 54.

56 Moore, *Principia Ethica*, 80-81.

57 Roger Crisp, *Reasons and The Good* (New York: Clarendon-Oxford Press, 2006), 113; Ross, *The Right and The Good*, 144-145; Kagan, *Normative Ethics*, 34; Aydın, "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler", 68, 71-72.

58 Ross, *The Right and The Good*, 151.

59 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1175b, 203.

60 Tilley, "Hedonism", 2: 566-573.

olabileceği cevabıdır. Ama bu cevap da makul olmayacaktır. Çünkü bu tür durumların acı verici olmadığı varsayıldığında dahi, bunların iyi olmadığı savunulabilecektir. Örneğin bir düşünce deneyi olarak tamamen çirkin, vahşice eylemlerle elde edilmiş hazlarla dolu olan, bunların haz miktarından fazla bir acı da üretmediği bir durum tasavvur edildiğinde böyle bir durumun değerli olduğunu makul şekilde söylemek zordur.

Hedonizme karşı kullanılan bu argüman formunun ikinci öncülünü desteklemek için verilen başka bir örnek, gerçekler hakkında aldanmış olma sonucunda ortaya çıkan hazlardır. Bu argümanı açık şekilde ortaya koyan kişilerden birisi Shelly Kagan'dır. Kagan, hedonizmin, insan hayatının değerini tamamen kişinin kendi içsel zihinsel durumları olan, haz durumlarına göre belirlediğinden "zihinsel durumcu (mental statism)" bir teori olduğuna dikkat çekmiştir. Bu tür yaklaşımlara göre eğer iki hayat zihinsel durumlar açısından aynı ise değer açısından da eşit olacaktır. Hedonizm açısından ise eğer iki hayat haz ve acı durumları açısından benzer ise onların değer açısından da benzer olması gerekecektir. Bu teori açısından haz durumlarının gerçek birtakım faktörlerden kaynaklanması veya tamamen kurgusal/hayali olması da fark etmeyecektir. Fakat Kagan'a göre bu, bu tür teoriler için ciddi bir sorundur.<sup>61</sup> Kagan bu sorunu açık hale getirmek için bir örneğe başvurur. Bu örnekte ailesinin kendisini sevdiğine ve kendisine sadık olduğuna, toplumda saygın bir yerinin olduğuna, iş yerinde de başarılı ve sevilen birisi olduğuna inandığından dolayı son derece mutlu olan ve bu şekilde istediği her şeyi elde ettiğini düşünerek mutmain şekilde ölmüş başarılı bir iş adamı tasvir edilmektedir. Fakat aslında bu adamın mutluluğunun arkasındaki bu inançlarının hepsi hatalıdır. Aslında eşi onu aldatmaktadır, çocukları ondan bazı çıkarlar elde etmek için onu seviyor gibi yapmaktadır, toplum ona sırf hayır kurumlarına bağışlarını kesmesin diye saygı gösteriyor gibi yapmaktadır, iş arkadaşları da aslında onu dolandırmaktadır.<sup>62</sup>

Kagan'a göre örnekteki bu adam, sırf içsel zihinsel durumları açısından son derece iyi bir hayat yaşamış gözükmektedir. Çünkü gerçekten kendisine sâdik bir eşe, kendisini seven çocuklara, arkadaşlara sahip olan ve kendisine saygı duyan bir toplumda yaşayan bir insanın zihin durumunun aynısına sahiptir. Bu açıdan zihinsel durum teorilerine göre bu adamın hayatının değerli, tercih edilebilir bir hayat olduğunu söylemek gerekir. Hâlbuki böyle bir hayatın değerli olmadığı açıktır. Hiçbir makul insan böyle bir hayatı tercih etmeyecektir. Bu da aslında önemli olan tek şeyin içsel zihinsel durumlar olmadığını, başka önemli şeylerin de olduğunu gösterir. Ona göre, bu şeylerin yanında ise bizzat gerçeklikte bir şey yapmak veya bir kişi olmak yer alır.<sup>63</sup>

61 Feldman, *Pleasure and The Good Life*, 41.

62 Kagan, *Normative Ethics*, 35; Feldman, *Pleasure and The Good Life*, 41.

63 Kagan, *Normative Ethics*, 36.

Kagan'ın genel olarak tüm zihinsel durum teorilerine karşı sunduğu bu aldanmış adam örneği, Feldman'ın da yaptığı gibi daha spesifik şekilde hedonizme karşı bir argüman olarak tasarlanabilir. Buna göre bu aldanmış adam son derece mutlu ve haz dolu bir hayat yaşamaktadır. Ama onun bu hazlarının arkasındaki tüm inançları yanlıştır. Hedonizm açısından bu hayatın iyi, tercih edilebilir bir hayat olduğunu söylemek gerekir. Zira çok miktarda haz içermektedir. Hâlbuki bu hayatın tercih edilebilir, iyi bir hayat olmadığı açıktır. Bu da önemli olan tek şeyin haz yaşamak, haz tecrübesi ile dolu bir hayat yaşamak olmadığını gösterir.<sup>64</sup>

### 4.3. Tek Başına Haz İçeren Bir Durumun Değerli Olmadığı Fikrinden Hareket Eden Argümanlar

Hazzın özsel şekilde değerli tek şey olduğu şeklindeki temel hedonist teze karşı sunulan yaygın argümanlardan birçoğu da sadece haz içeren, onun dışındaki değerli şeylerden yoksun olan bir durumun değerli olmayacağı fikrine dayanır. Bu fikirden hareketle sunulan argümanların Moore'un "izolasyon" yöntemi olarak isimlendirdiği düşünme tarzına başvurduğu söylenebilir. Moore bu yöntemi "hangi şeyler değerlidir" sorusuna cevap vermede ve bir şeyin nisbî değerini tespit etmede başvurulabilecek tek güvenilir yöntem olarak görür.<sup>65</sup> Bu yöntemle göre bir şeyin özsel şekilde değerli olup olmadığını veya bir şeyin nisbî değerini tespit edebilmek için bu şeyi tüm ilişkilerinden ve ilişkili olduğu şeylerden soyutlayıp mutlak bir soyutlama içinde ele alarak, onun değeri üzerinde düşünmemiz gerekir. Bunun için de bu şeyin mutlak bir izolasyon halinde olsaydı, onun var olmasını hâlâ değerli bulup bulmayacağımızı sormamız gerekir. Eğer bu şeyin tek başına da olsa var olmasının iyi olduğunu makul bir şekilde söyleyebiliyorsak bu şeyin özsel şekilde değerli olduğu, değerini başkasına borçlu olmadığı söylenebilecektir.<sup>66</sup> Moore böyle bir izolasyon yöntemi uygulandığı zaman insanlar arasındaki sevgi ilişkisinin, güzellik temasının, vermiş oldukları hazdan bağımsız şekilde değerli olduğunun, hatta insanlar için en değerli şeyler olduğunun açığa çıkacağını düşünür.<sup>67</sup> O aslında bu yöntemin tek değerini haz olduğunu savunan yaklaşımları çürüteceğini de ileri sürer.<sup>68</sup> Zira bu yöntem her ne kadar bir açıdan tek başına alındığında hazzın özsel şekilde değerli olduğunu ortaya koysa da, hazzın izole bir şekilde tek başına bulunduğu bir durumun ne kadar değerli olduğu sorulduğunda ise onun özsel şekilde değerli tek şey olmadığını ortaya koyacaktır. Bunu anlamanın yolu da sadece hazzı içeren, diğer de-

64 Feldman, *Pleasure and The Good Life*, 42.

65 Moore, *Principia Ethica*, 91.

66 Moore, *Principia Ethica*, 187.

67 Moore, *Principia Ethica*, 188.

68 Moore, *Principia Ethica*, 91.

ğerli kabul edilen şeylerden yoksun olan bir dünyanın/durumun ne kadar değerli, tercih edilebilir olduğu üzerinde düşünmek olacaktır. Böyle bir düşünüm diğer değerli şeylerden yoksun olan, sırf haz içeren bir durumun değerli olmadığını, onu tercih etmenin makul olmadığını ortaya koyacaktır. Bu da hazzın dışında başka değerli şeylerin olduğuna veya hazzın bir durumu değerli, tercih edilebilir kılan tek faktör olmadığını işaret edecektir.

Hedonizme karşı bu argüman tarzının Platon'dan başlayarak birçok filozof tarafından kullanıldığını söylemek mümkündür. Platon eğer bir şey iyyinin kendisi ise veya tek iyi şey ise herkesin sadece onu isteyeceği ve onun dışında başka bir şeyi istemeyeceğini düşünür. Buradan hareketle haz ve bilginin herhangi birisinin iyyinin kendisi veya tek iyi olmadığını ortaya koyma konusunda, sadece birisini barındıran bir dünyanın ne kadar tam olacağı ve dolayısıyla tercihe değer olacağını düşünme şeklinde bir yöntem önerir. Bu yöntem sırası ile önce hazzı uygulandığında sırf haz dolu bir hayatta hiçbir akıl, bilgi, hafıza vb. olmayacaktır. Böyle bir durum kişinin şu anda haz duyduğunu, geçmiş hazlarını, gelecekteki hazlarını dahi bilmediği bir durum olacaktır. Platon böyle bir hayatın bir insan hayatı değil, denizde kabuğu içerisinde yaşayan bir canlının hayatı olacağını belirtir. Ve ona göre böyle bir hayat tercihe değer değildir. Diğer taraftan sırf akıl hayatı da, tüm şeylerin bilgisine, hafızaya, akla sahip olan fakat içerisinde haz veya acı barındırmayan, bunlara karşı tamamen duyarsız şekilde yaşanan bir hayat olacaktır. Böyle bir hayat da tercihe değer bir hayat olmayacaktır. Diyalogda, herkesin her iki unsuru da barındıran bir hayatı, kesinlikle diğerlerine tercih edeceği, böyle bir hayatın daha değerli olduğu vurgulanır.<sup>69</sup> Bunun da bilgi ve hazzın tek başlarına kendi kendine yeterli olmadığını, mükemmel olmadığını ve dolayısıyla iyyinin kendisi veya biricik iyi olmadığını gösterdiği çıkarımı yapılır.<sup>70</sup>

Platon'un *Philebus* diyalogundaki bu meşhur argümanı tahlil edildiğinde onun izolasyon yöntemi ve az sonra gelecek olan standart çoğulcu argüman olarak isimlendirilen akıl yürütmenin her ikisini de içerdiği söylenebilir. Zira Platon her şeyden önce, bilinç ve akıl başta olmak üzere, diğer her şeyden soyutlanmış halde bulunan bir haz durumunun insan için değerli bir hayat olmadığını, böyle bir hayatın makul şekilde tercih edilemeyeceğini söylerken izolasyon yönteminin mantığına başvurmuştur. Platon'un argümanını bu haliyle Moore da Sidgwick'e karşı kullanmıştır. Sidgwick'e göre hakikati bilme, güzelliği temaşa vb. bunların bilincinde olan kişinin hazzını artırdığı için amaçlanan şeylerdir. Hazzın ise bizatihi kendisi amaç olarak iyidir.<sup>71</sup> Moore

69 Platon, "Philebus", *Plato, Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 20d-22b, 408-410.

70 Platon, "Philebus", 22b, 410.

71 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan and Co., 1874), 374-375; Moore, *Principia Ethica*, 86-87.



Sidgwick'in bu iddialarına karşı çıkarken, Platon'un yukarıda özetlenen argümanına başvurmuştur. Moore, Platon'un bu argüman ile hedonizmin saçmalığını kanıtladığını ve rakiplerini ikna ettiğini düşünür. Zira ona göre, eğer sadece hazın amaç olarak iyi olduğunu ileri sürersek, onun bulunduğu bir durumun biz onun bilincinde olsak da olmasak da iyi olduğunu ileri sürmemiz gerekir. Mutlu olduğumuzu bilmediğimiz, bilemeyeceğimiz bir durumda olsak da, olabildiğince mutlu olduğumuz bir hayat idealini makul bulmamız gerekir.<sup>72</sup> Hâlbuki böyle bir hayat idealinin makul olmadığı açıktır. Moore pratikte haz ve bilincin ayrılmaz olmasının bu argümana zarar vermediğini de vurgular. Zira pratikte hep birlikte buldukları kabul edilse bile bilinç ve haz ayrı olgulardır. Ve buradaki sorun hangi şeylerin özsel şekilde değerli olduğu ile ilgilidir. Eğer haz tek değerli şey olsaydı, onun bilincinin önemli olmaması gerekirdi. Eğer hazın bilinci de önemli ise, o zaman tek değerli şeyin haz olduğu yargısı doğru olmayacaktır.<sup>73</sup>

Hedonist yaklaşımlara karşı sıklıkla kullanılan Robert Nozick'in "tecrübe makinası" örneğine<sup>74</sup> dayanan argüman da izolasyon yöntemine başvuran argümanlar grubu içerisinde değerlendirilebilir. Nozick bu örnekte bilim adamlarının, insanlara istedikleri her şeyin tecrübesini hissettirebilecek bir makina icat ettiğini varsaymamızı ister. Bu makinaya bağlanan insanlara bu hayatta yapmaktan zevk aldıkları her şeyi yapıyor olma veya başarma tecrübesi hissettirebilecektir. Örneğin makinaya bağlanan kişi kendisini büyük bir yazar, sporcu vb. olarak hissedebilecektir. Nozick böyle bir makinaya bağlanmak istemeyeceğimizi, bunun da bizim için birtakım şeyleri içerden nasıl tecrübe ettiğimiz dışında önemli olan şeylerin olduğunu gösterdiğini savunur. Bu diğer önemli şeyler arasında belirli şeyleri gerçekten yapmak, belirli bir karaktere sahip bir kişi olmak, insan ürünü olmayan bir gerçeklikle temasa geçmeyi zikreder.<sup>75</sup>

Genel olarak hayatta değerli olan tek şeyi insanın içsel zihinsel durumları olduğunu savunan teorilere karşı yaygın şekilde kullanılan bu örnek, bu tür teorilerin daha özel bir örneği olarak hedonizme karşı bir örnek olarak uyarlanabilir. Bunun için de birçok filozofun yaptığı gibi buradaki tecrübe makinasını daha özel şekilde bir haz makinası<sup>76</sup> olarak düşünebiliriz. Buna göre insanlara istedikleri tüm hazları verebilecek böyle bir makinaya bağlanmayı insanların çoğu tercih etmeyecektir. Yine insanlar sevdikleri insanların, örneğin çocuklarının böyle bir haz makinasına bağlanmasına razı olmayacaktır.

72 Moore, *Principia Ethica*, 88-89.

73 Moore, *Principia Ethica*, 90.

74 Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 42-45.

75 Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 42-43.

76 Garner - Rosen, *Moral Philosophy*, 152; Pojman, *Ethics*, 66.

Hâlbuki eğer tek değerli, önemli olan şey haz olsaydı böyle bir hayat son derece tercih edilebilir bir hayat olurdu.<sup>77</sup> İnsanların gerek kendileri için gerekse sevdikleri için böyle bir hayatı tercih etmemelerinin en iyi açıklaması olarak, hazzın dışında başka değerli şeylerin olması olgusuna başvurulabilir.<sup>78</sup> Bu da tek değerli şeyin haz olduğunu savunan hedonist anlayışların makul olmadığını ortaya koyar.

#### 4.4. Bazı Şeylerin Hazdan Bağımsız Şekilde, Kendi Başına Değerli Olduğunu Göstermeye Yönelik Argümanlar

İzolasyon yönteminin bir versiyonunu Moore, hazcılığın yanlışlığını dolaylı yoldan ortaya koymak için de kullanmıştır. O, bunu hazzın dışında örneğin güzelliğin de kendi başına değerli olduğunu açık olduğunu göstermek suretiyle yapmaya çalışmıştır. Moore'un bu argümanı "çöp yığını (heap of filth)"<sup>79</sup> argümanı diye meşhurdur. O aslında bu argümanı Mill'in hedonizminin ek-sik yönlerini eleştirip, bu kusurlardan arınmış bir hedonist anlayış geliştirmeyi amaçlayan Sidgwick'e karşı sunmuştur. Sidgwick her şeyin değerini insanların o şeyi tecrübe etmesi sonucu yaşadığı mutluluk veya haz ile açıklamaya çalışır. Örneğin ona göre insanlar tarafından temaşa edilip haz alınmasından bağımsız olarak, dış dünyada güzelliği üretmenin rasyonel olduğu söylenemez.<sup>80</sup> Moore Sidgwick'in kendinden amaç olan şeyleri hazla sınırlandırmamasına, bir düşünsel deney olarak, son derece çirkin olan bir çöp yığını dünya ile son derece güzel olan bir dünyayı karşılaştırarak karşı çıkar. Buna göre bir tarafta içerisinde iğrendiğimiz tüm şeyleri barındıran ve parçaları arasındaki uyum da son derece kötü olan çöp yığınının ibaret bir dünyanın tahayyül edelim. Diğer tarafta ise bu dünyada güzel bulduğumuz ırmak, dağ, gökyüzü gibi tüm güzel unsurları içeren, bunlar arasındaki ahengin de son derece iyi olduğu güzel bir dünya tahayyül edelim. Argüman gereği her iki dünyada da onları temaşa edecek ve çirkin dünyanın çirkinliğinden acı, rahatsızlık duyacak, güzel dünyanın güzelliğinden ise haz alacak hiçbir insanın olmadığını varsayalım. Böyle bir durumda hangi dünyanın var olması daha iyidir? Moore'a göre bu örnek üzerinde dikkatlice düşünen herkes, böyle bir soru karşısında, güzel dünyanın var olmasının, çöp yığını dünyanın var olmasından daha iyi olduğunu ve güzel olan dünyayı ortaya çıkarmak için çabalamak gerektiğini kabul edecektir. Moore bu düşünce örneğinin, başka daha büyük bir iyilik söz konusu olmadıkça, güzel olan şeyin çirkin şeyden daha değerli olduğunu gösterdiğini ve aynı zamanda bizim bu dünyada güzelliği artırmak için bir ödevimizin olduğunu gösterdiğini düşünür. Burada,

77 Pojman, *Ethics*, 66; Kazez, *The Weight of Things*, 51-52.

78 Weijers, *Hedonism and Happiness in Theory and Practice*, 56.

79 Moore, *Principia Ethica*, 83; Weijers, *Hedonism and Happiness in Theory and Practice*, 30.

80 Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 100-101.

insanlar üzerindeki etkisinden bağımsız olarak, güzel dünyanın çirkin olandan daha iyi olduğu kabul edildiğinden, güzelliğin kendi başına değerli olduğu kabul edilmiş olmakta, Sidgwick'in nihai amaç olan şeylerin insanın kendi içerisinde yaşadığı haz durumları ile sınırlı olduğu şeklindeki düşüncesinin makul olmadığı açığa çıkmış olmaktadır.<sup>81</sup>

#### 4.5. Standart Çoğulcu Argüman

Hedonizme karşı daha yaygın şekilde kullanılan diğer birçok argüman ise R. Garner ve B. Rosen'un "standart çoğulcu argüman" olarak tasvir ettiği ve tüm monist teorilere karşı kullanılabilecek olan bir akıl yürütmeye başvurur. Bu akıl yürütme örneğin haz gibi tek değere sahip bir dünya ile hazzın aynı miktarı ile birlikte değerli olduğu iddia edilen diğer şeylere de sahip olan başka bir dünyayı karşılaştırma fikrine dayanır. Buna göre eğer böyle bir karşılaştırmada tek değerli şey içeren dünya değil de diğeri daha değerli gözükürse ve onu seçmek daha makul ise, bu durumda özsel şekilde değerli olan tek şeyin haz olmadığı sonucu çıkarılabilecektir.<sup>82</sup> Bu akıl yürütme Platon, Aristo, Ross gibi birçok düşünür tarafından kullanılmıştır.

Örneğin Platon'un yukarıda açıklanan argümanının, standart çoğulcu argümanın takip ettiği akıl yürütmeye de başvurduğu söylenebilir. Zira Platon sadece hazzı veya sadece akli barındıran bir durumla, hazla birlikte bilinç, akıl, bilgi gibi unsurları içeren bir durum karşılaştırıldığında ikincisinin daha değerli olduğunun açık olduğunu vurgulamaktadır.<sup>83</sup> Platon'un argümanının bu versiyonu Aristo tarafından da kullanılmıştır. Zira Aristo bir iyiye, başka bir şey eklenince onu daha değerli kılıyorsa bu başlangıçtaki iyi şeyin, iyinin kendisi veya tek iyi olamayacağını ileri sürer. Çünkü, ona göre, iyinin kendisinin değeri ancak kendi başına artar. Dolayısıyla eğer hazza başka bir şeyin eklenmesi onu daha değerli kılıyorsa bu hazzın bir iyi olduğunu, fakat biza-tihi iyinin kendisi veya tek iyi olmadığını, onun dışında başka iyi şeylerin de olduğunu gösterir.<sup>84</sup>

Standart çoğulcu argümanın en açık örneklerinin W. David Ross tarafından sunulduğu söylenebilir. Hem ahlâkî doğruluk hem de iyi hakkında çoğulcu bir yaklaşımı savunan Ross, diğer tüm şeylerin değerinin kendisi ile açıklanabileceği, özsel şekilde değerli tek bir şeyin olduğu fikrini kabul etmez.<sup>85</sup> Ross hangi şeylerin özsel şekilde iyi olduğunun ve doğru olduğunun dikkatli bir düşünme etkinliği içerisindeki rasyonel bir sezgi ile doğrudan

81 Moore, *Principia Ethica*, 83-85.

82 Garner - Rosen, *Moral Philosophy*, 145.

83 Platon, "Philebus", 61b, 450.

84 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1172b-1173a, 195-196; Garner-Rosen, *Moral Philosophy*, 141.

85 Philip Stratton-Lake, "Introduction", *The Right and The Good*, ed. Philip Stratton-Lake (New York: Oxford University Press, 2002), xii.

doğruya bilindiğini savunur.<sup>86</sup> Ross'a göre böyle bir dikkatli düşünüm hazzın dünyada değerli olduğunu düşündüğümüz tek şey olmadığını açığa çıkaracaktır.<sup>87</sup> Ross hangi şeylerin özsel şekilde değerli olduğu sorusuna cevap ararken, bu özelliğe sahip olan ilk şeyin erdemli karakter ve erdemli eylem olduğunu belirtir. O erdemli eylemi ödevini yerine getirmek, başka bir insanın acısının dindirmek veya ona haz vermek niyetleri ile yapılan eylem olarak açıklar. Erdemli karakteri ise bu tür eylemleri yapmaya eğilimli karakter olarak açıklar. Ross'a göre erdemli eylemler ve karakterin sonuçlarından bağımsız şekilde özsel olarak değerli olduğu açıktır. Fakat bunu kabul etmeyen, örneğin sadece hazzın özsel şekilde değerli olduğunu iddia eden birisine, haz miktarı açısından eşit olup, erdemli eylem ve karakter miktarı açısından farklı olan iki durumu karşılaştırarak cevap verilebileceğini düşünür. Buna göre, her ikisinde de haz miktarı eşit olan iki dünyadan/durumdan birisinin erdemli eylem ve karakterlerle dolu iken, diğerinin düşük eylem ve karakterlerle dolu olduğu varsayıldığında, erdemliliğin fazla olduğu dünyanın daha iyi olduğu çok açıktır. Ross bu argümanın hazzın dışında erdem de özsel şekilde değerli olduğunu gösterdiğini düşünür.<sup>88</sup> Ross aynı akıl yürütmeyi hazzın, bilginin, adaletin her birisinin özsel şekilde değerli olduğunu göstermek için de kullanmıştır.<sup>89</sup>

## Sonuç

Sonuç olarak özsel şekilde değerli olan tek şeyin haz olduğunu savunan hedonist anlayış lehinde sunulan argümanlar birçok açıdan kusurlu gözükmektedir. Bu açıdan hedonizmi temellendirmek için yeterli gerekçe sağlanamadığı ve onu savunanların güçlü kanıtlar sunma yükümlülüğünün olduğu söylenebilir. Ayrıca hedonizmin makul bir yaklaşım olmadığını düşünmek için ikna edici gözükken çok sayıda argüman sunulmuştur. Tüm bu gerekçelerden hareketle, ele alınan bu argümanlar çerçevesinde, hedonist bir değer anlayışının sağlam bir yaklaşım olmadığı sonucu çıkarılabilir. Bunun dışında, hedonist değer anlayışının zayıflığının ortaya konulmasının pratik hayat açısından da önemli olduğu söylenebilir. Zira tek özsel değer olarak hazzı kabul eden bir kişi örneğin, erdem, bilginin, güzelliğin vb. sadece araçsal bir değere sahip olduğunu kabul edebilecektir. Böyle bir yaklaşım ise Moore'un da işaret ettiği gibi erdeme, bilgiye, güzelliğe vb. hak ettiği önemi vermeme durumunu ortaya çıkarabilecektir. Zira bunları sırf haz için önemli gören bir kişi bunlardan haz elde etme durumu olmadığında bu tür şeyleri değersiz görebilecektir. Veya eğer istenilen haz bunlarsız da elde edilebiliyorsa diğer şeylerin aslında

86 Ross, *The Right and The Good*, 41; Lake, *Introduction*, xii.

87 Ross, *The Right and The Good*, 17.

88 Ross, *The Right and The Good*, 134.

89 Ross, *The Right and The Good*, 135-139.

önemli olmadığı, gereksiz olduğu şeklinde bir yaklaşıma götürebilecektir.<sup>90</sup> Yine haz dışındaki değerli şeyler sadece araçsal değere sahip olduğunda hazla çatışmaları durumunda, tercih sebebi olmaları söz konusu olmayacaktır. Hâlbuki bu sonuçların makul olmadığı gibi, böyle bir anlayışa dayanan bir hayatın son derece sığ bir hayat olacağı savunulabilir. Bu yüzden hedonizmin makul olmadığını ortaya koymanın bu açıdan da önemli olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2007.
- Audi, Robert. "Hedonism". *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Ed. Robert Audi. 364-365. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Aydın, Metin. "John Stuart Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018): 53-79.
- Bentham, Jeremy. *Principles of Morals and Legislation*. London: Clarendon Press-Oxford, 1823.
- Broad, Charlie Dunbar. *Five Types of Ethical Theory*. 8. Baskı. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1962.
- Crisp, Roger. *Reasons and The Good*. New York: Clarendon-Oxford Press, 2006.
- Feldman, Fred. *Pleasure and The Good Life; Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism*. New York: Clarendon Press-Oxford, 2004.
- Frankena, William Klaas. *Ethics*. 2. Baskı. New Jersey: Prentice Hall, 1973.
- Garner, Richard T.- Rosen, Bernard. *Moral Philosophy, A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*. New York: The Macmillian Company, 1972.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Oxford-Clarendon Press, 1951.
- Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. Colorado: Westview Press, 1998.
- Kazez, Jean. *The Weight of Things: Philosophy and the Good Life*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Lake, Philip Stratton. "Introduction", *The Right and The Good*, Ed. Philip Stratton Lake. ix-l. New York: Oxford University Press, 2002.
- Mill, J. Stuart. *Utilitarianism*. Portland: The Floatin Press, 2009.
- Moore, George Edward. *Ethics*. London: Oxford University Press, 1952.
- Moore, George Edward. *Principia Ethica*. New York: Prometheus Books, 1988.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Platon. "Philebus". *Plato, Complete Works*. Ed. John M. Cooper. 398-457. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Pojman, Louis Paul. *Ethics, Discovering Right and Wrong*. 5. Baskı. Belmont: Thomson Wadsworth Corporation, 2006.
- Ross, William David. *The Right and The Good*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan and Co., 1874.
- Tilley, John J. "Hedonism". *Encyclopedia of Applied Ethics*. 2. Baskı. 2: 566-73. San Diego: Academic Press, 2012.

90 Moore, *Ethics* (London: Oxford University Press, 1952), 147.

Weijers, Daniel Michael. *Hedonism and Happiness in Theory and Practice*. Doktora Tezi, Victoria University, 2012.

## Criticism of Hedonistic Values

### (Extended Abstract)

The question of “Which things have intrinsic value?” is one of the important questions of axiology. Different responses to this question are classified as monist and pluralist. Whilst monist approaches accept one thing that has intrinsic value and explain the value of other things in terms of their utility in attaining this intrinsically valuable thing, pluralist approaches acknowledge that many things have intrinsic value. The most famous example of monist approaches is hedonism. Hedonists have argued that only pleasure is intrinsically good. For them, other things have only instrumental value in terms of their utility in attaining or giving pleasure.

One of the arguments for the basic thesis of hedonism has been given by Jeremy Bentham. This argument assumes that “pleasant” and “good” are identical or have the same meaning. But this assumption seems unacceptable. Moore’s famous “open question” argument can be presented against this assumption. When people use the terms pleasant and good, they are aware that they have different ideas in their minds. This fact also points out that the pleasant and the good are not identical.

Another famous argument for hedonism is based on psychological hedonism. According to psychological hedonism, human beings are motivated only by pleasure in their actions and desires. But this thesis seems unacceptable because it could not explain the question of “why people desire something and do not desire another thing”. Moreover, in many cases, when people desire something, they have not any idea about the pleasure this thing could give, and even if they have such an idea, we still cannot say that they desire these things only for their pleasure. On the other hand, people would not like to be fastened on a pleasure machine that could give them any pleasure they want. If pleasure were the only thing people desire, they would want to be fastened on such a machine.

Another argument for hedonism is based on the idea that the intrinsic value of pleasure is obvious, and the value of other things can be explained exactly by the pleasure that they could give. But the second part of this idea seems false because it is not reasonable to accept that the whole value of knowledge, virtue, justice is based on the pleasure that they could give. It can be argued that these things have intrinsic value when they do not give any pleasure, or they conflict with pleasure. Considering these, we can say that the arguments for hedonism are not strong and there is a burden of proof for the proponents of hedonism.

On the other hand, there are some arguments directly against hedonism. One of them is based on the idea that any quantitative hedonist approach

leads to unacceptable conclusions because according to this approach, a unique factor that determines the value of pleasures and pleasurable things is the amount of pleasure. In this case, when their amount is equal, the value of the more sensual pleasures and the value of more intellectual and high feeling pleasures would be equal. But this conclusion seems unacceptable and any qualitative hedonist approach which avoids this criticism would face the criticism of incoherence.

When we think about the value of some pleasurable cases, we find these cases invaluable. For example, as in the pleasure of a barbarian, beastly actions are thought undesirable. Once again, the pleasant case of any man wrong about the facts is seen as invaluable. This shows that pleasure is not the only intrinsically valuable thing. Moreover, the cases which are devoid of other valuable things and contain only pleasure seem to be undesirable. This fact demonstrates that there are other valuable things and the basic hedonist thesis is unacceptable. There are also some arguments showing that something is a valuable independent of pleasure.

Most famous arguments against hedonism use the reasoning of the standard pluralist argument. These arguments have based on the idea of comparing the value of any cases containing only pleasure and the value of other cases containing, for example, virtue, knowledge, beauty, justice besides the same amount of pleasure. At the end of this comparison, it would be concluded that the second case is much more valuable than the first case. And this would demonstrate that there are other things that have intrinsic value.

In light of these, we can say that there is no strong argument for the acceptance of hedonism and there are many convincing arguments against it. So, it can be said that hedonism is not a plausible theory. Additionally, it can be said that this conclusion is also important from the point of practical life. Because it can be argued that the hedonistic approach gives only instrumental value to virtue, justice, knowledge, beauty. But in this case, these things could not get their due value in practical life, and this might lead to a very superficial life.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve  
Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar**

*Theoretical Approaches on Religion and Spirituality Affecting the  
Quality of Life in the Cancer Patients*

**Ahmet Albayrak**

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı - Assoc.  
Prof. Dr., Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion.  
[ahmetalbayrak1@gmail.com](mailto:ahmetalbayrak1@gmail.com) - <https://orcid.org/0000-0001-8293-9940>

**İbrahim Yıldırım**

Uzm. Dr., Medicana Bursa Hastanesi, Radyasyon Onkolojisi Bölümü – Ph.D.,  
Medicana Bursa Hospital, Department of Radiation Oncology.  
[driyildirim@hotmail.com](mailto:driyildirim@hotmail.com) - <https://orcid.org/0000-0003-4867-8315>

**Emine Kurt**

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Psikolojisi  
Bilim Dalı – Ph.D. Candidate, Uludağ University, Institute of Social Sciences,  
Department of Psychology of Religion.  
[fekurt@gmail.com](mailto:fekurt@gmail.com) - <https://orcid.org/0000-0002-8677-5864>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 15/08/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/12/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atf/Citation: Albayrak, Ahmet - Yıldırım, İbrahim - Kurt, Emine. "Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 349-376. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.605552>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar

### Öz

Bu makalenin amacı, kanser hastalarında yaşam kalitesi ve din/maneviyat (D/M) arasındaki ilişkileri ortaya koymak, yaşam kalitesi üzerinde D/M'nin hangi yollarla etkili olabileceğini tartışmaktır. Bu amaca yönelik olarak konu, ilgili literatür bağlamında teorik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Yaşam kalitesi, bireyin yaşamdan aldığı doyum, mutluluk ve memnuniyet düzeyiyle ilişkili çok yönlü ve geniş bir kavramdır. Kanser hastalarında yaşam kalitesi, fiziksel, emosyonel, sosyal, ekonomik ve spiritüel boyutlarıyla bireysel iyilik halinin öznel bir ifadesi olarak kabul edilir. Kanserde yaşam kalitesini etkileyen çok sayıda fiziksel ve psikososyal değişken vardır. Yakın zamanlı çalışmalar, kanser hastalarında dini ve manevi kaynakların, tanı ve tedaviye ilişkin sorunların üstesinden gelmeye ve daha iyi bir yaşam kalitesine katkı sağlamaya destek olduğunu göstermektedir. Onkolojide güncel yaklaşım, daha uzun ve daha iyi bir yaşam kalitesi için gerekli tıbbi tedavinin yanında bireysel özellik ve gereksinimleri dikkate alarak hastalara rehabilitasyon, bakım ve destek hizmetlerinin sunulmasıdır. Bu kapsamda kanser hastalarında dini ve manevi bakım ve desteğin, yaşam kalitesi üzerinde olumlu yönde etkileri olacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Kanser, Onkoloji, Yaşam kalitesi, Din, Maneviyat.

## Theoretical Approaches on Religion and Spirituality Affecting the Quality of Life in the Cancer Patients

### Abstract

The aim of this article is to demonstrate the relationship between quality of life and religion and spirituality (R/S) in cancer patients and to discuss the ways in which R/S can influence life quality. For this purpose, the subject was discussed with a theoretical approach in the context of related literature. Quality of life is a versatile and broad concept related to the level of satisfaction, happiness and satisfaction that an individual receives from life. The quality of life in cancer patients is regarded as a subjective statement of individual well-being, with physical, emotional, social, economic and spiritual dimensions. Based on the literature on the subject, it has been shown that R/S resources in cancer patients help to overcome problems related to diagnosis and treatment and to contribute to a better quality of life. The current approach in the oncology is to provide rehabilitation, care, and support services for patients, taking into account individual characteristics and needs, as well as medical treatment for longer and better quality of life. In this context, it is thought that R/S care and support in cancer patients will have positive effects on quality of life.

**Keywords:** Religious Education, Cancer, Oncology, Quality of life, Religion, Spirituality.

### Giriş

Kanser; her geçen gün artan, yaşamı çok yönlü olarak tehdit eden, maddi ve manevi kayıplara neden olan günümüzün en önemli sağlık problemlerinden birisidir. En son yayınlanan kanser istatistiklerine göre dünya genelinde ölüm nedenleri arasında ilk sırayı kanser almaktadır ve 14,1 milyon yeni kanser vakası tespit edilmiştir.<sup>1</sup> Bu sayısal artışa göre 2030 yılında yıllık 22 milyon yeni vakanın ortaya çıkacağı tahmin edilmektedir.<sup>2</sup>

1 WHO, "Cancer today", erişim: 26 Haziran 2018, <http://gco.iarc.fr/today/home>.

2 *Türkiye Kanser İstatistikleri* (Ankara: T. C. Sağlık Bakanlığı Türkiye Halk Sağlığı Kurumu, 2017), 1.

Kanser, tedavisi ve yaşantısı ile bireyi çok yönlü olarak etkileyen zorlu bir süreçtir. Hastalığın ağır bir seyirde ilerlemesi, tedavinin uzun sürmesi ve çok sayıda yan etkilerinin olması vb. sorunlar, fiziksel performansı ve günlük yaşam aktivitelerini azaltarak yaşam kalitesinin düşmesine, genel iyilik halinin ve psiko-sosyal düzeyde hayatlarının olumsuz yönde etkilenmesine neden olur.

Kanser tanısı; ölümü ve şiddetli acıyı çağrıştıran, varoluşsal kaygıları, sorgulamaları beraberinde getiren bir hastalıktır. Kansere karşı gösterilen tepkiler ve kansere yüklenen anlamlar kişinin kendi anlamlandırma sistemleri, değerleri ve inançları ile yakından ilişkilidir.<sup>3</sup> Bu ilişkiler ağının, kanserle baş etme, fiziksel ve ruhsal sağlık, hastalığa uyum ve yaşam kalitesi üzerinde de etkisi olduğu söylenebilir. Literatür, hastaların yaşam kalitesi düzeyinin artmasıyla hastalığa uyum, mücadele ve tedaviye yanıt arasında olumlu ilişkiler olduğunu göstermektedir.<sup>4</sup>

Kanser hastalarında yaşam kalitesi, çok boyutlu olarak ele alınan önemli bir kavramdır. Sağlıkta yaşam kalitesi, genel olarak fiziksel, psikolojik ve sosyal boyutlarda değerlendirilmiştir. Ancak yapılan çalışmalar, kavramın sanıldığından çok daha kompleks ve etkileşim alanlarının daha geniş olduğunu ortaya koymuştur. Yaşam kalitesi ve boyutları üzerine yapılan yeni çalışmalar din ve maneviyyatın, yaşam kalitesinin önemli bir bileşeni olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Din ve maneviyyat, günümüz sağlık araştırmalarında popüleritesi gittikçe artan iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu iki kavram üzerinde ortak bir tanım ve uzlaşma yoktur. Genel olarak din, "kurumsallaşmış bir olgu", maneviyyat ise "bireysel bir yönelim" olarak değerlendirilmektedir.<sup>6</sup> Diğer taraftan tartışmalar, bu iki kavramın kutuplaştırılması ile sınırlı olmayıp tartışmalarda kapsayıcılık ve genişlik konusunda da ayrışmalar vardır. Buna göre bir kısım görüşler din olgusunun maneviyyatı kapsadığını, bir kısmı

3 Saliha Hallaç - Fatma Öz, "Genital Kanser Tanı Sürecinde Varoluşsal Kaygı", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/4 (2011): 595-610.

4 Nalini Tarakeshwar v.dğr., "Religious Coping is Associated with the Quality of Life of Patients with Advanced Cancer", *Journal of Palliative Medicine* 9/3 (2006): 646-657; Tracy A. Balboni v.dğr., "Religiousness and Spiritual Support Among Advanced Cancer Patients and Associations With End-of-Life Treatment Preferences and Quality of Life", *Journal of Clinical Oncology* 25/5 (2007): 555-560.

5 University of Toronto, "Quality of Life Research Unit: Home Page", erişim: 26 Haziran 2018, [http://sites.utoronto.ca/qol/qol\\_model.htm](http://sites.utoronto.ca/qol/qol_model.htm); World Health Organization, "WHOQOL-SRPB: scoring and coding for the WHOQOL SRPB field-test instrument: users manual", 2002.

6 Doug Oman - Carl E. Thoresen, "Din ve Maneviyyat Sağlığı Etkiler mi?", *Din ve Maneviyyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, trc. Özer Çetin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 302.

ise maneviyatın, dini de kapsayan daha geniş bir kavram olduğunu savunmaktadır.<sup>7</sup>

Sağlık araştırmalarında kavramsal olarak din ve maneviyat, genel olarak kutuplaştırıcı tanımlar çerçevesinde ele alınır ancak operasyonel tanımlardaki farklılıklara da dikkat çekilerek şüpheli bir yaklaşım sergilenir.<sup>8</sup> Örneğin, dini inancı olmayan hastalar, spiritüel gereksinimlerini varoluşsal ve hümanistik çerçevede, dini inancı olan hastalar ise dini referanslar çerçevesinde yorumlayabilmektedir.<sup>9</sup> Yine bazı çalışmalarda operasyonel olarak maneviyat altında dini tutum ve yönelime; din adı altında ise maneviyata ilişkin unsurlara yer verilmektedir.<sup>10</sup> Bunlar iki kavram arasındaki akışkanlığın göstergesi olarak kabul edilebilir. Koenig; sağlık araştırmalarında dini yönelime yer veremeyen maneviyat ölçümlerinin çelişkili ve yorumlanamayan sonuçlar ortaya koyduğunu ancak dini göstergelere yer veren metodolojik olarak titizlikle hazırlanmış çalışmaların anlamlı ve yorumlanabilir bulgular verdiğini belirtir.<sup>11</sup> Din, maneviyat ve sağlık ilişkisini konu edinen literatürde genel eğilim, din ve maneviyat hakkındaki kavramsal tartışmaların çalışma kapsamı dışında tutulmasıdır. İlgili çalışmalarda her iki kavramın geniş bir perspektifle ele alınmasının tercih edildiği hatta bazı çalışmalarda bu iki kavramın birbirinin yerine de kullanıldığı görülmektedir.<sup>12</sup> Bu çalışmada da "din ve maneviyat"a ilişkin tartışmalar, çalışmanın amaç ve kapsamının dışında tutulmuştur. Mevcut literatür dikkate alınarak "din ve maneviyat" kavramlarına geniş bir perspektiften yaklaşılmış ve makale boyunca bu kavramlar yerine D/M kullanımı tercih edilmiştir.

- 
- 7 Brian J Zinnbauer - Kenneth Pargament, "Dindarlık ve Maneviyat", *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, trc. Sevdenur Düzgüner (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 61-102.
- 8 Crystal L. Park v.dğr., "Advancing our understanding of religion and spirituality in the context of behavioral medicine", *Journal of Behavioral Medicine* 40/1 (2017): 39-51; Harold G Koenig, "Religion, spirituality, and Health: a Review and Update", *Advances In Mind-Body Medicine* 29/3 (2015): 19-26.
- 9 Arndt Büssing - Harold G. Koenig, "Spiritual Needs of Patients with Chronic Diseases", *Religions* 1/1 (2010): 18-27.
- 10 Christian Zwingmann v.dğr., "Religious Commitment, Religious Coping and Anxiety: A Study in German Patients With Breast Cancer", *European Journal of Cancer Care* 17 (2008): 361-367; Melike Boztilki - Elif Ardıç, "Maneviyat ve Sağlık", *Journal of Academic Research in Nursing*, Ek Sayı (2017): 39-45; Nalika Unantenne v.dğr., "The Strength to Cope: Spirituality and Faith in Chronic Disease", *Journal of Religion and Health* 52/4 (2013): 1147; Arndt Büssing - Harold G. Koenig, "Spiritual Needs of Patients with Chronic Diseases", *Religions* 1/1 (2010): 18-27; Andreas Hoff v.dğr., "Religion and Reduced cancer risk – What is the explanation? A review", *European Journal of Cancer* 44/17 (2008): 2573-2579.
- 11 Koenig, "Religion, Spirituality, and Health", 21.
- 12 Koenig, "Religion, Spirituality, and Health"; Park v.dğr., "Advancing Our Understanding of Religion and Spirituality in The Context of Behavioral Medicine".

Bu makalenin amacı da D/M'nin, yaşam kalitesinin bütünüyle ve alt boyutları (fizyolojik, psikolojik, sosyal, spiritüel vb.) ile olan ilişkilerinin değerlendirilmesi ve tartışılması olarak belirlenmiştir. Bu amaç çerçevesinde ilgili literatür taraması yapılmış ve konu, teorik bir zeminde incelenmiştir. Ancak kanser hastalarında D/M ile yaşam kalitesi arasındaki ilişkilerin sanıldığından daha geniş ve karmaşık olması konunun sınırlandırılarak din psikolojisinde sıklıkla kullanılan dua etme, çaresizlik, bağlanma ihtiyacı, varoluşsal kaygılar, anlam arayışı, ölüm korkusu, sıkıntı ve güvenlik ihtiyacı vb.<sup>13</sup> dini yönetim faktörleri çerçevesinde tartışılmasını gerekli kılmıştır.

## 1. Yaşam Kalitesi Kavramının Tanımlanması

Yaşam kalitesi, bireysel ve toplumsal refaktan, çevre koşullarının kalitesine ve ekolojik yapıların yaşanabilirliğine dek birçok alanda kullanılan ve çok boyutlu değişkenleri içeren önemli bir kavramdır. 1960'lı yıllardan önce sosyoloji ve ekonomi bilimlerinde, sonraki yıllarda ise psikoloji ve tıp alanında bu kavrama ilgi gösterilmeye başlanmıştır.<sup>14</sup> Yaşam kalitesi kavramı ilk kez 1939'da Thorndike tarafından kullanılmış ve "sosyal çevrenin bireyde yansıyan tepkisi" olarak tanımlanmıştır.<sup>15</sup>

Yaşam kalitesi kavramına farklı bilimsel disiplinler, farklı tanım ve yorumlamalar getirmiştir. Dolayısıyla bu kavram için ortak bir tanımdan ya da parametreden söz etmek mümkün değildir. Melson<sup>16</sup> yaşam kalitesini geleceğe ilişkin umut, yeterli gıda, giyecek, barınma koşulları, gelir düzeyi, işle ilgili beklentilerin karşılanması, anne ve çocuk sağlığı, aile ve toplumsal refahın sağlanması olarak görmektedir.

Çeşitli tanımlamalarda yaşam kalitesinin mutluluk, uyum, doyum, memnuniyet gibi kavramlarla ifade edildiği görülmektedir.<sup>17</sup> Patrick ve Erichson<sup>18</sup> yaşam kalitesini, ölüm ve yaşam süresi, özürllülük, fonksiyonel durum, sosyal, psikolojik veya fiziksel sağlığın algılanması ve sosyo-kültürel dezavantajları içeren temel bir kavram olarak tanımlamışlardır. Başka bir çalışmada<sup>19</sup>,

13 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 104.

14 Sevban Arslan - Nurgül Bölükbaş, "Kanserli Hastalarda Yaşam Kalitesinin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 6/3 (2003): 38-47.

15 Asiye Akyol, "Yaşam Kalitesinin Hemşirelik Yönünden Önemi", *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 9/3 (1993): 71-75.

16 F. Gail Melson, *Family and Environment: an Ecosystem Perspective* (Minneapolis: Burgess, 1980); akt. Emine Özmete, "Aile Yaşam Kalitesi Dinamikleri: Aile İletişimi, Ebeveyn Sorumlulukları, Duygusal Refah, Fiziksel/Materyal Refahın Algılanması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010): 455.

17 Arslan - Bölükbaş, "Kanserli Hastalarda Yaşam Kalitesinin Değerlendirilmesi".

18 D. L. Patrick - P. Erichson, *Health Status and Health Policy* (New York: Oxford University Press, 1993).

19 JC de Haes - FCE Knippenberg, "The Quality of Life and Survival: The Role of Multidimensional Symptom Assessment", *Cancer* 83 (1993): 173-179.

“kişilerin yaşamlarını değerli buldukları şekilde sürdürme yetileri” olarak; Maeland<sup>20</sup> tarafından ise “mutluluk, doyum, gereksinim duyulan memnuniyet ve kendini gerçekleştirme” kavramları ile açıklanmıştır.<sup>21</sup> Ayrıca “bireyin sahip olduğu kendine saygı ve yaşam amacı”<sup>22</sup> olarak da ele alınmıştır.

Hörnquist<sup>23</sup> yaşam kalitesini “fiziksel, psikolojik, sosyal aktivite, maddi ve yapısal alanda tatmin olma ihtiyacının derecesi”; Cella<sup>24</sup> ise fiziksel, fonksiyonel, emosyonel ve sosyal faktörlerin kombinasyonundan oluşan bir iyilik hali olarak tanımlamıştır. Szalai’ne göre de yaşam kalitesi, bireyin yaşamının iyi ve tatminkâr özelliklerinin genel bir değerlendirmesidir.<sup>25</sup> Campbell ve arkadaşları, yaşam kalitesinin en iyi belirleyicisi olarak “yaşam doyumunu” kavramı ile ifade edilebileceğini belirtmişlerdir.<sup>26</sup>

Yaşam doyumunu ve yaşam kalitesi kavramlarının birbirlerinden farklı oldukları fakat yaşam doyumunun, yaşam kalitesinin içerisinde yer alan bir kavram olduğu belirtilmektedir.<sup>27</sup> Yaşam doyumunu, “bir insanın istedikleri ile elde ettiklerinin karşılaştırılması ile oluşan sonuç” olup bireyin tüm yaşam süreci içinde yer alan ve psikolojik durumuna ilişkin sübjektif bir kavramdır.<sup>28</sup> Yaşam kalitesi bir iş ve hobilere sahip olmak ya da sosyal bir çevrede bulunmaktan öte “kişisel doyum”u ifade eden ve kişinin hayat görüşü ve değer yargıları ile bağlantılı bir anlam içerir. Yaşam kalitesini etkileyen bireysel iyilik hali ise öznel bir durum olup bireyden bireye, şartlara ve ruh haline göre değişim gösterebilir. Bireysel iyilik halinin en önemli belirleyicilerinden biri olan yaşam alanı, bir kişi için işinden aldığı doyum iken bir başkası için yakınlıkları kurduğu ilişkidir. Âni hastalıklar, haksızlığa uğramak, sevmek,

- 
- 20 A. Hutchinson v.dğr., *Health Outcome Measures in Primary and Out-Patient Care* (Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1996), 189.
- 21 Aysun Perim, *Trakya Üniversitesi Eğitim, Araştırma ve Uygulama Hastanesi’nde Çalışan Hemşirelerin Kaliteli Yaşam Algısının Belirlenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2007), 10.
- 22 F. M. Lewis, “Experienced Personal Control and Quality of Life in Late-Stage Cancer Patients”, *Nursing Research* 31/2 (1982): 113-119.
- 23 J. O. Hörnquist, “Quality of Life: Concept and Assessment”, *Scandinavian Journal of Social Medicine* 18/1 (1990): 69-79.
- 24 David Cella, “Quality of Life: The Concept”, *Journal of Palliative Care* 8/13 (1992): 8-13.
- 25 Şule Arslan - Yeşim Gökçe Kutsal, “Geriatride Yaşam Kalitesinin Değerlendirmesi”, *Geriatride* 2/4 (1999): 174.
- 26 Angus Campbell v.dğr., *The Quality of American Life: Perceptions, Evaluations, and Satisfactions*, 1st US-1st Printing edition (New York: Russell Sage Foundation, 1976); G. V. Padilla v.dğr., “Nursing Research into Quality of Life”, *Quality of Life Research* 1/5 (1992): 341-348; Hutchinson v.dğr., *Health Outcome Measures in Primary and Out-Patient Care*.
- 27 Aylin Görgün-Baran, “Yaşlılıkta Sosyalizasyon ve Yaşam Kalitesi”, *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 2 (2008): 86-97.
- 28 Nurgün Oktik - Ünal Bozyer, *Huzurevinde Yaşam Ve Yaşam Kalitesi: Muğla Örneği* (Muğla: Muğla Üniversitesi, 2004), 61-79; Görgün-Baran, “Yaşlılıkta Sosyalizasyon ve Yaşam Kalitesi”.

saygı görmek vb. durumlar, bireysel iyilik halinde değişime neden olabilmektedir.<sup>29</sup>

Yaşam kalitesi geçmişten bugüne tıbbi düşünceleri ve eylemleri de etkileyerek mutluluk, yaşamın anlamı, kendini iyi hissetme, rahat yaşam sürme, yaşam amacı, yaşama şansı ve hayatın değeri gibi kavramlar çerçevesinde tartışılmış ve yorumlanmıştır.<sup>30</sup>

Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) 1946 yılında sağlığı, "yalnızca hastalık ve sakatlığın olmayışı değil, fiziksel, ruhsal ve sosyal yönden tam iyilik hali"<sup>31</sup> olarak tanımlamasının ardından "yaşam kalitesi" kavramına ilginin arttığı ancak tıp literatüründe terim olarak ilk defa Long'un 1960 yılında yayınlanan "*On the Quantity and Quality of Life*"<sup>32</sup> başlıklı makalesinde geçtiği görülmektedir. Bu tarihten itibaren sağlıkta "yaşam kalitesi" kavramı ile öne çıkan çok sayıda çalışma yayınlanmıştır.

Dünya Sağlık Örgütü, yaşam kalitesini, "bireylerin içinde yaşadığı kültür ve değer sistemleri bağlamında hedefleri, beklentileri, standartları ve endişeleri açısından yaşamdaki durumlarına ilişkin bireysel algıları" olarak tanımlamaktadır. Yaşam kalitesi bireyin fiziksel sağlığı, psikolojik durumu, bağımsızlık/serbestlik düzeyi, sosyal ilişkileri, bireysel inançları ve çevresel ilişkilerinden çok yönlü bir şekilde etkilenen geniş kapsamlı bir kavram olarak görülmektedir.<sup>33</sup>

Sağlıkta "yaşam kalitesi" kavramı yaygın kabule göre "hastalığın ve tedavisinin hasta üzerindeki etkilerinin yine hasta açısından değerlendirilmesi" olarak tanımlanabilir.<sup>34</sup> Dolayısıyla sağlık alanında yaşam kalitesi, sağlık çalışanlarının hastayla ilgili fizyolojik fonksiyonlarını değerlendirmekten çok hastanın algılamalarını, hastalık ve tedavisiyle ilgili yaşantılarını ifade eder. Buna göre sağlıkta yaşam kalitesi, bireyin içinde bulunduğu duruma emosyonel (duygusal) yanıtı, hastalığın bireyin sosyal, mesleki ve aile yaşantısı üzerindeki etkisi, bireysel iyilik hali, kişinin beklentileri ve gerçek durumu arasındaki karşılaştırmaları ve farkları, fiziksel, sosyal ve emosyonel fonksiyonların doyumu ve ihtiyaçlarını karşılamada bireysel yeterlilik gibi birçok boyutta değerlendirilmektedir.<sup>35</sup>

29 Mehmet Şerif Top v.dğr., "Psikiyatride Yaşam Kalitesi", *Düşünen Adam* 16/1 (2003): 20.

30 Zehra Edisan - Funda Kadioğlu, "Yaşam Kalitesi Kavramının Antik Dönemdeki Öncülleri", *Lokman Hekim Journal* 3/3 (2013): 1-4.

31 WHO, "The Constitution of the WHO" (WHO Chronicle, 1947), 29; akt. Talha Müezzinoğlu, "Yaşam Kalitesi", *Üroonkoloji Bülteni*, 1 (2005): 25-29.

32 P. H. Long, "On the Quantity and Quality of Life", *Medieval Times* 88 (1960): 613-619; akt. Müezzinoğlu, "Yaşam Kalitesi", 25.

33 WHO, "WHOQOL: Measuring Quality of Life", 1997, 1, erişim: 26.06.2018, <https://www.who.int/healthinfo/survey/whoqol-qualityoflife/en/>.

34 Müezzinoğlu, "Yaşam Kalitesi", 26.

35 Mukadder Mollaoğlu, "Kronik Hastalıklarda Yaşam Kalitesi ve Hemşirelik", 2. *Sağlıkta Yaşam Kalitesi Kongresi Kongre Özet Kitabı* (İzmir: Meta Basım, 2007), 9.

“Yaşam kalitesi” ve “sağlıkta yaşam kalitesi”, bir görüşe göre birbirinden ayrılarak incelenmeli, diğer bir görüşe göre ise aslında yaşam kalitesinin tüm boyutları, sağlıkta yaşam kalitesinin de belirleyici unsurlarıdır ve bu iki kavramı birbirinden ayırmak imkânsızdır. Örneğin; gelir düzeyi, sosyal imkânlar, politik ortam, çevre koşulları ve bireysel inançların genel yaşam kalitesinin içinde değerlendirildiği ancak bunların sağlıkta yaşam kalitesinden ayrı düşünülmesinin bir yanlığı olacağı ifade edilmiştir. Çünkü bu unsurların çoğunun aynı zamanda sağlık sorunlarının da temel belirleyicisi olarak rol aldığı görülmektedir.<sup>36</sup>

## 2. Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesi

Onkoloji alanındaki ilerlemelere rağmen ölümü ve acıyı çağrıştırmaları sebebiyle en fazla korku, endişe ve ümitsizlik oluşturan hastalık, kanserdir. Kanser hastaları, bir taraftan hastalığın fiziksel ve ruhsal semptomları ile başa çıkmaya, diğer taraftan da günlük yaşam aktivitelerini sürdürmeye çalışmaktadırlar. Bu zorlu süreçte kanser hastalığının aile, sosyal yaşam, eğitim, çalışma ve mesleki yaşantı gibi hayatın birçok alanında kısıtlamalar oluşturduğu, yaşam kalitesini fiziksel, sosyal, emosyonel ve maddi boyutları ile etkilediği belirlenmiştir. Dolayısıyla kanser, yalnız bireysel bir hastalık deneyimi olmayıp aile, tedavi ekibi ve sosyal çevrenin de katıldığı önemli bir yaşantıdır.<sup>37</sup>

Kanser tanısı almanın, tedavinin uzun sürmesinin ve tedaviye bağlı olumsuzlukların devam etmesinin belirsizlik ve ümitsizliğe yol açtığı, karamsarlık, anksiyete ve depresyona neden olduğu görülmektedir. Tedavi sürecinde karşılaşılan fiziksel ve psikolojik güçlüklerin de etkisiyle kanser hastalarında yaşam kalitesi düşmektedir. Özellikle kemoterapi gibi tüm sistemleri etkileyen ve bireyin günlük yaşamını zorlaştıracak düzeyde yan etkileri olan kanser tedavilerinin yaşam kalitesi üzerinde belirgin etkileri olmaktadır.<sup>38</sup>

Kemoterapiye bağlı olarak hastalarda anemi, enfeksiyon, yorgunluk, mide-bağırsak şikayetleri, bulantı, kusma vb. şikayetler ortaya çıkmaktadır. Kemoterapinin yan etkilerinden ya da hastalığın kontrol edilemeyen semptomlarından dolayı kanser hastalarında depresyon görülme sıklığının yüksek olduğu bildirilmiştir. Kanser hastalarında tedaviye ve semptomlara bağlı ola-

36 Müezzinoğlu, “Yaşam Kalitesi”, 27.

37 Fusun Afşar, “Sandalye Masajı Kanserli Hastalara Bakım Veren Aile Üyelerinin Yaşam Kalitesine Katkı Verebilir mi?”, 3. Ulusal Sağlıkta Yaşam Kalitesi Kongresi Bildiri ve Sunum Kitabı (İzmir: SAYKAD, 2010), 38.

38 Emine Kurt, *Meme Kanserli Hastalarda Ağrı ve Uzuw Kaybına (mastektomi) Bağlı Depresyon Düzeylerinin Yaşam Kalitesi ve Dindarlık ile İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015), 86; Nalan G. Beser - Fatma Öz, “Kemoterapi Alan Lenfomalı Hastaların Anksiyete-Depresyon Düzeyleri ve Yaşam Kalitesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 7/1 (2003): 47-58.



rak ortaya çıkan fonksiyonel yetersizlik, psikolojik problemler, rol performansında düşüklük gibi faktörler, hastaların günlük aktivitelerinin kısıtlanmasına, sosyal çevreden izolasyona, iş performansında düşüklüğe neden olarak yaşam kalitesini azaltır.<sup>39</sup>

Padilla ve arkadaşları, kanser hastalarının kronik ağrısı olduğunu ve ağrının fiziksel, psikolojik ve kişiler arası iyilik hali olmak üzere yaşamın üç önemli boyutunda etkili olduğunu tespit etmişlerdir.<sup>40</sup> Ağrı, kanser hastaları için fiziksel, ruhsal ve sosyal boyutta önemli bir problem olup tüm kanser hastalarının yarısında ve ileri evre kanser hastalarının %90'ından fazlasında görülen bir semptomdur. Devam eden ve dindirilemeyen kanser ağrısının, yaşamın hemen hemen tüm alanlarında zararlı ve olumsuz etkisi olduğu söylenebilir. Ağrı, kanser hastalarında depresyonun yanı sıra anksiyete ve duygusal sıkıntıya neden olur ve bireylerin iyilik halini etkiler. Aynı zamanda ağrı, bireylerin ailevi, sosyal ve mesleki rolleri ile fonksiyonel ve ruhsal fonksiyonlarını kısıtlayarak yaşam kalitesini düşürür.<sup>41</sup>

Kanser hastalarında yaşam kalitesini düşüren önemli faktörlerden birisi de yorgunluktur. Yorgunluk, kansere veya uygulanan tedaviye bağlı olarak gelişen, kişinin geçmişteki aktivitesinden bağımsız olan ve günlük fonksiyonlarını etkileyen sübjektif bir bitkinlik ve tükenmişlik hissi olarak değerlendirilebilir. Tüm kanser hastalarının %78-96'sında ve radyoterapi uygulanan olguların ise %75-100'ünde ışınlanan bölgeye göre farklı şiddetlerde yorgunluk yaşandığı belirlenmiştir.<sup>42</sup>

Kanser, aynı zamanda bireylerin beden imajında da önemli değişimlere yol açan bir hastalıktır. Özellikle, kanserde etkin olarak kullanılan kemoterapi tedavisinde saç dökülmesi, kilo kaybı, bulantı, kusma gibi yan etkilerin bireylerin beden imajını olumsuz yönde etkilediği ve yaşam kalitesini düşürdüğü

39 Beser - Öz, "Kemoterapi Alan Lenfomalı Hastaların Anksiyete-Depresyon Düzeyleri ve Yaşam Kalitesi".

40 G. V. Padilla v.dğr., "Defining the Content Domain of Quality of Life for Cancer Patients with Pain", *Cancer Nursing* 13/2 (1990): 108-115.

41 Yasemin Kuzeyli Yıldırım v.dğr., "Kanser Ağrısı ve Yaşam Kalitesine Etkisi", *Ağrı* 17/4 (2005): 17-22; Thomas E Elliott v.dğr., "Chronic Pain, Depression, and Quality of Life: Correlations And Predictive Value of The SF-36", *Pain Medicine (Malden, Mass.)* 4/4 (2003): 331-339.

42 Diclehan Ünsal v.dğr., "Postmastektomi Radyoterapi Uygulanan Meme Kanseri Olgularında Gelişen Yorgunluğun Derecesi, Serum Sitokin ve Leptin Düzeyleri ile İlişkisi: Prospektif Değerlendirme", *Türk Onkoloji Dergisi* 22/1 (2007): 1-12.

belirlenmiştir.<sup>43</sup> Meme kanseri kadınlarda, özellikle mastektomi (*meme kanserinde, “memenin cerrahi olarak kısmen veya tamamen çıkarılması işlemi”*)<sup>44</sup> sonrası fiziksel, ruhsal ve cinsel yaşamda önemli problemlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Yapılan araştırmalarda total mastektominin beden algısını ve eş uyumunu olumsuz yönde etkilediği, benlik saygısında azalma, uyum bozukluğu, major depresyon, anksiyete gibi sorunlara neden olduğu tespit edilmiştir.<sup>45</sup>

Yapılan çalışmalarda kanser ve kronik rahatsızlıkların, hastaların sağlığı, bağımsızlığı, kontrol gücü, mahremiyeti, sosyal statü ve rolleri, kendine güven duygusu ve geleceği planlama gücü üzerinde olumsuz etkilere neden olduğu görülmektedir. Kanser ve birçok kronik hastalıkta, bireylerin günlük yaşam aktivitelerinin kısıtlanması, güçsüzlük, hastalık semptomları, tedavi süresinin uzun olması, hastaneye tekrarlı yatışlar ya da sık kontroller, tıbbi bir cihaza bağlı olunması, günde birkaç defa ilaç alınması, alınan ilaçların yan etkileri gibi faktörler nedeniyle hastaların iyilik halinde bozulma ve yaşam kalitesinde azalma olduğu belirlenmiştir.<sup>46</sup>

### 3. Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesi ile Din ve Maneviyat İlişkisi

Kanser hastalarında yaşam kalitesinin amacı hastalığın getirdiği çeşitli engellemelere rağmen hastaların kendilerini mümkün olduğunca iyi hissetmelerine yardımcı olmak, günlük yaşam aktivitelerini sürdürmelerine destek olmak, fiziksel, sosyal ve psikolojik iyilik hali gibi yaşam kalitesi boyutlarında olumlu yönde gelişim sağlamaktır.<sup>47</sup> Dolayısı ile kanserde, birden fazla bileşeni olan yaşam kalitesini etkileyen çok sayıda faktör vardır. Bunlar arasında D/M, hem bileşen hem de etkileyen olarak önemli bir faktördür.

Kanser hastalarında yaşam kalitesi ile D/M arasındaki bağın kompleks ve çok boyutlu olduğu söylenebilir. Ancak bu bağ iki yaklaşımla ele alınabilir. Birinci yaklaşımda bütüncül bakış açısı esastır. Buna göre D/M, yaşam kalitesinin tamamlayıcı bir unsuru olarak diğer unsurlarla birlikte görev yapar. İkinci yaklaşımda ise D/M, yaşam kalitesini etkileyen önemli bir dış faktör olarak ele alınıp bu iki değişken arasındaki ilişkiler ve etkileşimler bağlamında incelenebilir.

43 Derya Kananğ Gürel, *Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balçalı Hastanesi Erişkin Onkoloji, Hematoloji Kliniklerinde Kemoterapi Uygulanan Hastaların Yaşam Kalitesi ve Bunu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007), 24.

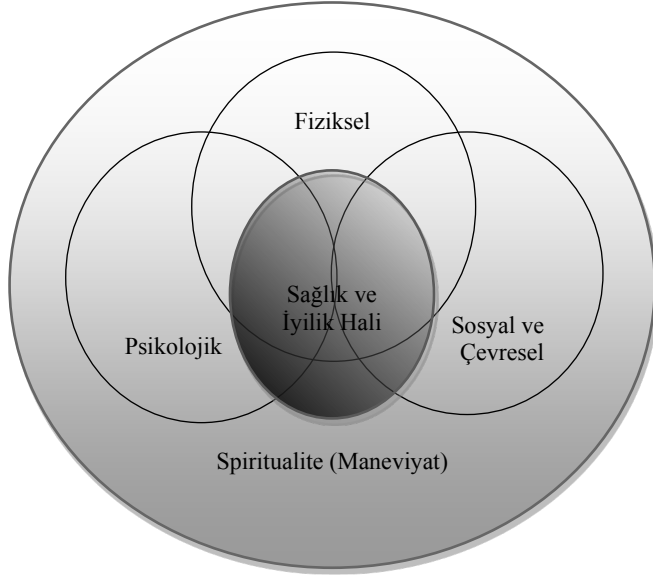
44 Özen Önen Sertöz v.dğr., “Meme Kanserinde Ameliyat Tipinin Beden Algısı, Cinsel İşlevler, Benlik Saygısı ve Eş Uyumuna Etkileri: Kontrollü Bir Çalışma”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 15/4 (ts.): 264-275.

45 Kevser Yeter v.dğr., “Meme Kanserinde Rekonstrüktif Cerrahinin ve Hasta Eğitiminin Yaşam Kalitesine Etkisi”, *Meme Sağlığı Dergisi* 5/2 (2009): 65-68.

46 Mollaoğlu, “Kronik Hastalıklarda Yaşam Kalitesi ve Hemşirelik”, 9.

47 Mollaoğlu, “Kronik Hastalıklarda Yaşam Kalitesi ve Hemşirelik”, 10.

İnsanın sübjektif algılarına bağlı olan yaşam kalitesini tam olarak anlamak, onu bir bütün olarak görmekle mümkündür. Bireyin bir bütün olarak anlaşılmasına yardımcı olan holistik süreç, bilişsel, duyuşsal ve duygusal tüm boyutların varoluşsal her türlü gözlemlerde aktif rol üstlendiğini kabul eder. Holizme göre bütün, kendini oluşturan parçaların toplamından daha büyüktür.<sup>48</sup> Güncel sağlık yaklaşımları da insanın spiritual (manevi) yönünü öne çıkaran ve bütüncül (holistik) bakışı temel alan modeller üzerinde durmaktadır. (Bk. Şekil 1)



Şekil 1. Holistik Biyo-Psiko-Sosyal Sağlıkta Spiritualitenin Birlikteliği İçin Model<sup>49</sup>

Dolayısıyla varoluşsal sorgulamaları da beraberinde getiren kanser gibi önemli rahatsızlıklarda, sağlığın varoluşsal alanını anlamak da bu bütüncül (holistik) yaklaşıma bağlıdır. Dünya Sağlık Örgütü bütüncül bir yaklaşımla yaşam kalitesine ait *fiziksel, psikolojik, bağımsızlık düzeyi, sosyal ilişkiler, çevresel ilişkiler ve din-spiritualite-bireysel inançlar* olmak üzere altı boyut tanımlamıştır. *Din-spiritualite-bireysel inançlar* olarak eklenen altıncı boyutta; spiritual ilişki, hayatın anlamı ve amacı, dini-mistik tecrübe, birleşme ve bütünleşme, spiritual güç, iç huzur, umut ve iyimserlik, inanç gibi alanlara yer verilmiştir.<sup>50</sup>

48 Hatice Kurdak, "Sağlığın Varoluşsal Boyutu ve Yaşam Kalitesi", *Türkiye Klinikleri Journal of Family Medicine Special Topics* 5/3 (2014): 25.

49 Shirley P. Hoeman, *Rehabilitation Nursing Process, Application and Outcomes 3rd Edition* (St. Louis: Mosby Publication, 2002); akt. Özden Dedeli - Gülten Karadeniz, "Kanser Ağrısının Kontrolü ile Psikososyal-Spiritüel Modelin Birleştirilmesi", *Ağrı* 21/2 (2009): 45-53.

50 WHO SRPB Quality of Life Group, *Scoring and Coding for the WHOQOL-SRPB Field-Test Instrument* (Geneva: WHO, 2012), 2-4.

Geliştirilen bu ve benzeri modeller yaşam kalitesinin, dini-manevi boyuttan bağımsız olamayacağını ve insana varoluşsal anlamda bütüncül olarak bakılmasının gerekliliğini göstermektedir.<sup>51</sup> Çünkü birey, sahip olduğu inançlar ve değer sistemleri vasıtasıyla davranış ve tutumlarını belirler, kendisine nihai bir amaç edinir ve hayatı anlamlandırır.

Yaşam kalitesi boyutları, Maslow'un "ihtiyaçlar hiyerarşisi" çerçevesinde ele alındığında, alt basamakta yer alan biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçların karşılanması, fiziksel boyut; sevgi, psikolojik boyut; ait olma ve saygı, sosyal boyut; kendini gerçekleştirme ise manevi boyutta karşılık bulabilir. Dolayısıyla kanserde iyi bir yaşam kalitesi, bireyin alt ve üst düzey ihtiyaçlarının tatmin edilmesine bağlıdır. Böylece birey, mutlu, memnun, huzurlu, ruhsal anlamda sağlıklı, yaşam doyumuna erişmiş, yaşamın anlamını ve amacını kavramış olacaktır. Buradan hareketle "kendini gerçekleştirme" ve "yaşam doyumunu"<sup>52</sup> olarak da tanımlanan yaşam kalitesi kavramında dini-manevi boyutun daha geniş ve kapsayıcı bir anlam kazandığı ortaya çıkmaktadır.

D/M'nin yaşam kalitesine olan katkısının sağlık davranışları, sosyal destek, psikolojik durumlar ve başa çıkma mekanizmaları vasıtasıyla olduğu söylenebilir. Buna göre D/M, bedeni Allah'ın bir emaneti olarak görür ve bu konuda çeşitli sağlık davranışları (alkol vb. zararlı madde kullanımı, yeme-içmede denge vb.) ile tavsiyelerde bulunur. Ayrıca hastalık vb. durumlarda tedavi olmayı teşvik eder. Aynı zamanda D/M, güçlü bir sosyal destek ağı oluşturarak inananlara birlik ve beraberliğin, zor durumda ve sıkıntıda olanların yardımına koşmanın, hastaları ziyaret etmenin kutsallığını vurgular.<sup>53</sup> Özellikle travmatik yaşantılarda sevgi, şefkat, merhamet, bağlılık vb. değerlerle bireye yaklaşılması, psikolojik sağlık açısından önemlidir.<sup>54</sup> Kanser sürecinde hasta ile din kardeşlerinin kurmuş olduğu değer yönelimli ilişkiler, yaşam kalitesinin önemli bir göstergesi olan "bireysel iyilik hali"<sup>55</sup> üzerinde olumlu yönde katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda yapılan çalışmalar; aile, arkadaş ve çevreden gelen sosyal desteğin, ümidi azalmış kanser hastalarına umut aşılama ve hayata karşı pozitif bakış açısı geliştirmede oldukça etkili olduğunu göstermektedir.<sup>56</sup>

51 Kathryn A. O'Connell - Suzanne M. Skevington, "The Relevance of Spirituality, Religion and Personal Beliefs to Health-Related Quality of Life: Themes From Focus Groups in Britain", *British Journal of Health Psychology* 10/3 (2005): 379-398.

52 Hutchinsonson v.dğr., *Health Outcome Measures in Primary and Out-Patient Care*, 189.

53 Oman - Thoresen, "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?", 304.

54 Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş*, 103.

55 Top v.dğr., "Psikiyatride Yaşam Kalitesi", 20.

56 Beser - Öz, "Kemoterapi Alan Lenfomalı Hastaların Anksiyete-Depresyon Düzeyleri ve Yaşam Kalitesi", 48.

Olumlu ruh halinin ve pozitif duygusal durumların, organizma üzerindeki allostatik yükü azaltarak fiziksel sağlık üzerinde iyileşme sağladığı düşünülmektedir. Bunun yanında allostatik yükün (*beyin ve beden üzerinde stres ve sağlıksız davranışlara bağlı olarak meydana gelen "aşınma ve yıpranma"*)<sup>57</sup> azalmasının kalp-damar sistemini rahatlattığı ve bağışıklık sistemini de güçlendirdiği varsayılmaktadır. Dolayısıyla D/M, insanda pozitif duygulanıma neden olarak fiziksel ve ruhsal sağlığa olumlu yönde katkı sağlar.<sup>58</sup> Bu yüzden fiziksel ve ruhsal sağlık karşılıklı etkileşim içindedir ve aralarında kesin bir ayırım yapmak zordur.

Kanser tanısı aldığımda hastaların vermiş olduğu tepkinin; inançlara, değer sistemlerine, başa çıkma mekanizmalarına göre değiştiği belirlenmiştir. Kanser, bireyin o güne kadar yaşamını sürdürmekte ve sorunlarını çözmekte kullandığı başa çıkma mekanizmalarının ve destek sistemlerinin yeterli olmadığını fark etmesine ve bu nedenle duygusal, bilişsel ve fiziksel alanda güçsüzlük, çaresizlik, korku, kaygı ve dağılma gibi duygular yaşamasına neden olur.<sup>59</sup> Bu süreçte hastalarda dini inanç ve değer sistemleri önemli bir başvuru kaynağıdır. Dolayısı ile D/M'nin, kanser hastalarında yaşam kalitesine olan etkisi daha çok anksiyete, depresyon, belirsizlik, ümitsizlik, ölüm korkusu, varoluşsal sorunlar, anlam ve amaç arayışı gibi durumlarla olan ilişkisi bağlamında ele alınabilir.

Yapılan çalışmalar, kanser tanısına bağlı olarak yaşanan anksiyete ve depresyonun, hastalarda anlama ve kavrama düzeyini bozduğunu, duygularını paylaşma ve baş etme yöntemlerini kullanma becerilerini azalttığını, sosyal etkileşimde bulunma ve sosyal destek almayı zorlaştırdığını, hastalıkla mücadele gücünü azalttığını, tedaviye uyumu etkilediğini ve hastanede kalış süresini uzattığını göstermektedir. Bunlara bağlı olarak da hastalarda yaşam kalitesinin düştüğü tespit edilmiştir.<sup>60</sup> Hastaların yaşamış olduğu belirsizliğin ise korku, öfke ve çaresizlik duygularının yaşanmasına, geleceğe yönelik kaygılara ve ölüm korkusuna neden olduğu tespit edilmiştir.<sup>61</sup>

Kanserli hastalar için ölüm ve ölmek zorunda olduğu düşüncesinin kaçınılmaz bir olgu olduğu kabul edilmektedir.<sup>62</sup> Ölüm olgusu, birey için yok

57 Robert-Paul Juster v.dğr., "Elevated Allostatic Load in Individuals Presenting At Psychiatric Emergency Services", *Journal of Psychosomatic Research* 115 (2018): 101-109.

58 Oman - Thoresen, "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?", 316.

59 Sibel Asi Karakaş, *Kanser Hastalarının Hastalığı Değerlendirme Biçimlerinin Anksiyete, Depresyon ve Yaşam Kalitesine Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007), 13-15.

60 Ruhuşen Kutlu v.dğr., "Kanserli Hastalarda Depresyon ve Yaşam Kalitesini Etkileyen Faktörler", *Selçuk Üniversitesi Tıp Dergisi* 27/3 (2011): 149-153.

61 Kanarğ Gürel, *Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balcalı Hastanesi Erişkin Onkoloji, Hematoloji Kliniklerinde Kemoterapi Uygulanan Hastaların Yaşam Kalitesi ve Bunu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*, 24.

62 Beyhan Bağ, "Kanser Hastalarında Uzun Dönemde Görülen Psikososyal Sorunlar", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 5/1 (2013): 109-126.

olma tehdidi olarak algılandığında varoluşsal kaygıları da beraberinde getirir. Ölümün algılanma tarzı, bireyin inanç sistemiyle yakından ilişkilidir. Bazılarına göre ölüm bir yok oluş, bazıları için de sonsuzluğa açılan kapıdır.<sup>63</sup>

İnsani çaresizlik ile İlahi yardıma başvurma arasında önemli bir bağ olduğu düşünülmektedir. Özellikle ölüm tehlikesi, ölümle yüz yüze gelme ve hastalıklar gibi çaresizlik durumları, din duygusunun uyanmasında önemli faktörler olarak bilinmektedir.<sup>64</sup>

D/M; hayatın amacı, hedefi ve kaderin anlamı gibi kapalı konularda insanı aydınlatır ve yol gösterir. Böylece insan hastalık, ölüm gibi travmatik olayları karşısında D/M referanslar çerçevesinde yorumlamaya yönelik zihinsel kategoriler oluşturur.<sup>65</sup> İnsan zihni, genel işleyişi itibarıyla karşılaştığı her olay ve nesneye bir anlam yükleyerek, psikolojik gerginliği ve belirsizliği ortadan kaldırmaya çabalar.<sup>66</sup>

İnsan, yaşamın sıradanlığına ve belirsizliğine karşı yaşamı anlamlandırma ve yaşamda amaç bulma çabası ve kaygısı içindedir. İnsan anlam ve amacını bulamadığında birçok bedensel ve ruhsal sorunlarla yüzleşmek zorunda kalır. Birey; amaçsızlık duygusunda, anksiyete, yalıtım, çaresizlik vb. durumlar yaşayabilir. Anlam yitiminde ise çeşitli nörotik bozukluklar, özkıyım eğilimi, alkol ve madde kullanımı, noojenik ya da varoluşsal nörozlar, boşluk hissi, apati (ilgisizlik, duygusuzluk), özgüven yitimi vb. sorunların yaşanabileceği bildirilmiştir.<sup>67</sup>

Kanser, varoluşsal kaygılar ve sorgulamaları ile hastaları bedensel ve ruhsal tüm boyutları ile etkilemektedir. Özellikle belirsizlik algısı, duygusal boyutta sağlığı olumsuz etkileyen bir durumdur. Hastalık yaşantısında belirsizlik algısını; bilinmeyen olaylar, tahmin edilemeyen bulgular, bilgi eksikliği, anlaşılır olmayan açıklamalar, yaşamı kontrol edememe duygusu, tedavi etkinliğinin ve hastalığın seyrinin belli olmaması gibi faktörler etkileyebilmektedir. Kanser hastalarının, hastalığın her evresinde belirsizlik yaşadığı ve bu durumun kansere özgü olduğu ifade edilmektedir. Örneğin; hastalarda tanı evresinde “acaba kanser miyim?”, tedavi evresinde “iyileşebilir miyim?”, tedaviden sonra “hastalığım tekrarlar mı?”, terminal dönemde “ne zaman öleceğim?” gibi sorular ve düşünceler oluşabilmektedir. Belirsizliğin stres, psiko-

63 Mustafa Koç, “Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açından Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002): 7-22.

64 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 90.

65 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 147.

66 Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 20.

67 Kurdak, “Sağlığın Varoluşsal Boyutu ve Yaşam Kalitesi”, 27.

sosyal uyum sorunları ve negatif duygu durumlarıyla doğrudan ilişkili olduğu, ümit, beklenti, amaç, baş etme becerisi ve yaşam kalitesi ile de negatif yönde ilişkili olduğu tespit edilmiştir.<sup>68</sup>

D/M, ümit duygusunun kaynağıdır. Yaşanan sıkıntının yüce bir kudrete havale edilmesi acının ve kederin hafiflemesini sağlar.<sup>69</sup> Her şeyin kontrolünün yüce bir kudret elinde olduğunun bilinmesi, insana güven verir. “İnsan, bindiği uçağın pilotuna güvenirse huzur içinde seyahat eder. Eğer kâinatın kaptanına güvenmiyorsak huzurlu olamayız.” Bütün olaylar karşısında yüce bir kudrete teslim olmak, O'nun bizim hakkımızda en iyi kararı vereceğine inanmaktır.<sup>70</sup> Böylece, D/M vasıtasıyla belirsizlik, ümitsizlik ve çaresizlik duygularının getirmiş olduğu yıkıcı etki azalmış olur.

Literatür de bu sonucu desteklemektedir. Tanrı'ya güven verici olarak bağlanmanın hayattan memnun olma, uyumluluk, ölümsüzlük gibi pozitif duyguları güçlendirdiği ayrıca fiziksel hastalık, depresyon, kaygı, yalnızlık gibi olumsuz durumları azalttığı yönünde bulgular elde edilmiştir.<sup>71</sup>

İnsan, “varoluşu çöktüğü anda, kendi akıbetine kendi kendisinin sahip olmadığını kuvvetle tecrübe etmektedir”.<sup>72</sup> Kanser tanısı ve tedavisi, bireyde “ben kimim?”, “benim bugüne kadar yaşadığımda oluşturduğum değerler, ilkeler neler?”, “yaşam hedeflerim nelerdi?”, “ben bu yaşadığım neresinde varım?”, “yaşadığım bu durumun anlamı ne?” gibi varoluşsal anlamda sorgulamalara neden olur.<sup>73</sup>

Yeryüzünde anlam arayışı içinde olan tek canlı, insandır. Dolayısı ile anlam arayışı, insanın ayırt edici bir özelliğidir.<sup>74</sup> İnsan, dünyayı anlamlı ilişkiler ağı olarak görür. Bu ağ içinde kendisini ve varlığı konumlandırır. Rutin yaşam içinde insan “yaşamın anlamı nedir?”, “yaşamın amacı nedir?” gibi sorularla meşgul olmaz. Ancak hayatın akışı, insan için yoldan saptığında, çetin sınavlar, hastalıklar, acılar ve sıkıntılar baş gösterdiğinde bu sorgulamalar da başlar.<sup>75</sup>

Anlam, insanın varoluşunun özüne işaret eden derin bir kavramdır. D/M ve anlam arasındaki ilişki de bir o kadar derin ve karmaşıktır. D/M, çok sayıda insan için gerçeği idrak etme ve yorumlamada temel başvuru kaynağıdır.

68 Fatma Öz, “Hastalık Yaşantısında Belirsizlik”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 12/1 (2001): 62.

69 Nevzat Tarhan, *Yunus Terapi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 50.

70 Tarhan, *Yunus Terapi*, 59.

71 Wade C. Rowatt - Lee A. Kirkpatrick, “Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002): 637-651.

72 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 91.

73 Hallaç - Öz, “Genital Kanser Tanı Sürecinde Varoluşsal Kaygı”, 595-610.

74 Robert A. Emmons, “Striving for the Sacred: Personal Goals, Life Meaning, and Religion”, *Journal of Social Issues* 61/4 (2005): 731-745.

75 Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, trc. Kamuran Şipal, 13. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 7-8.

D/M'nin sağlık üzerindeki etkisi, önemli bir anlam kaynağı olması ile yakından ilişkilidir.<sup>76</sup> Özellikle stresli ve travmatik yaşam olaylarında birey, anlam krizine girer ve sorgulamalar başlar. Özellikle dinler, ıstırap ve ölüm gibi kolay anlaşılabilen olaylar karşısında, temel bir model veya rasyonel/mantıki bir düzen ve amacın olduğuna dair hazır yanıtlar sunar. Yapılan araştırmalar, dindar insan için bu tür durumlarda, dinin merkezi bir konumda olduğunu ve seküler sistemlerle karşılaştırıldığında daha kuşatıcı ve varoluşsal boyutta daha tatmin edici bir rol oynadığını göstermektedir.<sup>77</sup>

D/M, insana inanç, umut, aşkınlık, teslimiyet, hoşgörü ve anlam aşılardır. Hayat, kontrol dışına çıktığında ve yaşanan olaylar için rasyonel bir açıklama olmadığında D/M ortaya çıkar. Böylece sorgulamaların, kaos ve korkunun yerini nihai anlam, düzen ve emniyet alır.<sup>78</sup> Frankl, bireyin aradığı "anlam"ı bulduğunda yalnızca mutluluğa ulaşmış olmayacağını aynı zamanda acıyla başa çıkabilecek yetiyi de kazanmış olacağını ifade eder.<sup>79</sup>

D/M, insanın tatminsizliğine cevap vererek, yaşadığı hayat ile dünya arasındaki uyumsuzluğa çözüm yolu üretir. İnsanı güzel davranışlara ve ahlaki değerlere yönlendirerek "kendini gerçekleştirme" arzusunun önünü açar. İnsana kendi hakikatinin "ne olduğu" nun açıklamasını ve "varoluş" içinde kendini bir yere yerleştirmeye imkân veren bir başvuru çerçevesi sunar.<sup>80</sup>

Literatür, kanserle başa çıkma sürecinde D/M pratik ve uygulamaların etkili olduğunu göstermektedir.<sup>81</sup> Bu çalışmalarda, hastalarda stresin azalmasında, hastalığa ilişkin kontrol duygusunun yitirilmemesinde, benlik saygısının oluşmasında, duygusal desteğin, umudun sağlanmasında ve en önemlisi de yaşamdaki anlam ve amaca ulaşmada D/M'nin önemli rol oynadığı tespit edilmiştir.<sup>82</sup>

Sağlık alanında D/M ile yaşam kalitesi ilişkisi üzerine yapılan diğer araştırmalar da D/M'nin; kanser gibi varoluş krizi oluşturan hastalıklarda, ruh

76 Crystal L. Park, "Din ve Anlam", *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, trc. İlker Yenen (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 29.

77 Park, "Din ve Anlam", 36-38.

78 Kenneth I. Pargament v.dğr., "The Sacred and the Search for Significance: Religion as a Unique Process", *Journal of Social Issues* 61/4 (2005): 665-687.

79 Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, trc. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınevi, 2012), 150-151.

80 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 96, 115-116.

81 Jason Q. Purnell - Barbara L. Andersen, "Religious Practice and Spirituality in The Psychological Adjustment of Survivors of Breast Cancer", *Counseling and Values* 53/3 (2009): 165-283; S C Johnson - B Spilka, "Coping With Breast Cancer: The Roles of Clergy and Faith", *Journal of Religion And Health* 30/1 (1991): 21-33.

82 Ingela C. Thuné-Boyle v.dğr., "Do Religious/Spiritual Coping Strategies Affect Illness Adjustment in Patients With Cancer? A Systematic Review of The Literature", *Social Science & Medicine* 63/1 (2006): 151-164.



sağlığına pozitif yönde etkileri olduğunu göstermektedir. Ayrıca manevi iyi oluşu daha fazla olan kanser hastalarının anksiyete ve depresyon düzeylerinin daha düşük, umut ve yaşam kalitelerinin ise daha yüksek olduğu yönünde bulgular vardır.<sup>83</sup> Romero ve arkadaşlarının meme kanseri kadın hastalarda yaptıkları çalışmada; kendini affetme tutumunun ve maneviyatın, yüksek yaşam kalitesinin en iyi yordayıcıları olduğu tespit edilmiştir.<sup>84</sup>

Friedman ve arkadaşlarının yapmış olduğu başka bir çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Kendini affetme ve maneviyat düzeyinin yüksek olması ile azalmış duygu-durum bozukluğu ve daha iyi yaşam kalitesi arasında anlamlı bir ilişki olduğu bildirilmiştir.<sup>85</sup> Yale Üniversitesi'nden araştırmacıların kanser hastalarında, dini başa çıkmanın yaşam kalitesi ile ilişkisini incelediği bir diğer çalışmada da pozitif dini başa çıkmanın daha fazla kullanılmasının yüksek yaşam kalitesi ile ilişkili olduğu gösterilmiştir.<sup>86</sup>

D/M'nin; hayata bir anlam vermek, kişisel kontrol duygusunu geliştirmek ve benlik saygısını inşa etmek gibi önemli rolleri vardır. Aynı zamanda D/M, içtenlik ve kimlik, huzur ve gelişim, rahatlama ve kendini frenleme, problem çözme, umut ve ruhi fonksiyonlar gibi diğer önemli amaçlara da hizmet ederek<sup>87</sup> bireyin yaşam doyumunda ve yaşam kalitesinin spiritual boyutu ile ilişkili olarak tüm boyutların düzeyinde gelişim sağlar.

Literatür, kanser hastalarında yaşam kalitesinin fiziksel, sosyal, psikolojik, varoluşsal/spiritüel boyutları ile D/M arasında geniş bir etkileşim ve ilişki ağı olduğunu göstermektedir. Konuyla ilgili çalışmaların bulgularından hareketle bu ağ şöyle özetlenebilir:

1. D/M (gelenek, mezhep ve gruplara göre farklılıklar olabilir) genel olarak mensuplarına bedeni ve ruhu korumaya yönelik beslenme ve sağlık davranışlarını öğütler. Alkol, uyuşturucu, sigara gibi sağlığa zarar veren alışkanlıkları yasaklar. Aynı zamanda D/M uygulama ve pratiklerin (namaz, meditasyon vb.), bedensel ve ruhsal sağlık üzerinde de olumlu etkileri vardır.<sup>88</sup> Dolayısıyla bu teşvik ve uygulamalar, bireyin yaşam kalitesine fiziksel ve ruhsal boyutlarıyla katkı sağlar. Kanser

83 Sian P. Cotton v.dğr., "Exploring The Relationships Among Spiritual Well-Being, Quality of Life, And Psychological Adjustment in Women With Breast Cancer", *Psycho-Oncology* 8/5 (1999): 429-438.

84 Catherine Romero v.dğr., "Self-Forgiveness, Spirituality, and Psychological Adjustment in Women with Breast Cancer", *Journal of Behavioral Medicine* 29/1 (2006): 29-36.

85 Lois C. Friedman v.dğr., "Self-blame, Self-forgiveness, and Spirituality in Breast Cancer Survivors in a Public Sector Setting", *Journal of Cancer Education* 25/3 (2010): 343-348.

86 Tarakeshwar v.dğr., "Religious Coping is Associated with the Quality of Life of Patients with Advanced Cancer", 646-657.

87 Kenneth Pargament, "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru", trc. Ahmet Albayrak, *Tabula Rasa-Felsefe Teoloji* 3/9 (2003): 219.

88 Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 63-64; Oman - Thoresen, "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?", 304-305.

hastalarında teşhis ve tedavi sonrası D/M ile ilişkili olarak olumlu sağlık davranışlarında (tedavi alma, doğal ve sağlıklı beslenme, alkol ve sigara tüketimini azaltma veya kesme vb.) artış olduğu yönünde bulgular elde edilmiştir. Ayrıca dua, ibadet, meditasyon vb. dini ve spiritual pratiklere daha fazla yönelim olduğu belirlenmiştir.<sup>89</sup>

2. Özellikle din; sağlık ve iyilik halinde şükretmenin, her türlü sıkıntı ve hastalık halinde ise sabretmenin değerini vurgular. Hastalığın, bir imtihan ve sabır vesilesi olarak görülmesi kanser hastalarında "genel iyilik hali"ni etkileyerek yaşam kalitesine olumlu yönde katkı sağlar.<sup>90</sup>

3. Dini/manevi bir grup içinde olmak hastalık ve sıkıntı halinde dayanışma ve yardımlaşmayı sağlayarak önemli bir sosyal destek ağı oluşturur. Özellikle kanser yaşantısında aileden ve çevreden alınan sosyal desteğin önemli olduğu, hastalıkla pozitif başa çıkma ve daha iyi bir yaşam kalitesi ile ilişkili olduğu bulunmuştur.<sup>91</sup>

4. Tanrı ya da yüce bir güç ile kurulan güvenli bağlanmanın O'na yönelmenin kanser yaşantısında stres, depresyon, anksiyete gibi psikolojik sorunlarla başa çıkmada etkili bir mekanizma oluşturduğu<sup>92</sup> dua ve ibadetlerle O'na yakınlaşmaya çalışmanın hastaları rahatlatığı ve

89 Namratha Kandula v.dğr., "Cardiovascular Disease & Cancer Risk Among South Asians: Impact of Sociocultural Influences on Lifestyle and Behavior", *J Immigrant Minority Health* 21 (2019): S15–S25; Crystal L. Park v.dğr., "Religiousness/Spirituality and Health Behaviors in Younger Adult Cancer Survivors: Does Faith Promote A Healthier Lifestyle?", *J Behav Med* 32 (2009): 582–591; C.I. Park v.dğr., "Different Dimensions of Religiousness/Spirituality Are Associated With Health Behaviors in Breast Cancer Survivors", *Psycho-Oncology* 27/10 (2018): 2466–2472; Jung-won Lim v.dğr., "Health Behavior Changes following Breast Cancer Treatment: A Qualitative Comparison among Chinese American, Korean American, and Mexican American Survivors", *Journal of Health Care for the Poor and Underserved* 24 (2013): 599–618.

90 Ahmet Albayrak - Emine Kurt, "Meme Kanseri Hastalarda Ağrı ve Uzun Kaybına (Mastektomi) Bağlı Depresyon Düzeylerinin Yaşam Kalitesi ve Dindarlık ile İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016): 70.

91 Ellen G. Levine, "The Benefits of Prayer on Mood and Well-Being of Breast Cancer Survivors", *Support Care Cancer* 17/3 (2009): 295-306; Kurt, *Meme Kanseri Hastalarda Ağrı ve Uzun Kaybına (mastektomi) Bağlı Depresyon Düzeylerinin Yaşam Kalitesi ve Dindarlık ile İlişkisi*, 187; Kathleen Dukes Holland - Carole K. Holahan, "The Relation of Social Support and Coping to Positive Adaptation to Breast Cancer", *Psychology and Health* 18/1 (2003): 15-30.

92 Veysi Ceylan, *Meme Kanseri Olan Hastalarda Tanı Sonrası Psikososyal Sorunlar* (Uzmanlık Tezi, Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi, 2009), 50-53; Fatemeh Haghighi, "Correlation Between Religious Coping and Depression in Cancer Patients", *Psychiatry Danubina* 25/3 (2013): 236-240; Emine Kurt, "Kanser Hastalarında Depresyon, Yaşam Kalitesi ve Dindarlık", *Din, Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 196.

ümitsizlikten koruduğu gözlenmiştir. Ayrıca fiziksel ve ruhsal anlamda hastalık semptomları ile baş etmede önemli bir destek kaynağı olduğuna ilişkin bulgular vardır.<sup>93</sup>

5. Kanser hastalarında D/M'nin hayat, hastalık ve ölüme dair güçlü bir anlam kaynağı oluşturduğu böylece çekilen acı ve sıkıntılara dayanma ve hastalıkla mücadele etmeye yardımcı olduğu belirlenmiştir.<sup>94</sup>

## Sonuç

Kanser hastalarında yaşam kalitesi, bireysel iyilik halinin öznel bir yansıması olup hastalığın ve tedavisinin hasta üzerindeki etkilerinin fiziksel, emosyonel, sosyal ve spiritüel boyutlarıyla sübjektif değerlendirmelerini içerir.

Kanser ve tedavisine bağlı semptomlar (ağrı, bulantı, halsizlik, uykusuzluk, depresyon, anksiyete vb.) hastalarda fiziksel, psikolojik, sosyal yönleriyle yaşamı kısıtlayarak yaşamdan doyum almayı engeller ve yaşam kalitesinin düşmesine neden olur. Ayrıca hastalık yaşantısına bağlı olumsuzluklar, hastaların bireysel iyilik halini bozmakta, sosyal destek almasını zorlaştırmakta, tedaviye uyumu engellemekte, hastalıkla savaşıma gücünü ve baş etme becerilerini zayıflatmaktadır.

Kanser tedavisinde temel yaklaşım semptomların giderilmesi, yaşam kalitesinin düzeltilmesi ve yaşam süresinin uzatılmasıdır. Kanserde yaşam kalitesinin iyileştirilmesi tedaviye uyum ve hastalıkla mücadele edebilme açısından önemlidir. Literatür bulguları, kanser hastalarında yaşam kalitesini olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen çok sayıda faktör olduğunu göstermektedir.

Kanser hastalarında yaşam kalitesini fiziksel, ruhsal, sosyal ve manevi yönden etkileyen faktörlerin bilinmesi yaşam kalitesinin iyileştirilmesi yönünde katkı sağlayacaktır. Multidisipliner bir alan olan kanser tedavisinde yaşam kalitesinin farklı boyutlarında, ilgili disiplinlerin de yardımıyla hastalara gerekli desteğin verilmesi daha iyi bir yaşam kalitesi için önemlidir.

Kanser; çaresizlik, belirsizlik, ölüm korkusu, ümitsizlik, anlamsızlık vb. duyguların sıkça yaşandığı ve yaşam doyumunu, umut ve beklentileri olumsuz

93 Aişe Çiftçi, *Hastalıklarla başa çıkmada dini rolü: Kanser Hastaları Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi 2007), 65-79; Marvin Omar Delgado-Guay v.dğr., "Spirituality, Religiosity, and Spiritual Pain Among Caregivers of Patients With Advanced Cancer", *American Journal of Hospice and Palliative Medicine* 30/5 (2013): 455-461.

94 Christian J. Nelson v.dğr., "Spirituality, Religion, and Depression in the Terminally Ill", *Psychosomatics* 43/3 (2002): 213-220; Grace J. Kim - Leonard Goldstein, "The Effects of Religion and Spirituality on Coping Efficacy for Death and Dying", *Practical Pain Management*, erişim: 13 Ekim 2019, <https://www.practicalpainmanagement.com/resources/hospice/effects-religion-spirituality-coping-efficacy-death-dying>.

yönde etkileyen travmatik bir yaşantıdır. D/M'nin kanser yaşantısında, hastalığın anlamlandırılmasında etkin rol oynadığı böylece psikolojik gerginlik ve belirsizliğin ortadan kalkmasına yardımcı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca dini/manevi davranış ve uygulamaların, Tanrı ile tesis edilen bağın (ilişkinin) kanser hastalarında genel iyilik hali, ruhsal sağlık ve yaşam kalitesi üzerinde olumlu etkileri olduğu belirlenmiştir.

Literatür kanser hastalarında D/M'nin inanç (düşünce), ilişki, duygu ve davranışlar ekseninde yaşam kalitesini tüm boyutları ile etkileyerek bireyin yaşamda anlam, umut, doyum, memnuniyet, mutluluk ve huzur bulmasında etkili olduğunu göstermektedir. İnsanın hayata tutunması, varoluşsal kaygıları ile yakından ilişkilidir. Birey, sahip olduğu dini/manevi inanç ve değerleri vasıtasıyla yaşamdaki anlam ve amacı bulma çabası içindedir.

Sonuç olarak kanser hastalarında daha iyi bir yaşam kalitesi için biyolojik, psikolojik ve sosyal boyutların yanı sıra dini/spiritüel boyutun da dikkate alınması ve yaşam kalitesinin diğer boyutları ile D/M arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesi önemlidir. Kanser tedavisi sürecinde bütüncül yaklaşım modeli çerçevesinde hastaların dini/manevi destek ve gereksinimlerinin karşılanmasının yaşam kalitesine olumlu yönde katkı sağlaması beklenmektedir. Ancak ülkemizde kanser hastalarında yaşam kalitesi ile D/M arasındaki çalışmaların kısıtlı ve az sayıda olması nedeniyle bu konuda daha kapsamlı ve çok yönlü çalışmalara ihtiyaç vardır.

## Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. Trc. Kamuran Şipal. 13. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Afşar, Füsun. "Sandalye Masajı Kanserli Hastalara Bakım Veren Aile Üyelerinin Yaşam Kalitesine Katkı Verebilir mi?" 3. *Ulusal Sağlıkta Yaşam Kalitesi Kongresi Bildiri ve Sunum Kitabı*. İzmir: SAYKAD, 2010.
- Akyol, Asiye. "Yaşam Kalitesinin Hemşirelik Yönünden Önemi". *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 9/3 (1993): 71-75.
- Albayrak, Ahmet - Kurt, Emine. "Meme Kanserli Hastalarda Ağrı ve Uzuv Kaybına (Mastektomi) Bağlı Depresyon Düzeylerinin Yaşam Kalitesi ve Dindarlık ile İlişkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Din Psikolojisi Özel Sayısı (2016): 41-81. <https://doi.org/10.21054/deuifd.282804>
- Arslan, Sevban - Bölükbaş, Nurgül. "Kanserli Hastalarda Yaşam Kalitesinin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 6/3 (2003): 38-47.
- Arslan, Şule - Kutsal, Yeşim Gökçe. "Geriatride Yaşam Kalitesinin Değerlendirimi". *Geriatride* 2/4 (1999): 173-178.
- Asi Karakaş, Sibel. *Kanser Hastalarının Hastalığı Değerlendirme Biçimlerinin Anksiyete, Depresyon ve Yaşam Kalitesine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.

- Bag, Beyhan. "Kanser Hastalarında Uzun Dönemde Görülen Psikososyal Sorunlar". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 5/1 (2013): 109-126. <https://doi.org/10.5455/cap.20130508>
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. 2. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Balboni, Tracy A. - Vanderwerker, Lauren C. - Block, Susan D. - Paulk, M. Elizabeth - Lathan, Christopher S. - Peteet, John R. - Prigerson, Holly G. "Religiousness and Spiritual Support Among Advanced Cancer Patients and Associations With End-of-Life Treatment Preferences and Quality of Life". *Journal of Clinical Oncology* 25/5 (2007): 555-560. <https://doi.org/10.1200/JCO.2006.07.9046>
- Beser, Nalan G. - Öz, Fatma. "Kemoterapi Alan Lenfomalı Hastaların Anksiyete-Depresyon Düzeyleri ve Yaşam Kalitesi". *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 7/1 (2003): 47-58.
- Boztilki, Melike - Ardiç, Elif. "Maneviyat ve Sağlık". *Journal of Academic Research in Nursing*. Ek Sayı (2017): 39-45. <https://doi.org/10.5222/jaren.2017.1008>
- Büssing, Arndt - Koenig, Harold G. "Spiritual Needs of Patients with Chronic Diseases". *Religions* 1/1 (2010): 18-27. <https://doi.org/10.3390/rel1010018>
- Campbell, Angus - Converse, Philip E. - Rodgers, Willard L. *The Quality of American Life: Perceptions, Evaluations, and Satisfaction*. 1st US-1st Printing edition. New York: Russell Sage Foundation, 1976.
- Cella, David. "Quality of Life: The Concept". *Journal of Palliative Care* 8/13 (1992): 8-13.
- Ceylan, Veysi. *Meme Kanseri Olan Hastalarda Tanı Sonrası Psikososyal Sorunlar*. Uzmanlık Tezi, Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi, 2009.
- Cotton, Sian P. - Levine, Ellen G. - Fitzpatrick, Cory M. - Dold, Kristin H. - Targ, Elisabeth. "Exploring The Relationships Among Spiritual Well-Being, Quality of Life, And Psychological Adjustment in Women With Breast Cancer ". *Psycho-Oncology* 8/5 (1999): 429-438.
- Çiftçi, Aişe. *Hastalıklarla başa çıkmada dini rolü: Kanser Hastaları Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Dedeli, Özden - Karadeniz, Gülten. "Kanser Ağrısının Kontrolü ile Psikososyal-Spiritüel Modelin Birleştirilmesi". *Ağrı* 21/2 (2009): 45-53.
- Delgado-Guay, Marvin Omar - Parsons, Henrique A. - Hui, David - Cruz, Maxine G. De la - Thorney, Steven - Bruera, Eduardo. "Spirituality, Religiosity, and Spiritual Pain Among Caregivers of Patients With Advanced Cancer". *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*® 30/5 (2013): 455-461. <https://doi.org/10.1177/1049909112458030>
- Edisan, Zehra - Kadioğlu, Funda. "Yaşam Kalitesi Kavramının Antik Dönemdeki Öncülleri". *Lokman Hekim Journal* 3/3 (2013): 1-4.
- Elliott, Thomas E - Renier, Colleen M - Palcher, Jeanette A. "Chronic pain, depression, and quality of life: correlations and predictive value of the SF-36 Chronic Pain, Depression, and Quality of Life: Correlations And Predictive Value of The SF-36". *Pain Medicine (Malden, Mass.)* 4/4 (2003): 331-339.
- Emmons, Robert A. "Striving for the Sacred: Personal Goals, Life Meaning, and Religion". *Journal of Social Issues* 61/4 (2005): 731-745.
- Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. Trc. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2012.

- Friedman, Lois C. - Barber, Catherine R. - Chang, Jenny - Tham, Yee Lu - Kalidas, Mamta - Rimawi, Mothaffar F. - Dulay, Mario F. - Elledge, Richard. "Self-Blame, Self-Forgiveness, and Spirituality in Breast Cancer Survivors in a Public Sector Setting". *Journal of Cancer Education* 25/3 (2010): 343-348.  
<https://doi.org/10.1007/s13187-010-0048-3>
- Görgün-Baran, Aylin. "Yaşlılıkta sosyalizasyon ve yaşam kalitesi". *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 2 (2008): 86-97.
- Haes, JC de - Knippenberg, FCE. "The Quality of Life and Survival: The Role of Multidimensional Symptom Assessment". *Cancer* 83 (1993): 173-179.
- Haghighi, Fatemeh. "Correlation Between Religious Coping and Depression in Cancer Patients". *Psychiatria Danubina* 25/3 (2013): 236-240.
- Hallaç, Saliha - Öz, Fatma. "Genital Kanser Tanı Sürecinde Varoluşsal Kaygı". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/4 (2011): 595-610.
- Hoeman, Shirley P. *Rehabilitation Nursing Process, Application and Outcomes 3rd Edition*. St. Louis: Mosby Publication, 2002.
- Hoff, Andreas - Johannessen-Henry, Christine Tind - Ross, Lone - Hvidt, Niels Christian - Johansen, Christoffer. "Religion and Reduced Cancer Risk – What Is the Explanation? A Review". *European Journal of Cancer* 44/17 (2008): 2573-2579.  
<https://doi.org/10.1016/j.ejca.2008.08.001>
- Holland, Kathleen Dukes - Holahan, Carole K. "The Relation of Social Support and Coping to Positive Adaptation to Breast Cancer". *Psychology and Health* 18/1 (2003): 15-30.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Hörnquist, J. O. "Quality of Life: Concept and Assessment". *Scandinavian Journal of Social Medicine* 18/1 (1990): 69-79.
- Hutchinson, A. - McColi, E. - Riccalton, C. - Christie, Margaret. *Health Outcome Measures in Primary and Out-Patient Care*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1996.
- Johnson, S C - Spilka, B. "Coping With Breast Cancer: The Roles of Clergy and Faith". *Journal of Religion And Health* 30/1 (1991): 21-33.  
<https://doi.org/10.1007/BF00986676>
- Juster, Robert-Paul - Sasseville, Marc - Giguère, Charles-Édouard - Consortium, Signature - Lupien, Sonia J. "Elevated Allostatic Load in Individuals Presenting at Psychiatric Emergency Services". *Journal of Psychosomatic Research* 115 (2018): 101-109. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychores.2018.10.012>
- Kanarığ Gürel, Derya. *Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balçalı Hastanesi Erişkin Onkoloji, Hematoloji Kliniklerinde Kemoterapi Uygulanan Hastaların Yaşam Kalitesi ve Bunu Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2007.
- Kandula, Namratha - Ahmed, Munerah - Dodani, Sunita - Gupta, Leena - Hore, Paromita. "Cardiovascular Disease & Cancer Risk Among South Asians: Impact of Sociocultural Influences on Lifestyle and Behavior". *J Immigrant Minority Health* 21 (2019): 15-25. <https://doi.org/10.1007/s10903-017-0578-4>

- Kim, Grace J. - Goldstein, Leonard. "The Effects of Religion and Spirituality on Coping Efficacy for Death and Dying". *Practical Pain Management*. Erişim: 13 Ekim 2019. <https://www.practicalpainmanagement.com/resources/hospice/effects-religion-spirituality-coping-efficacy-death-dying>
- Koç, Mustafa. "Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açıdan Psikolojik Bir Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002): 7-22.
- Koenig, Harold G. "Religion, spirituality, and Health: a Review and Update". *Advances In Mind-Body Medicine* 29/3 (2015): 19-26.
- Kurdak, Hatice. "Sağlığın Varoluşsal Boyutu ve Yaşam Kalitesi". *Türkiye Klinikleri Journal of Family Medicine Special Topics* 5/3 (2014): 23-28.
- Kurt, Emine. "Kanser Hastalarında Depresyon, Yaşam Kalitesi ve Dindarlık". *Din, Değerler ve Sağlık*. Ed. Hayati Hökekleli. 171-208. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Kurt, Emine. *Meme Kanseri Hastalarında Ağrı ve Uzun Kaybına (mastektomi) Bağlı Depresyon Düzeylerinin Yaşam Kalitesi ve Dindarlık ile İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015.
- Kutlu, Ruhuşen - Çivi, Selma - Börüban, Melih Cem - Demir, Ayşe. "Kanserli Hastalarda Depresyon ve Yaşam Kalitesini Etkileyen Faktörler". *Selçuk Üniversitesi Tıp Dergisi* 27/3 (2011): 149-153.
- Kuzeyli Yıldırım, Yasemin - Uyar, Meltem - Fadilloğlu, Çiçek. "Kanser Ağrısı ve Yaşam Kalitesine Etkisi". *Ağrı* 17/4 (2005): 17-22.
- Levine, Ellen G. "The Benefits of Prayer on Mood and Well-Being of Breast Cancer Survivors". *Support Care Cancer* 17/3 (2009): 295-306.
- Lewis, F. M. "Experienced Personal Control and Quality of Life in Late-Stage Cancer Patients". *Nursing Research* 31/2 (1982): 113-119.
- Lim, Jung-won - Gonzales, Patricia - Wang- Letzkus, Ming F. - Baik, Okmi - Ashing-Giwa, Kimlin T. "Health Behavior Changes following Breast Cancer Treatment: A Qualitative Comparison among Chinese American, Korean American, and Mexican American Survivors". *Journal of Health Care for the Poor and Underserved* 24 (2013): 599-618.
- Long, P. H. "On the Quantity and Quality of Life". *Medieval Times* 88 (1960): 613-619.
- Melson, F. Gail. *Family and Environment: An Ecosystem Perspective*. Minneapolis: Burgess, 1980.
- Mollaoğlu, Mukadder. "Kronik Hastalıklarda Yaşam Kalitesi ve Hemşirelik". 2. *Sağlıkta Yaşam Kalitesi Kongresi Kongre Özet Kitabı*. İzmir: Meta Basım, 2007.
- Müezzinoğlu, Talha. "Yaşam Kalitesi". *Üroonkoloji Bülteni*. 1 (2005): 25-29.
- Nelson, Christian J. - Rosenfeld, Barry - Breitbart, William - Galietta, Michele. "Spirituality, Religion, and Depression in the Terminally Ill". *Psychosomatics* 43/3 (2002): 213-220. <https://doi.org/10.1176/appi.psy.43.3.213>
- O'Connell, Kathryn A. - Skevington, Suzanne M. "The Relevance of Spirituality, Religion and Personal Beliefs to Health-Related Quality of Life: Themes From Focus Groups in Britain". *British Journal of Health Psychology* 10/3 (2005): 379-398.
- Oktik, Nurgün - Bozyer, Ünal. *Huzurevinde Yaşam ve Yaşam Kalitesi: Muğla Örneği*. Muğla: Muğla Üniversitesi, 2004.

- Oman, Doug - Thoresen, Carl E. "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkileri mi?" *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. Ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, trc. Özer Çetin. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Organization, World Health. "WHOQOL-SRPB: Scoring and Coding for the WHOQOL SRPB Field-Test Instrument: Users Manual". 2002. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/77778>
- Öz, Fatma. "Hastalık Yaşantısında Belirsizlik". *Türk Psikiyatri Dergisi* 12/1 (2001): 61-68.
- Özmete, Emine. "Aile Yaşam Kalitesi Dinamikleri: Aile İletişimi, Ebeveyn Sorumlulukları, Duygusal Refah, Fiziksel/Materyal Refahın Algılanması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (2010): 455-465.
- Padilla, G. V. - Ferrell, B. - Grant, M. M. - Rhiner, M. "Defining the Content Domain of Quality of Life for Cancer Patients with Pain". *Cancer Nursing* 13/2 (1990): 108-115.
- Padilla, G. V. - Grant, M. M. - Ferrell, B. "Nursing Research into Quality of Life". *Quality of Life Research* 1/5 (1992): 341-348.
- Pargament, Kenneth. "Tanrım Bana Yardım Et: Din Psikolojisi Açısından Başa Çıkmanın Teorik Çatısına Doğru". Trc. Ahmet Albayrak. *Tabula Rasa-Felsefe Teoloji* 3/9 (2003): 207-238.
- Pargament, Kenneth I. - Magyar-Russell, Gina M. - Murray-Swank, Nichole A. "The Sacred and the Search for Significance: Religion as a Unique Process". *Journal of Social Issues* 61/4 (2005): 665-687.
- Park, C.I. - Waddington, E. - Abraham, R. "Different Dimensions of Religiousness/Spirituality Are Associated with Health Behaviors in Breast Cancer Survivors". *Psycho-Oncology* 27/10 (2018): 2466-2472. <https://doi.org/10.1002/pon.4852>
- Park, Crystal L. "Din ve Anlam". *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. Ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. Trc. İlker Yenen. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Park, Crystal L. - Edmondson, Donald - Hale-Smith, Amy - Blank, Thomas O. "Religiousness/Spirituality and Health Behaviors in Younger Adult Cancer Survivors: Does Faith Promote a Healthier Lifestyle?". *J Behav Med* 32 (2009): 582-591. <https://doi.org/10.1007/s10865-009-9223-6>
- Park, Crystal L. - Masters, Kevin S. - Salsman, John M. - Wachholtz, Amy - Clements, Andrea D. - Salmoirago-Blotcher, Elena - Trevino, Kelly - Wischenka, Danielle M. "Advancing our understanding of religion and spirituality in the context of behavioral medicine". *Journal of Behavioral Medicine* 40/1 (2017): 39-51. <https://doi.org/10.1007/s10865-016-9755-5>
- Patrick, D. L. - Erichson, P. *Health Status and Health Policy*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Perim, Aysun. *Trakya Üniversitesi Eğitim, Araştırma ve Uygulama Hastanesi'nde Çalışan Hemşirelerin Kaliteli Yaşam Algısının Belirlenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2007.
- Purnell, Jason Q. - Andersen, Barbara L. "Religious Practice and Spirituality in The Psychological Adjustment of Survivors of Breast Cancer". *Counseling and Values* 53/3 (2009): 165-283.



- Romero, Catherine - Friedman, Lois C. - Kalidas, Mamta - Elledge, Richard - Chang, Jenny - Liscum, Kathleen. "Self-Forgiveness, Spirituality, and Psychological Adjustment in Women with Breast Cancer". *Journal of Behavioral Medicine* 29/1 (2006): 29-36. <https://doi.org/10.1007/s10865-005-9038-z>
- Rowatt, Wade C. - Kirkpatrick, Lee A. "Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/4 (2002): 637-651.
- Sertöz, Özen Önen - Mete, Hayriye Elbi - Noyan, Aysin - Alper, Mehmet - Kapkaç, Murat. "Meme Kanserinde Ameliyat Tipinin Beden Algısı, Cinsel İşlevler, Benlik Saygısı ve Eş Uyumuna Etkileri: Kontrollü Bir Çalışma". *Türk Psikiyatri Dergisi* 15/4 (ts.): 264-275.
- Tarakeshwar, Nalini - Vanderwerker, Lauren C. - Paulk, Elizabeth - Pearce, Michelle J. - Kasl, Stanislav V. - Prigerson, Holly G. "Religious Coping is Associated with the Quality of Life of Patients with Advanced Cancer". *Journal of Palliative Medicine* 9/3 (2006): 646-657. <https://doi.org/10.1089/jpm.2006.9.646>
- Tarhan, Nevzat. *Yunus Terapi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Thuné-Boyle, Ingela C. - Stygall, Jan A. - Keshtgar, Mohammed R. - Newman, Stanton P. "Do Religious/Spiritual Coping Strategies Affect Illness Adjustment in Patients With Cancer? A Systematic Review of The Literature". *Social Science & Medicine* 63/1 (2006): 151-164. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2005.11.055>
- Top, Mehmet Şerif - Özden, Salih Yaşar - Efe Sevim, Meltem. "Psikiyatride Yaşam Kalitesi". *Düşünen Adam* 16/1 (2003): 18-23.
- Türkiye Kanser İstatistikleri*. Ankara: T. C. Sağlık Bakanlığı Türkiye Halk Sağlığı Kurumu, 2017.
- Unantenne, Nalika - Warren, Narelle - Canaway, Rachel - Manderson, Lenore. "The Strength to Cope: Spirituality and Faith in Chronic Disease". *Journal of Religion and Health* 52/4 (2013): 1147. <https://doi.org/10.1007/s10943-011-9554-9>
- University of Toronto. "Quality of Life Research Unit: home page". Erişim: 26 Haziran 2018. [http://sites.utoronto.ca/qol/qol\\_model.htm](http://sites.utoronto.ca/qol/qol_model.htm)
- Ünsal, Diclehan - Aksu, Atınc - Bağrıaçık, Ümit - Akmansu, Müge. "Postmastektomi Radyoterapi Uygulanan Meme Kanserli Olgularda Gelişen Yorgunluğun Derecesi, Serum Sitokin ve Leptin Düzeyleri ile İlişkisi: Prospektif Değerlendirme". *Türk Onkoloji Dergisi* 22/1 (2007): 1-12.
- WHO. "Cancer Today". Erişim: 26 Haziran 2018. <http://gco.iarc.fr/today/home>
- WHO. "The Constitution of the WHO". WHO Chronicle, 1947.
- WHO. "WHOQOL: Measuring Quality of Life". 1997. <http://www.who.int/healthinfo/survey/whoqol-qualityoflife/en/>
- WHO SRPB Quality of Life Group. *Scoring and Coding for the WHOQOL-SRBP Field-Test Instrument*. Geneva: WHO, 2012.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.
- Yeter, Kevser - Savcı, Ayşegül - Sayiner, Fatma Deniz. "Meme Kanserinde Rekonstrüktif Cerrahinin ve Hasta Eğitiminin Yaşam Kalitesine Etkisi". *Meme Sağlığı Dergisi* 5/2 (2009): 65-68.

- Zinnbauer, Brian J - Pargament, Kenneth. "Dindarlık ve Maneviyat". *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. Ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 61-102. Ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. Trc. Sevdener Düzgüner. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Zwingmann, Christian - Müller, C. - Körber, J. - Murken, S. "Religious Commitment, Religious Coping and Anxiety: A Study in German Patients with Breast Cancer". *European Journal of Cancer Care* 17 (2008): 361-367. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2354.2007.00867.x>

## Theoretical Approaches on Religion and Spirituality Affecting the Quality of Life in the Cancer Patients

### (Extended Abstract)

Today's one of the most important health problems are cancer, death and severe pain that bring about existential crisis and interrogations. Cancer treatment is long-lasting and has many side effects. Disease experience and treatment-related problems affect the quality of life by decreasing physical performance and daily living activities of the patients.

Quality of life (QL) has been discussed and interpreted within the framework of concepts such as happiness, the meaning of life, feeling good, living comfortably, living purpose, living chance and value of life by affecting medical thoughts and actions from past to present. QL in health is generally evaluated in physical, psychological and social dimensions. However, the studies have shown that the concept is much more complex and the areas of interaction are wider.

"WHO defines QL as individuals' perception of their position in life in the culture's context and value systems in which they live and concerning their goals, expectations, standards and concerns". Therefore, QL is seen as a comprehensive concept which is affected by the physical health, psychological status, independence/freedom level, social relations, individual beliefs and environmental relations of the individual.

Cancer patients, on the one hand, are dealing with the physical and mental symptoms of the disease, on the other hand, are trying to continue the activities of daily living. Because cancer patients are trying to cope with the physical and mental symptoms of the disease, they are trying to maintain their daily activities. Patients experience restrictions in many areas of life, such as family, social life, education, work, and occupational life. Therefore, the QL in cancer; physical, spiritual, social, emotional, spiritual, etc. is evaluated in many sizes. But the areas of quality of life are not independent of each other and they are in mutual relation. For example, it is known that long-term treatment and continuation of treatment-related negativities lead to uncertainty and hopelessness, and lead to pessimism, anxiety and depression. In particular, cancer therapies that affect all systems such as chemotherapy and have adverse effects that make the daily life of the individual difficult to have a significant effect on the QL.

Recent studies show that religion and spirituality is an important factor that positively affects the QL in cancer patients. However, it can be said that the relationship between QL and religion and spirituality is complex and multidimensional in cancer patients. This relationship can be treated with two approaches: In the first approach, a holistic perspective is essential. According

to this, religion and spirituality work with other elements as a complementary element of QL. In the second approach, religion and spirituality can be considered as an important external factor affecting the quality of life and can be examined in the context of the relationships and interactions between these two variables.

It can be said that the contribution of religion and spirituality to QL is through health behaviors, social support, psychological conditions, and coping mechanisms. According to this, religion sees the body as a trust of God and makes various health behaviors (use of harmful substances such as alcohol, balance in eating and drinking, etc.). It leads to treatment in the disease. At the same time, religion emphasizes the importance of unity and cohesion to help believers and those who are in trouble and visit patients, creating a strong social support network. The literature findings also show that social support from family, friends and the environment is very effective in raising hope for patients with reduced cancer and developing a positive perspective against life.

The literature shows that religion and spiritual practices and experiences are effective in coping with cancer. In these studies, it has been determined that religion and spirituality play an important role in decreasing the stress in patients, not losing the sense of control related to the disease, creating self-esteem, providing emotional support, hope and most importantly reaching the meaning and purpose in life.

As a result, it is important to consider the biological, psychological, social dimensions as well as the religion and spirituality dimension and to evaluate the relationship between the other dimensions of QL and religion and spirituality for a better QL in cancer patients. In the process of cancer treatment, it is hoped that within the framework of a holistic approach model, meeting the religion and spirituality support and needs of the patients will contribute positively to the QL. However, there is a need for more comprehensive and multifaceted studies on QL in cancer patients and the limited number of studies between religion and spirituality.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Türk-Alman Evliliklerinde Yaşanılan Problemler ve Başa Çıkma  
Yöntemleri (Dini-Kültürel Farklılıklar Bağlamında)**

*Difficulties in Turkish-German Marriages and Coping Strategies  
(in the Context of Religious-Cultural Differences)*

**Abdualmüttalip Baycar**

Dr. Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim  
Dalı. - Dr. Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Sociology of Religion.

[abaycar@sakarya.edu.tr](mailto:abaycar@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-2659-7760>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 17/09/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/12/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atıf/Citation: Baycar, Abdualmüttalip. "Türk-Alman Evliliklerinde Yaşanılan Problemler ve Başa Çıkma Yöntemleri (Dini-Kültürel Farklılıklar Bağlamında)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 377-414. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.621015>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Türk-Alman Evliliklerinde Yaşanan Problemler ve Başa Çıkma Yöntemleri (Dini-Kültürel Farklılıklar Bağlamında)\*

### Öz

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'den Almanya'ya doğru başlayan işçi göçü neticesinde Türklerin zamanla Alman toplumunda daha çok görünür olmaya ve Almanlarla ilişki kurmaya, arkadaş olmaya ve onlarla evlilikler yapmaya başladığı görülmektedir. Federal İstatistik Dairesi'nin açıkladığı istatistiğe göre 2012 yılında yabancılarla evli olan 683.000 Alman erkeğin %12'si Türk kadınlarıyla, yabancı erkeklerle evli olan 545.000 Alman kadının %18'i Türk erkekleriyle evlidir. 2018 istatistiklerine baktığımızda, Alman erkeklerin %12'si Türk kadınlarla, Alman kadınların ise %17'si Türk erkeleriyle evlidir. Tüm bu istatistikler yıllar içerisinde Alman bireylerin Türklerle evlilik oranlarında paralel bir artış yaşandığını göstermektedir. Bu çalışmada Almanya'daki Türklerin Almanlarla yaptıkları karma evlilikler ele alınmaktadır. Araştırmamızda Almanya'nın iki farklı eyaletinde (Nordrhein-Westfalen ve Bavaria) yaşayan Türk-Alman eşlerden oluşan örneklem grubuyla yaptığımız mülakatlar aracılığıyla bu kişilerin dini-kültürel bağlamda evlilik öncesinde taşıdıkları kaygılara, evlilik sonrasında yaşadıkları sorunlara, eşlerin birbirlerine koştığı şartlara ve din değiştirme sebeplerine temas edilmeye çalışılmaktadır. Çalışmada evlilik öncesinde evlilikle ilgili detaylı bir şekilde konuşmanın, eşlerden birisinin eşinin dinine intisap etmesinin, eşlerin din ve kültürel farklılıktan ziyade sevgi/empati/tolerans gibi olgulara vurgu yapmasının kaygıyı azalttığı anlaşılmaktadır. Bir diğer sonuca göre, bireylerin/ailelerin seküler bir yapıya sahip olmaları katılımcıların birbirlerine dini/kültürel anlamda bir şart koşma ihtiyacını ortadan kaldırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Göç, Almanya, Karma evlilikler, Türk-Alman evlilikleri.

## Difficulties in Turkish-German Marriages and Coping Strategies (in the Context of Religious-Cultural Differences)

### Abstract

Following the World War II, Turkish labor immigration to Germany has been increased then Turks have become more prominent in German society over time, and they have begun to establish social and familial relations with German people. In this study, binational marriages between Germans and Turks in Germany are examined. In our research, we aimed to address the pre-marital concerns of these individuals regarding religious-cultural context, post-marital problems, particular set of conditions between spouses and issues on changing one's religion by means of interviews conducted with the sample group of Turkish-German couples who live in two different states of Germany (Nordrhein-Westfalen and Bavaria). The study indicates that to have a profound discussion on marriage before marriage, to convert to his/her spouse's religion, to emphasize to love/empathy/tolerance rather than religious and cultural differences helps to reduce the anxiety. Another important finding is the fact that individuals/ families to be of a secular nature annihilates the need for participants' setting conditions on one another in religious-cultural context.

**Keywords:** Sociology of Religion, Migration, Germany, Binational marriages, Turkish-German marriages.

### Giriş

Göç, küreselleşme, ulaşım ve iletişimin hızlanması gibi unsurlar farklı kültürlerin bir araya gelmesine, etkileşim kurmasına ve birbirleriyle evlilikler ger-

\* Bu makale, yazarın Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2013 yılında tamamladığı "Türk-Alman Evliliklerinde Dini Aidiyet" başlıklı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

çkeleştirmesine katkı sunmaktadır. İki farklı kültürel altyapının buluşma noktalarından biri olan karma evlilikler, sahip olunan farklılıklardan ötürü, kendi dinine ve kültürüne mensup olanlara göre daha fazla problemi de bünyesinde taşımaktadır.<sup>1</sup> Zira bu konuyla ilgili araştırmalar göstermektedir ki değer, düşünce, dini inanç gibi benzerlikler, bireylerin partnerinin davranış ve dünya görüşünde de daha fazla uyumlu olmasına yol açmaktadır.<sup>2</sup> Başka bir ifadeyle aynı dini inanca mensup olanların kurdukları evlilik; karma evlilik yapanlara göre daha stabil, daha az boşanmayla sonuçlanmaya meyilli ve daha tatmin edici olacağı anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> İki farklı etnik kökene ve dini aidiyete sahip Türk ve Alman bireylerin yapacağı evliliklerde de diğer karma evliliklerle ilgili yukarıda belirtilen zorlukların ve problemlerin yaşanması muhtemel görülmektedir. Bu yönüyle bu evliliklerin dini-kültürel açıdan derinlemesine bir şekilde ele alınması önem arz etmektedir.

Hâlihazırda Avrupa Birliği'ne bağlı ülkelerde 5,2 milyon civarında Türk yaşamaktadır. AB içerisinde yaşayan bu Türklerin içinde yaşadıkları ülkenin vatandaşları, işverenleri, öğrencileri, avukatları, mühendisleri, sanatçıları olduklarını göz önünde bulundurursak, Avrupa'da çok ciddi bir Euro-Türk varlığının olması<sup>4</sup>, oradaki Türkler hakkında araştırma yapılmasını ve onların kültür, entegrasyon, iş, hukuk, eğitim, evlilik gibi birçok yönüyle incelenmesini bir ihtiyaç haline getirmektedir. Bu araştırmamıza 1960'lardan beri ekonomi, eğitim gibi nedenlerden ötürü Türkiye'den Almanya'ya göç eden Müslüman Türklerin, Hristiyan orijinli Almanlarla yaptıkları evliliklerin panoraması çıkartılmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili olarak literatürü taradığımızda Türk-Alman ilişkilerin dünü-bugünü, Türklerin Almanya'ya göç ediş serüveni, orada yaşadıkları problemleri, uyum, entegrasyon, eğitim, iki farklı kültürde yetişen Türk jenerasyonunun dil, kültür, yetişme tarzı vb. hususlarda arada kalmışlığının; çeşitli kültürler arasındaki (siyah-beyaz, Türk-Alman, Türk-Rus vb.) karma evliliklerin konu edinildiği görülmektedir. Bununla birlikte Türklerin Almanlarla yaptıkları karma evliliklerin niteliğini ve bireylerin yaşadıkları problemler dini-kültürel bağlamda ele alınmamıştır. Çalışmamızla birlikte yukarıda bahsedilen evlilik türünü gerçekleştirmiş kişilerin evlilik öncesindeki beklentileri, koştuğu şartlar (dini/din değıştirme, kültürel,

1 Jenny Holzapfel v.dğr., "Intercultural Couples' Internal Stress, Relationship Satisfaction, and Dyadic Coping", *Interpersona* 12/2 (2018): 145.

2 Kristen Taylor Curtis – Christopher G Ellison, "Religious Heterogamy and Marital Conflict Findings from the National Survey of Families and Households", *Journal of Family Issues* 23/4 (2002): 553.

3 Joshua G. Chinitz – Robert A. Brown, "Religious Homogamy, Marital Conflict, and Stability in Same-Faith and Interfaith Jewish Marriages", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/4 (2001): 723.

4 Faruk Şen, *Euro Türkler: Avrupa'da Türk Varlığı ve Geleceği* (İstanbul: Günizi Yayıncılık, 2007), 13-14.

bireysel), yaşadığı problemler derinlemesine bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Böylelikle din-kültür farklılıklarının bu evliliklerde ne tür bir rolü olduğunun anlaşılması amaçlanmıştır.

Türklerle Almanlar arasındaki ilk ilişkiler Türklerin Viyana kapılarına dayanmasından itibaren başlayıp, XX. yüzyılın ortalarındaki, 1960 yılı sonrasında işçi göçüyle sıklığını arttırarak günümüze kadar gelmiştir. Bu göç olayı farklı kültür, dil ve dine mensup Almanlar ve Türkler arasında bir etkileşime neden olmuştur.<sup>5</sup> İki toplum arasındaki etkileşim, bireylerin karma evlilik yapmasına da katkı sunmuştur. Yabancı nüfusun yoğun olduğu Almanya’da, Almanlarla yapılan karma evliliklerde, Türk vatandaşları ilk sırayı almaktadır.<sup>6</sup> Türklerin dört kuşaktır orada bulunup Almanlarla iç içe yaşamasının; Almanlarla aralarında gerçekleşen evlilik sayısının günden güne artmasına sebep olduğu görülmektedir.<sup>7</sup> Bu çalışmamızda, Almanya’daki Türklerin Almanlarla yaptıkları karma evlilikler ele alınmaktadır. Araştırmamızda Almanya’nın doğusundaki Nordrhein-Westfalen ve batısındaki Bavaria eyaletlerinde yaşayan Türk-Alman eşlerden oluşan örneklem grubuyla yaptığımız mülakatlar aracılığıyla Türk-Alman evliliklerinin tabiatına, yaşanan problemlere ve başa çıkma yöntemlerine temas etmeye çalışacağız.

## Literatür Taraması

Konuyla ilgili daha önceden çalışmalara göz attığımızda Almanya’daki Türklerin göç<sup>8</sup>, eğitim<sup>9</sup>, Türkler tarafından Almanya’da kurulmuş olan dernek ve vakıflar<sup>10</sup> gibi konular hakkında birçok bilimsel araştırılma yapılmış olmasına rağmen, Türklerin Almanlarla yaptıkları evliliklerin dini-kültürel boyutunu

- 
- 5 Erkan Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 55-59.
  - 6 Fatma Sağlam, “Türk-Alman Örneğinde Karma Evli Çiftlerin Çocuklarındaki Dilsel Gelişim Üzerine”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2006): 231.
  - 7 Destatis, “Marriages between German and Foreigner”.
  - 8 Nermin Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002).
  - 9 Susanne Worbs, “The Second Generation in Germany: Between School and Labor Market”, *The International Migration Review* 37/4 (2003), 1011-1038; Miraç Yılmaz - Haluk Soran, “Türk ve Alman Eğitim Sistemlerinin Orta Öğretim ve Biyoloji Dersi Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2003): 149-159.
  - 10 Yusuf Adıgüzel, *Kimliğin Korunmasında ve Üretilmesinde Türk Derneklerinin Rolü Almanya/Köln Örneği* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2004); Salih Yiğit, “Almanya’da İslam ve İslam’ın Kurumsallaşması”, *Avrupa’da İslam*, ed. Kadir Canatan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 104-115.



ele alan araştırma sayısının yok denilecek kadar az olduğu görmekteyiz. Evliliklerle ilgili yapılmış çalışmaların ise genel itibarıyla evliliklerin teorik ve istatistiki açıdan değerlendirilmesi ile<sup>11</sup> sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Kalmijn<sup>12</sup> 1968-1986 yıllarındaki siyah ve beyazların evliliklerini incelemiştir. Ona göre 1968 ABD Yüksek Mahkemesi'nin ırklar arası evliliklerin önündeki yasal engelleri kaldırması, siyah ile beyazların daha çok bir arada bulunması ve bu tür evliliklere yönelik negatif tutumun yumuşaması iki toplum arasındaki evliliklerin artışına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte çalışmalar göstermektedir ki bir arada bulunma fırsatının ve evlilik sayısının artışı, önyargıların azalmasını hızlandırmamıştır. Ulaşılan sonuçlara göre siyah erkeklerin karma evlilik yapma oranı siyah kadınlara göre daha yüksek; buna ek olarak yüksek statülü siyah erkeklerin, düşük statülü beyaz kadınlarla evliliği daha yoğundur. Araştırmacıya göre siyahilerin kamusal alanda görünürlüğünün artışı ve kendi aralarında statü farklılıklarının oluşmaya başlaması, siyah ile beyazların arasındaki evliliklerde ten renginden ziyade sosyo-ekonomik statü daha belirleyici bir unsur haline gelmiştir.

Huschek v.dğr.<sup>13</sup>, Avrupa'nın 7 ülke/13 şehrinde Türklerin evlilikteki partner seçiminde öne çıkan hususlara odaklanmışlardır. Araştırmacılar genelde Avrupa'daki Türklerin kuşaklar arası, özelde ise ikinci kuşağın eş seçiminde aile, arkadaş çevresi ve bireysel özelliklerin etkisini istatistiki bilgiler ve önceki yapılmış çalışmalar ışığında değerlendirmiştir. Çalışmaya göre Avrupa'da göçmen sayısının artışı, karma evliliklerin sayısını da arttırmıştır. Bununla birlikte göçmenlerin aile yapısı, göçmenin partner seçimini de etkilemiştir. Sözelimi müdahaleci geleneksel aile yapısına sahip genç erişkin Türk göçmenler, modern aile yapısına sahip aynı karakterdeki göçmenlere göre, ikinci nesil göçmen bir Türk veya yerli bir partner ile evliliğe daha az sıcak baktığı anlaşılmıştır. Belirtilen Türk jenerasyonun eş tercihinde dini yetiştiriliş tarzının ve dolayısıyla aynı dine mensup olmanın önemli bir etken olduğu sonucuna varılmıştır.

11 Frank Kalter - Julia H. Schroedter, "Transnational Marriage Among Former Labour Migrants in Germany", *Zeitschrift für Familienforschung* 22/1 (2010): 11-36; Erna Hooghiemstra, "Migrants, Partner Selection and Integration: Crossing Borders?", *Journal of Comparative Family Studies* 32/4, (2001): 601-626; Mária Grethe Guličová, "Marriage Migration and the Significance of this Migration Issue in Germany", *Marriage as Immigration Gate: The Situation of Female Marriage Migrants from Third Countries in the EU Member States (HeiRat I)* (Berlin Institute for Comparative Social Research, 2004); Ruth Shonle Cavan, "Concepts and Terminology in Interreligious Marriage", *Journal for the Scientific Study of Religion* 9/4 (1970): 311-320.

12 Matthijs Kalmijn, "Trends in Black/White Inter-marriage", *Social Forces* 72/1 (1993): 119-146.

13 Doreen Huschek v.dğr., "Partner Choice Patterns Among the Descendants of Turkish Immigrants in Europe". *European Journal of Population* 28/3 (2012): 241-268.

Deniz ve Özgür<sup>14</sup> Antalya’da Türk erkekleriyle evlenen Rus kadınların geliş, evlilik ve yerleştirme süreçlerini konu edinmiştir. Araştırmacılar son onlu yıllarda Rusların Türkiye’ye turizm amacıyla gelişlerinin iki ulus arasında kültürel etkileşimin ve evliliklerin artış göstermesine yol açtığından söz etmektedir. Geçici amaçla burada bulunan Rus kadınların bir kısmı ekonomik, sosyal ve psikolojik birtakım gerekçelerle burada kalmayı tercih etmekte ve Türk erkekleriyle evlilik yapmaktadırlar. Onlara göre, yapılan bu evlilikler sığınma, kaçış gibi sebeplerden ziyade gönül birlikteliği ile açıklanabilmektedir. Araştırmacılar, Rus gelinlerin iyi derecede Türkçe bilmesinin onların Türk kültürüne, gelenek ve göreneklerine kolayca uyum sağlamasına ve bu nedenle karma evliliklerde uyumsuzluk yaşamamalarına neden olduğunu belirtmektedir.

Benbow<sup>15</sup>, XXI. Yüzyıl Almanya’sındaki en büyük etnik azınlık grup olan Türklerin yaptıkları evlilikleri ele almıştır. Bu evlilikleri zorla, duygusal, kültürlerarası (Almanlarla) ve gey evlilikleri şeklinde gruplar halinde inceleyen yazar konuyu cinsiyet, cinsellik ve etnisite temelli işlemiştir.

Altun ve Dinç,<sup>16</sup> Türkiye’de Türk erkekleriyle evlenmiş ve buraya yerleşmiş yabancı (Azeri, Rus, Kırgız, Kazak, Ukraynalı, İngiliz, Kübalı) uyruklu gelinlerin Türkiye’yi tercih etme nedenlerine, Türk kültürüne uyum ve yaşadıkları problemlere temas etmişlerdir. Araştırmacılar, bireylerin sevgiye, saygıya, ailenin kutsallığına önem vermelerinin kültürel farklılıklardan ötürü yaşanan zorluklar ile başa çıkmada önemli bir rol oynadığı sonucuna varmaktadırlar. Mamafih evlilikle birlikte, önceki alışkanlıkları ve yaşam biçimini değiştirme ihtiyacı; bireylerin evlilik sonrasında yaşadıkları uyum problemlerinin başında gelmektedir. Bu durumda kişiler hem kültürüne hem de eşinin kültürüne uyum sağlamaya çalışarak, iki kültür arasında denge kurma yoluna gittikleri görülmektedir.

Holzapfel v.dğr.,<sup>17</sup> karma evliliklerde bireylerin karşılaştıkları stres ve problemler ile başa çıkma yöntemleri konusuna odaklanmıştır. Araştırmacılar, bireylerin streslerini paylaşma konusunda geri durmamaları ve birbirlerine empati kurmalarının önemli bir çözüm yolu olduğunu belirtmişlerdir.

14 Ayla Deniz - Ertuğrul Murat Özgür, “Antalya’daki Rus gelinler: Göçten Evliliğe, Evlilikten Göçe”, *Sosyoloji Dergisi* 3/27 (2013): 151-175.

15 Heather Merle Benbow. *Marriage in Turkish German Popular Culture: States of Matrimony in the New Millennium* (London: Lexington Books, 2015).

16 Nurullah Altun – Aybike Dinç, “Yabancı Gelinlerin Türk Ailesi İçindeki Yeri Sosyolojik Bir Bakış”, *Halk Kültüründe Aile Uluslararası Sempozyumu* (Trakya Üniversitesi-Edirne 26 Mart 2016).

17 Holzapfel, “Intercultural Couples’ Internal Stress”, 145-163.

Curtis ve Ellison,<sup>18</sup> benzer ve farklı dini arka plana sahip kişilerin yaptığı evliliklerde din ve evlilik arasındaki ilişkisini analiz etmeye çalışmıştır. Ulaştıkları sonuçlara göre farklı dini inanca sahip dindar bireylerin evliliklerinde dini cemaat ve kuruluşa yapılan mali yardımlardan ötürü parasal konularda tartışma yaşanması ihtimal dahilindedir. Ayrıca yine bu nitelikteki evlilerin ev işlerinde, ev harcamaları, gündelik aktiviteler gibi hususlarda çatışma içerisinde olması muhtemeldir.

Chinitz ve Brown<sup>19</sup> farklı (Yahudi-Hristiyan) ve aynı (Yahudi-Yahudi) dini inanca sahip bireylerin çocukları üzerinden evliliklerdeki çatışma ve uyumu ölçmeyi amaçlamıştır. Ulaştıkları sonuçlara göre Hristiyan bireyler, Yahudilere göre daha az kaygı duyarak karma evlilik yapmışlardır. Araştırmacılar bunu, Yahudilerin soylarının tükenmesi kaygısına sahip olabilme ihtimaline bağlamaktadırlar.

Judd,<sup>20</sup> Amerikalılar ile evlilik yapan Yahudilerin çocuklarının bir Amerikan şeklinde mi yoksa Amerikalı bir Yahudi olarak mı yetiştirildiğini çalışmasına konu edinmiştir. Ulaştığı sonuçlara göre, modern Yahudi kadınları, önceki nesil kadınlara oranla karma evlilik yapmaya daha yatkın; bununla birlikte çocuk yetiştirme hususunda onlara benzer bir şekilde Yahudi geleneğine bağlı kalmaktadır. Bir diğer sonuca göre karma evlilik çocukların Yahudi geleneğinden uzaklaşmasına değil, daha zengin bir kültürel etkileşim sürecine girmesine katkı sunmaktadır. Karma evlilik, belki geleneksel Yahudi aile yapısını değiştirmekte, bununla birlikte Yahudi toplumsal yapısı, organizasyonları, eğitim kurumları; ailenin geleneksel rolünü üstlenerek çocuğun geleceğe bağlı bir Yahudi olarak yetişmesine zemin hazırlamaktadır.

Bustamante v.dğr.,<sup>21</sup> karma evlilik yapmış 5 çift ile yaptığı derinlemesine mülakatlar yoluyla karma evliliklerde kültürel kaynaklı yaşanılan stres ve bununla başa çıkma yöntemlerini anlamaya çalışmıştır. Çalışma neticesinde çiftlerin cinsiyet rolü esnekliği, mizah, partnerlerden birisinin kültürel uyum sağlaması, benzerliklerin kabulü, diğer kültürleri de takdir etme ve kültürel ilişkiyi yeniden tanımlanan iç içe geçmiş beklenti ve değerleri yeniden şekillendirmek veya geliştirmek şeklinde altı ana başa çıkma yöntemine başvurduğu anlaşılmıştır. Araştırmacılar, bu konuda profesyonel olarak terapi hizmeti sunanların yukarıda zikredilen stresle başa çıkma metotlarını karma evlilik yapacak/yapmış olan bireylere tavsiye etmesinin gerekliliğinin altını çizmişlerdir.

18 Curtis – Ellison, “Religious Heterogamy and Marital Conflict”, 551-576.

19 Chinitz – Brown, “Religious Homogamy, Marital Conflict”, 723- 733.

20 Eleanore Parelman Judd, “Intermarriage and The Maintenance of Religio-Ethnic Identity A Case Study the Denver Jewish Community”, *Journal of Comparative Family Studies* 21/2 (1990): 251-268.

21 Rebecca M. Bustamante v.dğr., “Intercultural Couples: Coping with Culture-Related Stressors”, *The Family Journal* 19/2 (2011): 154-164.

Allgood v.dğr.<sup>22</sup> evlilik ile dindarlık arasındaki ilişkiyi -çalışmamızdan farklı olarak ırk/etnisite ayrımını gözetmeden- anlamaya çalışmaktadırlar. Araştırmacılar evlilikteki bağlılığı eşe bağlılık (adanma), evliliğe bağlılık (ahlaki zorunluluk) ve baskıyla bağlılık (tuzağa düşürüldüğünü düşünmek/evli olarak kalmaya kendini mecbur hissetmek) şeklinde 3 farklı değişkene göre ele almaktadırlar. Onlara göre yüksek düzeyde dini katılım; bu üç unsurdan ilk ikisinin yüksek, sonuncusunun ise düşük düzeyde oluşu ile yakın ilişkilidir. Bu yönüyle dindarlık ile bağlılık arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır.

İki farklı etnik kökene/dine mensup bireylerin yaptıkları evlilikler hakkında yapılan bilimsel araştırmalar, Türk-Alman evliliklerini konu edindiğimiz çalışmamızın teorik çerçevesini oluşturmada ve bu tür karma evliliklerin doğasını anlamada katkı sunmakta; bununla birlikte Almanya'daki Türk-Alman evlilikleri hakkında derinlemesine veriler sunmamaktadır. Bundan ötürü bu araştırmamızda dini-kültürel bağlamda Türk-Alman bireylerin evlilik öncesinde taşıdıkları kaygılara, evlilik sonrasında yaşadıkları sorunlara, eşlerin birbirlerine koştuğu şartlara ve din değiştirme sebeplerine temas edilmeye ve bu yönde literatüre katkı sunulmaya çalışılacaktır.

## 1. Karma Evlilik ve Din

Literatürde karma evlilikler, "kültürel olarak farklı backgrounda sahip gruplarda yer alan üyelerden iki kişinin, kendi kültürel değerlerinden ödün vermeden, gerçekleştirdikleri evlilikler olarak tanımlanmaktadır. Esasında bu farklılıklar, bizzat bireylerden değil, onların mensup olduğu kültürel farklılıklardan kaynaklanmaktadır".<sup>23</sup> Ayrıca "farklı milliyete sahip bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan evliliğe" de karma evlilik denilmektedir.<sup>24</sup> Karma evliliklerde bazen kültür, bazen dini inanç, bazen de etnik köken farkına vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda aynı dini inanca sahip olup farklı etnik kökene sahip Hristiyan bir İngiliz ile Hristiyan bir Brezilyalı; farklı etnik köken ve dini inanca sahip olan Hristiyan bir Alman ile Müslüman bir Türkün; aynı etnik kökene ve aynı dini inanca mensup olup da farklı kültürlere sahip olan Türk-Müslüman bir Makedonyalı ile Türk-Müslüman bir Bulgaristanlı arasında gerçekleşen evlilikler karma evlilikler kategorisine girmektedir. Bu çalışmamızda dini-kültürel perspektiften farklı etnik kökene ve dini geleneğe sahip iki toplum olan Almanlar ve Türkler arasındaki karma evlilikler üzerine odaklanacağız.

22 Scot M. Allgood v.dğr., "Marital Commitment and Religiosity in a Religiously Homogenous Population", *Marriage & Family Review* 45/1 (2009): 52-67.

23 Cavan, "Interreligious Marriage", 311.

24 Sağlam, "Dinsel Gelişim Üzerine", 232.

Karma evliliklerde din faktörünün evliliğin seyrini ve niteliğini belirlemede önemli olduğu görülmektedir. Zira din, toplumu ve kültürü şekillendiren en önemli kurumlarından bir tanesidir. Ayrıca din, geleneği de şekillendirmede aktif bir rol oynamaktadır. Bu yönüyle aile, din, kültür ve gelenek arasında “girift bir ilişki” bulunmaktadır. Günümüzde aile eksenli sosyal hayatta yaşamını sürdüren birçok uygulamanın kaynağını gelenek<sup>25</sup> ve bazen de onu biçimlendiren din oluşturmaktadır.

Dinler oluşturdukları sistemin içerisinde, inananlarını muhafaza etmek ve onlar aracılığıyla inanç sistemini korumak için, mensuplarının başka dinden birisiyle evlenmesini ya sınırlamış ya da yasaklamışlardır. Bir yönüyle dinler, toplumun teşekkülünde hayati kodları içerisinde barındıran aileyi, inanç sistemini korumada bir araç olarak kullanmışlardır. Ayrıca, bu dini sürekliliği koruma adına inananlarından çocuk yapmalarını ve çocuklarını dinin kendi ahlaki yapısına uygun olarak yetiştirmelerini tavsiye etmiştir. Bu açıdan dinlerarası karma evlilikler, dini sürekliliğin sağlanması ve bunun sonraki nesillere aktarılmasında bir tehlike ve yozlaştırıcı bir unsur olarak addedilmiştir.

“Dinler kendi değerlerini koruma ve biyolojik, kültürel, sosyal bütünlüğü sağlama adına, kendi iç mekanizmasını geliştirir. Bu mekanizmayı oluşturan araçlardan bir tanesi de eş seçimi rehberi niteliğindeki “evlilik uyumluluk sistemidir”. Bu sistemin en temel özelliği, kişileri endogami veya din içi evlilik yapmaya sevk etmesidir. Endogaminin, genç insanları din içinde muhafaza etmeye veya onların yanlış/kötü inanışlara sapmalarına engel olma gibi kültürel ve dini bir fonksiyonu vardır”.<sup>26</sup>

Endogami ayrıca, genç neslin çocuklarını da toplum içerisinde tutmaya ve yaşatmaya çalışmaktadır.<sup>27</sup> Bundan dolayı Yahudilik, İslam ve Hristiyanlık çocukların yetiştiriliş tarzını büyük bir ciddiyetle önemsemektedir. Nitekim İslam ve Yahudilik, başka dinden olan kişilerle yapılacak evliliklere bir sınırlama getirmekte, Hristiyanlık ise bu tür evlilikleri yasaklamamakla birlikte, yapılmasını tavsiye etmemektedir.<sup>28</sup>

İslam kadın ve erkeğin kimlerle evleneceğine dair sınırlama getirerek, bir bakıma endogamiyi tavsiye etmektedir. Sözelimi İslam’a göre Müslüman erkekler gayri-Müslim olarak sadece Ehl-i kitap’a mensup (Yahudi ve Hristiyan) kadınlarla evlenebilirken; Müslüman kadınlar ise sadece Müslüman erkeklerle evlenebilmektedir.<sup>29</sup> İslam, her ne kadar Müslüman olmayan kişilerle

25 Kadir Canatan - Ergun Yıldırım, *Aile Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap 2009), 223.

26 Cavan, “Interreligious Marriage”, 313.

27 Cavan, “Interreligious Marriage”, 313.

28 Canatan – Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*, 223.

29 Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1989), 2: 199; “...Mü’min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir...” (el-Mâide 5/5); “...Çünkü Müslüman hanımlar kafirlere helal değildirler. Kafirler de

evlenmeye bir sınırlama getirirse de bu yasak arızı bir durum oluşturmaktadır. Zira karşı taraf Müslüman olduğunda, bu sınırlama da kendiliğinden ortadan kalkmış olmaktadır.<sup>30</sup> İslam böyle bir prosedürle, Müslümanları bir arada tutmaya, kendi oluşturduğu aile sistemini ayakta tutmaya<sup>31</sup> ve aile kurumunun stabilizasyonunu arttırmaya çalışmaktadır.

Hristiyanlık ise başka dinlerden olan kişilerle evlenme konusunda bir sınırlama getirmese de Goody'e<sup>32</sup> göre Katoliklik, bu ihtimali bertaraf etme adına zaten boşanmayı yasaklamıştır. Zira boşanan bir Katolik'in, Hristiyan olmayan birisiyle evlilik gerçekleştirmesi muhtemel görülmüştür. Ayrıca böyle bir şeyin vuku bulması hem Hristiyan çocukların dini bağlılıklarının hem de kilise gelirlerinin azalmasına neden olabileceği düşünülmüştür.

### 1.1. Eşlerin Evlilik Tercihlerinde Din Faktörü

Dinin, toplumsal bütünlük sağlayıp inanlarını bir arada tutmada endogamiyi bir araç kullanması demek, bir nevi o kişilerin eş seçimlerini de belirlemesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte kişilerin eş seçimi de din seçimini etkilemektedir. Başka bir deyişle din, kişilerin kiminle evlenileceğini belirlediği gibi, evlilikler de dini seçimleri etkilemekte ve belirlemektedir.<sup>33</sup> Aynı dine mensup olanların, aynı dini aktiviteleri yapıyor olacak olmanın sağladığı kolaylık,<sup>34</sup> eş tercihlerinde kişinin kendi dinine mensup olan birisini tercih etmeye yönelmektedir. Bunun dışında aralarında sıkı bağlar olan kişilerin karma evlilik yapması, kişilerden birisinin din değiştirmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Genellikle daha muhafazakâr olan partner, eşinin evlilik sonrası din değiştirip kendi mensup olduğu dine geçmesini, ondan talep etmektedir.<sup>35</sup>

Kendisinden din değiştirmesi talep edilen kişi, mevcut dini inancıyla müstakbel eşi arasında bir tercih yapmak zorunda kalmaktadır. Kişilerin evlilik tecrübeleri (iyi/kötü) ile din değiştirmeden ötürü pişmanlık duymaları ara-

---

*Müslüman hanımlara helal olmazlar..." (el-Mümtehine 60/10); "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Allah'a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de, Mü'min bir cariye Allah'a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de, iman eden bir köle, Allah'a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır..." (el-Bakara 2/221).*

30 Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 48.

31 Canatan – Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*, 241.

32 Jack Goody, *Avrupa'da Aile*, trc. Serpil Arısoy (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004), 32.

33 Darren E. Sherkat – John Wilson, "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy", *Social Forces* 73/3 (1995): 1000.

34 Curtis – Ellison, "Religious Heterogamy and Marital Conflict", 555.

35 Bernard Lazerwitz, "Denominational Retention and Switching among American Jews", *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/4 (1995): 505.

sında bir paralellik bulunmaktadır. Yani evliliği kötü geçenerin veya boşananların, bu kararı almaktan ötürü bir pişmanlık duymaları daha olası gözükmektedir.

Karma evliliklerin dini-kültürel açıdan asimilasyona neden olup olmadığı gerek bilimsel alanda gerekse de toplumsal gruplar arasında tartışma konusudur. Bu evlilikleri inceleyen bilim insanları karma evliliklerin asimilasyondan ziyade kültürel etkileşime hizmet ettiğine değinmektedir.<sup>36</sup> Judd, Yahudilerin yaptığı karma evliliklerle ilgili çalışmasını aktarırken, şu şekilde çarpıcı bir sonuca ulaştığını belirtmektedir: “Karma evlilikler, zaruri bir şekilde asimilasyona yol açmaz; asimilasyon, karma evliliğe yol açar”.<sup>37</sup> Mamafih aileler ve etnik gruplar asimilasyon tehlikesine karşı çocuklarının karma evlilik yapmalarını arzulamamaktadırlar. Özellikle azınlık gruptaki aileler (konumuz olan Almanya’daki Türkler gibi), mensuplarını bir arada tutma ve asimile olma tehlikesinden koruma adına -her ne kadar çoğuz zaman buna engel olamasalar da- çocuklarının karma evlilik yapmasına mâni olmaya çalışmaktadırlar.<sup>38</sup> Zira bu evlilikler sadece çocuklarının değil onlardan doğacak çocukların ve sonraki nesillerin kültürlenmesini de şekillendirebilmektedir. Çünkü “yapılan evlilikler, eşlerin dini tercihlerini belirleyebildiği gibi, o evlilikten meydana gelen çocukların dini tercihlerini de etkileyebilmektedir. Bu durum hem aynı hem de farklı dini inanca sahip çiftlerin evliliği için geçerli olmaktadır. Ebeveynler, çocuklarının din tercihlerine ya direkt etki eder ya da onları kilise, cami gibi ibadethanelere götürerek, çocuklarının yetişkin olduğunda inanacağı dinin belirlenmesinde aktif rol oynamaktadır. Ebeveynlere olan yakınlık ve samimiyet de kişilerin dini tercihlerini belirlemede etkili olmaktadır.”<sup>39</sup>

## 1.2. Karma Evliliklerle İlgili İstatistikler

Dünya çapındaki göç hareketleri, seyahat sıklığı, teknolojinin gelişimi farklı din, etnisite, ırk, ulusa sahip insanların iletişimini ve yakın etkileşim kurmasını (yakın arkadaşlık, flört, evlilik vb.) hızlandırmaktadır. Bu hususta yapılan çalışmalar farklı kültürel altyapıya sahip olan kişilerin birbirleriyle flört etme ve evlilik yapma sayılarında bir artış trendine sahip olduğunu göstermektedir.<sup>40</sup>

Türklerin dört kuşaktır orada bulunup Almanlarla iç içe yaşaması, Almanlarla evlenmesi ve bu evliliklerin sayılarının günden güne arttığı görülmekte-

36 Judd, “Intermarriage and The Maintenance”, 252.

37 Judd, “Intermarriage and The Maintenance”, 265.

38 Albert I. Gordon, *Intermarriage: Interfaith, Interracial, Interethnic* (Boston: Beacon Press, 1964), 362.

39 Sherkat – Wilson, “Religious Switching and Apostasy”, 1015.

40 Bustamante v.dğr., “Intercultural Couples”, 154.

dir. Her ne kadar Avrupalı Türkler büyük ölçüde eş seçimi konusundaki tercihlerini halen Türkiye'den<sup>41</sup> ve Avrupalı Türklerden yana kullansa da Türklerle Almanlar arasındaki evliliklerin sayısı azımsanmayacak bir düzeye erişmiştir. Zira yabancı nüfusun yoğun olduğu Almanya'da, Almanlarla yapılan karma evliliklerde, Türk vatandaşları ilk sırayı almaktadır.<sup>42</sup>

Almanya Federal İstatistik Dairesi'nin bir istatistiklerine göre 2013 yılında 18.934, 2017 yılında 20.657 Alman kadın yabancı erkeklerle; yine 2013 yılında 24.793, 2017 yılında 25.672 Alman erkek yabancı kadınlarla evlilik gerçekleştirmiştir.<sup>43</sup> Federal İstatistik Dairesi'nin açıkladığı bir diğer istatistiğe göre 2012 yılında yabancılarla evli olan 683.000 Alman erkeğin %12'si Türk, %10'unun biraz üzerindeki Güney, Güney-Doğu Asyalı, %10'unun biraz altındaki Polonyalı, %8'i ise Rus kadınlarla evlendiği görülmektedir. Aynı yıl yabancı erkeklerle evli olan 545.000 Alman kadının %18'i Türk, %12'si İtalyan, %7'si Avusturyalı erkekleri tercih ettiği görülmektedir.<sup>44</sup> Buna paralel bir şekilde 2018 istatistiklerine baktığımızda, Alman erkeklerin %12'si Türk, %9 Polonyalı ve %7 oranında Rus kadınlarla; Alman kadınların ise -erkeklerle göre daha yüksek bir oranla- %17'si Türk, %12'si İtalyan ve %6'sı Avusturyalı erkekleri eş olarak tercih etmektedirler.<sup>45</sup> Tüm bu istatistikler bize yıllar içerisinde ne kadın ne erkek Alman bireylerin yabancılarla evlilik hususunda tercih ettikleri ulus/oranda dramatik bir azalış-artış yaşanmadığını göstermektedir.

## 2. Yöntem

Türk-Alman evliliklerini incelediğimiz bu çalışmanın evrenini, Almanya'da yaşayan ve evli olan veya evlenip boşanmış olan Türk-Alman çiftleri meydana getirmektedir. Örneklemi ise Almanya'nın batısında yer alan NRW (Nordrhein-Westfalen) ve doğusunda yer alan Bavaria (Bayern) Eyaletlerinde yaşayan ve Türk-Alman evliliği yapmış olan 41 katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcılar kartopu örneklem tekniği yoluyla bulunmuştur. Kartopu örneklem tekniğinde araştırmacı çalışmaya, katılım için gerekli kritere sahip birkaç katılımcı belirleyerek başlamakta ve daha sonra araştırmacı, kendilerinden başka araştırmacının kriterlerine uygun tanıdıkları varsa, kendisine tavsiye etmelerini kendilerinden istemektedir.<sup>46</sup>

41 Şen, *Euro Türkler*, 171.

42 Sağlam, "Dilsel Gelişim Üzerine", 231.

43 Destatis, "Marriages between German and Foreigner".

44 Destatis, "Haushalte und Lebensformen der Bevölkerung Ergebnisse des Mikrozensus 2012", 788.

45 Destatis, "Auszug aus dem Datenreport 2018 - Kapitel 2: Familie, Lebensformen und Kinder", 54.

46 Anol Bhattacharjee, *Social Science Research: Principles, Methods, and Practices*, 2. Baskı (Florida: Global Text Project, 2012), 70.



Çalışmamızda ulaşılabildiğimiz her kişi ve onların eşleriyle mülakat yapmayı hedeflemiştik. Bu bağlamda örneklem sayısı 52 olması gerekirken, 11 kişinin eşi çeşitli mazeretlerden dolayı mülakatımıza katılmamış ve bundan dolayı çalışma 41 katılımcıyla yürütülmüştür. Katılmayan kişilerin eşleri tarafından belirtildiğine göre 4 kişi, eşyle boşanmış olduklarından ötürü bizimle görüşmelerinin mümkün olmadığı; 5 kişi, eşinin görüşme için vakti olmadığı; 2 kişi, eşinin bizimle görüşmeyi kabul etmediği için toplamda bu 11 katılımcıyla mülakat yapılamamıştır.

*Tablo 1. Mülakata Katılım Durumu*

Durumu	Kadın	Erkek	Toplam
Mülakata Katılan	23	18	41
Mülakata Katılmayan	3	8	11
Toplam	26	26	52

Araştırmamızda yer alan katılımcılara, öncelikle sosyo-demografik özelliklerini tespit etmeye yönelik sorular sorulmuştur. Daha sağlıklı verilere ulaşma adına, çalışmamızın ilgili yerlerinde ve analizlerde bir argüman olarak kullanılacağından dolayı, araştırmamıza katılmayan kişilerin sosyo-demografik özellikleri, mülakata iştirak etmiş olan eşlerine sorulmuştur. Verilen cevaplar neticesinde, toplamda 52 kişinin sosyo-demografik bilgilerine ulaşılmıştır. Katılımcıların yaş ortalaması ve evlilik sürelerinin minimum, maksimum ve ortalama değerleri ise Tablo 2’de; cinsiyeti, doğum yeri, uyuşu, dini inancı ve (değiştirmişse) yeni dini inancı, medeni durumu gibi bilgileri tespit edilerek yüzdelik dilimleriyle birlikte Tablo 3’te gösterilmiştir.

*Tablo 2. Katılımcıların Minimum, Maksimum ve Ortalama (Yaş ve Evlilik) Değerleri*

Değişken	Minimum	Maksimum	Ortalama
Yaş	25	70	41,24
Evlilik Süresi	1	35	11,92

Tablo 2’ye göre, katılımcıların yaş ortalaması 42’dir (ortalama: 41,24). Ortalama evlilik süreleri ise 12’dir (ortalama: 11,92).

Tablo 3’e göre katılımcıların %54’ü Almanya’da, %36’sı ise Türkiye’de doğmuştur. Örneklem %50’si Müslüman, %48’i Hristiyan orijinlidir. Din değiştirenlerle birlikte Müslümanların oranı %77’ye yükselirken, Hristiyanların oranı %21’e düşmüştür. Örneklem grubunun %81’i evliken/birlikteyken, %19’u boşanmış/ayrılmış durumdadır. Araştırmamızda yer alan 4 katılımcıdan 2’si birlikte yaşarken; diğer 2’si birlikte yaşarken ayrılmış ve aynı ev ortamını paylaşmamaya başlamışlardır.

Tablo 3. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

	Değişken	Kişi Sa- yısı	Yüzde- lik Dilimi	Toplam (Sayı/Yüzde)
Cinsiyet	Erkek	26	50	52/100
	Kadın	26	50	
Doğum Yeri	Türkiye	19	36	52/100
	Almanya	28	54	
	Diğer	5	10	
Uyruk	Türk	26	50	52/100
	Alman <sup>47</sup>	26	50	
Dini İnanç	<b>Orijin Dini İnanç<sup>48</sup></b>			
	Müslüman (Sünni)	23	44	52/100
	Müslüman (Alevi)	3	6	
	Hristiyan (Katolik)	13	25	
	Hristiyan (Protestan)	11	21	
	Hristiyan (Ortodoks)	1	2	
	Ateist	1	2	
	<b>Mevcut Dini İnanç</b>			
	Müslüman (Sünni)	37	71	52/100
	Müslüman (Alevi)	3	6	
	Hristiyan (Katolik)	5	10	
	Hristiyan (Protestan)	6	11	
Hristiyan (Ortodoks)	0	0		
Ateist	1	2		
Medeni Durum	Evli	40	77	52/100
	Boşanmış	8	15	
	Birlikte Yaşayan	2	4	
	Ayrılmış	2	4	

Örneklem grubunun sosyo-demografik özelliklerini tespit etmeye yönelik sorulan soruların akabinde ise 41 kişiyle yüz yüze yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakat yapılmıştır. Mülakat esnasında katılımcılara önceden hazırlanmış sorular dışında, gerek duyulduğunda başka sorular da sorulmuştur. Bazı avantajlarından dolayı, yarı yapılandırılmış mülakatın çalışmamız için en uygun teknik olacağı düşünülmüştür.

“Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, yapılandırılmış görüşme tekniğinden biraz daha esnekler. Bu teknikte, araştırmacı önceden sormayı planladığı

47 Çalışmamızdaki Türk olmayan 5 katılımcının ebeveynlerinden biri Alman diğeri ise başka bir uyruğa (Alman-Yugoslav, Alman-Polon gibi) mensuptur. “Bulgular” kısmında Alman ile çifte uyruklu Alman arasında bir analiz ayırımına gidilmeyeceği için, çalışmamız boyunca bu çifte uyruklu olanlar “Alman” şeklinde zikredilecektir.

48 Bazı katılımcılar, eşyle tanışmadan önceki bir dönemde veya evlilik öncesinde/aşamasında/sonrasında din değiştirmişlerdir. Tablodaki “Orijin Dini İnanç”, din değiştirmeden önceki; “Mevcut Dini İnanç” kategorisi ise din değiştirdikten sonraki durumu bizlere göstermektedir.

soruları içeren görüşme protokolünü hazırlar. Buna karşın araştırmacı, görüşmenin akışına bağlı olarak değişik yan ya da alt sorularla görüşmenin akışını etkileyebilir ve kişinin yanıtlarını açmasını ve ayrıntılandırmasını sağlayabilir. Eğer kişi görüşme esnasında belli soruların yanıtlarını başka soruların içerisinde yanıtlamış ise araştırmacı bu soruları sormayabilir.”<sup>49</sup>

Araştırmamızın bulguları değerlendirilirken katılımcıların verdikleri cevaplara yer verilecek ama bununla birlikte katılımcıların isimleri ve yaşları gibi belirleyici kişisel bilgileri zikredilmemiştir. Bunun yerine mülakatı yaptığımız tarih ve zaman sırasına göre katılımcılara bir kod verilecek ve parantez içerisinde katılımcının cinsiyeti-etnik kökeni-dini inancı yazılmıştır (K33 [Kadın-Türk-Müslüman]).

Araştırmamızda yer alan 41 katılımcıdan 39’unun söyleşileri ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınmış, diğer 2’sinin cevapları ise, onların talebi üzerine ses kaydı yapılmadan, o an yazıya aktarılmıştır. Yaptığımız mülakatlarda evli olmasalar bile, aynı çatı altında 1 yıldan uzun bir süre birlikte yaşamaları, çocuk sahibi olması ve çocuklarını iki kültür altında yetiştirmeleri ve ailelerin de bu durumdan haberdar olmalarından ötürü, bu özelliklere sahip iki çift de çalışmamıza dâhil edilmiştir. Çünkü bu çiftlerin, birbirlerinin ve ailelerinin kültürel anlamda etkileşim halinde olduğu dikkate alınmış ve aralarında resmi bir nikâh olmasa bile, oluşturdukları birliktelik<sup>50</sup> bir aile olarak addedilip incelemeye değer görülmüştür.

Çalışmamızda yer alan katılımcılarla yaptığımız mülakatlar deşifre dildikten sonra, belirlediğimiz temalara göre, bilgisayar yardımıyla manuel bir şekilde tasnif edilmiş ve çalışmada ilgili başlık/konu altında kaleme alınmıştır. Böylelikle araştırmamızın geçerliğini sağlamak üzere, katılımcılardan direkt alıntılar yapılmıştır.<sup>51</sup> Başka bir ifadeyle bu çalışmada betimsel analiz yöntemi benimsenmiştir.

### 3. Bulgular

Bulgulara geçmeden önce şunu söylememiz gerekir ki elde ettiğimiz sonuçlardan yola çıkarak incelediğimiz meseleye dair bir genelleme yapmanın isabetli olmayacağı kanaatindeyiz. Bu konuda ancak benzer özellikleri taşıyan bireyler hakkında bir genelleme yapmak mümkün görünmektedir. Görüşme tekniğinin kullanıldığı çalışmalarda temel amaç çalışılan örneklemeden elde

49 Abbas Türnüklü, “Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 24 (2000): 547.

50 Canatan ve Yıldırım “birlikte yaşama” şeklinde aileye alternatif bir yaşam biçiminden bahsederek bu kavramı “evlilik yapmadan ya da başka bir ifadeyle resmi bir nikâh olmaksızın beraber yaşama” şeklinde açıklamaktadır. Canatan – Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*, 100.

51 Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 257.

edilen bilginin örneklemin temsil ettiği evrene genellenmesi değil, tersine çalışılan kişilere benzer ya da aynı özellik gösteren kişilere genellenmesidir.<sup>52</sup> Bununla birlikte nitel araştırma betimleme yapma, yorumlama ve aktörlerin bakış açılarını anlama gibi avantajlar sunmaktadır. Bu bağlamda veri toplama aracı olarak kullanılan gözlem ve görüşme (mülakat) yöntemleri, incelenen grubun “kendi davranışlarını nasıl biçimlendirdikleri, başkalarının davranışları nasıl algıladıkları, farklı ortamlara nasıl uyum sağladıkları, çeşitli sosyal olaylarla ilgili varsayımları nasıl oluşturdukları” nı derinlemesine bir şekilde inceleme imkânı vermektedir.<sup>53</sup>

### 3.1. Eşlerin Birbirine Şart Koşması ve Din Değiştirme

#### 3.1.1. Evlilik Öncesinde Eşlerin Birbirine Dini, Kültürel Anlamda Bir Şart Koşması

Araştırmamızda yer alan katılımcılara, “Evlilik öncesinde eşinize dini veya kültürel anlamda bir şart koştunuz mu?” şeklinde bir soru yönelttik.

a) Bu soruya 11 katılımcı dini-kültürel nitelikte bir şartı, eşlerine koştuklarını belirtmişlerdir. Bu katılımcılardan 8’i dini, 2’si kültürel bağlamda bir şart koşturmuştur. 1’i ise, mensubu olduğu dinî inanç ve kültürel altyapıya uygun bir şekilde özgürce yaşayabilme şartıyla evlenebileceğini eşine bildirmiştir.

a1) Alman-Müslüman birisiyle evli olan K20 [Erkek-Türk-Müslüman], evlilik öncesinde eşinin din değişmesi yönünde kendisine şart koştüğünü şöyle ifade etmiştir: “Evet, şart koştum. ‘Müslüman olursan evleniriz, olmazsan da evlenmeyiz.’ dedim. O da kabul etti ve ondan sonra da evlendik. Onun dışında, domuz eti yememe ve içki içmeme şartı koydum. Zaten usulüyle anlatınca, kendiliğinden bıraktı. Sonrasında başörtü taktı. Başörtüsü taktığı zaman arkadaşları, eşimi hemen tepkiyle karşıladılar. Eşim de onlara ‘ben Müslüman oldum. Onun için başörtüsü takıyorum’ deyince, onlar da ‘bırak örtüyü, Türklere benzemişsin’ diyorlardı. Devamında eşim, ‘Türk olsam ne olacak, Alman olsam ne olacak. Ben Müslüman oldum’ diye cevap veriyordu.”

Alman-Hristiyan birisiyle evli olan K38 [Erkek-Türk-Müslüman] eşi Müslüman olmasa bile ona domuz eti yememe şartı koştüğünü şu şekilde belirtmiştir: “Din değiştirmesi gerektiğini, ona söylemedim önce bir ön araştırma yapmış istedim. Onun dışında zorla ona bir şey yaptıramazdım. Ayrıca ‘benimle birlikte olduğun sürece, domuz eti yemeyeceksin!’ diyerek, ona domuz eti yemesini yasakladım.”

52 Janet Ward Schofield, “Increasing the Generalizability of Qualitative Research”, *Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate*, ed. Elliot W. Eisner ve Alan Peshkin (New York: Teachers College Press, 1990), 226’ dan akt. Tüknüklü, “Görüşme”, 548.

53 Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 36.

a2) Alman-Müslüman (evlilik için din değiştiren) birisiyle evlenip boşanmış olan K19 [Erkek-Türk-Müslüman], evlilik öncesinde eşine kültürel anlamda; aile büyüklerine Türk gelenekleri çerçevesinde saygı göstermesi gerektiği şartını koşmuştur: *“Başörtüsüne zaten karışmam. Yani zorla birisine başörtü taktıramam. Zaten şimdiki nişanlım da türbansız... İçki ve domuz eti konusunda ise, zaten eşim dini bir sebepten ötürü değil de bireysel tercihi olarak ne içki içerdi ne de domuz eti yedi. Ben evlenmeden önce, dinimiz hakkındaki bazı konulardan ona bahsettim. Ona da şunları belirttim: ‘Eğer Müslüman olursan bu dediklerimi yaparsan iyi olur ama eğer kendi dininde kalırsan da benim için fark etmez...’ Büyüklerimize karşı nasıl davranılması gerektiğini, onlar gelince ayağa kalkılıp elinin öpülmesi gerektiği gibi şeyleri ona anlattım. İlk başlarda yapıyordu ama daha sonra aramız bozulunca yapmamaya başladı.”*

a3) Alman-Hristiyan birisiyle evli olan K7 [Erkek-Türk-Müslüman] ise, mensup olunan dini inanç ve kültürel geleneği, evlilik boyunca rahatça yaşayabilmeyi eşine şart koştuğunu şöyle ifade etmiştir: *“Evet, şart koştum. Demokratik bir evlilik olmasını istedim. Dinime, dilime, devletime, yakın çevreme, örf ve adetlerime saygı duyulmasını şart koştum. Ben Türkçe konuşacağım zaman ‘niye Almanca konuşmuyorsun?’ tarzında bir soru yönlendirilmesini istemediğimi eşime söyledim.”*

b) Geriye kalan 30 katılımcı ise evlilik öncesinde eşlerine hiçbir şart koşmadığını ifade etmiştir.

b1) Alman-Hristiyan birisiyle evlenip boşanan ve seküler bir dini anlayışa sahip olan K40 [Kadın-Türk-Müslüman] ise eşine hiçbir şart koşmadığını belirterek şu noktaya değinmiştir: *“Hayır, eşime hiçbir şart koşmadım. Din değiştirmesini de söylemedim. Çünkü hangi dine inandığı benim için sorun değildi. Ama din değiştirmesini şart koşsaydım, beni sevdiğinden dolayı, Müslüman olurdu. Bunun yanı sıra eğer eşim sünnetli olmasaydı, bu büyük bir problem olurdu. Kendisi Hristiyan olmasına rağmen sünnetliydi. Eşim küçükken hastalık kapmasın diye, annesi sünnet ettirmişti.”*

Alman-Hristiyan birisiyle evli olan K12 [Kadın-Türk-Müslüman], evlilik öncesinde evlilikle ilgili detaylı bir şekilde konuştukları ve bu konuda anlaşabilmeleri için eşleriyle birbirine şart koşmadığını ifade etmiştir: *“Eşimle birbirimize şart koşmadık. Zaten biz evlenmeden önce bu konuları konuştuk. Bizim için nelerin önemli olduğu, hayata bakış açımızın nasıl olması gerektiği, her ikimizin de evliliğimizin her aşamasında kendimizi iyi hissetmesi ve bunun için neler yapılması gerektiğini konuştuk.”*

b2) Eşlerin, evlilikle ilgili durumlarının belirleyicisi her zaman kendileri olmamaktadır. Geleneklerine bağlı, dindar bir aile ve arkadaş çevresi de kimi zaman evliliğin şekillendirilmesinde etkili olabilmektedir.<sup>54</sup> Alman-Müslüman birisiyle evli olan K15 [Erkek-Türk-Müslüman], eşine kendisinin hiçbir şart

54 Curtis – Ellison, “Religious Heterogamy and Marital Conflict”, 553-554.

koşmadığını, ama eşinin Türk örf ve adetlerine göre nasıl davranması gerektiği konusunda, akrabalarının ona bazı tavsiyelerde bulunduğunu şu şekilde anlatmıştır: *“Ben eşime hiç şart koşmadım ama teyzemler ‘buraya gelin olarak geldiğinde, yeme-içme kültürünü değiştireceksin.’ demişlerdi. Amcamın oğlu benden 3 sene önce bir Almanla evlenmişti ve bundan dolayı eşimin neler yapması gerektiği, nasıl adapte olacağı gibi konularda eşime tavsiyelerde bulunuyordu. Böylelikle onların tecrübelerinden yararlanmış olduk. Yengem, benim eşime mesela ‘Bir misafirlğe gittiğimiz zaman direkt oturmayacaksın. Büyükse elini öpeceksin, küçükse selam vereceksin, orada hazır olan bayanlara sarılıp öpeceksin.’ gibi şeyler söylemişti. Bunun öncesinde eşim, gelirdi hemen otururdu ve teyzemler bakakalırdı ama şimdi böyle şeyler yapmıyor.”*

Katılımcıların büyük çoğunluğu evlilik öncesinde eşlerine dini-kültürel herhangi bir şart koşmamıştır. Bunun sebeplerine göz attığımızda, (a) seküler bir yapıya sahip fertlerin veya ailelerin, zaten partnerlerinden bu konuda herhangi bir beklenti içerisinde olmadığı, (b) evlilik öncesinde kendisi veya partneri zaten din değiştirdiği ve ikisi de aynı dini inanç ekseninde bir yaşantı sürdürdükleri için, herhangi bir şart koşma ihtiyacı duymadıkları gözlemlenmektedir. Din bağlamında şart koşan tarafın kim olduğuna göz atıldığında, ekseriyetle Müslüman eşin Hristiyana şart koştuğu görülmektedir. Türklerin eşlerine genelde domuz eti yememe, içki içmeme, Türk gelenek ve göreneklere göre yaşama gibi şartlar öne sürdükleri anlaşılmaktadır.

Tablo 4. Eşlerin Dini/Kültürel Anlamda Birbirine Bir Şart Koşma Durumu

Durumu	Şartın Niteliği	Sayı	Toplam
Şart Koşanlar	a1) Dini anlamda	8	11
	a2) Kültürel anlamda	2	
	a3) Evlilik süresinde, mensubu oldukları dini ve kültürel değerleri özgürce yaşama şartı	1	
Şart Koşmayanlar	b1) Fertlerin veya ailelerin seküler bir yapıya sahip olmalarından, b2) Çiftlerden birisinin evlilik öncesinde din değiştirip eşinin mensup olduğu dini inanca itisap etmesinden dolayı fertler, dini/kültürel anlamda bir şart koşmaya ihtiyaç duymamışlardır.	30	30
<b>Toplam</b>			41

Çalışmamızın ilerleyen aşamasında “3.2.2. Evlilik Sonrasında Yaşanan Sorunlar” başlığında da değinileceği üzere katılımcıların 5’inin evliliği boşanmayla/ayrılıkla sonuçlanmıştır. Evlilik öncesinde şart koşanlar/koşmayanlar ile evliliğin devam etmesi ve problemlerle başa çıkma durumlarına göz attığımızda ise boşanmış bireylerin 4’ünün evlilik öncesinde eşine şart koşmadığı; 1’inin ise eşinin din değiştirmesi hususunda bizatihi kendisinin değil ai-

lesinin şart koştuğu anlaşılmaktadır. Alman-Müslüman birisiyle evlenip boşanmış olan K36 [Kadın-Türk-Müslüman] ailesinin din değiştirme şartını ve evlilik sürecini şöyle ifade etmektedir: *“Eşimle tanıştıktan bir hafta sonra, bana ‘nişanlanalım’ dedi. ‘Daha bir haftadır tanıyoruz birbirimizi’ deyince, ‘hayır benim zaten dünyam sensin, biz nişanlanacağız’ dedi. Bu kadar zorlamalardan sonra ben de kabul ettim ve kimsenin haberi olmadan, annesinin huzurunda nişanlandık. Sonrasında ben ona ‘evlenme aşamasına geldiğimizde, benim annemler Müslüman olmanı isteyeceklerdir’ dedim ve o da ‘desinler, benim için sorun değil’ dedi. Ama yine de iyi düşünmesini ona söyledim, o da bunun hiç problem teşkil etmeyeceğini söyledi. Düğün arifesinde ailem ondan Müslüman olmasını söyleyince, biz o günlerde bir program yapıp camiye gittik, eşim sünnet oldu, bütün merasimleri tamamladık ve evlendik.”*

### 3.1.2. Eşlerin Din Değiştirmesi ve Sebepleri

Bu bölümde din değiştiren kişilerin, din değiştirme sebeplerine veya din değiştirmelerinde nelerden etkilendiklerine değineceğiz. Kendisiyle mülakat yaptığımız 41 katılımcıdan 11’i<sup>55</sup>, evlilik öncesinde, aşamasında, sonrasında ya kendi isteğiyle din değiştirmiş ya da evlilik için (eşlerinin şart koştuğundan veya telkinlerde bulunduğundan dolayı) din değiştirip, Hristiyanlıktan İslamiyet’e geçiş yapmışlardır.

Din değiştiren 11 kişiden a) 4’ü, eşinin telkinleri veya şart koşması neticesinde Müslüman olmuştur.

Eşinin şart koşmasıyla Müslüman olan K21 [Kadın-Alman-Müslüman] İslam’da dikkatini en çok çeken şeyi şöyle ifade etmiştir: *“Öncelikle eşim bana bunu şart koşmuştu onun için Müslüman oldum. Sonra da dini kitaplar okuyunca, sorularımın hiçbirisinin cevapsız kalmadığını gördüm ve etkilenmeye başladım. Özellikle Peygamberimizin hayatı beni çok etkiledi.”*

Türk-Müslüman birisiyle evli olan ve eşinin talebiyle din değiştiren K30 [Erkek-Alman-Müslüman] ise, İslamiyet’te kendisini en çok etkileyen hususları ve din değiştirmesine, arkadaş çevresinin yaklaşımını şöyle belirtmiştir: *“İslamiyet’in içerisinde tek bir Allah’a inanılması ve bütün kutsal kitapları, peygamberleri, dinleri içerisinde barındırması beni etkiledi ve hak dinin İslam olduğunu düşünerek Müslüman oldum. Hristiyanlığın eksik bir din, İsa’nın Allah’ın oğlu olmadığını ve İncil’in kesinlikle tahrif edildiğini düşünüyordum. Aslında benim gibi düşünen birçok Hristiyan var ama bunu dışarıya belli edemiyorlar... Ailem ise bu fikrin tamamıyla bana ait olduğuna inandıkları için bu konuda bana olumsuz bir tavırla yaklaşmadılar. Arkadaş çevremden ise benim Müslüman olmamı olumlu ve olumsuz*

55 Mülakata katılan ve katılmayanlar 52 kişiden 14’ü; katılanlar 41 kişiden ise 11’i din değiştirmiştir. “Bulgular” kısmında bu 41 katılımcıyla yaptığımız görüşmeler değerlendirilmeye alındığından ötürü din değiştiren 14 kişiden (3’ü görüşmeye katılmamıştır) 11’inin din değiştirme sebepleri çalışmamızda analiz edilmiştir.

karşılایanlar oldu. Bazı arkadaşlarım da din değıştirmemden ötürü benimle irtibatı kestiler. Esasında beni dışladıkları için, ben arkadaşlığımı onlarla bitirdim.”

b) Geriye kalan 7'si ise, evlilik öncesinde (eşyle tanışmadığı dönemlerde) veya evlilik sonrasında kendi istekleriyle ve genellikle evlilik söz konusunu olmadan Müslüman olmuşlardır.

Yehova Şahitleri'ne mensup olduğu dönemlerde misyonerlik yapan ve sonrasında Türk-Müslüman birisiyle (hâlihazırda eş) yaptıkları dini münazaralar sonucunda İslam'dan etkilenip din değıştiren K18 [Kadın-Alman-Müslüman], dine geçiş hikâyesini ve etkilendiği hususları şöyle dile getirmektedir: “...Hristiyanlıktaki bazı eksikliklerden dolayı Hristiyanlıktan, onun bir başka kolu olan Yehova Şahitleri'ne geçtim. O süre boyunca misyonerlik yaparken, eşimle karşılaşılıyor ve ikimiz arasında geçen dini mülâhaza ve soru-cevaplardan sonra kafamda bir takım soru işaretleri belirliyordu. O zamanlar bağlı bulunduğum hocalarım bile bu sorulara tatminkâr bir cevap bulamamıştı. Yehova Şahitleri dâhil, Hristiyanlıktaki bütün mezheplerin batın olduğuna eşim beni ikna etti. Benim Müslümanlığı tam olarak benimsememe önce eşim, sonra da tanıştığım diğer Alman-Müslümanlar vesile oldu. Ama asıl sebep, İslam'daki tevhit, namaz ve İslam'ın insanlara dünya ve ahiret saadetini sunmasıdır.”

Bununla ilgili olan son örneğimizde Türk-Müslüman eşyle evlendikleri zaman eski dini inancı olan Hristiyanlığı devam ettiren ama evliliklerinin ilerleyen dönemlerinde Müslüman kızıyla olan bir diyalogu ardından kafasında soru işaretlerinin belirdiğini ve sonrasında İslamiyet'e geçtiğini belirten K33 [Kadın-Alman-Müslüman], din değıştirme hikâyesini şu şekilde anlatmaktadır: “En fazla, bizim büyük kızdan, Y\*\*\*'den etkilendim. O zamanlar Hristiyandım ve Y\*\*\* ilkökula gidince kapanmak istedi. Ben de ona 'sen ister kapanır ister kapanmazsın. Ben kapanmana yardım edemem. Çünkü bu konuda hiçbir bilgim yok' dedim. Kızım kapanınca okul idaresi beni okula çağırıp bana 'çocuğın başını zorla kapatıyorsunuz' dediler. Ben de onlara 'ben açık geziyorum ve kızıma nasıl baskı yapayım' desem de 'yok baskı yapıyorsunuz' demeye başladılar. Hâlbuki kızım 'ben kapanacağım ve bir daha türbanı çıkartmayacağım' dedi. Sonra eve gelince kızım bana 'biz Hristiyan mıyız yoksa Müslüman mıyız? Biz neyiz?' diye sordu. Ben de bu sorudan çok etkilendim ve İslam hakkında okumaya başladım. Ama Türk toplumundan İslamiyet'i öğrenmek istemedim. Çünkü Türk dindarlığında çok fazla çelişki var ve batıl inanç vardı. İslamiyet'i ben tam öğrenmek istiyordum ve nihayetinde Alman-Müslüman oldum. Müslüman olduktan sonra, eskisinden kendimi daha mutlu hissediyorum... Benim bir arkadaşım vardı ve onunla birlikte Köln'de bulunan bir İslami kuruluştan ders almaya gidiyorduk. Böylelikle aldığım o dersler neticesinde, İslam hakkında çok şey öğrenmiş oldum ve Kuran'ı okuyarak anladım. Bu öğrendiğim şeyler neticesinde, İslam'da kadının, söylenildiği gibi bir 'mutfak böceği' olmadığını öğrendim. En fazla kadın hakları beni etkiledi. Çünkü Hristiyanlıkta kadınlara bu kadar hak tanınmıyordu. Hristiyanlıkta bulunan kadın haklarının, pratikte uyguladığına rastlamadım.”



Tablo 5. Eşlerin Din Değiştirme Durumu

Sebebi	Gereke	Sayı	Etkileri	Toplam
Evlilik için	Aile içi ilişkilerde din-kültür çatışması yaşanmaması, çocukların aynı dini yapıyla yetiştirilmesi, evliliğin daha sağlıklı bir şekilde devam etmesi	2	Din değiştirilenlerin, evlilik boyunca, yeni dini inançlarına eşleriyle ya yakın ya da eşlerinden daha DÜŞÜK düzeyde bir bağlılık gösterdikleri anlaşılmıştır.	4
	Eşinin şart koşması, kendisinin de bunu uygun görmesi	2		
Evlilikten Bağımsız Bir Şekilde Alınmış Bir Kararla	Eski dini inancından ötürü duygusal-manevi tatminsizlik yaşaması; yeni dini inancını daha rasyonel bulması ve bu inancın hayatına anlam kazandırması	7	Din değiştirilenlerin, evlilik boyunca, yeni dini inançlarına eşleriyle ya yakın ya da eşlerinden daha YÜKSEK düzeyde bir bağlılık gösterdikleri anlaşılmıştır.	7
<b>Toplam</b>				11

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki araştırdığımız örneklem grubundaki din değiştirilenlerin çoğunluğu kendi iradesiyle ve başkalarının talebi olmaksızın veya baskısına maruz kalmaksızın -kendi beyanlarına göre- eski dini inancından ötürü duygusal-manevi tatminsizlik yaşaması, yeni dini inancını daha rasyonel bulması ve hayatına anlam kazandırması gibi sebeplerle din değiştirmişlerdir. Çalışmamızdaki katılımcılardan din değiştirilenlerin hepsi Hristiyanlıktan (farklı mezhep ve kollarından) İslamiyet'e geçiş yapmışlardır. Başka bir ifadeyle evlilik öncesinde, aşamasında veya sonrasında eşinin şart koşması veya kendi isteğiyle Hristiyanlığa geçiş yapmış kişilere, alan araştırmamız boyunca ulaşamadık.<sup>56</sup> Evlilik amacı dışında kendi kararıyla din değiştiren hiçbir katılımcı, bundan dolayı bir pişmanlık veya hayal kırıklığı yaşamadığını ve önceki yaşamlarına nazaran kendilerini daha huzurlu olduklarını belirtmişlerdir.

Eşyle tanışmadan önce veya tanıştıktan sonraki bir süreçte, kendi rızası ve isteğiyle din değiştirilenlerin, zamanla yeni dinlerini içselleştirdiği ve hatta yeni dinlerine eşlerinden daha fazla bağlılık gösterdikleri anlaşılmıştır. Ayrıca bunlardan hiç birisinin gerçekleştirdiği evlilik, boşanmayla sonuçlanmamıştır. Çalışmamızın odak noktası olmasa bile şunu da söylemeliyiz ki bu kategoride olup din değiştiren kadın Alman katılımcıların, çocukların dini yetiştirilmesinde daha aktif rol aldığı çalışmamız boyunca anlaşılmıştır. Bunun

56 Daha sonra yapılacak olan çalışmalarla Hristiyanlığa geçiş yapmış olan ve karma evliliği gerçekleştirmiş bireylere odaklanılmasının bu eksikliği gidereceği kanaatindeyiz.

yanı sıra yine çalışmamızda, Hristiyan bir Alman erkekle evlenen Müslüman Türk kadınların, çocuklarının dini (İslami geleneğe uygun) sosyalleşmesine büyük önem gösterdiği görülmüştür. Yahudilerin yaptıkları karma evlilikler hakkında yapılan araştırmalar, çalışmamıza benzer bir şekilde, partnerlerden kadın tarafının Yahudi olması durumunda, çocuğun Yahudi geleneğine göre yetiştirilmeye daha meyilli olduğunu göstermiştir.<sup>57</sup> Öte yandan sadece sevdiği kişiyle evlenebilme adına din değiştirenlerin, evlilik boyunca o dini içselleştirmedeği ve boşanma neticesinde ya eski dinine dönüş yaptığı ya da dini bağlılığında bir azalma olduğu görülmüştür.

### 3.2. Türk-Alman Evlilikleri ve Yaşanan Sorunlar

Bu başlık altında, karma evlilik yapmış olan Türk-Alman çiftlerin evlilik sonrasında karşılaşılabilecekleri sorunları tespit etmeye çalışacağız. Buna değinmeden önce katılımcıların, evlilik öncesinde yapacakları evlilik hakkında ne tür kaygılar taşıdıkları üzerinde duracağız.

#### 3.2.1. Evlilik Öncesinde Evlilik ile İlgili Duyulan Kaygılar

Araştırmamıza yer alan 41 katılımcıdan a) 11'i ya kültürel (etnik köken) ya da dini aidiyet farklılıklardan ötürü birtakım sorunlar yaşayabileceklerini düşünmüşlerdir.

a1) Dini farklılığa vurgu yapan Alman-Hristiyan birisiyle evli olan K7 [Kadın-Türk-Müslüman] şunları söylemiştir: *"Farklı dinlere mensup olmamızdan dolayı, aramızda sevgi de olsa, ileride bir sorun olacağını evet düşünüyorduk."*

Dinî-kültürel farklılıklar sebebiyle sahip oldukları ön yargılardan ötürü, evlilik öncesinde eşyle ve evlilikle ilgili bazı kaygılar taşıdığını belirten Alman-Müslüman birisiyle evli olan K32 [Erkek-Türk-Müslüman] şunları belirtmiştir: *"Tabi farklı kültürden olmamızdan dolayı kafamda bazı soru işaretleri oluyordu ama eşimi tanıdıktan sonra görüşüm değişti. İnsanın bir şeyi tecrübe etmeden, ön yargılarıyla yaşayınca, karşı taraf hakkında hep şüphe duyabiliyor."*

a2) Kültürel farklılıklardan ötürü espri/şakalaşma anlayışları, iletişim biçimleri farklılaşabilmekte ve bu durum kimi zaman evlilik içerisinde zorluklar yaşanmasına yol açabilmektedir.<sup>58</sup> Alman-Müslüman birisiyle evlenip boşanmış olan K19 [Erkek-Türk-Müslüman] kültürel ve değer yargılarının farklılıklarından ötürü yapacağı evlilikle ilgili kaygılı olduğunu şöyle anlatmıştır: *"Evlenmeden önce son zamanlarımda, özellikle bir-iki ay kala, acaba her şey istediğimiz gibi mi olacak, sonuçta birbirimiz kırar mıyız, rencide eder miyiz gibi içimde çok korku vardı. Aramızdaki din ve kültür farklılığı olmasından dolayı, yanlış anlaşılmalardan olacağımdan korktum. Tabi bir Türk'le şaka yaptığın gibi, Almanlarla şakalaşmıyorsun. Yapı olarak da çok farklıyız. Biz Türkler, biraz daha sıcakkanlı bir milletiz."*

57 Judd, "Intermarriage and The Maintenance", 262.

58 Bustamante v.dğr., "Intercultural Couples", 160.

*Mesela, birisi bize geldiği zaman 'gel seni gezdireyim' falan deriz. O sıcaklığımızı hemen hissettiririz. Ama Almanlar çok soğuklar. Almanın damarını kessen, buz gibi kan gelir. Yani çok soğuklar. Bununla birlikte, bir Türk'le en basitinden arkadaşlık yapacağın zaman, aynı kültürle yetiştiğimiz için, birbirimizin tavır ve tutumlarının ne olabileceğini kestirebiliyoruz. Neye sevinilir neye gülünür onu bilebiliyoruz ama bir Almanla öyle olunamıyor. Evlenmeden önce 'acaba doğru mu yapıyorum yanlış mı yapıyorum?' diye kendi kendime sorular sormaya başladım ve bundan dolayı uyuyamadığım çok geceler oldu."*

Evlilik öncesinde din değiştiren ve Türk-Müslüman birisiyle evli olan K11 [Kadın-Alman-Müslüman], kültürel farklılıklardan dolayı bazı kaygılar taşıdığını şöyle ifade etmiştir: *"Benim evlilik öncesinde taşıdığım kaygılar, genelde Türk kültürüyle ilgili şeylerdi. Almanya'da Türkiye'nin her bir coğrafyasından gelen çok sayıda Türk bulunmakta ve buradakilerden gördüğüm kadarıyla gelin-kaynana, damat-kayınpeder ilişkilerinde birtakım zorluklar yaşanıyor. Evlenmeden önce, bahsettiğim bu tür zorlukları benim de yaşayabileceğimden korktum ve bundan dolayı endişe duyuyordum. 'Acaba eşimin tarafına karşı doğru davranabilecek miyim? Acaba dinde yeri olmayan ama Türk kültüründe ayıp denilen şeyleri ben de yapacak mıyım?' şeklinde endişelerim vardı."*

b) Büyük bir çoğunluğu ise, 30'u, farklı etnik köken ve dinî aidiyete sahip birisiyle evlilik öncesinde herhangi bir sorunla karşılaşacağını düşünmediğini ifade etmiştir.

b1) Evlilik öncesinde çiftlerin, derinlemesine bir şekilde farklılıkları hakkında konuşmanın, evlilikle ilgili kaygılarını yok ettiğini Alman-Müslüman birisiyle evli K10 [Erkek-Türk-Müslüman] şöyle belirtmiştir: *"Bunları konuştuk ilk 3 günde. Tanıştığımız ilk üç günde net bir şekilde karşılıklı cevaplarımızı verdiğimiz için yani 'böyle olursa nasıl davranırsın?' şeklinde soru sordum ona ve o da bana aynısını sordu ve sağlıklı cevaplar verdik birbirimize. Sonrasında evlenmeye karar verdiğim için bu şekilde bir tedirginliğim yoktu."*

b2) Küçüklüğünden itibaren Almanlarla iç içe yaşamasından ötürü, Alman birisiyle evlilik yapacak olmasının, aradaki din ve etnik köken farklılığına rağmen, kendisinde hiçbir kaygı oluşturmadığını Alman-Müslüman birisiyle evlenip boşanmış olan K36 [Kadın-Türk-Müslüman] şöyle belirtmektedir: *"Benim kafamda bu konuda hiç soru işareti yoktu. Zannımca hiç problem yaşamayacağımı düşünmemin sebebi, küçüklüğümde beri hep Almanlar ve Hristiyanlar arasında yaşadığım ve onlarla hiçbir problem yaşamadığımdan dolaydı."*

b3) Bu kategorideki katılımcılardan bazısı evlilik öncesinde eşlerinin kendi dini inançlarını benimsinden dolayı, gelecekteki evliliklerinde din eksenli bir sorunun ortaya çıkacağını düşünmediklerini belirtmişlerdir. Aynı dini inancı paylaşmanın, böyle bir kaygıyı bertaraf ettiğini belirten, Alman-Müslüman birisiyle evli K17 [Erkek-Türk-Müslüman] şunları söylemiştir: *"Türk-Alman evliliklerinde genelde hanımları kocalarına uyum sağlayabilmek için Müslüman oluyorlar ve birçoklarında da evlilik bittiği zaman, kadın dini tekrar bırakıyor ve eski*

*yaşantısına geri dönüyor. Benim eşim ne benle evlenmek için Müslüman oldu ne de benim için Müslüman oldu. Bundan dolayı kafamda hiçbir soru işareti yoktu. Kendisi 6 ay boyunca İslamiyet'i araştırdı ve Kuran'ı baştan sona kadar okudu. Kafasına takılan şeyleri bana soruyordu. Nihayetinde, sonradan Müslüman olan bir Almanın evine gittik ve o da eşime her şeyi güzelce açıkladı ve kafasında hiçbir şüphe kalmadık-tan sonra eşim Müslüman oldu. Bu aşamadan sonra, kendi kültüründe de olsa, yaptığı bir şeyin haram veya İslam'a zıt olduğunu söyleyince, tereddütsüz o şeyi artık yapmıyordu. Ben de bundan dolayı hanıma güvendiğim için, kafamda soru işaretleri yoktu..."*

b4) Karma evlilik gerçekleştirecek olan bireyler, birbirleriyle stresli olduğu hususları paylaşarak, empati geliştirmeye ve böylece sorunlarla başa çıkma yolları arayabilmektedirler.<sup>59</sup> Evlilik öncesinde, eşyle birbirlerinin dini veya kültürel farklılıklarına saygı duyacakları yönünde sözbirliği ettiğini söyleyen, Türk-Müslüman birisiyle evli K39 [Kadın-Alman-Hristiyan] şunları dile getirmiştir: *"Yok, herhangi bir sorun çıkacağını düşünmemiştim. Zaten evlenmeden önce, biz her ikimizin birbirimizin dinine ve kültürüne saygı duyacağımızı söylediğimiz için, bu konuda kafamda bir soru işareti yoktu."*

Sonuç olarak, katılımcıların çoğunluğu (30 katılımcı), evlilik öncesi, yapacakları evlilik hakkında bir kaygı taşımadıklarını belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar (11 katılımcı) ise, eşi ister kendi mensup olduğu dini inanca intisap etsin isterse de etmesin, kültürel kaynaklı bazı sorunlarla karşılaşılacağını düşündüklerini belirtmiştir. Bu kişiler, genel itibarıyla, eşleriyle olan kültürel farklılıkların, evlilik sonrası bir sorun yaratabileceğini düşünmüşlerdir.

*Tablo 6. Evlilik Öncesinde Evlilikle İlgili Kaygı Duyma Durumu*

Durumu	Sebepleri	Sayı
Kaygı duyan	(a1) Dinî-kültürel farklılıkların, evlilik sonrasında bir problem teşkil edeceğini, (a2) Eşlerinin kendi dini inançlarını benimsemesine rağmen, kültürel açıdan sorun yaşayabileceğini düşünmesi	11
Kaygı duymayan	(b1) Evlilik öncesinde, evlilikle ilgili detaylı bir şekilde konuşması, (b2) Evlilik öncesine kadarki sürede, partnerinin mensup olduğu kültürle iç içe yaşama ve bu yüzden belirsizlik yaşamaması, (b3) Eşlerden birisinin eşinin dinine intisap etmesi, (b4) Eşlerin din ve kültürel farklılıktan ziyade "sabır", "empati", "tolerans" gibi olgulara vurgu yapması.	30
<b>Toplam</b>		41

### 3.2.2. Evlilik Sonrasında Yaşanan Sorunlar

Evlendikten önce, yapacakları evlilikler hakkında kaygı duyan bazı eşler, evlendikten sonra bu kaygılarının yersiz olduklarını görmüşlerdir. Bazı katılımcılar ise evlilik öncesinde herhangi bir sorunla karşılaşmadığını düşünmüş

<sup>59</sup> Holzapfel, "Intercultural Couples' Internal Stress", 146.

ama evlilikten sonra bunun tam tersi yönünde bir sonuçla karşılaşmış ve neticesinde bazı evlilikler, boşanmayla sonuçlanmıştır.

a) Araştırmamızda yer alan 41 kişiden 32'si, ufak tefek problemler dışında, dini-kültürel anlamda evliliği sonlandıracak derecede ciddi bir problemle karşılaşmamışlardır.

a1) Evlilik öncesinde dil probleminden ötürü, bu evliliğe şüpheyle yaklaşan Alman-Müslüman birisiyle evli olan K15 [Erkek-Türk-Müslüman], bu kaygıların yersiz olduğunu ve karşılaşılan problemlere karşı sabırlı yaklaşmanın ve empati kurmanın önemine değinerek şunları söylemiştir: *"Aslında başta dil probleminden korkuyordum ama sonra dili öğrenince, problem de kalmadı. 3 sene zorluk çektik ama ondan sonra zaten dil problemim de düzeldi... Her şeyde anlayış göstermek gerekiyor. Alman da olsa Türk de olsa karşılıklı olarak sıkıntılı şeyler olacak ister istemez. Ama sabır ve anlayışla üstesinden gelinebilir."*

a2) Dini veya etnik kökeni farklı olsa bile, karşı tarafa toleranslı olmak ve farklılıkları anlayışla karşılaşmaya çalışmanın önemini vurgulayan Alman-Hristiyan birisiyle evli K9 [Kadın-Türk-Müslüman] şunları belirtmiştir: *"Kültürel ve dini farklılıklardan dolayı tabii ki tartışmalar oluyordu. İllaki, insanlar arasında, eşler arasında dini-kültürel sebeplerden görüş farklılıkları muhakkak oluyor. Ama benim için yani evlenirken Müslüman olması veya olmaması ilk planda önemli değildi. Önemli olan o konuda karşılıklı tolerans gösterilebilmesiydi. O olmasaydı, tabii ki aramızda sorun çıkardı. Benim ona karşı kültürel açıdan dini açıdan toleransım var, eşimin de bana karşı toleransı var yani iki tarafın da var. O bakımdan bu toleransın olması benim için önemliydi. Her iki tarafında o konuda özgür olabilmesi..."*

Farklı kültürel altyapıya sahip olursa bile, birbirine karşı anlayışlı ve toleranslı olmanın, evliliği sağlıklı bir şekilde yürütmenin en önemli anahtarı olduğunu düşünen Türk-Müslüman birisiyle evli K22 [Erkek-Alman-Müslüman] şunları ifade etmiştir: *"Eğer birbirimizi idare etmeseydik, problem yaşayabilirdik. Saygı insanlığın ilk oluşumundan beri ortaya çıkmış bir erdem ve bütün ahlaki disiplinlerin temelini oluşturuyor ve biz de birbirimize saygılı olup, bunu çocuklarımıza da öğretmeye çalışıyoruz. Farklı kültüre mensup olanlara karşı iki türlü tutum vardır. Birincisi, 'farklı bir kültürden, uzak durayım', ikincisi ise 'farklı bir kültürden, çok ilgimi çekiyor ve onun hakkında bilgi edinmek istiyorum'. Biz de kendimizi ve çocuğumuzu bu ikinci şekle göre eğitmeye çalışıyoruz. Kendimizin tecrübe etmediği bir şeyi çocuklara öğretme lüksümüz yok. Bundan dolayı biz bu şekilde yaşamaya çalışıyoruz ve umarım çocuklarımız da bu şekilde yaşarlar. Farklı kültürden de olursa, birlikte mutlu yaşamının çözümü budur."*

Yukarıda alıntıladığımız mülakata benzer bir şekilde, Bustamante v.dğr.'nin çalışmasında yer alan kimi katılımcılar birbirinin kültürüne saygı duymaya ve saygıyı çocuklarına aşılama çalıştıklarının altını çizmektedir: *"...Anlamaya çalışmak zorunda olduğun genel farklılıklardan ötürü, birbirinin kül-*

türüne saygı duymak” ... “Her şey saygıyla başlar... Çocuklarını büyütürken de onlara başkalarının kültürüne saygı duymayı öğretmelisin, böylelikle gelecekte onlar da (farklılıklarla) başa çıkmayı muhtemelen öğreneceklerdir.”<sup>60</sup>

a3) Bustamante v.dğr, karma evliliklerle partnerlerden birisinin eşinin kültürüne uyum sağlamasının, kültürel farklılıklardan dolayı oluşacak problemleri azalttığına değinmektedir.<sup>61</sup> Alman-Müslüman birisiyle evli olan K31 [Kadın-Türk-Müslüman], eşinin dinini değiştirip Müslüman olması ve evlilikten sonra onun Türk kültürüne uyumlu bir şekilde yaşamasından dolayı, herhangi bir sorunla karşılaşmadıklarını şu şekilde belirtmiştir: “Evlendikten sonra, zaten uyum içerisindeydik. Ama daha çok o bize ayak uydurdu. Mesela çayı, diğer Almanlar gibi fincanda değil de bizim gibi çay bardağında içer. Ayrıca onların ailesi de bizimle uyum sağladı ve biz de onlara uyum sağladık. Karşılıklı saygı içerisinde belirli sınırlarda birbirimizin fikirlerine mümkün olduğunca uyum sağlamaya çalışıyoruz. Mesela kurban bayramlarında kayınvalideler, kendi inançlarında olmasına rağmen, bize gösterdikleri saygı gereği, bize bayram ziyaretine geldiler.

b1) Araştırmamıza katılan 4 kişi ise dini, kültürel veya kişisel problemlerden dolayı evlilik süresince birtakım sorunlarla karşılaştıklarını ama bu sorunun evliliği sonlandıracak kadar önemli olmadığını belirtmişlerdir.

Alman-Hristiyan birisiyle evli K8 [Kadın-Türk-Müslüman], yemek kültürlerinin farklı olmasından ötürü bazı zamanlar problem yaşadıklarını şöyle dile getirmiştir: “Sorun genelde yemek kültüründen ve yemeklerden dolayı çıktı. Sorun domuz eti de değildi, zaten ben domuz eti de yiyorum. Ama ben genelde vejetaryen yemekler yemeyi seviyorum. Örneğin bizim geleneklerde olan bamya, fasulyeyi çok seviyorum ama eşim onları tanımadığı için o yemekleri sevmiyor. Mesela fasulyeyi niye salçayla yaptığımı sorgular durur ve yemez...”

Türk-Müslüman birisiyle evli K26 [Erkek-Alman-Müslüman] ise eşinin ailesinin yaklaşım tarzının kendi yetiştiği Alman kültürüne göre farklılık arz ettiği ve bunun kendisi için büyük bir problem olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Biz Almanlar, birisi bir şeyi bilerek veya bilmeyerek yanlış yaptıysa veya biz o kişinin hatalı olduğunu düşünürsek, onun yüzüne alenen bunu söyleriz. Ama eşimin ailesiyle bu konuda bazı sorunlar yaşadım. Belki farklı bir kültürel zemine veya farklı bir bakış açısına sahip olmamızdan dolayı, benim yaptığım bir davranış-refleks, Eşimin ailesi tarafından yanlış anlaşılmakta veya hoş karşılanmamaktadır. Ama bunu, bir türlü yüzüme karşı söylemiyorlar. Her şey güllük gülistanlık gibi gösteriyorlar ama arkamdan benim hatalı olduğum şeyi eşime söylüyorlar. Yaptığım hatanın, direkt olarak yüzüme söylenmemesini ben bir kibarlık olarak değil, aksine tuhaf ve can sıkıcı olarak değerlendiriyorum.”

b2) Karma evlilikler yapan bireylerin, aynı ulusa mensup olanlar arasındaki evliliklere göre, taşıdığı farklılıklardan ötürü daha fazla problem ve stres

60 Bustamante v.dğr., “Intercultural Couples”, 160.

61 Bustamante v.dğr., “Intercultural Couples”, 160.

yaşamaları muhtemeldir. Bundan ötürü bireylerin dayanışma halinde olmaları, empati kurmaları, anlayışlı olmaları ve birbirlerine desteklerini esirgememeleri, tavsiyeler vermeleri, çözüm odaklı olmaları gibi karşılıklı çözüm yollarına<sup>62</sup>, karma evlilik yapanların daha muhtaç oldukları gözükmektedir. Çalışmamızda yer alan 5 katılımcı yaşadıkları dini, kültürel ve bireysel problemlere karşı çözüm üretmediklerinden ötürü evliliklerini/birlikteliklerini sonlandırmışlardır.

b2a) Alman-Müslüman birisiyle evlenip boşanan K19 [Erkek-Türk-Müslüman], eşinin liberal bir yaşam tarzını tercih etmesini ve buna karşın kendisinin muhafazakâr oluşunu, boşanmalarının ana sebebi olarak görmektedir: *“Evliliğimizin olumsuz neticelenmesinin en büyük sebeplerinden birisi, liberal olmayışımıdır. Eğer liberal birisi olsaydım, içki içsem, sadece dünya zevkleri için yaşasam ve dini tamamıyla bir kenara itseydim, yani ortalama bir Alman gibi yaşasaydım, hiçbir problem yaşayacağımı düşünmezdim. Muhafazakâr olup da kendi kültürüne göre yaşamak ve bundan ödün vermek istemeyenlerin, kendi kültüründen olmayan birisiyle yapacağı evliliğin çok zor olacağını düşünüyorum.”*

b2b) İki farklı kültüre sahip bireylerin yaptıkları evliliklerde toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki farklılıklar bireylerin stres, kaygı ve problem yaşamalarına yol açabilmektedir. Özellikle geleneksel bir kültürel alt yapıdan gelen bireylerin, eşlerinden daha fazla geleneksel bir beklenti içerisinde olduğunu daha önceki çalışmalar da göstermektedir.<sup>63</sup> K36 [Kadın-Türk-Müslüman], kendisinin deyimıyla Türk toplumunda yaygın olan korumacı erkek rolünün benzerini, evlilik öncesinde Alman eşinden de beklediğini ama hayal kırıklığı yaşadığını ve kültürel farklılıklardan, kişisel uyumsuzluktan ötürü Alman-Müslüman eşinden ayrıldığını şöyle açıklamaktadır: *“Eşim benden 3 yaş büyük ve çok uzun boyluydu ama beyin olarak ben daha kuvvetliydim. Aslında bu anlamda biraz eksiklik olduğunu sonradan fark ettim. Şöyle ki ben kuvvetli olsam bile, sırtımı rahatça yaslayacağım, arkamda benden daha kuvvetli birilerinin olmasını isterim her zaman. Bazı insanlar sadece sevgi arar ama ben bu özelliği de arıyordum. Bazen eşim çocuk gibiydi. Eşimin bu olgun olmayan yapısını fark ettim ve buna ilaveten zaten birbirimizi pek fazla göremiyorduk. Bu tür nedenlerden ötürü ondan hemen soğudum. Nihayetinde bu tür sorunlardan dolayı, ayrılma kararı aldım ve ayrıldık... Ben böyle sorunlar olduğunu ilk başlarda sezememişim ama boşanmadan sonra bu konuyu kendimle muhakeme edince, kıskançlığın olmaması gibi bazı kültürel farklılıkların, aslında bizim evliliğimiz için bir problem olduğunu sonradan anladım.”*

b2c) Eşinden boşanmış olan diğer 2 katılımcı ise, eşinin etnik kökeni hakkındaki negatif stereotiplerin ve evlilik öncesinde kaygı duydukları bazı negatif durumların, evlilik sonrasında gerçekleştiğini ve bundan dolayı boşandıklarını/ayrıldıklarını ifade etmişlerdir.

62 Holzapfel, “Intercultural Couples’ Internal Stress”, 148.

63 Bustamante v.dğr., “Intercultural Couples”, 159.

Türk-Müslüman birisiyle evli olup boşanan K41 [Kadın-Alman-Müslüman], eşiyle evlenmeden önce, Türk erkeklerinin eşlerini dövdüğü şeklindeki negatif stereotipin yersiz olmadığını ve bunun evlilik sonrasında gerçeğe dönüştüğünü belirten şunları belirtmiştir: *“Ben sorun olacağını zaten düşünmemiştim ama Türk erkekleri hakkında bazı olumsuz şeyler duyuyordum. Bununla birlikte o denilen şeylerden bir tanesi başıma geldi ve eşim beni iki kez dövdü. Evliliğimiz ilk zamanlarında tartışmalar, dövmeler falan olmuştu. Bundan dolayı annemin eline koz geçmiş oldu ve ‘Bak Türklerle evlendin, başıma bunlar geldi. Ben sana söylememiş miydim?’ gibisinden şeyler söylemeye başladı. Ama ben annemin bu söylemlerinden hiç etkilenmedim ve normal yaşantıyı devam ettirdim. İlişkinin devam ettiği sürelerde bir kez beni aldattı ve ben bunu affetmiştim. Ama 6 ay sonra beni tekrar aldıınca, ondan boşandım.”*

Alman-Hristiyan birisiyle birlikte yaşarken K40 [Kadın-Türk-Müslüman] partnerinin kendisini aldatması sebebiyle ondan ayrıldığını şöyle izah etmiştir: *“...Bu kadar serbest olmanıza rağmen, ben bir Almanla birlikte olmaktan mutlu olmuyordum. Çünkü kültürlerimiz, hayatı algılayış biçimlerimiz farklı. Sevgiliyi veya eşi olmasına rağmen, başkalarıyla cinsel birliktelik içerisinde olmak Almanlar tarafından çok normal karşılanıyor. Bunun benim başıma da gelmesinden korkuyordum ki nitekim öyle de oldu ve eşim beni aldattı. Ben de bu durumu kabullenmeyip, her şeyi kestirip attım ve ondan ayrıldım.”*

Tablo 7. Evlilik Sonrası Yaşanan Sorunlar

Durumu	Nedeni	Sonuç	Sayı
a) Sorun Yaşamayanlar	a1) Bireylerin sabırlı olması/empati kurması, a2) karşılıklı tolerans göstermesi, a3) eşinin kendi dinine intisap etmesi	Evlilik devam ediyor	32
b) Sorun Yaşayanlar	b1) Evliliği olumsuz anlamda etkilemeyecek düzeyde kültürel ve kişisel nitelikteki problemler	Sorunlar aşıldı veya kabullenildi ve evlilik devam ediyor	4
	b2) b2a) Dini kaynaklı kültürel problemler	Problemlerden ötürü evlilik boşanmayla/ayrılıkla sonuçlanmıştır.	5
	b2b) Kültürel uyumsuzluk: bireysellik, ilgisizlik vb.		
	b2c) Kişisel Problemler: aldatma, darp etme vb.		
<b>Toplam</b>			41

Neticede araştırmamıza konu olan Türk-Alman evliliği yapmış olan 26 çiftin 5'inin evliliği/birlikteliği dini, etnik köken, kültürel farklılıklardan veya bireysel anlaşmazlıklardan dolayı boşanmayla/ayrılmaya sonuçlanmıştır. Türk-Alman evlilikleri yapmış olan kişilerin evliliklerinde, bütün evliliklerde olabileceği gibi bazı ufak tefek pürüzler dışında, önemli düzeyde dini-kültürel kaynaklı problemlerle karşılaşmamaktadır.



## Sonuç

Türklerle Almanlar arasında yakın ilişkiler işçi göçüyle başlamış ama ilk nesil Türklerin kendilerini orada yabancı görmeleri ve Almancayı bilmemelerinden ötürü, aralarındaki ilişkiler pek gelişmemiştir. Bununla birlikte birinci nesilden son nesile gelinceye kadar Türklerin artık Almancayı öğrenmesi ve sosyal hayatta daha çok görünür olmasıyla birlikte ilişkiler gelişmiş ve araştırmamızda da görüleceği üzere bu gelişme, yapılan karma evliliklerin sayısını da arttırmıştır. Özellikle ilk nesilden sonraki Türk göçmenlerin Almanlarla yaptıkları evlilikler “sevgi”, “aşk”, “bağlılık” gibi duygusal-manevi motivasyonlarla gerçekleşmiştir. Deniz ve Özgür<sup>64</sup> de Antalya’da Türk erkeklerle evlenen Rus kadınların sığınma, kaçış gibi sebeplerden ziyade gönül birlikteliği ile açıklanabileceğine değinmiştir.

Araştırmamıza yer alan tüm katılımcılar, eşlerinden farklı dini orijinlerden ve farklı etnik kökenden gelmektedir. Bununla birlikte katılımcılardan bazıları ya eşyle tanışmadan önceki dönemlerde kendilerinin “dini uyanış” diye nitelendirdikleri sebeplerle din değiştirmiş ya da eşyle tanıştıktan sonra evlilik öncesinde veya evlendikten sonra din değiştirip eşinin inandığı dine in-tisap etmişlerdir. Din değiştirme sebebi ne olursa olsun, bunun yönü Hristiyanlıktan (ekseriyetle Katoliklikten) İslamiyet’e doğru olmuştur. Bununla birlikte, din değiştiren kişilerin büyük çoğunluğu, Müslüman orijinli eşlerine göre hem teorik hem de pratik anlamda, yeni dinlerine olan bağlılıklarının daha üst düzeyde olduğu çalışmamızda ortaya çıkmıştır. Mamafih din değiştirip Müslüman olan bireylerden bir kısmı, kendilerini muhafazakâr ve dine bağlı birisi olarak tanımlamasına rağmen, eski dini inanca ait kültürel unsurları (örn. Noel kutlaması) halen devam ettirme eğiliminde olduğu anlaşılmıştır. Bazıları da uyumlu ve dengeli bir şekilde evliliği devam ettirmek için kendi kültürünün yanı sıra eşinin de kültürünü pratize etme yolu tuttuğu ortaya çıkmıştır. Bu hususa değinen Altun ve Dinç,<sup>65</sup> iki farklı kültüre mensup bireylerin hem kültürüne hem de eşinin kültürüne uyum sağlamaya çalıştıklarını, böylece iki kültür arasında denge kurmaya gayret ettiklerini belirtmiştir.

Kendilerini liberal olarak tanımlayan kişilerin geneli hem farklı dini inanç hem de etnik kökenden birisiyle evlenme konusunda bir beis görmemiştir. Muhafazakâr olarak tanımlayanlar ise eşini, farklı etnik kökenden gelse bile, genelde kendi dini inancına mensup olan kişilerden seçmiş veya evlilik öncesinde/sonrasında eşinin din değiştirmesi yönünde dolaylı/dolaysız müdahalelerde bulunmuştur. Huschek v.dğr.<sup>66</sup> de dini bağlılığın, eş seçimine önemli

64 Ayla Deniz - Ertuğrul Murat Özgür, “Antalya’daki Rus gelinler: Göçten Evliliğe, Evlilikten Göçe”, *Sosyoloji Dergisi* 3/27 (2013): 159.

65 Altun - Dinç, “Yabancı Gelinlerin Türk Ailesi İçindeki Yeri”.

66 Huschek v.dğr., “Partner Choice Patterns”, 255.

bir etkisi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Buna göre bireyler, göç ettiği ülkelerde kendi din mensuplarını tercih etmeye meyillidir.

Çalışmamızda yer alan katılımcılardan biri muhafazakâr ötekisi seküler olan çiftler muhafazakâr-muhafazakâr, seküler-seküler çiftlere nazaran daha fazla problem yaşamaktadır. Bunun sebebi olarak çiftlerin dini-kültürel bağlılık düzeylerinin farklı oluşunu ve birbirlerine tolerans göstermeyişi söyleyebiliriz. Dini-kültürel bağlılık düzeyi farklılıkları, evlilik boyunca muhafazakâr-seküler çiftlerin daha fazla çatışma yaşamasına yol açmaktadır. Buna ek olarak bireylerin evlilik öncesinde yaşam tarzı farklılıklarını, evlilikten beklentilerini, evlilik şartlarını detaylı bir şekilde müzakere etmeden ve bu konuda mutabık olmadan evlilik yapmaları; evlilik boyunca ise bu farklılıkları tolere etmemeleri evliliğin problemliliğe geçmesine ve belki de sonlanmasına neden olabilmektedir. Nitekim araştırmamızda yer alan katılımcılar arasında evliliği boşanmayla sonuçlanmış olan 5 katılımcının 4'ünün, evlilik öncesinde partneriyle karşılıklı olarak dini/kültürel/bireysel bağlamda hiçbir şart koşmadığı anlaşılmaktadır. Bu katılımcıların ekseriyetle dini-muhafazakârlıktan ziyade kültürel-muhafazakâr bir yapıya sahip oldukları ve evlilik boyunca eşlerinin kendi kültürel kodlarına uygun bir yaşam sürmesinden mütevellit çatışma yaşadıkları ve neticesinde boşandıkları çalışmamız boyunca ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamız, eşlerden birisinin din değiştirip eşinin dinine intisap etmesinin (Müslüman-Müslüman) ve çiftlerin dini bağlılık düzeylerinin yüksek oluşunun (muhafazakâr-muhafazakâr) evlilik bağlarını güçlendirdiğini göstermektedir. Allgood v.dğr.'nin çalışmasına göre dini bağlılık ve aktivitelerin yüksek düzeyde oluşu eşe ve evliliğe bağlılığı da arttırmaktadır.<sup>67</sup> Çalışmamızda katılımcılar doğrudan bunu beyan etmemiş olsa bile, Allgood v.dğr.'nin çalışmasına paralel bir şekilde, muhafazakâr-muhafazakâr çiftlerin dini referanslar ışığında evliliğin kutsallığına daha çok vurgu yaptığı ve daha az problem yaşadığı anlaşılmaktadır. Nitekim dini bağlılıklarının yüksek olduğunu (kendisinin ve eşinin muhafazakâr olduğunu) belirten hiçbir katılımcının evliliğinin boşanmayla sonuçlanmadığı çalışmamızda ortaya çıkmaktadır.

Araştırmamızda seküler-seküler yapıya (dini veya kültürel anlamda muhafazakâr olmayan) sahip olan ve boşanan çiftlerin ise darp, aldatma gibi -katılımcılar tarafından etnik köken ve kültür ile ilişkilendirilen- etnik kökenle ilintili bireysel sebeplerden ötürü evliliklerini sonlandırdıkları ortaya çıkmaktadır. Elbette ki çiftlerin seküler oluşu, evlilik bağının zayıf olduğunu göstermemektedir. Bununla birlikte yüksek düzeyde dini bağlılık ve dini/kültürel gerekçeyle evlilik müessesine atfedilen kutsallık; muhafazakâr çiftlerin seküler çiftlere oranla evlilikteki sorunlara daha çok mukavemet göstermesine ve

67 Allgood v.dğr., "Marital Commitment", 62-63.

evliliği devam ettirmelerine katkı sunmaktadır. Tüm bu sonuçlar ışığında dini-kültürel bağlılıkları ve evlilik öncesinde şart koşup-kosmama ile evliliği devam ettirme düzeyi arasındaki ilişkiyi matematiksel bir ifadeyle belirtecek olursak: muhafazakâr-muhafazakâr çiftlerin evliliği devam ettirme düzeyi > seküler-seküler çiftlerden > muhafazakâr-seküler çiftlerden; şart koşanların evliliği devam ettirme düzeyi > şart koşmayanlardan...<sup>68</sup>

Kişiler birbirlerini tanımadan önceki dönemlerde, eşleriyle aynı etnik kökene sahip kişilerle sosyal hayatta (okulda, işyerinde vs.) bir şekilde karşılaşmış ve bu kişilerle arkadaşlık etmişlerdir. Ama bu ilişkiler, eğer varsa, o etnik kökenle ilgili bazı ön yargıları ortadan kaldıracak kadar deruni olamamıştır. Çiftler, evlilik kurumu sayesinde daha yakın ilişki kurma, birbirlerinin kültürünü tanıma ve yaşayış tarzlarını öğrenme fırsatı bulmuşlardır. Evlilik aşamasındaki tecrübeleri sayesinde, kişilerin o etnik köken hakkındaki görüşlerinde bazı değişimler yaşanmış ve bu değişim büyük oranda olumlu yönde olmuştur. Nitekim Bustamante v.dğr'nin çalışmasında yer alan katılımcılar, karma evliliği farklı kültürleri öğrenmek ve yaşamak için bir fırsat olarak değerlendirmişlerdir.<sup>69</sup>

Çalışmamızdan anlaşıldığı kadarıyla Hristiyan Almanların, Müslümanlar hakkındaki ön yargıları genellikle 11 Eylül Saldırıları'ndan sonra şiddetlenmiştir. Bütün Müslümanları terörist olarak nitelendirmeseler bile, onlara kuşkuyla bakmış ve temkinli yaklaşmışlardır. Ön yargı genel itibarıyla ve çok güçlü bir şekilde türban konusundadır. Çalışmamızda yer alan bazı Alman katılımcıların aileleri, çocuklarının din değiştirip Müslüman olmasını veya çocuklarının Müslüman bir gelinle evlenmesini çok önemli bir sorun olarak görmemekte; bununla birlikte onların türban takıp takmamaları konusunda çok ihtiyatlı davranmaktadırlar. Türk-Müslüman katılımcılar ise Hristiyan-Almanlar hakkındaki görüşlerini belirtirken onların Allah inancının olmadığına, çok fazla içki içtiklerine, domuz eti yediklerine ve evlilik öncesi mahremiyet-bekâret konularını kendileri kadar ciddiye almadıklarına vurgu yapmaktadırlar. Başka bir deyişle katılımcıların kendisi eşiyile tanışma öncesinde, ebeveynleri-çevreleri ise hem tanışma öncesinde hem de evliliğin ilk dönemlerine kadarki süre zarfında farklı bir dine veya etnik kökene sahip olan biriyle evlenme konusunda olumsuz görüş beyan etmiştir. Özellikle *Türk erkekleri* ve *Alman kadınları* ile evlenme konusunda negatif bir yargı olduğu

68 Bu çalışmada, muhafazakârların seküler bireylere oranla daha sağlıklı ve sürdürülebilir bir karma evlilik gerçekleştiği şeklinde normatif ve değer belirtici bir sonuca ulaşmaktan ziyade; sosyolojik bir perspektifle iki farklı dini yapıdaki (muhafazakâr veya seküler) çiftlerin evlilik tecrübeleri, sebep-sonuçlarıyla birlikte betimlenmeye çalışılmaktadır. Başka bir ifadeyle bu çalışmada evlilik boyunca problem yaşayanlar arasından (a) muhafazakâr bireylerin dini-kültürel motivasyonla evliliğini sağlıksız bir şekilde sürdürdüğü, (b) seküler bireylerin -muhafazakârlara nispeten- boşanmaya daha yatkın olduğu ima edilmemektedir.

69 Bustamante v.dğr., "Intercultural Couples", 161.

ve bu yargının çoğunlukla kişilerin kendi tecrübeleriyle değil, çevre ve yazılı-görsel medya etkisiyle geliştiği anlaşılmıştır. *Türk erkekleri* hakkında genelde eşlerini eve hapsedtiği, onları hizmetçi olarak kullandığı, zorla türban taktırdığı, eşlerini dövdüğü ve öldürdüğü düşünülmektedir. Almanların, Türkler hakkında beslediği bir diğer ön yargısı ise, *Türklerin Almanya'da oturma izni almak için Almanlarla evlenmek istediği* yönündedir. *Alman kadınları* hakkındaki ön yargılar ise genelde "namus" kavramı üzerinde şekillenmiştir. *Alman kadınlarının karşı cinsle olan ilişkilerinde çok serbest olduğu ve mahremiyet duygularının kendileri kadar gelişmemiş olduğunu düşünmelerinden ötürü, onların Türk örf ve ananelerine uygun bir eş olamayacakları* düşünülmektedir.

Bu sonuçlar ışığında şunu söyleyebiliriz ki dini ve etnik kökeni ne olursa olsun, her iki toplum da kendilerinden farklı kimliklere sahip olan kişiler hakkında bir takım ön yargılar beslemektedirler. Bununla birlikte bu farklılıklara sahip bireylerin yaptıkları evlilikler, kişilerin birbirlerini tanımaları için bir fırsat olmuştur. Kendi iradeleri dışında başkaları tarafından inşa edilmiş ve iki toplumu birbirinden ayıran bu görünmez duvarlar, eşlerin birbirini tanıması neticesinde kimi zaman kendiliğinden yıkılmış, kimi zaman da eşler birbirlerinin bu farklılıklarını tolere ederek, ortak bir noktada buluşmanın yolunu bulmuşlardır. Yaşadıkları problemlerle başa çıkmada çözüm geliştiren çiftlerin evliliklerini devam ettirdiği; din değiştirme, eşinin kültürüne saygılı/toleranslı olma, farklılıkların bilincinde olma, dini/kültürel farklılıktan ziyade sevgiyi ön plana çıkarma gibi unsurların bireylerin ilişkisini devam ettirmede anahtar rol oynadığı görülmektedir. Holzapfel v.dğr.,<sup>70</sup> karma evliliği yapan bireylerin evlilik süresince yaşadıkları stres anlarını eşleriyle paylaşmalarının ve onlarla empati kurmanın evliliğin sağlıklı bir şekilde devam etmesinde önemli katkılarının olacağını belirtmektedir. Bustamante v.dğr.,<sup>71</sup> çiftlerin cinsiyet rolü esnekliği, mizah, partnerlerden birisinin kültürel uyum sağlaması, benzerliklerin kabulü, diğer kültürleri de takdir etme ve kültürel ilişkiyi yeniden tanımlanan iç içe geçmiş beklenti ve değerleri yeniden şekillendirmesinin veya geliştirmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Araştırmamızda yer alan katılımcılardan kimisi kültürel uyumsuzluklar (davranış kalıpları, toplumsal cinsiyet rolleri farklılıkları, mizah anlayışları) vurgu yapmış ve kimisi bu problemler neticesinde evliliğinin sonlandığını belirtmiştir.

Curtis ve Ellison'un,<sup>72</sup> yaptıkları çalışmada farklı dini inanca sahip dindar çiftlerin evliliklerinde dini kuruluş ve cemaatlara yapılan yardımlardan ötürü parasal konularda tartışma yaşanmasının muhtemel olduğu sonucuna varmıştır. Bununla birlikte çalışmamızda bu denli bir bulguya ulaşamadık; iki

70 Holzapfel, "Intercultural Couples' Internal Stress", 159.

71 Bustamante v.dğr., "Intercultural Couples", 154.

72 Curtis – Ellison, "Religious Heterogamy and Marital Conflict", 566.

farklı dine mensup olan çiftlerden hiçbiri, yaptıkları dini yardımdan ötürü ev içinde tartışma yaşadığını belirtmemiştir.

Chinitz ve Brown<sup>73</sup> Hristiyanların, Yahudi bireylere nazaran karma evlilik yapmaya daha meyilli olduğu sonucunu; Yahudi bireylerin soylarını devam ettirme motivasyonları ile açıklamıştır. Çalışmamıza katılan Türk bireylerin din değiştirmemesini ve kültürlerini devam ettirme arzusu içerisinde oluşlarını Almanya'da azınlık oluşları ve bu yüzden asimile olma korkusu içerisinde olmaları ile açıklayabiliriz. Başka çalışmalarla desteklenmesi gerektiğini belirtmekle birlikte, Türklerin Almanlara göre dini aidiyetlerine ve kültürlerine daha yüksek düzeyde bağlılık duymalarını da buna bir sebep olarak gösterebiliriz.

Araştırmamızda temas etmediğimiz veya odaklanmadığımız şu hususların sonraki yapılacak araştırmalarla aydınlatılması gerektiği kanaatindeyiz: - Almanlarla (veya diğer dini aidiyete/etnik kökene mensup bireylerle) yaptıkları karma evliliklerde Türkler neden din değiştirmeye yatkın değildirlere (istatistiki olarak da desteklenmelidir)? -Türkiye doğumlu Türkler ile Almanya doğumlu Türklerin Almanlarla yaptıkları evliliklerde koştıkları şartlar, duydukları kaygılar, yaşadıkları sorunlar, boşanma sebepleri arasında ne tür farklılıklar/benzerlikler bulunmaktadır?

## Kaynakça

- Abadan-Unat, Nermin. *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Adıgüzel, Yusuf. *Kimliğin Korunmasında ve Üretilmesinde Türk Derneklerinin Rolü Almanya/Köln Örneği*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2004.
- Allgood, Scot M. – Harris, Sharon – Skogrand, Linda – Lee, Thomas R. “Marital Commitment and Religiosity in a Religiously Homogenous Population”. *Marriage & Family Review* 45/1 (2009): 52-67. <https://doi.org/10.1080/01494920802537472>
- Altun, Nurullah – Dinç Aybike. “Yabancı Gelinlerin Türk Ailesi İçindeki Yerine Sosyolojik Bir Bakış”. *Halk Kültüründe Aile Uluslararası Sempozyumu* (Trakya Üniversitesi-Edirne 26 Mart 2016). Erişim: 14 Eylül 2019. [https://www.Academia.Edu/25173459/Yabancı\\_Gelinlerin\\_Türk\\_Ailesi\\_İçindeki\\_Yerine\\_Sosyolojik\\_Bir\\_Bakış?Auto=Download](https://www.Academia.Edu/25173459/Yabancı_Gelinlerin_Türk_Ailesi_İçindeki_Yerine_Sosyolojik_Bir_Bakış?Auto=Download).
- Aydın, Mehmet Akif. “Aile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 196-200. İstanbul: TDV Yayınları 1989.
- Benbow, Heather Merle. *Marriage in Turkish German Popular Culture: States of Matrimony in the New Millennium*. London: Lexington Books, 2015.
- Bustamante, Rebecca M. – Nelson, Judith A. – Jr. Henriksen, Richard C. – Monakes, Sarah. “Intercultural Couples: Coping with Culture-Related Stressors”. *The Family Journal* 19/2 (2011): 154-164. <https://doi.org/10.1177/1066480711399723>.
- Bhattacharjee, Anol. *Social Science Research: Principles, Methods, and Practices*. 2. Baskı. Florida: Global Text Project, 2012.

73 Chinitz – Brown, “Religious Homogamy, Marital Conflict”, 731.

- Canatan, Kadir - Yıldırım, Ergun. *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2009.
- Cavan, Ruth Shonle. "Concepts and Terminology in Interreligious Marriage". *Journal for the Scientific Study of Religion* 9/4 (1970): 311-320.
- Chinitz, Joshua G. – Brown, Robert A. "Religious Homogamy, Marital Conflict, and Stability in Same-Faith and Interfaith Jewish Marriages". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/4 (2001): 723- 733. <https://www.jstor.org/stable/1387662>
- Curtis, Kristen Taylor – Ellison, Christopher G. "Religious Heterogamy and Marital Conflict Findings from the National Survey of Families and Households". *Journal of Family Issues* 23/4 (2002): 551-576.
- Deniz, Ayla - Özgür, Ertuğrul Murat. "Antalya'daki Rus gelinler: Göçten Evliliğe, Evlilikten Göçe". *Sosyoloji Dergisi* 3/27 (2013): 151-175.
- Destatis. "Marriages between German and Foreigner". Erişim: 5 Eylül 2019. <https://www.destatis.de/EN/Themes/Society-Environment/Population/Marriages-Divorces-Life-Partnerships/Tables/marriages-german-foreigner.html>
- Destatis. "Haushalte und Lebensformen der Bevölkerung Ergebnisse des Mikrozensus 2012". 782-795. Erişim: 5 Eylül 2019. <https://www.destatis.de/DE/Methoden/WISTA-Wirtschaft-und-Statistik/2013/11/haushalte-lebensformen-112013.pdf;jsessionid=DCE35071506C3CC445D35F530052788A.internet742? blob=publicationFile>
- Destatis. "Auszug aus dem Datenreport 2018 - Kapitel 2: Familie, Lebensformen und Kinder". 49-101. Erişim: 5 Eylül 2019. <https://www.destatis.de/DE/Service/Statistik-Campus/Datenreport/Downloads/datenreport-2018-kap-2.pdf;jsessionid=A131B3D04DFA9FC914EE9A5F79CBDF96.internet742? blob=publicationFile>
- Judd, Eleanore Parelman. "Intermarriage and The Maintenance of Religio-Ethnic Identity A Case Study the Denver Jewish Community". *Journal of Comparative Family Studies* 21/2 (Summer 1990): 251-268. <https://www.jstor.org/stable/41602081>
- Goody, Jack. *Avrupa'da Aile*. Trc. Serpil Arısoy. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004.
- Gordon, Albert I. *Intermarriage: Interfaith, Interracial, Interethnic*. Boston: Beacon Press, 1964.
- Guličová, Mária Grethe. "Marriage Migration and the Significance of this Migration Issue in Germany". *Marriage as Immigration Gate: The Situation of Female Marriage Migrants from Third Countries in the EU Member States (HeiRat I)*. Berlin Institute for Comparative Social Research. 2004. Erişim: 15 Eylül 2019. [http://ec.europa.eu/justice/grants/results/daphne-toolkit/sites/daphne-toolkit/files/projects/documents/marriage\\_migration\\_in\\_germany.pdf](http://ec.europa.eu/justice/grants/results/daphne-toolkit/sites/daphne-toolkit/files/projects/documents/marriage_migration_in_germany.pdf)
- Hooghiemstra, Erna. "Migrants, Partner Selection and Integration: Crossing Borders?". *Journal of Comparative Family Studies* 32/4 (2001): 601-626.
- Holzapfel, Jenny – Randall, Ashley K. – Taoa, Chun – Iidab, Masumi. "Intercultural Couples' Internal Stress, Relationship Satisfaction, and Dyadic Coping". *Interpersona* 12/2 (2018): 145-163. <https://doi.org/10.5964/ijpr.v12i2.302>
- Huschek, Doreen - de Valk, Helga A. G. - Liefbroer, Aart C. "Partner Choice Patterns Among the Descendants of Turkish Immigrants in Europe". *European Journal of Population* 28/3 (2012): 241-268.
- Kalmijn, Matthijs. "Trends in Black/White Intermarriage", *Social Forces* 72/1 (1993): 119-146.

- Kalter, Frank - Schroedter, Julia H. "Transnational Marriage Among Former Labour Migrants in Germany". *Zeitschrift für Familienforschung* 22/1 (2010): 11-36.
- Lazerwitz, Bernard. "Denominational Retention and Switching among American Jews", *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/4 (1995): 499-506.
- Perşembe, Erkan. *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Sağlam, Fatma. "Türk-Alman Örneğinde Karma Evli Çiftlerin Çocuklarındaki Dilsel Gelişim Üzerine". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (2006): 231-241.
- Schofield, Janet Ward. "Increasing the Generalizability of Qualitative Research". *Qualitative Inquiry in Education: The Continuing Debate*. Ed. Elliot W. Eisner - Alan Peshkin. 201-232. New York: Teachers College Press, 1990.
- Sherkat, Darren E. - Wilson, John. "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy". *Social Forces*, 73/3 (1995): 993-1026.
- Şen, Faruk. *Euro Türkler: Avrupa'da Türk Varlığı ve Geleceği*. İstanbul: Günizi Yayıncılık, 2007.
- Türnüklü, Abbas. "Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 24 (2000): 543-559.
- Worbs, Susanne. "The Second Generation in Germany: Between School and Labor Market". *The International Migration Review*, 37/4 (2003): 1011-1038.
- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 8. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Yılmaz, Miraç - Soran, Haluk. "Türk ve Alman Eğitim Sistemlerinin Orta Öğretim ve Biyoloji Dersi Uygulamaları Açısından Karşılaştırılması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2003): 149-159.
- Yiğit, Salih "Almanya'da İslam ve İslam'ın Kurumsallaşması", *Avrupa'da İslam*. Ed. Kadir Canatan. 104-115. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.

## **Difficulties in Turkish-German Marriages and Coping Strategies (in the Context of Religious-Cultural Differences)**

### **(Extended Abstract)**

With the labor migration, the close relations between Turks and Germans have begun. Yet, since the first generation of Turks perceived themselves as foreigners and did not know German, thus the relations between the two nations did not develop much. However, from the first generation to the last, relations have improved as the Turks learned German and become involved in social life over time, which as can be seen in our research, increased the number of intermarriages.

According to statistics released by the Federal Statistical Office, 12% of 683.000 German men married to foreigners in 2012. Among them, 12% were Turkish women; slightly higher than 10% were South, South-East Asian, slightly lower than 10% were Polish, and 8% were Russian women. Within 545.000 of the German women who were married to foreign men in the same year, 18% preferred Turkish, 12% Italian and 7% Austrian men. Along the same line, when we look at 2018 statistics, it is seen that 12% of German men chose to marry Turkish women, whilst 9% with Polish women and 7% with Russian women. On the other hand, at a higher rate in comparison to the men, 17% of German women preferred Turks, 12% Italians and 6% Austrians.

In the literature, mixed marriages are defined as “marriages of two members from groups with different cultural backgrounds, without compromising their own cultural values”. As a matter of fact, these differences do not stem from individuals, but from the culture which they belong to. In addition, “a marital union between individuals of different nationalities” is called a mixed marriage as well. In mixed marriages, cultural differences, religious beliefs, and ethnic origins are occasionally emphasized. In this context, marriages between a British Christian and a Brazilian Christian of different ethnic backgrounds with the same religious beliefs; a German Christian and a Turkish Muslim with different ethnic backgrounds and religious beliefs; a Turkish/Muslim Macedonian and a Turkish/Muslim Bulgarian belonging to the same ethnic background and religious belief with different cultures are classified as mixed marriages. In this study, we focus on intermarriages between Germans and Turks; two communities with different ethnic backgrounds and religious traditions from a religious-cultural perspective.

The universe of this study, in which we examine Turkish-German marriages, is consisted of married/divorced Turkish-German couples living in Germany. The sample consists of 41 people who are in a Turkish-German marriage, living in the west of Germany in NRW (Nordrhein-Westfalen), and Bavaria (Bayern) state in the east. The participants were recruited through the



snowball sampling technique. In the snowball sampling technique, the researcher starts the study by identifying several participants who meet the criteria for participation, and then the researcher asks them to recommend from among their circle of acquaintances that meet the criteria of the study.

All couples who took part in our study were from different religious and ethnic backgrounds than their spouses. That being the case, some participants either changed their religion due to what they called “religious awakening” in the periods before they met with their spouse or changed their religion before marriage or after marriage with their spouse and converted to the religion they believed. Regardless of the reason for the change of religion, it was directed from Christianity (primarily Catholicism) to Islam. However, the vast majority of converts have a higher level of commitment to their new religion than their spouses, both theoretically and practically.

People who identify themselves as liberals generally did not have a problem with marrying someone from different ethnic backgrounds and religious beliefs. Those who identify themselves as conservatives have chosen their spouses from their own religious groups, even though they come from different ethnic backgrounds.

In the period before meeting with their spouses, participants met and made friendships with other people from the same ethnic origin in social life, such as schools and workplaces. Yet these relations have not been sufficiently profound to remove certain prejudices about their ethnicity. The couples had the opportunity to establish a closer relationship, recognize each other's culture and learn their way of living through the institution of marriage. For the sake of their marital experience, there have been some changes in people's views on ethnicity, and these changes have been substantially positive.

German Christians' prejudices about Muslims have intensified greatly after the September 11 attack. Although they did not see all Muslims as terrorists, they approached them with suspicion and caution. The prejudice was commonly and severely about the headscarf. Even though some families did not see conversion as a major problem for their children and become a Muslim or to marry a Muslim bride, they were very cautious about wearing a headscarf. Turkish-Muslims, on the other hand, express their views on Christian Germans and emphasize that they do not believe in God, drink excessively, eat pork and do not take premarital relations and virginity issues as seriously as themselves.

Prior to meeting their spouses, many participants expressed negative opinions about marrying someone from a different ethnic or religious background. As a result of these prejudices, these adverse opinions were mostly focused on marriages of Turkish men and German women. These prejudices are primarily based on rumors from their social circle, written and visual media, not from their own experience. It is generally thought that Turkish men confine

their wives to the house, exploit them as servants, force them to wear a headscarf, and beat and kill their wives. Another prejudice that was cultivated among Germans against Turks was that the Turks wanted to marry Germans in order to obtain a residence permit in Germany. Prejudices about German women were generally based on the concept of "virtue". It is believed that German women would not be a suitable match in terms of Turkish customs and traditions since they feel that they are eminently free in their relationships with the opposite sex and that their concept of privacy is not as developed.

In light of these results, we can say that regardless of their religious and ethnic origin, both communities have prejudices about individuals with different identities. However, despite differences, marriages between these individuals have been an opportunity for them to become better acquainted with one another. These invisible walls built by others against their own will that separates the two communities, sometimes collapsed spontaneously as spouses knew each other, and at times spouses endured these differences and found a way to meet at a common ground.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

*Tefsîrü'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili*  
*-Fâtîha Sûresi Tefsiri Örneği-*

*A Methodology for Reading Tafsîr al-Jalâlayn and the Language of the*  
*Commentators: The Case of the Commentary on al-Fâtîha*

**Harun Abacı**

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı -  
Dr., Pamukkale University, Faculty of theology, Department of Tafsîr.

[harunabaci@pau.edu.tr](mailto:harunabaci@pau.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-2259-5722>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 02/09/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 12/11/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atıf/Citation: Abacı, Harun. "Tefsîrü'l-Celâleyn'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtîha Sûresi Tefsiri Örneği-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 415-439. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.613972>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## *Tefsîrû'l-Celâleyn*'i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtîha Süresi Tefsiri Örneği-

### Öz

Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan tefsir kaynaklarının genel muhtevasını, tasnif sistemlerini ve ihtiva ettikleri bilgileri anlamak, söz konusu alanda yeni bilgi üretimi için önemlidir. Tefsir kaynaklarından doğru yararlanabilmek için müelliflerini tanımanın yanı sıra, te'lif edilme amaçlarını, metotlarını ve kullandıkları dili de en ince detayına kadar bilmek gerekir. Bu makalede geçmiş dönemde ve günümüzde en çok okunan/okutulan tefsir kaynaklarından *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de kullanılan dile, okuma ve anlaşılma usulüne dikkat çekilmeye çalışılacaktır. Konu hacminin makale sınırlarına sığmaması endişesiyle Fâtîha Süresi tefsiriyle sınırlandırılmıştır. Söz konusu tefsir, yararlandığı temel kaynaklarıyla kıyaslanarak verili bilgilerin analizi yapılmıştır. Bu çalışmada müfessirlerin dili yeterince bilinmediği durumda tefsirdeki bilgilerin satır aralarının sağlıklı anlaşılabilirliği şeklinde bir sonuca ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Celâleyn, Lügat, Sarf, Nahiv, Belâgat, Mezhep.

## A Methodology for Reading *Tafsîr al-Jalâlayn* and the Language of the Commentators: The Case of the Commentary on *al-Fâtîha*

### Abstract

Understanding the general content, classification systems and the information they contain is important for the generation of new knowledge in the field in question. In order to make full use of the sources of tafsîr, in addition to recognizing the authors, it is necessary to know the aims, methods and language of the promotion in detail. In this article, it will be tried to draw attention to the language used by Jalâlayn, one of the most read/taught tafsîr sources in the past and today, and the method of reading and understanding. Concerned that the volume of his article would not fit within the boundaries of the article, *Sûrat al-Fâtihâ* was limited to tafsîr. The said commentary was compared with its primary sources. In this study, if the language of the commentators is not sufficiently known, it is concluded that the information between the lines of commentary cannot be understood properly.

**Keywords:** Tafsîr, Jalâlayn, Lexical, şarf, Nahw, Balâgha, Sect.

### Giriş

Tefsir kaynaklarından doğru yararlanabilmek için müelliflerini tanımanın yanı sıra, te'lif edilme amaçlarını, metotlarını ve kullandıkları dili/terminolojiyi de bilmek gerekir. Müfessirin ilmî kişiliği, tefsirini yazarken o tefsirle gerçekleştirmeyi istediği gaye, muhatap aldığı toplum, hedeflediği kitle ve eserinde yer verdiği bilgilerin muhtevası gibi unsurların birlikte değerlendirilmesi söz konusu tefsirin vermek istediği mesajın doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

*Tefsîrû'l-Celâleyn*<sup>1</sup> yazıldığı günden günümüze kadar en çok okunan ve okutulan tefsirler arasında yer almaktadır. Bu tefsirin en çok okutulma neden-

1 *Tefsîrû'l-Celâleyn* diye meşhur olan *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm* adlı bu tefsiri Celâl (Celâleddin) lakabına sahip iki âlim yazmıştır. Aynı ortak lakaba sahip olmaları nedeniyle "İki Celâl'in tefsiri" anlamında bu esere *Tefsîrû'l-Celâleyn* denilmiştir. Doğru görülen görüşe göre Celâled-

leri olarak dilinin kolay olması, sahâbe ve tâbiûn Kur'ân anlayışını yansıtmaması, âyetlerdeki murâd-ı ilâhîyi ayrıntılı bilgiler içerisinde kaybolmasına meydan vermeyecek şekilde kısa ve net bir üslupla tefsir edilmesi gibi hususlar zikredilmektedir.<sup>2</sup> Ancak *Celâleyn* tarzında yazılan başka tefsirler de aynı özellikleri taşımaktadır. Öyleyse zikredilen bu hususlar *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in neden daha çok şöhret kazandığını tam olarak açıklamamaktadır.

Bu tefsir, basit ve sade görünümü yanında özet ve kısa bir tefsir olması nedeniyle ilk seviye ilim tâlipleri için ders kitabı olarak tercih edilmiştir. Bunun yanında basit görünümü arkasında verdiği yüklü mesajları anlayabilme yönünden ağır olması nedeniyle İslâmî ilimlerde sadece yüksek seviye sahibi ilim tâliplerine okutulması gerektiği düşüncesi de vardır. Bu durum *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in okutulma tarzından kaynaklanmaktadır. *Celâleyn* bir gazete metni gibi algılanıp sadece sathî bir okumayla kolay ve anlaşılır bir tefsir olduğu zannedilir. Ancak metnin vermek istediği mesajı anlamaya yönelik bir okuma ya da başka bir deyişle satır aralarını okuma tarzı takip edildiğinde anlaşılması zor bir tefsir olduğu görülür. Bu çalışmada *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in okuma tarzının nasıl olması gerektiği üzerinde durulacaktır. Böylece *Tefsîrû'l-*

---

din el-Mahallî ömrünün yetmeyeceği endişesiyle en azından belli süreleri bitirebilme gayesiyle önce Kehf sûresinden başlayıp Nâs sûresine kadar tefsir etmiş (müfessir doğrudan Kehf sûresinden başlamayıp önce Rahmân sûresinden Nâs sûresine kadar, sonra Yâsin sûresinden Kamer sûresine kadar, sonra Meryem sûresinden Fâtır sûresine kadar, en son olarak Kehf sûresini tefsir etmiş), ardından Fâtiha sûresine başlayıp geri kalanını tamamlamayı arzu etmiştir. Ancak ömrü yetmediğinden kalan kısım olan Bakara sûresinden İsrâ sûresinin sonuna kadar öğrencisi Celâleddin es-Süyûtî yazmıştır. (Maḥallî, Bakara sûresinin 36. âyetine kadar tamamladıktan sonra vefat etmiştir. Ancak Süyûtî, Bakara sûresini baştan başlayarak kendisi tefsir etmiş, hocasının yaptığı kısımdan yararlanmakla birlikte nüshaya koymamıştır. Geniş bilgi için bk. Şükrü Arslan, "Celâleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Süresinden Yaptığı Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991): 159-162.) Fâtiha sûresi de Maḥallî tarafından tefsir edildiği için tefsirin Osmanlı baskılarında eserin sonunda yer almaktadır. Ancak Arap dünyasındaki çoğu baskılarda ise müellif bütünlüğü değil, Mushaf sırası gözetilerek Fâtiha sûresi başta yer almaktadır.

Tefsirin müelliflerinin hayatı ve eserlerine dair birçok çalışma bulunması nedeniyle bu kalede konuya ayrıca yer verilmemiştir. Konuyla ilgili bilgi için bk. Ali Akpınar, "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 181-198; Abdülcelil Candan, "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000): 341-367; Abdurrahman Altuntaş, *Celâleyn Tefsiri ve Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004); Mustafa Ünver, *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât* (Samsun: Sidre, 2008); Ali Akpınar, "Tefsîrû'l-Celâleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40: 294-295; Hasan Baydemir, *Celâleyn Tefsiri'nde Kıraatlere Yaklaşım* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015); Muhammed Emin Doğru, *Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri'ndeki Mensûh Ayetler* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015); Halil İbrahim Süslü, *Celâleyn Tefsiri'nde Garîbü'l-Kur'ân Örnekleri* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016); Yıldız Akkuş, *Kıraat Bağlamında Celâleyn Tefsiri ve Mefâtihu'l-gayb Adlı Tefsirin Karşılaştırılması* (Yüksek Lisans Tezi, İğdır Üniversitesi, 2018).

2 Örneğin bk. Akpınar, "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri", 181.

*Celâleyn*'in müelliflerinin vermek istedikleri mesajları doğru bir şekilde anlaşılmasına ışık tutulması amaçlanmaktadır. Bu amacın sağlıklı bir şekilde ortaya konulmasında *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in ana damarları olan Zemaşşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirleri gibi temel kaynaklarından yararlanılacaktır. Bu kaynaklardan istifade edilerek *Celâleyn* metninin ardındaki mesajların ne olduğunun tespitine çalışılacaktır. Bu makalenin temel iddiası şudur; söz konusu tefsir kısa metnin ardında yoğun bilgileri barındırmaktadır, bu yoğun bilgiler daha çok dilbilim verilerinden oluşmaktadır. Tefsirde genellikle birkaç kelime ile ifade edilen bu yoğun bilgiler sadece Kur'ân tefsiri ortaya koymak amacı taşımayıp önceki müfessirlerin görüşleri arasında bir tercihte bulunma, geçmiş görüşlere reddiye ve kendi mezhebî tercihini belirtme amacı taşımaktadır. Bu makalede *Celâleyen* hakkında yapılan çalışmalarda söz konusu tefsirin başlangıç seviyesindeki öğrencilere uygun olduğu düşüncesi tenkit edilmektedir. Bu çalışma *Celâleyn*'in anlaşılması kolay bir tefsir olmayıp alana dair belli birikimi olan kimseye yönelik bir tefsir olduğu iddiası taşımaktadır.

*Tefsîrû'l-Celâleyn*, birçok tefsirden yararlanmakla birlikte yoğunlu olarak Zemaşşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirlerindeki bilgileri kendinde özlü olarak ifade etmektedir. Bu özlü bilgiler söz konusu tefsirlerden bağımsız anlaşılması mümkün değildir. Bu bilgileri anlamının yolu, söz konusu kaynaklardaki verilere vâkıf olmaktan geçer. Bu iddiayı desteklemek üzere Fâtîha tefsiri örneği üzerinden özlü bilgilerin arkasında yatan geniş ve tartışmalı veriler söz konusu kaynaklarla karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### 1. *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in Metoduna Yönelik Çalışmaların Değerlendirilmesi

*Tefsîrû'l-Celâleyn*'in okuma ve anlaşılma yöntemine dair daha önce yapılmış bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in metoduna yönelik çalışmalar bu makalenin konusuna yakınlık göstermektedir. Bu nedenle söz konusu çalışmalar değerlendirilerek bu makale açısından benzer ve farklı yönler gösterilmeye çalışılacaktır.

a) Kâşîd Yâsir Zeydî, *Menhecü'l-Celâleyn* (1974): Yazar bu makalede *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in kısa ve kolay olması açısından İslâmî ilimlerde başlangıç düzeyinde olanlara uygun görüldüğü yargısını eleştirmektedir. Ona göre bu tefsir ileri düzey tefsir bilgisine sahip olanlar için yazılmıştır. *Celâleyn*, kısa ibarelerinin arkasında hem tefsir hem de tefsir usulü, fıkıh, dil, nahiv, belâgat, kelim vb. ulûmu'l-Kur'ân alanına giren birçok tafsilatlı bilgiye işaret etmektedir. Buna göre söz konusu çalışmada bu makalede benimsenen iddia savunulmaktadır. Ancak bu düşüncelere sahip olan yazar bunu teyit edecek ne bir örnek ne de ayrıntılı bir açıklamada bulunmamaktadır. O, tefsirin Şavî (ö. 1241/1825) hâşiyesinden alıntılama yaparak *Celâleyn*'in ana kaynaklarının Zemaşşerî, Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî ve Ebussuûd (ö. 982/1574) olduğunu

belirtmektedir. Zeydî, metod konusunda tefsirin iki farklı müfessir tarafından yazılmış olsa da aynı tarza sahip olduğunu belirtir. O, çok az kısım dışında aralarında bir fark olmadığını söyler. Zeydî, makalesinde *Tefsîrî'l-Celâleyn*'in metodunu günümüz çalışmalarında klasikleşen “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri”, “Kur’ân’ın sünnetle tefsiri”, “Esbâb-ı nüzulü açıklama”, “Nâsih-mensûh bilgisine yer verme” gibi muhteva bilgisi türünde sunmaktadır.<sup>3</sup> Hâlbuki bu tarz bir yaklaşım, birçok tefsir için söz konusu olabilir. Bir başka deyişle birçok tefsir için yapılacak çalışmada aynı başlıkları koyarak bu metoda sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda *Celâleyn*'in metodunu diğerlerinden farklı kılan yön ortaya konulmamaktadır. Bu makalede ise bu şekilde bir metod açıklamasına yer verilmeyecektir. Aksine tefsirdeki bilgi malzemesinin nasıl anlaşılması gerektiği, bağlantılarıyla mukayeseli ortaya konulacaktır. Bu durum aslında bir başka açıdan *Tefsîrî'l-Celâleyn*'in nasıl yazıldığı metoduna da ışık tutacaktır. Bununla birlikte makalede bu tefsirin metodunu ortaya koymaktan ziyade anlaşılma metoduna yönelik olması açısından Zeydî'nin çalışmasından farklılık arzetmektedir.

b) Ali Akpınar, *Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri* (1998): Yazar bu makalede Yâsin sûresi örneğinde *Tefsîrî'l-Celâleyn*'in özelliklerini tanıtmaya çalışmıştır. Yazar bu makale dışında ayrıca *TDV İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı *Tefsîrî'l-Celâleyn* maddesinde de tefsiri tanıtmaktadır. Yazar her iki çalışmasında eserin dilinin kolay olup Arapça'yı yeni öğrenenlerin anlamakta zorlanmayacağını ifade etmektedir.<sup>4</sup> Hâlbuki tefsir yukarıda değinildiği gibi kolay gibi görünmekle birlikte satır araları birçok dilbilimsel ve kelâmî tartışmalara işaret etmektedir. İşaret ettiği söz konusu bilgilerin anlaşılmasının zorluğu, tefsiri ağır hale getirmektedir. Akpınar, tefsirin Sahâbe ve Tâbiûn'un Kur’ân anlayışlarını yansıttığını söylemektedir.<sup>5</sup> Ancak bu tefsir için daha çok Zemaşşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin anlayış tarzını yansıttığını söylemek daha doğru olur. Çünkü tefsirin ana damarları bu üç kaynaktan beslenmektedir. Akpınar, her iki çalışmasında tefsirin metodunu yukarıdaki çalışmaya benzer şekilde “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri”, “Kur’ân’ın sünnetle tefsiri” vb. özelliklerinden söz ederek her tefsirde söz edilmesi mümkün olan durumu ele almıştır. Dolayısıyla Akpınar'ın her iki çalışması hem yöntem incelemesi hem de bu makalede ele alınacak konu farklılığı yönünden yukarıdaki çalışma gibidir. Ayrıca Akpınar, tefsirin en başta gelen özelliğinin kelimelerin eş anlamlarıyla açıklanması olduğunu söyler.<sup>6</sup> Hâlbuki tefsir, ana kaynaklarıyla karşılaştırıldığında kelimelerin eş anlamlısını değil, bazen mecâz-ı mürsel, istiâre, kinaye gibi yollarla kazandığı anlamı bazen de nahvî özelliklerden kaynaklı anlamı

3 Zeydî, “Menhecü'l-Celâleyn fi tefsiri'l-Kur’ân”, 125-148.

4 Akpınar, “Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri”, 182; Akpınar, “Tefsîrî'l-Celâleyn”, 40: 194.

5 Akpınar, “Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri”, 182.

6 Akpınar, “Tefsîrî'l-Celâleyn”, 40: 294.

ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle müfessir, çoğu zaman kelimenin eş anlamını değil, nahiv ve belâgat özelliğini ortaya koymaktadır. Bunların örneklerine aşağıda değinileceği için ayrıca burada yer verilmemiştir.

c) Abdurrahman Altuntaş, *Celâleyn Tefsiri ve Metodu* (2004): Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanan bu çalışmada müfessirlerin hayatına ve tefsirin metoduna geniş yer verilmiştir. Bu çalışma, Ali Akpınar'ın çalışmasının genişletilmiş hali gibidir. Altuntaş da Akpınar gibi "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri", "Kur'ân'ın sünnetle tefsiri" vb. özelliklerini ele alarak her tefsirde söz edilmesi mümkün olan durumu ortaya koymuştur.<sup>7</sup> Akpınar'ın çalışmasından farkı, konuyu çok daha bol örnekli ele almasıdır. Konuların genişçe ele alındığı bu çalışmanın tefsirin özelliklerini, ana kaynaklarını ve tefsirlerle karşılaştırmasını ortaya koyup onlardan farklı olan yönlerini belirtmesi beklenirdi. Böylece *Tefsîrû'l-Celâleyn*'nin sadece bir özet olmayıp önceki çalışmalardan farklı olarak ne tür katkılarda bulunduğu anlaşılmalı olurdu. Ancak söz konusu çalışmada buna dair bir bilgi malzemesi bulunmamaktadır.

d) Nizâl Sâ'idî, *Dirâse fi'l-Mencec* (2013): Yazar bu makalede *Tefsîrû'l-Celâleyn* ile Şîî âlim Şübbet (ö. 1242/1827)'in *Tefsîrû'l-Şur'ânî'l-Kerîm* adlı eserlerini metot yönünden karşılaştırmasını yapmaktadır. Bu iki eserin metot karşılaştırılması yukarıda geçen çalışmalardaki metot tarzına benzer şekilde: esbab-ı nüzul, kıraatler, sarf, nahiv ve belâgat bilgileri, fikhî hükümlerin istinbatı vb. tarzda yapıldığından ayırt edici bir metot ve farklı bir bakış açısı ortaya konmamaktadır. Çünkü hemen hemen her tefsirde kıraat, dilbilim açıklamaları yapılmakta ve fikhî meselelere değinilmektedir. Dolayısıyla bunlar, tefsirin metodunu diğerlerinden ayırt edici özelliğe sahip değildir. Ancak söz konusu çalışma, ele alınan konularda Eş'arî ve Şîî şeklinde iki farklı mezhep müntesibi müfessirlerin bakış açılarının ortaya konulması açısından önem arz etmektedir.<sup>8</sup> Bu iki farklı bakış açısının belirtilmesi, metoda ait bir özellik değil, tefsirin yönelimini (itticâh) ifade eden bir özelliktir. Bu çalışmada her iki tefsirin çok kısa ifadelerle geniş konulara işaret ettiğini belirtmesi bizim çalışmamızda ortaya konulan *Celâleyn*'in yoğun bilgi içerdiği iddiasını desteklemektedir. Ancak buna dair ayrıntılı açıklamalara ve yeterli örneklere yer verilmemiştir.<sup>9</sup>

Sonuç olarak yukarıda incelenen dört çalışma tefsirin metodolojik yönünü ortaya koymada aynı tarza sahip olduklarından yöntem taslağı açısından birbirlerinden farklılık göstermemektedir. Bu çalışmaların bazılarında her ne kadar bizim iddiamızı destekleyen ifadeler yer asla da ayrıntılara girilmemiştir.

7 Altuntaş, "Celâleyn Tefsiri ve Metodu", 60-127.

8 Sâ'idî, "et-Tefâsîrû'l-muhtasara dirâse fi'l-menhec (el-Celâleyn ve Tefsîrû'l-Şur'ânî'l-Kerîm li-şübbet)", 208-226.

9 Sâ'idî, "et-Tefâsîrû'l-muhtasara dirâse fi'l-menhec (el-Celâleyn ve Tefsîrû'l-Şur'ânî'l-Kerîm li-şübbet)", 208.



Yukarıdaki çalışmalarda ve bunun dışında *Celâleyn* üzerine yapılan diğer çalışmalarda konumuza doğrudan temas eden bilgi malzemesi tespit edilememiştir. Dolayısıyla makalenin bu konuda alana yeni bir katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in Fâtiha sûresi üzerinden dikkat çeken konuları alt başlıklar halinde tasnif edilerek eserin okuma yöntemi ve müfessirin dil yapısı ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Fâtiha sûresinin tefsiri doğru kabul edilen görüşe göre Maḥallî (ö. 864/1459) tarafından yazıldığı için makalede konular incelenirken ve tefsirin müellifinden söz edilirken Celâleyn veya Süyûtî (ö. 911/1505) yerine Maḥallî diye ifade edilecektir.

## 2. Tefsirde Kur'ân İlimleri

Bu başlık altında Maḥallî'nin Fâtiha sûresi tefsirinde Kur'ân ilimlerine dair verileri inceleme konusu yapılacaktır.

### 2.1. Sûrenin Mekkî-Medenî Oluşu

Tefsirlerde bir sûre hakkında bilgi verilirken onun Mekkî mi ya da Medenî mi olduğu üzerinde önemle durulur. Konu hakkında ihtilaf varsa, hangisinin daha doğru görüş olduğu belirtilmeye çalışılır. Bu durum genellikle basit bir şekilde sûre hakkında tarihsel bir veriden ibaret olduğu izlenimi verir. Hâl-buki müfessirlerin amacı, Mekkî ve Medenî ayrımıyla sûrenin muhatabını belirgin hale getirmektir. Örneğin Fâtiha sûresinin *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinde olduğu gibi<sup>10</sup> Mekkî olduğu belirtilir.<sup>11</sup> Bu ayrımla sûrenin muhatabının hicret öncesi Mekke halkı olduğu anlaşılır. Bu sûrenin ilk inen sûre olduğu dikkate alındığında asıl muhatabın yeni iman etmiş müminler olduğu görülür. Sûre genelinde muhatap Mekke'deki müminler olmakla birlikte özellikle son âyette müşriklere de tarizde de bulunulmaktadır. Dolayısıyla müşriklere gönderme yoluyla hitap edildiği söylenebilir. Sonuç olarak müfessirin, sûrenin Mekkî olduğunu belirtmesi, o sûrenin Mekke'deki müminler veya müşriklerin o zamanki durumları dikkate alınarak tefsir edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre Fâtiha sûresi sonunda yer alan “gazaba uğrayanlar” ve “dalâlette olanlar” ile Mekke'deki müşrikler kastedilmiş olmalıdır. Çünkü Mekke'de sadece müminler ve müşrikler bulunmaktadır. Her ne kadar Mekke'de Ehl-i kitap bulunsa da bunların sayıları çok az olduğu için onların muhatap olarak ilk inen sûrede dikkate

10 Cârullah Ebû'l-Kâsım Muḥammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ḡavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücihi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 26; Nâşîrüddîn Ebû Şâ'id Abdullâh b. Ömer Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 12.

11 Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muḥammed b. Aḥmed Maḥallî - Ebû'l-Faẓl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn* (Kahire: Dârü'l-Ḥadîs, ts.), 2.

alınması uzak görülmektedir. Öyleyse şirkleri nedeniyle gazap ve dalâlet vasfı müşriklere daha uygun düşmektedir. Ancak *Tefsîrû'l-Celâleyn*'de bu husus dikkate alınmayarak gazaba uğrayanlarla Yahudilerin, dalâlette olanlarla Hristiyanların kastedildiği belirtilmektedir. Hâlbuki Medine döneminde hitap yoğun bir şekilde Yahudi ve Hristiyanlara yönelik gelmiştir. Eğer Fâtiha sûresi medenî olarak kabul edilmiş olsaydı veya Mekke döneminin sonlarına doğru indiği bilinseydi bu iki vasıf ile Yahudi ve Hristiyanların kastedildiğini söylemek mümkün olurdu.

Gazap ve dalâlet iki ayrı vasıf olduğu için bununla iki ayrı vasfa sahip Yahudi ve Hristiyanların kastedilmiş olması makul gelebilir. Ancak âyetin ilk muhatabı dikkate alındığında gazap ile Peygambere düşmanlıkta bulunan müşrikler, dalâlet vasfı ile Peygambere karşı düşmanlık beslemeyen ancak kendi halinde şirk içinde yaşamaya devam eden müşrik gruplar kastedilmiş olabilir. İşte bu nedenle olacak ki hem Zemaşşerî hem de Beyzâvî Maḥallî'nin benimsediği görüşün zayıf veya en azından ikincil konumda olduğuna *لا يلائم* lafzıyla işaret ederler.<sup>12</sup> Bundan anlaşıldığına göre Zemaşşerî ve Beyzâvî'ye göre gazap ve dalâlet vasfıyla müşrikler kastedilmektedir. Öyleyse Maḥallî bu konuda Zemaşşerî ve Beyzâvî'nin görüşünü benimsememektedir.<sup>13</sup>

Râzî'nin tefsirine bakıldığında o, Zemaşşerî ve Beyzâvî'nin aksine gazap vasfıyla Yahudilerin, dalâlet vasfıyla ise Hristiyanların kastedildiği görüşün meşhur olduğunu söyleyerek bu görüşü benimser. Dahası Râzî, bu görüşü zayıf gören veya en azından râcih kabul etmeyen Zemaşşerî'yi isim vermeden eleştirir. Bu şekilde o, Zemaşşerî'nin görüşünü reddederek asıl bu görüşün daha doğru olduğunu ortaya koyar. Râzî, benimsediği görüşü konuyla ilgili başka âyetlerle de delillendirir.<sup>14</sup> Zira Kur'ân'da Yahudilerle ilgili daha çok gazap nitelemesi yapılırken (el-Mâide 5/60) Hristiyanlar hakkında ise daha çok dalâlet vasfı zikredilmektedir (el-Mâide 5/77). Bu durum Maḥallî'nin Râzî'nin bu görüşünü esas aldığını göstermektedir. Hem Râzî hem Maḥallî'nin sûre-muhatap ilişkisini dikkate almayıp, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini öncelediğini söyleyebiliriz. Çünkü onlar, diğer ilgili âyetlere göre Fâtiha sûresindeki gazap ve dalâlet vasfına anlam yüklemişlerdir. Hâlbuki Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri görünürde rivayet tefsir yöntemi gibi görünse de aslında akıldır. Çünkü akıl yoluyla bu veriler arasında bağlantı kurulmaktadır. Ayrıca Mekke'nin ilk yıllarında Yahudi ve Hristiyan eleştirisi de akılla bağdaştırılması zor görünmektedir. Râzî'nin bu yaklaşımının temel nedeni, âyetlerin anlamının tek bir muhatapla sınırlandırılmamasıdır. Tefsirin ilerleyen bölüm-

12 Zemaşşerî, el-Keşşâf, 1: 26; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl, 1: 12.

13 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

14 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr (Mefâtîhü'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 1: 222.

lerinde de görüldüğü üzere Râzî gazap ve dalâlet ile sadece Yahudi ve Hristiyanla yetinmeyip bu vasfa sahip tüm insanları kastedebileceğini belirtir. Çünkü ona göre gazap ve dalâlet âm lafızlar olup kayıtlanması doğru değildir. Böylece âyetin muhatabı kıyamete kadar bu vasfa sahip tüm insanlardır. Bu görüşün arka planında yatan temel ilke ise Râzî'ye göre Kur'ân'ın câmiyyet özelliğine sahip olmasıdır. Ona göre Kur'ân'ın kastedilen muhatabı kıyamete kadar gelecek tüm insanlardır. Bir başka deyişle Kur'ân'ın doğrudan veya dolaylı muhatap ayrımı bulunmamaktadır.<sup>15</sup> Öyleyse magdûb ve dallîn, Yahudi, Hristiyan vb. hak yolda olmayan herkesi kuşatır. Râzî, böyle bir ayrıma gitmeksizin her iki yönü tefsir kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Onun yolunu benimsediği anlaşılan Maḥallî, sûrenin başında belirttiği Mekkî ayrımı, sûrenin tarihine işaret etme dışında bir anlam ifade etmemektedir. Bu durumda müfessirin sûreye dair Mekkî bilgisini vermesinden, sûre hakkında teâmül haline getirilen bir geleneği sürdürdüğü izlenimini vermektedir.

## 2.2. Nahiv İlminin Verilerinden Yararlanma

Bu başlık altında Maḥallî'nin Fâtiha sûresi tefsirinde nahiv ilminin verilerinden ne şekilde yararlandığı ve bunu anlama nasıl yansıttığı incelenmeye çalışılacaktır.

### 2.2.1. Lâm Harf-i Cerin Anlamı

Maḥallî, *الحَمْدُ لِلَّهِ* (el-Fâtiha 1/2) âyetinin tefsirinde *أَنَّ تَعَالَى مَالِكٍ لِّجَمِيعِ الْحَمْدِ* "Allahu Teâlâ, tüm hamdlerin sahibidir"<sup>16</sup> ifadesini kullanmaktadır. İlk bakışta bu ifade âyeti benzer bir cümleyle açıklıyor gibi anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle Akpınar'ın dediği gibi<sup>17</sup> eş anlamlı kelimelerle âyetin tefsiri yapılıyor izlenimi vermektedir. Ancak *Celâleyn*, temel aldığı tefsirlerle karşılaştırıldığında burada nahiv ilminin verileriyle âyeti tefsir ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca müfessir, âyet hakkında ortaya konulan görüşlerden hangisini tercih ettiğini de göstermektedir. Çünkü burada özellikle *مَالِكٍ* kelimesi dikkat çekmektedir. Mübteda ve haberden oluşan *الحَمْدُ لِلَّهِ* cümlesinde müfessir, *مَالِكٍ* kelimesiyle ne söylemeyi amaçlamaktadır? Bu kelime, aslında *اللَّهُ* lafzının başındaki harf-i cerin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Zira *mâlik* ismi *milkin* ismi-fâili olup aidiyet, milkiyet bildirmektedir. Maḥallî *mâlik* şeklindeki tefsiriyle *lillâhi* terki bindeki lâm harfinin milkiyet için olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

15 Râzî, *et-Tefsîrî'l-kebir (Mefâtîhü'l-ğayb)*, 1: 228.

16 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrî'l-Celâleyn*, 2.

17 Akpınar, "Tefsîrî'l-Celâleyn", 40: 294.

Müfessirler buradaki lâm harf-i ceri konusunda üç ayrı görüş belirtmişlerdir. Zemaşşerî, bu harf-i ceri “ihtisâs” ve “istihâk” anlamında ele alarak cümleyi “Hamd Allah’a mahsus ve ona layıktır” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>18</sup> Râzî ise bu harf-i ceri daha çok “istihkâk” anlamda ele almaktadır.<sup>19</sup> Ancak Fâtiha tefsirinin başka bir yerinde Râzî bu harf-i cerin üç anlamda olabileceğini belirtir. Bunlar; ihtisas, milkiyet ve mülkiyettir. Lâm harf-i cerinin her üç manasına göre الحمد لله cümlesinin anlamını vermektedir. İhtisas anlamına göre cümle; “Hamd, Allah’a mahsustur”, milkiyet anlamına göre “Hamd, Allah’a aittir”, mülkiyet anlamına göre “Hamd, Allah’ın yetkisindedir” şeklinde olmaktadır.<sup>20</sup> Beyzâvî de bu konuda Zemaşşerî ve Râzî’nin görüşünü benimseyerek harf-i ceri “istihkâk” anlamını esas alır.<sup>21</sup> Bu durumda Maḥallî, Râzî’nin yer verdiği ancak tercih etmediği “milkiyet” anlamını benimsemesi dikkat çekicidir. Çünkü *Tefsîrû’l-Celâleyn* ağırlıklı olarak Râzî yolunu izlerken burada ikincil anlam olarak zikredilen “milkiyet”in esas alınması Maḥallî’nin bu konuda Zemaşşerî ve Râzî gibi düşünmediğini göstermektedir. Onun neden bu görüşü benimsediği anlaşılammıştır. Meallere bakıldığına bir kısmında ihtisas anlamına göre “mahsûstur”<sup>22</sup> şeklinde, bir kısmında milkiyet anlamına göre “Allah’a aittir”<sup>23</sup> şeklinde, diğer bir kısmında ise Râzî’nin daha çok tercih ettiği gibi “istihkâk” anlamına göre “lâyık”<sup>24</sup> şeklinde meal verilmektedir. Ancak harf-i cerin üçüncü anlamının esas alındığı bir meal tespit edemedik. Sonuç olarak Maḥallî’nin tercihinin meallere önemli ölçüde yansıdığını söyleyebiliriz.

### 2.2.2. Bedel

Maḥallî, Fâtiha sûresinin tefsirinde iki yerde bedel ifadesini kullanmaktadır. İlk bakışta bedel lafzıyla âyet hakkında okuyucuya salt nahiv bilgisi verdiği anlaşılabilir. Hâlbuki önceki tefsirlerle mukayese edildiğinde hem nahiv verisiyle âyetin anlamının ne olması gerektiğini hem de konu hakkındaki ihtilafta tercihinin ne yönde olduğunu göstermektedir.

a) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesindeki صِرَاط kelimesi, kendinden önce bulunan الصِّرَاط dan bedeldir.<sup>25</sup> Muzaf, muzaf ileyhten, ism-i mevsul de sıla cümlesinden

18 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 22.

19 Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr (Mefâtihü’l-ğayb)*, 1: 161.

20 Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr (Mefâtihü’l-ğayb)*, 1: 192.

21 Beyzâvî, *Envârû’t-tenzîl ve esrârû’t-te’vîl*, 1: 8.

22 Örneğin bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meali ve Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayınları, ts.), 1: 9.

23 Örneğin bk. Bayraktar Bayraklı, *Kur’ân Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 21.

24 Sadık Türkmen, *İniş Sırasına Göre Kur’ân* (İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010), 29.

25 Maḥallî - Süvûtî, *Tefsîrû’l-Celâleyn*, 2.

bağımsız düşünülemediği için<sup>26</sup> lafız itibariyle صِرَاط kelimesi bedel olsa da belâgat ilkesi açısından صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin tamamı bedel olmaktadır. Bu nedenle ikinci صِرَاط, birinci الصِّرَاط'dan anlam açısından farklıdır. İki kelime birbirinden farklı olduğu için bedel yapılabilmektedir. Burada Maḥallî'nin bedel i'râbıyla dikkat çektiği iki husus vardır.

Birincisi: Bu lafzın i'râbında ihtilaf bulunmasıdır. Maḥallî'nin ana damarları olan Zemaḥşerî ve Râzî başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğu bu lafzın bedel olduğunu söyler. Ancak müfessirlerin bazıları bunun sıfat olduğunu<sup>27</sup> diğer bir kısmı ise atf-ı beyan olduğunu belirtir.<sup>28</sup> Maḥallî ise bedel ifadesiyle bu görüşler arasından çoğunluktan yana olduğunu göstermiştir.

İkincisi: Maḥallî, bedel tercihinde bulunarak sadece i'râb bilgisi vermeyi amaçlamaz. Aksine anlamın nasıl anlaşılması gerektiğini de ortaya koyar. Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) dediği gibi i'râb, anlamın anahtarındır.<sup>29</sup> Kelimenin cümle içindeki nahvî konumunu ifade etmek cümlelerin nasıl anlaşılması gerektiğini söylemektir. Bu nedenle müfessirler âyetlerin nahvî izahlarına ve özellikle de i'râba çok önem vermişlerdir. Onlar sırf nahiv tatbikatı olsun diye bu izahlara yer vermemektedirler. *Celâleyn* çok özlü bir tefsir olduğu için sadece bedel ifadesi ile yetinerek bununla nasıl bir anlamın kastedildiğini Zemaḥşerî ve Râzî gibi kaynaklara havale etmektedir.

Bedelin sıfat ve atfı beyandan önemli iki farkı bulunmaktadır.

1) Bedelin âmîlinin tekrarı hükmünde olması: Söz konusu âyette kelimenin bedel olması, mübdel minhunun âmîlinin tekrarı hükmündedir. Buna göre âyetin anlamı: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ إِهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ "Bizi dosdoğru yola ilet, bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet". إِهْدِ âmîlinin iki defa tekrar edilmesi hidayet talebini te'kitli hale getirmektedir.<sup>30</sup> Hâlbuki ne atf-ı beyanda ne de sıfat i'râbında âmîlin tekrarı söz konusu olmadığı için cümlede bir te'kitten söz etmek mümkün olmaz.

2) Bedelin maksûd olup mübdel minhin (kendisinden bedel yapılan kelime) sâkıt (düşmüş) hükmünde olması: Atf-ı beyan, sıfata benzer bir anlam ifade eder. Aralarındaki fark, sıfatın müştak olması gerekirken atf-ı beyanda böyle bir zorunluluk yoktur. Atf-ı beyan ve sıfatın bedelden farkı şudur: Atf-

26 Ahmed Maḥlûb, *Esâlîb Belâğiyye* (Kuveyt: Vekâletü'l-Maḥbû'ât, 1980), 140; Muhammed Ahmed Kâsım - Muhyiddîn Dîb, *'Ulûmu'l-belâğa* (Lübnan: el-Mü'essesetü'l-Hadîse, 2003), 264.

27 Örneğin bk. Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Ḥasan Ṭabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005), 1: 36.

28 Örneğin bk. Ebû'l-Fidâ' 'Îmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn İbn Keşîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Riyad: Dârü Ṭaybe, 1997), 1: 140.

29 Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3. Baskı (Kahire: Dârü'l-Medenî, 1992), 28.

30 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 25.

ı beyan ve sıfat hem nahiv hem de anlam açısından cümlede tâbî bir konuma sahiptir. Bedel ise her ne kadar nahiv açısından tâbî konumda olsa bile anlam açısından asıl konumdadır.<sup>31</sup> Bir başka deyişle bedel cümlede daha vurgulu bir anlama sahiptir. Bedelin tâbî olduğu mübdel minh ise cümlede yok gibidir. Atf-ı beyan ve sıfatta ise durum bunun tam aksidir.<sup>32</sup> Bu nahvî yapı dik-kate alındığında âyette ikinci صِرَاطْ kelimesinin birinci الصِّرَاطْ'tan bedel yapılması durumunda âyetin anlamı âdeta şöyledir. "Bizi ~~dosdoğru~~ yola ilet, bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet". Burada üstü çizilen "dosdoğru yol" ifadesi cümlede söylenmemiş gibi kabul edilip asıl vurgu "kendilerine nimet verdiklerinin yolu" ifadesine yapılmıştır. Kendilerine nimet verilenler, başta peygamberler olmak üzere Müslümanlar olduğu başka bir âyette açıklanmıştır. Buna göre Müslümanların yoluna vurgu yapılmak sûretiyle Müşriklere tarizde bulunulmuş ve onların yolunun doğru olmadığına işaret edilmiştir. Fâtiha sûresinin Mekkî olması dikkate alındığında muhatap Müminler olmakla birlikte Müşrikler de göz ardı edilmemektedir. Dolayısıyla onlar, kendi yollarının dosdoğru zannetmelerine mukabil bedel i'râbıyla Müslümanların yolu ön plana çıkarılarak asıl dosdoğru yolun bu olduğu onlara duyurulmaktadır.

b) عَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesinde عَيْرِ kelimesi, الَّذِينَ أُنْعِمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesindeki الَّذِينَ ismi-i mevsulünden bedeldir. Muzaf, muzaf ileyhten ayrılması düşünülemeyeceği için anlam olarak عَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesinin tamamının bedel olduğu zikredilmektedir. İsm-i mevsul de sılasından ayrı olamayacağı için mübdel minh de الَّذِينَ أُنْعِمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin tamamı olarak belirtilmektedir.<sup>33</sup> Maḥallî'nin burada bedel i'râbı yapmasında yukarıdaki söz konusu edilen durum geçerlidir. Şöyle ki; عَيْرِ kelimesinin i'râbında da bedel, atf-ı beyan ve sıfat olmak üzere üç görüş bulunmaktadır. Maḥallî bedel ifadesiyle tercihini ortaya koymakla birlikte bedelin âmîlinin tekrarı hükmünde olması, bedelin maksud ve mübdel minhin sâkıt (düşmüş) hükmünde olması gibi özelliklerle anlam inceliğine de işaret etmektedir.

Maḥallî yukarıdan farklı olarak burada ek bir açıklama daha yapmaktadır. O açıklama şöyledir: ونكتة البدل إفادة أن المهتدين ليسوا يهودا ولا نصارى "Bedelin nüktesi, hidayete erenlerin ne Yahudi ne de Hristiyan olmadığıнын ifade edilmesidir."

31 Bedel ise atf-ı beyan arasında bir fark olmadığını söyleyen nahivciler olsa bile Maḥallî'nin beslendiği Zemahşerî ve sonraki birçok dilci müfessir ikisi arasındaki fark üzerinde önemle durmaktadır. Bu nedenle makalede konu, bu farkı kabul eden dilcilerin görüşleri doğrultusunda ele alınmıştır. Örneğin bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 537, 3: 23; Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir (Meḥâṭîḥü'l-ğayb)*, 13: 90.

32 Ebü'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî Müberred, *el-Mukteḫab* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4: 297.

33 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

İlk bakışta bu açıklama, bedelin cümlelerin anlamına ne şekilde yansıdığını hissettirmektedir. Ancak bu tefsirin temel kaynaklarından *el-Keşşâf*'a bakıldığında bu durumun biraz farklı olduğu anlaşılmaktadır.

*el-Keşşâf* taki açıklamalara göre; *عَمِيرٌ* kelimesi, marifeye muzaf olsa bile marifelik özelliği kazanamayan bir kelimedir. Çünkü bu kelime çok mübhem olduğu için lâm-ı tarif bile verilse ya da en güçlü marifeye de muzaf kılınsa yine marife olmaz. Hâlbuki *عَمِيرٌ* kelimesinin, marife olan ism-i mevsulden bedel olması için kendisinin de marife olması gerekiyor. Bu durum âyette nahvî bir hata izlenimi vermektedir. Kur'ân âyetlerinde nahvî hata söz konusu olamaz. Çünkü Kur'ân Arapça nazil olmuş ve Arap kurallarına uygun olduğu müsellemidir. Bu nedenle âyetlerin bize ulaşmasını sağlayan sahih kıraatın şartlarından biri de Arap gramerine uygunluktur. Eğer Arap gramerine aykırı bir durum olursa o kıraat şaz kabul edilir. Burada da eğer nahiv hatası olduğu kabul edilirse bu kıraatın şaz kabul edilmesi gerekecektir. Bu kıraatın mütevatir olduğu bilindiği için Zemaşşerî bunun Arap gramerine uygunluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bunun için bir arayış içinde olan Zemaşşerî, *عَمِيرٌ* lafzında *مُعَايِرٌ* şeklinde te'vil yoluna başvurur. Şöyle ki; *عَمِيرٌ* kelimesinin öncesi ve sonrası birbirine mugâyirdir. Nitekim önce gelen "kendilerine nimet verdiklerinin yolu/Müslümanların yolu" ifadesi sonra gelen "gazaba uğrayanların yolu" ifadesine mugâyirdir. Çünkü Müslümanların yolu cennet, gazaba uğrayanların yolu ise cehennemdir. Birbirinin mugâyiri olan bu iki ifade *مُعَايِرٌ* te'vil imkanını sağlayarak *عَمِيرٌ* kelimesine marifelik sağlamaktadır. Böylece marife olan *عَمِيرٌ* kelimesi, marife olan ism-i mevsule bedel olması mümkün hale gelmektedir.<sup>34</sup> Zemaşşerî'nin ortaya koyduğu bu bilgiler dikkate alındığında Maḥallî'nin belirttiği bedelin nüktesine dair "hidayet erenlerin ne Yahudi ne de Hristiyan olmadığı" şeklindeki açıklamanın asıl amacı her ikisinin birbirine zıt olduğu dolayısıyla *عَمِيرٌ* kelimesinin bu şekilde marifelik kazandığına işaret etmektedir.

### 2.3. Kur'ân'ın Arap Diline Uygunluğunun Ortaya Konulması

Maḥallî, *مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ* (el-Fâtiha 1/4) âyetini önce tercih ettiği *يَوْمَ الدِّينِ* kıraatına göre tefsir eder. Ardından diğer kıraate göre âyetin anlamını zikreder. Ancak bu kıraatte nahiv açısından bir sorun görülmektedir. Şöyle ki; *يَوْمَ الدِّينِ* iza-fetinde muzaf olan *مَالِكِ* kelimesi ism-i fâil olup amel etme şartına sahiptir.

34 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1: 26. Zemaşşerî, *عَمِيرٌ* kelimesinin bedel veya sıfat şeklinde iki i'râbı mümkün görür. Ancak o, *عَمِيرٌ* kelimesinin marifelik kazanma zorunluluğunu sıfat i'râbı üzerinden yapmaya çalışır.

Çünkü bu ism-i fâil, daha önce bulunan **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** lafzının sıfatıdır.<sup>35</sup> Nahiv kuralına göre muzaf, ism-i fâil, ism-i mef'ûl vb. sıfat-ı kelime olup amel şartına sahip olduğu zaman bu izafet, izafet-i lafziyye olur. İzafet-i lafziyyenin en temel özelliği muzafın muzaf ileyhten ne marifelik ne de tahsislik kazanamamasıdır. Buna göre **يَوْمَ الدِّينِ** izafetinde her ne kadar **يَوْمَ الدِّينِ** terkiibinin izafet-i maneviyye olması sebebiyle **يَوْمَ** kelimesi, **الدِّينِ** kelimesinden marifelik kazanıyorsa da **مَالِك** kelimesi, **يَوْمَ** kelimesinden marifelik kazanamaz. Bu durumda **مَالِك** nekre olup marife olan lafza-i celâlin sıfatı olması marifelik-nekrelik uyumsuzluğu nedeniyle mümkün olmaz. Ancak ism-i fâilin amel etmesi için bir şart daha vardır. O şarta göre ism-i fâil ya hal (şimdiki zaman) ya da istikbal (gelecek zaman) anlamında olması gerekir. Anlam açısından bakıldığında Allah'ın ne şimdi ne de gelecekte kıyametin sahibi olduğu düşünülmez. Aksine O, her zaman kıyametin sahibidir. Bu durumda ism-i fâil ne hal ne de istikbal manada değil, istimrar (geniş zaman) anlamdadır. Bu durumda ism-i fâil mef'ûlün bihte amel şartını yitirdiği için bu izafet, izafet-i maneviyye olur. İzafet-i maneviyyede muzaf, muzaf ileyhten marifelik kazanabildiği için **مَالِك** kelimesi, **يَوْمَ** den marifelik kazanmış olur. Böylece marifelik uyumuyla **مَالِك** kelimesi, **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** lafzının sıfatı olur. Bu durumda âyette görülen nahiv müşkili ortadan kalkmış olur. İşte yukarıda sözü edilen durumu Maḥallî şu kısa açıklamasıyla ortaya koyar:

“Allah bu niteliğe her zaman sahiptir. **هُوَ مَوْصُوفٌ بِذَلِكَ دَائِمًا كَعَاْفِرِ الدَّنْبِ فَصَحَّ وَفُوعُهُ صِفَةً لِّلْمَعْرِفَةِ عَاْفِرِ** [Bu tıpkı **مَالِك** sıfatında daima/süreklilik anlamı bulunmaktadır.] Bu tıpkı **الدَّنْبِ** “her daim günahları bağışlayan” (Mümin 40/3) âyeti gibidir. [Nitekim bu âyette **عَاْفِرِ** ism-i fâili süreklilik anlamına sahiptir. Bu nedenle **عَاْفِرِ** kelimesi, **الدَّنْبِ** kelimesinden marifelik kazanarak öncesinde bulunan **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** lafzının sıfatı olması mümkün olmaktadır.] İşte burada da **مَالِك** kelimesinin marifeye sıfat olarak gelmesi [nahiv kuralı açısından] doğrudur.<sup>36</sup>

Maḥallî'nin metni doğrudan tercüme yerine köşeli parantezle daha anlaşılır hale getirilmiştir. Görüldüğü üzere Maḥallî'nin bu kısa ifadesi, tafsilatlı bir şekilde yer verilen *el-Keşşâf*'la karşılaştırılmadan anlaşılması çok güçtür.

35 İsm-i fâil **ال** takısı aldığıında fiil gibi amel edebilmesi için başka bir şarta ihtiyacı yoktur. Ancak ism-i fâil nekre olduğunda mübteda, mevsuf, zilhal, nida harfi, istifham veya nefiy gibi bir şeye itimat etmesi gerekir. Burada ise **مَالِك** kelimesi, mevsuf olan lafz-ı celâle itimat ettiği için fiil gibi amel şartına sahiptir. Geniş bilgi için bk. Ebû Abdullâh Cemâluddîn Muḥammed b. Abdullâh İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye* (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982), 2: 1127-1138.

36 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîriü'l-Celâleyn*, 2.



Çünkü Maḥallî, *el-Keşşâf* ta genişçe yer verilen<sup>37</sup> bu nahiv müşkilini ve çözümü-  
nünü çok veciz bir şekilde sunmaktadır. Bu durum göstermektedir ki müfessirler,  
kıraatlerin nahiv kuralına uygunluğunu ispata çok önem vermektedir. Böyle kısa bir  
tefsirde bile buna yer verilmesi bunun en açık göstergesidir. Çünkü nahiv müşkili barındıran bir kıraatın nahiv kuralına uygunluğu ortaya  
konulmadan onun tefsir edilmesi anlamsız kalır. Nahiv kuralına aykırı olan bir kıraat şaz  
olacağından tefsirdeki değeri sahih bir kıraat gibi olmaz.<sup>38</sup>

Maḥallî, nahiv müşkilini sadece bu kıraat için söz konusu etmektedir. Çünkü مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ kıraatında muzaf, مَلِكٌ kelimesidir. مَلِكٌ ise ya mübâlağalı ism-i fâil kabul edilir ki bu durumda مَالِكٌ ism-i fâili için söylenen durumlar bunun hakkında da aynen geçerli olur. Ya da مَلِكٌ bazı nahivcilerin benimsediği gibi sıfat-ı müşebbehe kabul edilir. Sıfat-ı müşebbehe ise marifeye muzaf olduğu zaman her durumda marifelik kazanma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla muzafın sıfat-ı müşebbehe kabul edilmesi halinde diğer kıraattaki nahiv sorunu bunda söz konusu olmaz.<sup>39</sup>

## 2.4. Belâgat İlminin Verilerinden Yararlanma

Bu başlık altında Maḥallî'nin Fâtiha sûresi tefsirinde belâgat ilminin verilerinden ne şekilde yararlandığı ve bunu anlama nasıl yansıttığı incelenmeye çalışılacaktır.

### 2.4.1. Kelamın İhbârî ve İnşâî Türü

*Tefsîrû'l-Celâleyn'*de ana kaynakları olan Zemaḥşerî, Râzî ve Beyzâvî tefsirlerinde olduğu gibi belâgat ilminin verilerine bolca rastlamak mümkündür. Müfessiler bu veriler yoluyla âyetin muhataba ifade ettiği anlamı tespit etmeye çalışırlar.

Fâtiha Süresinin الحمد لله (el-Fâtiha 1/2) cümlesinde Maḥallî, جملة خبرية قصد بها التناء، "elhamdülillah, haberî cümledir. Ancak bu cümlede övgü anlamı kastedilmiştir" ifadesini kullanır.<sup>40</sup> O, bu ifadesiyle belâgat ilminin me'ânî bölümünde kelamın ihbârî ve inşâî kısımlarına işaret etmektedir. Maḥallî'ye göre bu cümle, yapı itibarıyla ihbârîdir. Yani doğrulanması ya da yalanlanması mümkün olan cümle yapısına sahiptir. Bir başka deyişle bu cümle yargı bildirmektedir. Ancak Arap dilinde bazen ihbârî yapılar çeşitli nedenlerle mecâzen inşâî anlamda kullanılır. Burada da الحمد لله cümlesi, inşâî anlamda

37 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 22.

38 Geniş bilgi için bk. Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Naḥvî, *Evzâhu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3: 75.

39 Geniş bilgi için bk. Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Naḥvî, *Evzâhu'l-mesâlik 'ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3: 75.

40 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

kullanılmıştır. Asıl amaç inşâi olduğu halde cümlelerin ihbârî olarak ifade edilmesi ise muhatabı Allah'a hamd etmeye yöneltmede daha etkili olmasıdır.<sup>41</sup> İhbârî yapıya göre bu cümle ile hamdin Allah'a ait olduğu haber verilirken, inşâi anlam dikkate alındığında "Allah'a hamd ediyorum" anlamı edinilmiş olur. Ancak meallere bakıldığında daha çok ihbârî yapıya göre bu cümleye anlam verilmektedir. Cümlelerin inşâi özelliği dikkate alınarak anlam veren çok az meal bulunmaktadır.<sup>42</sup>

Maḥallî, *قصد بما الشاء* ifadesiyle cümlelerin inşâi manada kullanıldığına işaret etmektedir. İnşâi kelimeler, kendi içinde talebî ve gayr-i talebî şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. "Övgü" ise gayr-i talebînin kısımlarından biridir.<sup>43</sup> Dolayısıyla Maḥallî, özellikle "övgü" kelimesini kullanarak bu cümlelerin hem inşâi olduğunu hem de inşâinin alt kısımlarından gayr-i talebî türünde olduğunu belirtmiş olmaktadır. Belâgat ilminin bu verileri dikkate alınmadan Maḥallî'nin ifade etmiş olduğu cümlelerin gereği gibi anlaşılması imkân dışıdır.

Maḥallî'nin belâgat ilmi verilerine dayalı olarak verdiği bu bilginin kaynağı nedir? Zemaḥşerî ve Beyzâvî tefsirlerinde buna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Her iki müfessir, *الحمد لله* cümlesinin ihbârî mi yoksa inşâi mi olduğuna dair bir şey söylememektedir.<sup>44</sup> Râzî ise Maḥallî'nin ifadesine benzer şekilde ancak çok daha geniş izah yaparak cümlelerin övgü ifade ettiğini belirterek inşâi tür kelamın gayr-i talebî kısmından olduğuna işaret etmektedir.<sup>45</sup> Bu durumda Maḥallî'nin belâgî yönden yaptığı bu kısa açıklama, Râzî'nin geniş bir şekilde yaptığı açıklamanın özeti olduğu anlaşılmaktadır.

#### 2.4.2. Kasr/Hasr

Maḥallî *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* (el-Fâtiha 1/5) âyetinin tefsirini *نخصك بالعبادة* "ibadeti/kulluğu sana tahsis ederiz" şeklinde yapmaktadır. Bu ifadede Maḥallî'nin dinî duygularla hareket ederek kulluğu Allah'a tahsis ettiği anlaşılabilir. Bu nedenle âyete "sana kulluk ederiz" anlamı vermek yerine tahsis fiiline dikkat çekmiş görülmektedir. Hâlbuki Maḥallî burada belâgatın me'ânî ilminde ele alınan konulardan biri olan kasra işaret etmektedir.<sup>46</sup> Kasr, bir mananın özel bir yolla bir

41 İnşâi anlam kastıyla ihbârî yapıların kullanılmasının nedenleri için bk. Ebû'l-Me'âlî Celâlüddin el-Ḥaṭîb Muhammed b. Abdurrahmân Kazvîni, *et-Telḥîs* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2002), 107.

42 Örneğin Süleyman Ateş, mealinde bu cümleye "Allah'a hamdolsun" şeklinde anlam vererek cümlelerin inşâi yapısını dikkate almıştır. bk. Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 1.

43 Geniş bilgi için bk. Kazvîni, *et-Telḥîs*, 99-107.

44 Bk. Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 18-21; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1: 7-8.

45 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtiḥü'l-ğayb)*, 1: 191.

46 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2.

şeye mahsus olduğunu ifade etmektir. Bu özel yollardan biri de cümle diziminde rütbe itibariye daha sonra bulunan bir lafzı öne almaktır.<sup>47</sup> Bu âyette de *إِيَّاكَ* lafzı, *me'ûlün bih* olup rütbesi *نَعْبُدُ* fiilinden sonradır. Ancak söz konusu lafız, fiilin önüne alınmak sûretiyle *me'ûlün bihe* vurgu yapılmıştır. Bu nedenle âyete “sana kulluk ederiz” şeklinde değil “ancak/sadece sana kulluk ederiz” şeklinde anlam verilerek kulluğun Allah'a tahsisini ifade eder. Maḥallî bu âyetin tefsirinde kasır ameliyesini ifade etmek için doğrudan bu kavramı kullanmak yerine bu kavramın anlama yansımalarını dikkate alarak *نَحْصُكَ/sana tahsis ederiz* cümlesini kullanmıştır. Çünkü *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* cümlesinde ne fiilde ne de *إِيَّاكَ* zamirinde *نَحْصُ* anlamı bulunmamaktadır. Ancak bazıları *إِيَّاكَ* zamininin kendisinde “ancak/sadece” gibi bir anlam olduğu yanlışlığına düşerek tahsisin bu zamirden kaynaklandığını zannetmektedir. Hâlbuki zaminin fiilden önce gelmesi bu anlamı doğurmaktadır. Böylece Maḥallî dolaylı olarak bu cümlede kasır ameliyesi olup anlamın yukarıdaki şekilde verilmesi gerektiğini söylemektedir.

Zemaḥşerî, *me'ûlün* öne alınmasının tahsis anlamı ifade etmekte olduğunu söyleyerek kasır ameliyesinin nasıl gerçekleştiğini daha açık bir şekilde belirtmektedir. Ancak o, kasır kavramı yerine ihtisas terimini tercih etmiştir.<sup>48</sup> Çünkü kasır kavramı, hasır, ihtisas ve tahsis tabirleriyle de ifade edilmektedir.<sup>49</sup> Zemaḥşerî bu ameliyeyi açıkladıktan sonra âyetin anlamını *نَحْصُكَ بِالْعِبَادَةِ* cümlesiyle açıklamaktadır.<sup>50</sup> Buna göre Maḥallî, bu âyette Zemaḥşerî'nin ifadesini aynen alarak belâgat ilmi açısından onun açıklamalarına atıfta bulunmaktadır. Böylece bu âyetin tefsirinde Zemaḥşerî'nin bilgilerinin özü verilmeyle yetinilmiştir. Dolayısıyla bu ifadenin anlaşılması Zemaḥşerî'nin bu âyet hakkında yer verdiği bilgilere muttali olmaya bağlı olduğunu göstermektedir. Aksi halde Maḥallî'nin söz konusu ifadesiyle kasır ameliyesine işaret ettiğini anlamak alana dair birikimi olmayanlar için zor görünmektedir. Maḥallî'nin bu açıklamasına metodolojik açıdan bakıldığında onun belâgat verileriyle âyette kastedilen anlamın ortaya konulmasına önem verdiği anlaşılmaktadır.

47 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 110, 121, 126; Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebû Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 233, 288-301; Ebü'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Ḥaṭîb Muḥammed b. Abdurrahmân Kaşvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 21-47.

48 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 23.

49 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 339; Kaşvînî, *el-İzâh*, 2: 64.

50 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 23.

### 3. Kelâmî Mezhep Tercihinin Yansıtılması

Maḥallî, âyetleri tefsir ederken müntesibi olduğu Eş'arî mezhebinin ilkelerini dikkate almaktadır. Özellikle o, beslendiği ana damarlarından biri olan Zemaḥşerî'nin tefsirinin Mu'tezilî görüşlerini tenkit mahiyetinde kendi tercihinin ortaya koyarak cevaplar verir. Örneğin Fâtiha sûresinin tefsirinin iki yerinde Zemaḥşerî'nin i'tizâlî görüşünü eleştirmek üzere çok kısa ifadeler kullanılır.

a) اَلْحَمْدُ kelimesinin başındaki اَل takısının anlamı: Maḥallî bunun istiğrak anlamda olduğuna işaret eder. Maḥallî, istiğrâk kavramını kullanmaz, ancak bu kavramın kelimeye verdiği anlamı dikkate alarak اَلْحَمْدُ kelimesini اَلْحَمْدُ كَجَمِيعٍ diye tefsir eder.<sup>51</sup> Böylece o, اَلْحَمْدُ/hepsi tefsiriyle اَل takısının istiğrak anlamında olduğunu göstererek Zemaḥşerî'nin bu konudaki görüşünü benimsemediğini ortaya koymuş olur. Çünkü Zemaḥşerî burada اَل takısının cins anlamda olduğunu belirterek bunun istiğrak anlamda olduğunu söyleyenleri eleştirir.<sup>52</sup> Hem Zemaḥşerî hem de Maḥallî bu tercihlerinde kendi kelâmî mezheplerinin tercihlerini yansıtmaktadır. Zemaḥşerî'nin benimsediği Mu'tezilî görüşe göre kul fiilinin hâlık olduğundan kul tarafından yapılan tüm hamdler Allah'a râcî olmayabilir. Çünkü kul her zaman Allah'a yakışır şekilde hamdde bulunmayabilir. Öyleyse istiğrak anlamı söz konusu olduğunda kulların bazı hamdleri bunun dışında kalabilir. Bu durumda istiğrak vâkıya uygun olmaz. Ancak cins anlamı söz konusu olduğunda tüm hamdler yerine cins olarak hamd dikkate alınır. İstiğrak şümül ifade edip tüm fertleri içine alırken cins ise bedeliyet yoluyla fertleri içine alır. Dolayısıyla cinste tüm fertlerin aynı anda ifadesi gerekmez. Buna göre cins anlamdaki hamdin, tüm hamdleri kapsamak yerine bedeliyet yoluyla hamde layık olan bazı fertleri içine alması yeterlidir. Bu nedenle Zemaḥşerî vâkıya uygunluk açısından cins anlamını tercih eder. Ancak Maḥallî ise Zemaḥşerî'nin bu düşüncesini kabul etmediğinden ve kulun fiillerini de Allah yarattığı görüşü temelinden hareketle kul tarafından gerçekleşen tüm hamdler de zorunlu olarak Allah'a ait olacaktır. Böylece hamdin istiğrak anlamı vâkıya uygun olur.<sup>53</sup>

b) اَلرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ sıfatları: Maḥallî bu sıfatların tefsirinde اَلرَّحْمٰةُ ذِي/Rahmet sahibi açıklaması yapar. İlk bakışta bu ifade, sıfatların eş anlamlı bir kelimeyle tefsiri gibi anlaşılmaktadır. Hâlbuki aynı kökten bir kelimeyle tefsir yapılması manayı gereği gibi açıklayıcı olmaz. Çünkü rahman, rahim ve bu iki sıfatın tefsir edildiği rahmet aynı köktendir. Tek farkı tefsir kısmında اَلرَّحْمٰةُ/sahip kelimesinin

51 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2.

52 Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1: 19-20.

53 Hamd kelimesinin başındaki اَل takısındaki cins ve istiğrak ihtilafının temelinde kelâmî mezhep tercihi olduğu düşüncesi tartışmalıdır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantık ve Dilbilimsel Temelleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 200-201.

eklenmesidir. Sadece bu ekin bulunması tefsirde yetersiz görülür. Dahası bu ek, aslında kelimelerin sıfat-ı müşebbehe olduğuna işaret etmektedir. Bir başka deyişle bu ek kelimeyle müfessir, kelimelerin sarfî yapısına temas etmektedir. Ancak Zemaşşerî'nin müntesibi olduğu Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşü bilindiğinde Maḥallî'nin neden aynı kökten olan rahmet kelimesiyle tefsir ettiği anlaşılabilir olur.

Mu'tezile mezhebine göre sıfatlar Allah'ın zâtının aynısıdır. Buna göre Allah zâtıyla rahman ve rahimdir. O'nun zâtı dışında bir rahmetten söz edilmez. Bu nedenle sıfatların mastarlarının Allah'a isnadı mümkün olmaz. Buna göre "Allah rahmandır" denilir, ancak "Allah, rahmet sahibidir (ذو الرَّحْمَةِ)" denilemez. Çünkü bu durumda Allah'ın rahmet diye bir sıfata sahip olduğu izlenimi verir. Rahmet, Allah'ın zâtı dışında bir varlık olacağı için taaddüd-i kudemâ (ezelî varlıkların birden çok olması) söz konusudur ki bu muhaldir. Öyleyse Allah için rahmet, ilim gibi sıfatlardan söz etmek yerine Allah zâtıyla rahman, rahim, zâtıyla âlim denilir. Ancak Ehl-i sünnet'e göre ise sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynısı ne de gayrisidir. Aksine sıfatlar O'nun zâtıyla kâim manalardır. Buna göre sıfatların mastar yapıları Allah'a isnad edilir.<sup>54</sup> İşte Maḥallî bu görüşü dikkate alıp Mu'tezilî düşüncüyü tenkit sadedinde rahman ve rahim sıfatlarını ذِي الرَّحْمَةِ "rahmet sahibi" diye açıklar. Böylece sıfatların mastar yapılarının Allah'a isnadının caiz olduğunu göstererek mezhebî tercihini ortaya koymakta ve dolaylı olarak Mu'tezile'yi eleştirmektedir.

Maḥallî "rahmet sahibi" tefsirini yaparak mezhebî tercihini belirtmesinin ardından rahmetin anlamını إِرَادَةُ الْخَيْرِ لِأَخِيهِ "sahibine hayır irade etmektir" diye açıklar.<sup>55</sup> Bu açıklama rahmetin kelime anlamını izah gibi görünmektedir. Ancak bu açıklama, Zemaşşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri ile mukayese edildiğinde Maḥallî'nin Beyzâvî'den yana Zemaşşerî'ye karşı bir tavıra sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü rahmetin sözlük anlamı; şefkat ve acımadır. Allah hakkında insanlarda olduğu gibi bir şefkat ve acıma söz konusu olamaz. Bu durum aciziyeti gerektirdiğinden ulûhiyete yakışmaz. Bu nedenle hem Zemaşşerî hem de Beyzâvî bunu te'vil yoluna gitmişlerdir. Zemaşşerî'ye göre rahman ve rahim asıl itibarıyla merhametli kralın nitelikleridir. Bu sıfatların Allah hakkında kullanılması Allah'ın bir krala benzetilmesini ifade eder. Kral halkına acıyıp merhamet ettiğinde onlara ihsanda bulunur. Allah da merhametli bir kral gibi kullarına ihsanda bulunur. Buna göre rahman ve rahim sıfatlarında istiâre vardır.<sup>56</sup> Böylece bu sıfatlar istiâre yoluyla "nimet veren, ih-

54 Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir (Mefâtiḥü'l-ğayb)*, 14: 277.

55 Maḥallî - Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 2.

56 Zemaşşerî bu sıfatları izah ederken istiâre kavramını kullanmaz. İstiârenin üst çatı kavramı olan mecâz tabirini kullanır. Bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1, 18. Zira istiâre kavramı aynı zamanda mecâzın bir alt dalı olarak kabul edilmektedir. Nitekim *el-Keşşâf*'ın en meşhur hâşiyelerinden

sanda bulunan” anlamı kazanmaktadır. Râzî bu konuda Zemaḥşerî’nin ifadelerine benzer açıklamalar yaptığı için onun bu konuda tam olarak neyi düştüğünü tespit etmek zordur.<sup>57</sup> Ancak Beyzâvî’nin açıklamalarından anlaşılacağına göre onun bu tür sıfatlarda istiâre yoluna gitmeyi tercih etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü istiârenin temelinde teşbih vardır. Bu da Allah’ın kullara teşbihini hissettirmektedir.

Beyzâvî’ye göre Allah ve insanlar arasında ortak gibi görünen bu sıfatlar Allah hakkında hakikidir. Bu sıfatların insanlarda bulunması ancak Allah’ın yaratmasıyla. Dolayısıyla Allah ve insan arasında bir teşbihe gitmek doğru değildir. Beyzâvî, sıfatların lâzımını esas alarak mecâz-ı mürsel sanatı yoluyla rahman ve rahimin “nimet veren ve ihsanda bulunan” anlamlarını benimser.<sup>58</sup> Daha açık bir ifadeyle şefkat ve acımanın gereği ihsanda bulunmaktadır. Melzûm olan rahman ve rahim zikredilmiş, lâzımı olan “nimet bahşeden” anlamı kastedilmiştir. İki anlam arasında lüzûmiyyet alakası bulunduğu için mecâz-ı mürsel adını almaktadır.<sup>59</sup> İster istiâre ister mecâz-ı mürsel olsun her iki tarafın da ulaştığı anlam aynıdır. Her iki taraf “nimet bahşeden” anlamı konusunda uzlaşmış sağlamaktadır. Ancak Zemaḥşerî teşbih temelli olan istiâre yolunu tercih ederken Beyzâvî ise teşbih dışı temelli olan mecâz-ı mürsel yolunu tercih etmektedir. Belâgat ilmi açısından ise istiâre, mecâz-ı mürselden daha mübalağalıdır. Dolayısıyla Beyzâvî, bir taraftan mecâz-ı mürseli tercih ederek tenzihçi bir anlayış ortaya koyarken diğer taraftan istiâreden daha zayıf durumda olan bir yapıyı tercih etmiş olmaktadır. Maḥallî’nin burada Beyzâvî gibi rahman ve rahimi “mün’im/nimet bahşeden” diye tefsir etmesi beklenirdi. Ancak o, “hayır irade etmek” diye tefsir etmiştir. Her ne kadar her iki tefsir birbirine yakın olsa da aralarında küçük bir fark vardır. Şöyle ki; rahman ve rahim sıfatları “mün’im/nimet bahşeden” diye tefsir edildiğinde bunların Allah’ın fiilî sıfatları olduğuna “hayır irade etmek” denildiğinde ise bunların Allah’ın zâtî sıfatlarından olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Nite-

---

biri olan Tîbî hâşiyesinde Zemaḥşerî’nin bu âyetteki mecâz tabiriyle istiâre sanatını ifade ettiği belirtilmektedir. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdullâh Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb fi (ve)’l-keşf ‘an kınâ’i’r-reyḥ (Şerḥu/Hâşiyetü’l-Keşşâf)* (Dubai: Câizetü’t-Dubây’i’l-Devliyye li’l-Ḳur’âni’l-Kerîm, 2013), 1: 713.

57 Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr (Mefâtihü’l-ğayb)*, 1: 149.

58 Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 1: 7.

59 Beyzâvî, rahman ve rahim sıfatları hakkında mecâz-ı mürsel kavramını kullanmaz. Ancak onun yaptığı açıklamalar bu kavramı göstermektedir. Nitekim Maḥallî’nin öğrencisi Süyûtî Beyzâvî üzerine yazdığı hâşiyesinde onun mecâz-ı mürseli kastettiğini lüzûmiyyet alakasını zikrederek işaret eder. bk. Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr ve şevâridü’l-efkâr (Hâşiyetü’s-Süyûtî ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî)* (Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 2005), 1: 147.

kim Süyûfî, Beyzâvî üzerine yazdığı hâşiyesinde bunu açık bir şekilde belirtir.<sup>60</sup> Buna göre Maḥallî, Zemaḥşerî, Râzî ve Beyzâvî'den farklı olarak rahman ve rahimi Allah'ın zâtî sıfatlarından saydığını vurgulamış olmaktadır.

## Sonuç

Bir tefsirin anlaşılması, onun beslendiği kaynaklarla mukayesesine bağlıdır. Yararlandığı kaynaklardaki bilgilerden haberdar olmadan bir tefsirdeki bilgilerin tam olarak ne ifade ettiğini özellikle muhtasar türdeki tefsirlerde mümkün olmaz. *Tefsîrû'l-Celâleyn* de bu türde bir eser olup gereği gibi anlaşılması ana damarları olan Zemaḥşerî, Râzî ve Beyzâvî'nin tefsirleriyle karşılaştırılmasına bağlıdır.

Maḥallî, genellikle Râzî'deki bilgilerin özünü vermeye çalışmakla birlikte bazen Zemaḥşerî'nin dilbilimle ilgili izahlarının da özünü vermektedir. Ayrıca çok az da olsa Maḥallî'nin Beyzâvî'nin tefsirinden de özlü bilgi sunmaktadır. Bununla birlikte Maḥallî'nin her üç müfessirden farklı görüşe sahip olduğu konular da bulunmaktadır. Bu durum onun eserinin özgünlüğünün bir göstergesi kabul edilebilir.

Maḥallî genellikle âyetin anlaşılmasıyla ilgili anahtar bilgiyi vererek tafsilat konusunda okuyucuyu temel aldığı tefsirlere havale etmektedir. O sadece âyetin anlaşılması sadedinde anahtar açıklamalara yer vermez. Ayrıca kelâmî tartışmalarda da kendi mezhebî görüşünü ortaya koymak ve diğer görüşü kabul etmediğini îmâ etmek için de dilbilim verilerini kullanmaktadır. Böylece dilbilim verileri bazen âyetin tefsiri, bazen de âyetin tefsiri gibi görülse de arka planda kelâmî görüşü yansıtmak için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Bu çalışmada sadece Fâtiha sûresi tefsiri çerçevesinde *Tefsîrû'l-Celâleyn*'in nasıl anlaşılması gerektiği incelenmiştir. Bu makalede incelenen örnek konularla, tefsirin tamamının bu minvalde okunması ve anlaşılması gerektiği ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın eserin tamamında yapılması kuşkusuz konuya daha fazla katkı sağlayacaktır.

*Tefsîrû'l-Celâleyn* üzerine yapılan tez, makale vb. çalışmalar henüz yetersizdir. Örneğin söz konusu eserin iki müellifinin metod ve verdikleri tefsir bilgilerinin birbirlerinden farklı olan yönlerinin ve nedenlerinin araştırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. *Tefsîrû'l-Celâleyn* üzerine yazılan hâşiyelerin tespiti, aralarındaki farklılıklar, tefsir ilmine katkıları vb. yönlerinin incelenmesi araştırmacıları beklemektedir. Ayrıca *Celâleyn* türünden birçok muhtasar tefsir kaleme alınmıştır. Bu muhtasar tefsirlerin *Tefsîrû'l-Celâleyn* ile mukayeseli incelenmesi ve bu tefsirin diğerlerinden daha çok şöhret kazanmasına yol açan sebeplerin ortaya konulması tefsir tarihi açısından önem arz etmektedir.

60 Süyûfî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1: 147.

## Kaynakça

- Abdülkâhir el-Cürânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muḥammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. 3. Baskı. Kahire: Dârü'l-Medenî, 1992.
- Akkuş, Yıldız. *Kırâat Bağlamında Celâleyn Tefsiri ve Mefâtihi'l-gayb Adlı Tefsirin Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2018.
- Akpınar, Ali. "Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1998): 181-198.
- Akpınar, Ali. "Tefsîrü'l-Celâleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Altuntaş, Abdurrahman. *Celâleyn Tefsiri ve Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Arslan, Şükrü. "Celâleyn Tefsirinin İsnadı ve el-Mahallî'nin Bakara Sûresinden Yaptığı Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (1991): 155-172.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Baydemir, Hasan. *Celâleyn Tefsiri'nde Kıraatlere Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'ân Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Şâ'id Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali ve Âlisi ve Tefsiri*. 4 Cilt. İstanbul: Nesa Yayınları, ts.
- Candan, Abdulcelil. "Celâleyn Tefsirine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (2000): 341-367.
- Doğru, Muhammed Emin. *Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri'ndeki Mensûh Ayetler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2015.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Evzaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dârü Ṭaybe, 1997.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muḥammed b. Abdullâh. *Şerḥu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*. 5 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- Ḳâsım, Muḥammed Aḥmed - Dîb, Muḥyiddîn. *'Ulûmu'l-belâğa*. Lübnan: el-Mü'essestü'l-Hadîse, 2003.
- Ḳazvînî, Ebü'l-Me'âli Celâlüddîn el-Ḥaṭîb Muḥammed b. Abdurrahmân. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Ḳazvînî, Ebü'l-Me'âli Celâlüddîn el-Ḥaṭîb Muḥammed b. Abdurrahmân. *et-Telḥîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2002.
- Maḥallî, Ebû Abdullâh Celâlüddîn Muḥammed b. Aḥmed - Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kahire: Dârü'l-Ḥadîs, ts.
- Maṭlûb, Aḥmed. *Esâlîb Belâğiyye*. Kuveyt: Vekâletü'l-Maṭbû'ât, 1980.
- Müberred, Ebü'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktezab*. 4 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtiḥü'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.



- Şahrâvî, Nazîra. *Kazâyâ' d-dilâle fi tefsîri'l-Celâleyn*. Yüksek Lisans Tezi, Batna Üniversitesi, 2012.
- Sâ'idî, Nizâl Haneş Şebbâr Habîb. "et-Tefâsîrû'l-muhtasara dirâse fî'l-menhec (el-Celâleyn ve Tefsîrû'l-Ḳur'ânî'l-kerîm li-şübbet)". *Mecelletü'l-Üstâz* 1/204 (2013): 203-234.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebû Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Süslü, Halil İbrahim. *Celâleyn Tefsiri'nde Garîbü'l-Kur'ân Örnekleri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2016.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr (Hâşiyetü's-Süyûtî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 3 Cilt. Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 2005.
- Ṭabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Ḥasan. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 2005.
- Ṭîbî, Ebû Muḥammed Şerefüddîn Ḥüseyn b. Abdullâh. *Fütûhu'l-ğayb fi (ve)'l-keşf 'an kınâ'î'r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*. 17 Cilt. Dubai: Câzetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm, 2013.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerîf Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Türkmen, Sadık. *İniş Sırasına Göre Kur'ân*. İstanbul: Sadık Türkmen Yayınları, 2010.
- Ünver, Mustafa. *Tefsirde Öteki Celâleyn'de İsrâiliyât*. Samsun: Sidre, 2008.
- Zemaşşerî, Cârullah Ebû'l-Ḳâsım Muḥammed Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'îki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Zeydî, Kâşîd Yâsir. "Menhecü'l-Celâleyn fi tefsîri'l-Ḳur'ân". *Mecelletü'r-Râfideyn*. 5 (1974): 125-150.

## A Methodology for Reading *Tafsīr al-Jalālayn* and the Language of the Commentators: The Case of the Commentary on *al-Fātiḥa*

### (Extended Abstract)

*Tafsīr al-Jalālayn* has been one of the most read and taught *tafsīrs*. Among the primary reasons for this are the fact that the language of this *tafsīr* is simple, it reflects the early generations' understanding of the *Qur'ān*, and it also explains God's intended meanings (*murād Allāh*) in the verses shortly and clearly without going into too much details. However, other *tafsīrs* written in a similar way with that of *Tafsīr al-Jalālayn* have the same characteristics. Therefore, this does not fully explain why *Tafsīr al-Jalālayn* has gained more fame.

This commentary has been preferred as a textbook for beginner level scholars because it is a brief commentary, and its language is simple. On the other hand, it is also thought that this commentary should be taught only to scholars who are advanced in Islamic sciences since its message is heavy despite its simple appearance. These two different positions stem from the way that *Tafsīr al-Jalālayn* is taught. When *al-Jalālayn* is perceived to be like a newspaper written without any depth, even a superficial reading may lead one to think that it is a simple commentary that is easy to understand. However, a careful reading of its text with the intention to comprehend the intended meanings of the authors, or to put it differently, with the intention to read between the lines, would reveal that its text is not as easy as it may first appear. This study focuses on how the reading style of *Tafsīr al-Jalālayn* should be. Thus, it aims at shedding lights on reflecting the messages of *Tafsīr al-Jalālayn*'s authors correctly. Such main sources of *Tafsīr al-Jalālayn* as *tafsīrs* by al-Zamakhsharī (d. 538/1144), al-Rāzī (d. 606/1210), and al-Bayḍāwī (d. 685/1286) have been used to achieve this aim in a healthy way. By making use of these sources, it is tried to determine what messages are behind the text of *al-Jalālayn*. The main claim of this article is that this commentary contains intense information behind a short text, which consists mostly of linguistic data. This intense information, which is usually expressed in a few words in the exegesis, is not only intended to reveal the *Qur'ānic* exegesis, but also to make a choice between the views of previous commentators, to reject past views, and to indicate its own sectarian preference. In this article, the commonly held idea advocated in studies on *al-Jalālayn* that this exegesis is suitable for beginner students is criticized. Thus, this study asserts that *al-Jalālayn* is not easy to understand, and that those who have enough knowledge in the field constitute the main target audience of this *tafsīr*.

While benefiting from many exegeses, *Tafsīr al-Jalālayn* relies heavily on the commentaries by al-Zamakhsharī, al-Rāzī, and al-Bayḍāwī, though expressing what it draws from them in a concise manner. Therefore, it is not

possible to understand this concise text independently of these exegeses. To understand *al-Jalâlayn*, one needs to have a good understanding of the information found in these sources. In an effort to support this claim, the exegesis of Sûrat al-Fâtiha has been taken as a case study here. In this regard, based on a comparative analysis of the sources of *al-Jalâlayn* mentioned above, an effort is made to reveal the broad and controversial issues underlying the concise information found in *al-Jalâlayn*.

There is no study that offers a methodology for reading and understanding *Tafsîr al-Jalâlayn*. However, there are studies that address the methodology followed by *al-Jalâlayn*'s authors when writing it, such as Qâsid Yassir Zaydî's *Manhaj al-Jalâlayn* (1974), Ali Akpınar's *Celâleyn Tefsiri ve Müellifleri* (1998), Abdurrahman Altuntaş's *Celâleyn Tefsiri ve Metodu* (2004), and Niḡāl Sâ'idî's *Dirâsa fî al-Manhaj* (2004). As these studies have the same style in revealing the methodological aspects of this *tafsîr*, they do not differ from each other in terms of their methodological frameworks. Even though some of these works include some information that support our claims here, they have not evaluated the subject in detail. We have not identified any material directly linked to our subject within the above-mentioned studies and any other studies on *al-Jalâlayn*. Therefore, we hope that this article will make a new contribution to the field.

The results of this study are as follows. To comprehend the text of a given *tafsîr*, one needs to read it in comparison with the sources that it relies on. Thus, it is not possible to understand what is actually meant by the information in a given commentary, especially in *mukhtaşar* (concise) types, without being aware of the information in the sources which it draws from. *Tafsîr al-Jalâlayn* is a work of this kind, and its proper understanding depends on comparing it with the *tafsîrs* of al-Zamakhsharî, al-Râzî, and al-Bayḡâwî. Although al-Maḡallî (the author of the commentary of Sûrat al-Fâtiha) generally tries to give the essence of the information in al-Râzî's *tafsîr*, he sometimes provides the essence of al-Zamakhsharî's explanations about linguistics. Moreover, al-Maḡallî also draws, though to a rather small extent, from al-Bayḡâwî's exegesis, which he presents in a concise manner. However, there are also matters where al-Maḡallî has different opinions from all the three commentators. This can be seen as a sign of originality of his work.

Al-Maḡallî generally provides the key information to understand the verses. For details, he refers the reader to the sources he relies on. In addition to providing key explanations to understand the verses, he also uses linguistic data so as to present his theological view and reject other(s). Thus, linguistic data, on the one hand, is used to provide exegesis for certain verses; on the other hand, it is also used as a tool for reflecting theological views.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi**

*A Critical Approach to the Discourse against Disagreements of the  
Qur'ānic Exegesis*

**Bayram Demircigil**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı -  
Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir.

[bdemircigil@sakarya.edu.tr](mailto:bdemircigil@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-5614-8141>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 04/09/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 15/11/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atf/Citation: Demircigil, Bayram. "Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 441-468. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.615630>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi

### Öz

Filî bir durum olarak tarih boyunca hep var olan tefsir ihtilaflarının zaman zaman kısıtlanma ya da olumsuz gösterilme çabalarına maruz kaldığı görülmektedir. Ebu'l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve bu hususta onu takip edenlerce ortaya konulan bu girişimin görüşlerini ayet ve hadislerle, ayrıca sahâbeden nakledilen tefsir ihtilaflarının mahiyeti üzerinden temellendirmeye çalıştıkları müşahede edilmektedir. Oysa ihtilafın olumsuz resmedildiği bu delil ve gerekçeler ilmi konulardaki ihtilafları kapsamamaktadır. Çünkü ayet ve hadislerde ihtilaf olgusunun olumsuz olarak anılması ve yerilmesi, Müslümanlar'ın kendi aralarında tefrikaya ve bölünmeye yol açacak türden fikir ayrılığına düşmemelerinin vurgulanması amacına matuftur. Sahâbe arasındaki tefsir ihtilaflarının da basitleştirilerek her zaman tenevvü ihtilaflarına indirgenmesinin makul olmadığı ve bunlar arasında tezat ihtilafı diyebileceğimiz yaklaşım farkından kaynaklanan değerlendirmelerin de bulunduğu görülmektedir. Dahası, söz konusu yaklaşımın hem reel durumla hem de bilimsel özgürlükle bağdaşmadığı açıktır. Ayrıca bu durum, tefsir faaliyetini seleften (sahâbe, tâbiûndan ve etbâu't-tâbiûnden oluşan ilk üç nesil) aktarılan rivayetlere indirgeme anlamı taşımaktadır. Bu çalışmada Kur'an ayetlerinin yorumlanması esnasında ortaya çıkan ihtilafların kısıtlı hale getirilerek tefsirin rivayete dayanan bir faaliyete indirgenmesi anlamına gelecek bu yaklaşımın temelleri incelenecek ve bu hususta dayarılan delillerin ileri sürülen iddiaya mesnet teşkil edip etmediği tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Sahâbe, İhtilaf, Tenevvü, Tezat ihtilafı.

## A Critical Approach to the Discourse against Disagreements of the Qur'anic Exegesis

### Abstract

Qur'anic exegetical disagreements among commentators have been existing along with the history as a natural phenomenon. But they had been subject to being restricted or presented as detrimental by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and his followers. They argue that disagreements among exegetes should be classified under the forbidden disagreements according to the Qur'anic verses and Prophet's sayings as well as the characteristics of exegetical disagreements among his companions. However, this evidence from the Qur'an and the hadiths which portray disagreements as harmful and evil could not include disagreements on scientific issues. The reason behind the derogatory language used for disagreement in the Qur'an and the hadiths is to prevent Muslims from being divided. Consequently, the exegetical disagreements among companions could not be simplified by reducing them to disagreement of variance (i.e. ikhtilaf al-tanawwu'). Because there had been among the companions of the Prophet some substantive disagreements amounting to contradiction (i.e. ikhtilaf al-taqad). But in fact, Ibn Taymiyyah's approach could not be reconciled with reality and scientific freedom. Besides, it reduces the Qur'anic interpretations to preoccupation with narrations from salaf (the first three generations of the Muslim community). In this article, we will investigate the basics of this viewpoint. We also discuss whether the provided evidence matches Ibn Taymiyyah's theory.

**Keywords:** Qur'anic Exegesis, Companions, Disagreements, Variance, Substantive disagreements.

### Giriş

İnsan doğasının bir gereği olan öznel fikir belirtme, İslam düşüncesindeki adıyla ihtilaf olgusu farklı kültür, çevre, yaşayış ve tecrübelerle daha geniş bir boyut kazanmaktadır. Tefsir ilminde bir kavram olarak ihtilafın çeşitli tasnifleri yapılmıştır. Bunların başında tenevvü ihtilafı-tezat ihtilafı, memduh ihti-

laf-mezmum ihtilaf, zahirî ihtilaf-hakikî ihtilaf şeklindeki tasnifler gelmektedir. Şayet ihtilaf iki ya da daha fazla sayıdaki lafız ya da ibarenin aynı müsemmanın farklı vasıflarını ya da umumî bir lafzın farklı bireylerini ifade etme biçiminde gerçekleşiyor ve aralarında çelişki bulunmuyorsa buna tenevvü ihtilafı; lafız ya da ibareler arasında anlam ve hüküm bakımından çelişki bulunuyorsa buna da tezat ihtilafı denmektedir.<sup>1</sup> Kuşkusuz bu durumun tefsir faaliyetinde de yansımaları bulunmaktadır. Genel anlamda Kur’an ayetlerinin anlamını tespit hususunda sahâbe döneminden günümüze kadar geçen sürede farklı yaklaşımlar, değerlendirme ve yargılar hep var olmuştur. Bu durum müfessirin kişiliği ve haricî etkenlerin yanı sıra Kur’an metninin özellikleriyle de ilgilidir.

Hal böyle iken, tefsir literatüründe İbn Teymiyye’nin başını çektiği bir eğilim tarafından ihtilaf olgusu genelde makbul olan ve makbul olmayan ihtilaf ikilemi içerisinde değerlendirmeye tâbî tutulmuştur. Bu ikilem kimi zaman “tenevvü ihtilafı-tezat ihtilafı”, kimi zaman “tenevvü ihtilafı-inhiraf ihtilafı”, kimi zaman da “birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar - yanlış yöneliş şeklinde farklı yorumlar” gibi değerlendirmelerde ifadesini bulmuştur. Bu tasniflerin dayandığı temel argüman ise sahâbe dönemindeki tefsir ihtilaflarının çoğunun tenevvü ihtilafından ibaret olduğu ve bu dönemde tefsir alanında tezat ihtilafına pek yer olmadığı iddiasıdır. Ancak bu tarz bir sınıflandırma tarih boyunca çok sayıda müfessir tarafından ortaya konulan görüş ve değerlendirmelerin, teorik düzeyde de olsa, daha baştan olumsuz bir değer yargısıyla mahkum edilmesi anlamına gelmektedir. Diğer bir anlatımla, böyle bir yaklaşım tefsirde ancak birbiriyle uyum halindeki görüş farklılığından kaynaklanan ihtilaf olgusuna olumlu yaklaşılması, birbirine zıt karakterdeki ya da birbiriyle telif edilemeyecek düzeydeki ilmi ihtilafların ise dışlanması sonucunu doğuracaktır. Bu ise makul olmadığı gibi vakiyla da mutabık değildir. Zira fıkıh, kelam gibi alanlarda farklı değerlendirmelerin doğal karşılanmasına mukabil neden tefsir faaliyetinde birbirine tamamen zıt görüşlerin ortaya konulmasının kınanmayı hak ettiği pek anlaşılır gibi değildir. Oysa daha sahâbe döneminden itibaren birbiriyle bağdaştırılması ve tenevvü kabilinden ihtilaflar olarak tavsif edilmesi mümkün olmayan görüşler ortaya konulmuş, bu da pek çok müfessir tarafından ilgili ayetlerin muhtemel anlam vecihleri kapsamında ele alınmıştır. Bununla birlikte, tarih boyunca görüş farklılıklarının bir kısmını sapkın görüşler olarak tanımlama gayreti genellikle var olmuştur. Aslına bakılırsa bir yaklaşımın hatalı ve kabul edilemez olduğunu söyleyip onu aklı ve naklî delillerle çürütmeye çalışmakla daha baştan onu

1 Ebu’l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *Muqaddime fi uşûli’t-tefsîr* (Kahire: Mektebü’t-Türâsi’l-İslâmî, ts.), 48-54; İbn Teymiyye, *İktidâu’s-şırâtı’l-müstakîm*, thk. Nâsir Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1419/1999), 1: 151.

sapkın, batıl vs. kavramlarla kategorize etmeye çalışmak birbirinden farklı tutumları işaret etmektedir. Eğer bir ayetin lafzî çerçevesi çeşitli anlam ihtimallerini barındırıyorsa, herhangi bir yorumcu, şâz bile olsa, bu anlamlardan birini tercih etmesi halinde bu türden genellemeleri hak etmemektedir. Elbette ana çizginin dışına çıkan ve bulunduğu alanı tahrip etme vasfı taşıyan yaklaşımlar bunun dışında tutulabilir.<sup>2</sup> Sözelimi, ayetlerin mezhebi kabullere dayanak oluşturması için zorlama tevellere girişilmesini, mevzu haberlere dayanılarak yorum yapılmasını, ayetlerin bağlamı göz ardı edilerek salt dilden hareketle lafzî açıklamada bulunulmasını, mesnetsiz olarak lafzın zahirinden uzaklaşılmasını ve kelimenin iştikakıyla ilgili hatalı tespitle bulunularak yoruma gidilmesini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.<sup>3</sup>

Sahâbeden nakledilen tefsir rivayetlerine baktığımızda bunların sadece nakle dayalı konulardan oluşmadığı; bu rivayetlerin aynı zamanda dil, kültür ve kişisel görüş gibi içtihadî karakterdeki fikir ayrılıklarına elverişli konulardan meydana geldiği gözlenmektedir. Bunun nedeni, sahâbenin hem Kur'an'ın nüzul döneminde, hem de nüzul sonrası dönemde yaşamış olmalarıdır. Bunun sonucunda da onlardan nakledilen tefsir bilgileri Hz. Peygamber'den aldıklarına ek olarak kendi içtihat ve dirayetleriyle ortaya koyduklarından meydana gelmektedir.<sup>4</sup>

Tefsirde ihtilaf konusu gerek ülkemizde gerekse yurtdışında muhtelif çalışmalara konu edilmiştir. İlk olarak Suûd b. Abdillâh el-Fenîsân tarafından 1997 yılında *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âşâruh* adlı çalışmada müfessirlerin genel ve özel ihtilaf sebepleri ve müfessirler arasındaki ihtilafın sonuçları üzerinde durulmuştur.<sup>5</sup> 2004 yılında Aḥmed Muḥammed eş-Şarkâvî tarafından "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḥuh" adlı makalede ihtilafın anlamı, hilâf kavramıyla arasındaki fark, ihtilaf çeşitleri ve sebepleri anlatılmıştır. Bu çalışmada İbn Teymiyye'nin görüşleri doğrultusunda tezat ihtilafı yergiyi hak eden (mezzum), tenevvü ihtilafı ise övgüyü hak eden (memduh) ihtilaf addedilmiştir.<sup>6</sup> Abdüsselâm b. Şalîh b. Süleyman tarafından 2008 yılında *Naḥdû's-sahâbeti ve't-tâbiîn li't-tefsîr* başlıklı çalışmada yine İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili yaklaşımları temel alınarak sahâbe arasındaki tefsir ihtilafı

2 İsmail Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilafı", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 221.

3 Örnekler için bk. Aḥmed Muḥammed eş-Şarkâvî, "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḥuh", *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Külliyeti Uşûli'd-dîn ve'd-Da've* 17 (2004): 5-7.

4 Çalışkan, "Tefsirde Sahâbe İhtilafı", 224.

5 Bk. Suûd b. Abdillâh el-Fenîsân, *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âşâruh* (Riyad: Merkezud-Dirâsâti ve'l-İ'lâm, Dâru İşbiliya, 1418/1998).

6 Aḥmed Muḥammed eş-Şarkâvî, "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḥuh", *el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Külliyeti Uşûli'd-dîn ve'd-Da've* 17 (2004): 1-59.



tenevvü ihtilafına indirgenmiştir.<sup>7</sup> 2009 yılında Mehmet Zeki Süslü tarafından *Kur'an Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları* başlıklı çalışma yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. Bu çalışmada, sahâbe tefsirinde ihtilafın ahkâm alanında olduğu ve sahâbenin bunun dışındaki ihtilaflarının ise hakiki ihtilaf sayılmayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Bu değerlendirmede de İbn Teymiyye'nin yaklaşımının ağırlığı hemen hissedilmektedir.<sup>8</sup> 2011 yılında Ferruh Kahraman tarafından *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar* başlıklı çalışmada tefsirde ihtilafın mahiyeti, çeşitleri ve sebepleri ele alınmıştır. İhtilaf çeşitleri de hakikati yönünden ihtilaf, dönemlere ve fayda ve zararlarına göre ihtilaflar şeklinde tasnife tâbi tutulmuştur. Kahraman, bu çalışmasında tenevvü ihtilafı yerine "birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar", tezat ihtilafı yerine de "yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar" biçiminde bir kavramlaştırmaya gitmiştir. Tezat ihtilafına olumsuz bir değer yüklemesi nedeniyle bu kavramlaştırmaların, ihtiva ettiği temel tez açısından İbn Teymiyye'nin yaklaşımından çok farklı olmadığı söylenebilir.<sup>9</sup> Yine 2011 yılında Osman Kara tarafından hazırlanan "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri" başlıklı makalede ise Kur'an'ı tefsir yöntemi ve müfessirin bilmesi gereken ilimlerden söz edildikten sonra tefsirde ihtilaf konusuna yer verilmiştir. İhtilaf çeşitlerinin mezmum ve memduh şeklinde ikiye ayrıldığı bu incelemede hem tenevvü hem de tezat ihtilafı memduh ihtilaf çerçevesinde değerlendirilmiş ve daha sonra sahih addedilen bu yorumlardaki ihtilaf sebepleri üzerinde durulmuştur.<sup>10</sup> Şüphesiz onun tezat ihtilafıyla ilgili bu yaklaşımı İbn Teymiyye ve bu husustaki takipçilerinden farklıdır. 2014 yılında Celalettin Divlekçi tarafından "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler" başlıklı makalede ihtilaf sebepleri "müfessirden ve Kur'an metninden kaynaklanan sebepler" başlıkları altında incelenmiştir.<sup>11</sup> 2015 yılında Mevlüt Erten, Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu'nda "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği" başlığıyla sunduğu bildiride sahâbenin tefsirde birbirlerini eleştirmelerini ve aralarında ihtilaf etmelerini onların tefsirde öznelliğinin göstergelerinden saymıştır.<sup>12</sup> Aynı sempozyumda İsmail Çalışkan "Tefsirde Sahâbe İhtilafı" başlıklı bildirisinde "sahâbenin tefsir ihtilaflarının tezat değil; tenevvü ihtilafı olduğu" şeklindeki

7 Abdüsselam b. Şalih b. Süleyman el-Cârullâh, *Naqdü's-şahâbeti ve't-tâbiîn li't-tefsîr-dirâse nazariyye ta'bikiyye* (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 1429/2008), 117-121.

8 Bk. Mehmet Zeki Süslü, *Kur'ân Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 46-80.

9 Bk. Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 29-361.

10 Osman Kara, "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 73-94.

11 Celalettin Divlekçi, "Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (2014).

12 Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 171-195.

ilk olarak İbn Teymiyye tarafından dillendirilmiş, sonrasında da ardından gelen âlim ve araştırmacılarca benimsenmiş olan iddiayı ele almış ve bu iddianın doğru olmadığını, sahâbe arasında tezat ihtilafının da bulunduğunu dile getirmiştir.<sup>13</sup> 2019 yılında Enes Büyük tarafından hazırlanan “Sahâbe Tefsirinde Hakîki İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri” başlıklı makalede de sahâbenin tefsir ihtilaflarıyla ilgili tasnifler içinde zâhirî ihtilâf-hakîki ihtilâf tasnifi tercih edilmiş ve diğer tasniflerin yetersiz olduğu söylenmiştir. Bu araştırmada sahâbe arasında tezat ihtilâfı olmadığı iddiasının İbn Teymiyye’ye nispet edilmesinin hatalı olduğu, klasik kaynaklarda ihtilaf türleriyle ilgili tanım ve örneklerin sorunlu olduğu ve sahâbe tefsirinde hakiki ihtilaf bulunduğu ileri sürülmüştür.<sup>14</sup>

Bizce de sahâbe arasında tezat türünden tefsir ihtilafları mevcuttur. Ancak bu ihtilafların tenevvü ihtilafına ircâ edilip buradan ihtilaf karşıtı söylem için argüman oluşturma gayretine girilmesinin literatüre dayalı tarihsel bir arka planı vardır. İşte bu durum anılan türden olumsuz hükümlerin de meşruiyet zeminini oluşturmaktadır. Biz, bu makalede söz konusu yaklaşım biçimini inceleyip bunun düşünce ve pratik açısından doğru bir çerçeveye oturup oturmadığını ve bu kavramlaştırmanın sıhhat durumunu tartışacağız. Böylece tefsirde ihtilaf karşıtı söylemin tarihsel geçmişini tespit etmiş olacağız.

## 1. İhtilaf Karşıtı Söylemin Arka Planı

Erken dönem tefsir literatüründe ihtilaf kavramı, Kur’an ayetlerinde yer alan lafızların okuyuş farklılıklarıyla ilgili kıraat ihtilafları bağlamında olumsuz bir değer hükmü çerçevesinde ele alınmış ve bu durum *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ أَفْلا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ* (en-Nisâ 4/82) (Onlar Kur’an üzerinde düşünmezler mi? Şayet o, Allah’tan başka birinden gelseydi onda pek çok uyumsuzluk (ihtilaf) olduğunu görürdün.) ve *... نَزَّلَ اللَّهُ نَزْلًا أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا* (ez-Zümer 39/23) (Allah sözlerin en güzelini birbirine benzer biçimde tekrar halinde indirdi...) ayetleriyle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemdeki âlimlerden İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Taberî’ye (ö. 310/923) göre, kıraat farklılıkları arasında tezat olması düşünülemez. Bu hususta tezat ihtilafı caiz değildir. Bu ancak emir-nehî ve nâsîh-mensuh gibi konularda mümkündür. Câiz olan ihtilaf, tegâyür ya da tenevvü nitelemesiyle anılan ve birbirine tamamen zıt olmayıp bir lafzın anlam çeşitliliğinden kaynaklanan görüş ayrılıklarıdır.<sup>15</sup> İbn

13 İsmail Çalışkan, “Tefsirde Sahâbe İhtilafları”, *Kur’an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 217-242.

14 Enes Büyük, “Sahâbe Tefsirinde Hakîki İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019/1): 111-128.

15 Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te’vîlu müşkili’l-Şur’ân*, 33-34; Ebû Câ’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Şur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2000, 21: 279.

Ûteybe ve Taberî'nin ardından gelen süreçte de âlimler konuyu "Kur'an'da tenâkuz ve tezat ihtilafı yoktur." şeklindeki hüküm çerçevesinde ele almışlardır.<sup>16</sup> Kuşkusuz, âlimlerin bu yaklaşımın son derece anlaşılır bir tutum olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur'an ayetlerindeki lafızların birbiriyle anlam yönünden tezata yol açacak biçimde farklı vecihlerle okunması Kur'an'ın sübutu hakkında şüphe uyandıracak boyutta bir tehdit oluşturabilir. Bu itibarla, sahih/mütevâtir addedilen kıraat farklılıklarının ilgili ayetlerin anlamlarını ters yüz edecek evsafa olmadığı tespiti yapılmıştır.<sup>17</sup>

Yukarıda isimlerini andığımız âlimlerden uzun zaman sonra Taqıyyuddîn İbn Teymiyye aynı yaklaşımı benimsemekle<sup>18</sup> beraber konuyu tefsir alanına taşımıştır. Ancak o, sahâbe ve tâbiûnunun tefsir ilmindeki başat rollerini öne çıkararak selef-i sâlihîn kavramlaştırmasını ortaya koymuş, bu düzlemde sahâbe ihtilaflarına değinmiş ve sahâbenin tefsir alanındaki ihtilaflarının az, bunların çoğunun da tenevvü ihtilafı türünden olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye'ye göre, sahâbe arasındaki tenevvü ihtilafı da iki şekilde ortaya çıkmıştır: Birincisi aynı müsemmânın farklı niteliklerinden söz edilmesi biçimindedir. Mesela, Allah'tan bahsedilirken onun el-Alîm, er-Rahîm, el-Ûadîr gibi farklı isimlerle anılması; Hz. Peygamber'den bahsedilirken onun Aşmed, el-Mâhî, el-Ûaşîr, el-Âkîb gibi farklı isimlerinin kullanılması böyledir. Bu isimlerden her birini kullanan farklı kimseler aslında aynı zatı kastetmektedir. Bu hususta o, *اهدنا الصراط المستقيم* (el-Fâtîha 1/6) ayetindeki *الصراط المستقيم* ifadesini Hz. Ali (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/653) "Allah'ın kitabı", İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Câbir'in (ö. 74/697) "İslam", Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Ebu'l-Âliyye'nin (ö. 90/709) "Rasûlullah ve kendisinden sonraki iki sahâbîsi" olarak açıklamalarını örnek verir ve hepsinin de aynı şeye farklı vasıflarıyla işaret ettiklerini kaydeder.<sup>19</sup> İkincisi, umum ifade eden bir ismin örnek kabilinden farklı nevelerinin zikredilmesi biçimindedir. Bu, "ekmek" lafzının anlamını soran bir yabancıya "İşte bu!" diye işaret edilmesi gibidir. Ancak bu

16 Bk. Muhammed b. Abdillâh Ebûbekir İbnu'l-Arabî, *Ahîkâmu'l-Kur'an*, 5: 34; Aşmed b. Ali Ebûbekir el-Ceşşâs, *Ahîkâmu'l-Kur'an*, 1: 377; Ebu'l-Hasen Ali b. Aşmed b. Muhammed el-Vâhîdî, *et-Tefsîru'l-basîf* (Riyad: İmâdetu'l-Bahsî'l-İlmî ve Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 6: 631; Abdurrahman b. Ebîbekir Celâluddîn es-Suyûtî, *Nevehîdu'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1424/2005), 1: 232; Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuğalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşar*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk. Enes Mühra (Lübnan: yy., 2006), 1: 15.

17 Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 315.

18 Ebu'l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübâ* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 4: 415.

19 Ebu'l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd, 1416/1995), 13: 336.

işaret, ekmek lafzının sadece bir türünü göstermektedir. Yoksa bu lafzın gösterilen maddeden ibaret olduğunu ifade etmemektedir. Mesela, *ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ* (el-Fâtır 35/32) (Biz bu ilahi vahyi kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bıraktık. Onlardan bazıları kendi kendilerine zulmederken bazıları orta bir yol takip eder. Bazıları da emanetin hakkını vermek için önde gider. İşte gerçek fazilet budur.) ayetinde *ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ* (nefsine zulmeden) kavramına vacibi terkeden de haramı işleyen de girer. Aynı şekilde *مُقْتَصِدٌ* (orta yolu tutan) kavramına vacibi ifa eden de haramdan uzak duran da girer. Ona göre, bu değerlendirmelerin hepsi ayetin kapsamındaki nevilerdir.<sup>20</sup>

İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımının kendisinden sonraki dönemde kimi âlimler ile günümüzdeki bazı araştırmacılar üzerinde etkili olduğu görülmektedir.<sup>21</sup> Bu hususla ilgili açıklamalarda bulunan âlimlerden Ebû İshak eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) de İbn Teymiyye'nin tenevvü diye adlandırdığı ihtilafı zâhirî ihtilaf, tezat olarak adlandırdığı ihtilafı da hakîkî ihtilaf olarak isimlendirmiştir. Ona göre, zâhirî ihtilaf telif edilebilirlik özelliğine sahipken, hakîkî ihtilaf heva ve hevesten kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup> Böylece bu hususta Şâtıbî'nin yaklaşımının İbn Teymiyye'nin yaklaşımıyla paralellik arz ettiği müşahede edilmektedir.

Aynı yaklaşımı benimseyen çağdaş araştırmacılardan Fađl Hasen Abbas, tenevvü ihtilafının dört çeşit olduğunu söyleyerek konuyu şöyle özetlemiştir: "Bu, farklı görüş sahiplerinden her birinin aynı şeyi farklı kelimelerle ifade etmesi, âm bir lafzın farklı kısımlarını örnek olarak kaydetmesi, lafzın müşterek olması nedeniyle iki ayrı ihtimalinin bulunması ve görüşlerini manaları birbirine yakın kelimelerle anlatmaları biçimlerinde gerçekleşir".<sup>23</sup> Ferruh Kahraman ise İbn Teymiyye'nin bu tasnifini yetersiz bulmakta ve bunun yerine "birbirinin alternatifi olan farklı yorumlar" ve "yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar" şeklindeki bir tasnifi önermekte ve ilkinin mutlak ve nisbî tenevvü, diğerini de hatalar ve inhiraflar şeklinde alt başlıklara ayırmaktadır.

20 İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâvâ*, 13: 333-340; İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 48-54.

21 Örneğin bk. Abdurrahman b. Ebibebr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrahim (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1394/1974), 4: 203; Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed el-Kâsımî, *Meĥâsinu't-te'vil*, 1: 14-15, 233; Tahir b. Şâlih el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-esger*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, (Haleb: Mektebetü'l-Matbâti'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1: 38; Maĥmûd Şükrî el-Âlûsî, *Ġâyetü'l-emânî fi'r-reddi ale'n-Nebĥânî*, thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 1: 121; Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuĥfetü'l-Aĥvezî bi Şerĥi Câmii't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3: 121.

22 Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 5: 221.

23 Fađl Ĥasen Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 30.

O, bu tasnifte “tezat ihtilafı” yerine “yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar” biçiminde bir tanımlamayı önermektedir.<sup>24</sup> Aslında bu tanımlamayla İbn Teymiyye’nin tanımlamasının içerik olarak örtüştüğü söylenebilir. Bizce adına ister “tezat ihtilafı” isterse “yanlış yöneliş şeklindeki farklı yorumlar” denilsin bu kavramlaştırmanın realiteyle her durumda uyum halinde olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira bu yaklaşıma göre tefsirde birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan farklı bir görüş ileri sürmek ne uygun, ne de caiz kabul edilmektedir. Oysa Kur’an yorumlarında makbuliyet tartışmalarının ihtilafın niteliği üzerinden yürütülmesinin geçerli bir yaklaşım biçimi olduğu söylenemez. Çünkü ayetlerde müphem, müşterek ya da mücmel olarak yer alıp müteaddit anlam ihtimali barındıran lafız/ibarelerin beşer çabasıyla açıklanması ve yorumlanması sonucunda elde edilen anlamların doğru olması kadar hatalı olması da muhtemeldir. Ayrıca tenevvü ihtilafı olarak kabul edilen yorumlardan bazılarının da hatalı olması ihtimali bulunmaktadır.<sup>25</sup> Zaten tefsirin/tevilin doğası budur.

Kuşkusuz mezkûr yaklaşımın ortaya çıkmasının birtakım nedenleri vardır. Bunların başında ihtilafın/ayrılığa düşmenin yerildiği ayetler (Âl-i İmrân 3/103, 106) ve hadisleri<sup>26</sup> ele alma biçiminin etkili olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye’ye göre tefsirde tezat ihtilafı ayetlerde ve hadislerde yasaklanan ihtilafı kapsamındadır.<sup>27</sup> Halbuki ihtilafın yerildiği ayet (Âl-i İmrân 3/103) ve hadislerde, metinlerin yorumuyla ilgili herhangi bir şey söylenmeyip Müslümanlar’ın birbirine düşmemeleri ve aralarındaki kardeşliğin zedelenmemesinin amaçlandığı görülmektedir. Hz. Peygamber (sav) ve ashabının bu konudaki hassasiyetinin ümmetin birliğini temin etme ve onu düşmanlar karşısında zaafa düşme tehlikesinden koruma arzusundan kaynaklandığı açıktır. Benzeri değerlendirmeyi Kur’an’ın rey ile tefsiri hakkındaki tehdit içerikli rivayetlerle<sup>28</sup> ilgili olarak da yapmak mümkündür. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber (sav) “Her kim kendi reyiyile Kur’an hakkında konuşursa isabet etse de hata etmiş sayılır.” buyurmuştur.<sup>29</sup> Nitekim Mâverdî (ö. 450/1058) de ilmi zayıf, tecrübesi az olup dini hassasiyeti fazla olan bazı kimselerin bu rivayetin zahirine sarıldıklarını, açık deliller olduğunda bile kendi şahsi çabalarıyla Kur’an’daki manaları istinbat etmekten uzak durduklarını söylemiştir.

24 Bk. Ferruh Kahraman, “Tefsirde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 101-104.

25 Muhammed Şalih Muhammed Süleyman, *İhtilâfu’s-selef fi’t-tefsîr beyne’t-tanzîr ve’t-tatbîk* (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1430), 120.

26 Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 1421), 11: 434.

27 Bk. Ebu’l-Abbas Taqıyyuddîn İbn Teymiyye, *İktidâu’s-sırâtı’l-müstakîm li muhâlefeti aşhâbi’l-cahîm*, thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1419), 1: 156-157, 159.

28 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 496; Ebû Dâvud, “İlm”, 6.

29 Tirmizî, “Tefsîr” 1; Nesâî, “Kur’ân”, 45.

Mâverdî'ye göre, eğer bu yaklaşım doğru olsaydı Allah'ın kelamı anlaşılacak ve ilahi hitapta kastedilen manalar bilinemeyecekti. Ona göre mezkur hadisin manası, Kur'an'ı açıklamada sadece kendi reyine dayanan ve lafızların anlamlarına dair şevâhitten (Arap dili ve şiirlerdeki dilsel deliller) haberi olmayan kimse isabet etse de yanlış bir delile sarılmıştır.<sup>30</sup> Beyhakî de Hz. Ebubekir'e isnâd edilen ve rey ile tefsir karşıtı söylemin gerekçelerinden birini oluşturan "Eğer ben Kur'an'ı reyimle tefsir edersem beni hangi yer üzerinde barındırır, hangi gök gölgesinde gölgelendirir?" şeklindeki ifadelerinin bu anlama geldiğini dile getirmiştir.<sup>31</sup>

Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin tefsirde tezat ihtilafının ayet ve hadislerde nehyedilen ihtilaflardan olduğu yönündeki yaklaşımı büyük ihtimalle öncelikli olarak dönemin siyasi, askeri, sosyal ve dinî şartlarıyla ilgilidir. Bilindiği gibi, İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönemde İslam dünyası inanılmaz derecede zor ve sancılı süreçlerden geçiyordu. Bir taraftan Haçlı seferlerinin ve Moğol istilasının ağır baskısı devam ederken diğer taraftan İslam toplumdaki bâtinî akımlar toplumu içten çökertme çabası içindeydiler. İşte böyle bir vasatta İbn Teymiyye hem iç ve dış düşmanlarla savaşını aktif biçimde yürütüyor, hem de İslam toplumdaki itikadî problemlere karşı gerek şifahî olarak gerekse yazdığı eserlerle amansız bir mücadele veriyordu. Muhtemelen İbn Teymiyye, bu karmaşa ortamında sahâbenin dinî otoritesinin tartışılmasını uygun bulmamış ve sahâbenin tefsir alanındaki görüş farklılıklarını te-nevvü ihtilafına indirgemeye çalışmıştır. O dönemde yaşanan ilmî konulardaki ihtilafların da siyasi tartışmalara ve toplumsal kargaşaya dönüşmesi<sup>32</sup> İbn Teymiyye'nin bu konulardaki kanaatinin oluşmasında belirleyici bir rol oynamıştır denebilir.

Ne var ki fikhî tartışmalarda rastlanmayan böyle bir iddianın tefsir alanında gündeme getirilmesi bizce makul değildir. Üstelik bu yaklaşım fiili durumla da uyum halinde değildir. Zira Kur'an'ın birçok anlam vechini ihtiva ettiği daha erken dönemden itibaren kabul edilmiş bir durumdur. Mesela, sahâbeden Ebu'd-Derdâ künyesiyle meşhur olan Uveymir b. Kays'ın (ö. 32/652 [?]) "Kur'an'ın pek çok vechinin olduğunu bilmeden onu tam olarak anlayamazsın." dediği nakledilmiştir.<sup>33</sup> Hz. Ali'nin İbn Abbas'ı Hâricîlerle görüşmek için gönderdiğinde ona "Git ve onlarla tartış, ancak Kur'an'dan delil

30 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 34-35.

31 Ebûbekir el-Beyhakî, *Şu'bu'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 3: 540.

32 Ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Takıyyüddin İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 391-393.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. Şa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır 1968), 2: 357; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *ez-Zühhd*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1420), 110.

gösterme. Çünkü Kur'an çok vecihlidir. Sen onlarla sünnetten delil getirerek tartış. Böylece ellerinde hiçbir delilleri kalmaz." dediği nakledilir.<sup>34</sup> Tabiatıyla, Kur'an'ı tefsir ederken sadece birbirini tamamlayıcı nitelikteki görüşlerin değil, aynı zamanda birbirinden tamamen farklı yaklaşımların da olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla müfessirler arasında süregelen ihtilafları, ilmî tartışmalar düzeyinde kaldığı sürece, ayet ve hadislerdeki fikir ayrılığının hoş karşılanmadığı bağlama dâhil etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Zira tarih boyunca müfessirler reyle tefsiri zemmettiği düşünülen rivayetlere rağmen ne tefsir faaliyetinden vazgeçmişler, ne de bu hususta ihtilafa düşmeyi olumsuz bir durum olarak görmüşlerdir. Eğer bu durumun aksi doğru olsaydı bugünkü ilmi müktesebatın ortaya çıkması düşünülemezdi. Her ne kadar bazı kimseler müfessir Ebû Hıyyân'ın (ö. 754/1344) dediği gibi tefsir ilmini Mücâhid, Tâvus, İkrime vb. âlimlerden nakledilen rivayetlerden ibaret olarak görse de vâkıa bunun aksini göstermektedir. Anılan âlimlerden gelen rivayetler arasında farklılıkların ve zıtlıkların bulunmuş olması bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.<sup>35</sup> Nitekim sahâbenin de muhtelif ayetlerin izahı konusunda farklı açıklamalarda bulunması bu durumu teyit etmektedir. Belirtmek gerekir ki sahâbe arasındaki bu durumun sebeplerinden biri Kur'an'ı anlamada aralarında hiyerarşik bir sıralamanın söz konusu oluşudur. Zira her bir sahâbînin Kur'an'ı aynı düzeyde anlamadığı, Kur'an'ın bağlamına eşit derecede muttali olmadığı izahtan vârestedir. Sahâbenin her birinin Kur'an'la ilgili anlayış ve kavrayış seviyelerinin farklı olması aynı zamanda onlardan bazılarının nüzul ortamına diğerleri kadar tanık olmamasının da bir sonucudur. Nüzul ortamını müşahadede ve kişisel bilgi ve kavrayışta farklı niteliklere sahip olmaları sahâbe tefsirini öznel hale getirmiştir.<sup>36</sup>

Durum bu merkezde olmakla beraber İbn Teymiyye, sahâbe arasında tefsirle ilgili fazlaca ihtilaf olmadığını, var olanların da tezat değil, tenevvü kabîlinden görüş farklılıkları olduğunu ileri sürmüştür.<sup>37</sup> Genel yaklaşımı bu olmakla beraber İbn Teymiyye, sahâbe arasında tezat ihtilafı türünden ihtilafların da bulunduğu gerçeği karşısında bu durumu zorunlu olarak kabullenmiş, ancak yine de bunların çoğunun tenevvü ihtilafına irca edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>38</sup> Bizce İbn Teymiyye'nin konuya böyle yaklaşması normaldir.

34 Yahya b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe, *et-Tesârîf li tefsîri'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânih* (Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 1979), 28; Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 145.

35 Ebû Hıyyân Muḥammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 1: 13.

36 Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği", *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 176-184.

37 İbn Teymiyye, *Mecmû u'l-fetâvâ*, 13: 333.

38 İbn Teymiyye, *Mecmû u'l-fetâvâ*, 13: 336. Daha da ötesi, Hâkim en-Nîsâbü'rî ve Zerkeşî gibi bazı âlimler sahâbeden nakledilen tefsir rivayetlerinin merfu hadis hükmünde ve bağlayıcı

Çünkü ona göre Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını tefsir etmiştir.<sup>39</sup> Bu da onun tefsir faaliyetini rivayetten ibaret görmesi anlamına gelmektedir. Elbette bu kanaattaki bir âlimden Hz. Peygamber'den tefsir bilgilerini alan sahâbe arasında Kur'an tefsirine dair birbiriyle tezat halinde bir ihtilafın bulunduğunu düşünmesi beklenemez. Biz burada sahâbe tefsiriyle ilgili bazı örnekleri inceleyecek ve bu örneklerin İbn Teymiyye'nin iddiasıyla çelişik bir durum arz edip etmediğini sergilemeye ve daha da önemlisi tefsirde ihtilafın, iddia edildiğinin aksine, olumsuz bir durum olarak tavsif edilmek yerine doğal karşılanacak bir olgu olarak kabulüne zemin hazırlamış olacağız.

## 2. Sahâbe Tefsirinde Tezat İhtilafı

Bir önceki başlıkta izah edildiği üzere, ihtilaf olgusunun genellikle tenevvü ihtilafından meydana geldiği sahâbe tefsirinde birbiriyle uzlaştırılması mümkün olmayan ve tezat ihtilafı olarak adlandırılan görüş ayrılıklarına da rastlanmaktadır. Bu husustaki belli başlı örnekler ahkâmla ve kıraat farklılıklarıyla ilgili ihtilafın yanı sıra diğer bazı konulardan oluşmaktadır. Makale sınırlarını aşmamak bakımından biz burada yedi örnekle konuyu açıklamaya çalışacağız:

Örnek 1) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا... (en-Nisâ 4/43) (Ey iman edenler! Sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar, cünlükten, yolcu olan müstesna, gusledene kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz tuvaletten gelmişseniz veya kadınlara yaklaşmışsanız ve bu durumlarda su bulamamışsanız tertemiz bir toprağa teyemmüm edin...) ayetinde لَامَسْتُمْ fiili İbn Abbas'a göre cinsel ilişki, İbn Mes'ûd'a (ö. 32/653) göre ise cinsel ilişki dışındaki temas anlamındadır.<sup>40</sup> Her iki sahâbî de bu lafzın manasını tespitinde çok farklı bir yaklaşım sergilemiştir. İbn Mes'ûd ayetteki لَامَسْتُمْ fiilini hakiki anlamda öpme ve dokunma benzeri temas olarak değerlendirirken İbn Abbas cinsel ilişkiden kinaye olarak anlamıştır.<sup>41</sup> Bu durumda İbn Mes'ûd'a göre kişinin cinsel ilişkide bulunmaksızın

olduğu şeklinde mutlak bir hükme varmışlardır. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi ey-mâni'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâtî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429), 336-337; Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb'i-Arabiyye, 1376/1957), 2: 157.

39 Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 45.

40 Ebû Cârî Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 8: 391-395.

41 Bu konuda şöyle bir olay anlatılır: Ayetteki bu fiil hakkında mevaliden bazı kimselerle Arap asıllı olanlar arasında tartışma çıkar. Mevaliden olanlar bu kelimenin "dokunma" anlamına geldiğini savunurken Arap olanlar bunun "cimâ"dan kinaye olarak kullanıldığını söylerler.



eşyle temasta bulunması halinde abdesti bozulur ve su bulunmadığı takdirde teyemmüm alması gerekir. İbn Abbas'a göre de cinsel ilişki sonrası su bulunmadığı takdirde teyemmüm almalıdır.<sup>42</sup> Müfessirlerden Muḳâtil (ö. 150/767) ve Ṭaberî İbn Abbas'ın görüşünü benimserken<sup>43</sup> Sa'lebî (ö. 427/1036), Mâverdi, İbn Aṭıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirler de herhangi bir tercihte bulunmamışlardır.<sup>44</sup> Bu hususta İbn Abbas'ın görüşünün isabetli olduğu söylenebilir. Söz konusu ihtilafın farklı bir anlam ve hükümden kaynaklandığı açıktır.

Örnek 2) *وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ* (et-Tevbe 9/34) (...Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanları acı veren bir azapla müjdele!) ayetinde kimlerin kastedildiği hususunda Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) ile Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) arasında çıkan fikir ayrılığında da benzeri durum gözlenmektedir. Muaviye'ye göre burada kastedilenler Ehl-i Kitap'tan kimseler iken Ebû Zer, ayetteki tehdit içeren ifadenin muhatabının Ehl-i Kitap'ın yanı sıra Müslümanlar olduğu kanaatini taşıyordu.<sup>45</sup> Buradaki ihtilafın da müphem bir ifade olan *الَّذِينَ* ism-i mevsulünden kaynaklandığını ve ayetteki azap tehdidine Müslümanlar'ın girip girmeyeceği hususundaki görüş ayrılığını tenevvü ihtilafı olarak tavsif etmenin mümkün olmadığını belirtmek gerekir.

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre ise bu ayet hem özel hem de genel bir kapsama sahiptir. Ṭaberî'ye göre ayetin özel kapsamı, üzerinde zekât borcu bulunup da bunu ödemeyen Müslümanlardır. Ayet genel olarak tüm Ehl-i Kitap'ı kapsamaktadır.<sup>46</sup> Ayetin sibakına bakıldığında Ehl-i Kitap'ın ruhban sınıfındaki kimselerin rüşvet vb. haram yollarla halkın mallarını yemelerinden ve insanları Hak yolundan saptırdıklarından bahsedildiği görülmektedir. Şöyle ki ayette Ehl-i Kitap'tan anılan kimselerin suiistimallerinden bahsedildikten sonra "Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanları acı veren bir azapla müjdele!" cümlesine yer verilmiştir. Dolayısıyla ayetin

---

Durum İbn Abbas'a iletildiğinde "Mevali grubu yenildi, مباشره / لمس/مس kelimeleri cima anlamına gelir. Allah dilediği lafzı dilediği manadan kinaye olarak kullanır" cevabını verir. Bk. Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 389.

42 Ebû Ca'fer Aḫmed b. Muḫammed et-Ṭahavî, *Aḫkâmu'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İsam Yayınları, 1995), 1: 96-97.

43 Muḳâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1: 375; Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 396.

44 Aḫmed b. Muḫammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002), 3: 314; Mâverdi, *en-Nüket*, 1: 490; İbn Aṭıyye, *el-Muḫarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 2: 56.

45 Buḫârî, "Zekât", 4.

46 Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14: 225.

Ehl-i Kitap hakkında olduğu görüşünde olanlar bu durumu dikkate almış olmalıdırlar. Ancak Zeccâc (ö. 311/923) ilginç biçimde bu ayetin çoğunluk tarafından Müşrikler hakkında olduğu değerlendirmesini yapmıştır.<sup>47</sup> Diğer taraftan ayette “Allah yolunda harcamayanlar” ifadesine bakıldığında bunun Müslümanlar hakkında olduğu yönünde bir ima içerdiği düşünülebilir. Zira Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de ifade ettiği gibi, gayr-ı Müslimler dini yükümlülüğe sahip kılınmadan önce o dine girmekle sorumludurlar.<sup>48</sup>

Bu ayetin kimleri kapsadığı hususunda İbn Aţıyye'nin Ebû Zer ve İbn Abbas'ın görüşüyle örtüşen yaklaşımı ise şöyledir: “Bu ayetin maksadı, anılan kimselerin eksikliklerinin dile getirilmesi ve Müminler'in bu eksikliklerden sakındırılmalarıdır.”<sup>49</sup> Bu değerlendirme bizce de isabetli görünmektedir. Çünkü Kur'an'ın üslubuyla uyumludur. Râzî ise ayetin kimler hakkında olduğu konusunda “Ehl-i Kitap'tan din adamları”, “Müslümanlardan zekât vermeyen kimseler” ve “ister Müslüman ister gayr-ı Müslim olsun malı biriktirip onda bulunan hakları ifa etmeyen kimseler” biçiminde üç ayrı görüş olduğunu ve ayetin başında yer alan *الَّذِينَ* lafzının üç ihtimali de ihtiva ettiğini dile getirmiştir.<sup>50</sup> İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre ise Müslümanlar'ın son derece zor şartlar içinde bulunduğu Tebuk Seferi'nin ardından inmiş olması dikkate alındığında bu ayetin münafıklar hakkında olduğunda kuşku yoktur.<sup>51</sup> Görüldüğü gibi ayetin kapsamı hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır ve müfessirler arasında tercihte bulunanlar olduğu gibi herhangi bir tercihte bulunmayanlar da vardır.

Örnek 3) Hz. Nuh'un inkârcıların iman etmesinden ümit kesmesi sonucunda Allah'tan aldığı emir üzerine gemi inşa etmesi ve takip eden olayların anlatıldığı ... إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَؤَلْنَا الْجِاهِلَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ الْاُنثَيْنِ (Hûd 11/40) (Nihayet emrimiz tecelli etmesi üzerine sular coşup yükselmeye başlayınca Nuh'a dedik ki: Her canlıdan birer çift alıp gemiye yerleştir...) ayetinde yer alan *التَّنُّورُ* kelimesinin anlamı hakkında sahâbe arasında muhtelif görüşler bulunmaktadır. İbn Abbas'a atfedilen görüşlerden birine göre bu kelime “yeryüzü” anlamına gelmektedir. Hz. Ali'ye nispet edilen görüşe göre ise bu kelime “sabahın

47 Ebu İshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 2: 444.

48 Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 5: 363.

49 Abdülhak b. Gâlib b. Aţıyye, *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muḥammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 3: 27.

50 Muḥammed b. Ömer Faḫruddîn er-Râzî, *Mefatiḫu'l-ğayb* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 16: 35.

51 Muḥammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 10: 176.

aydınlığı” demektir. Bu durumda İbn Abbas’ın açıklamasına göre ayette “yeryüzünün coşup kaynaması”ndan söz edilmektedir. İbn Keşîr’e (ö. 774/1373) göre selef ve halef ulemasının çoğunluğunun görüşü de İbn Abbas’ın bu görüşüyle aynıdır.<sup>52</sup> Hz. Ali’nin açıklamasına göre ise “sabahın aydınlığının ortaya çıkması”ndan bahsedilmiş olmaktadır.<sup>53</sup> Takdir edileceği üzere bu iki anlam birbirinden farklı olup uzlaştırılmaları mümkün gözükmemektedir. Taberî, bu iki anlam vechine ek olarak iki ayrı vecih daha zikretmiştir. Bunlar, “yeryüzünün en yüksek yeri” ve “ekmek pişirilen tandır, fırın” şeklindeki açıklamalardır. Ancak Taberî bu kelimenin anlamıyla ilgili kaydettiğimiz görüşlerden ne İbn Abbas’a ne de Hz. Ali’ye nispet edileni tercih etmiştir. Taberî’ye göre bu kelime “ekmek pişirilen tandır” anlamında kullanılmıştır. Çünkü kelimenin Arap dilinde meşhur olan anlamı budur. Allah’ın kelamı da aksi yönde bir delil olmadığı sürece Arap dilinde en yaygın ve en meşhur kullanıma göre anlamlandırılır. Çünkü ilahi hitap muhataplarınca anlaşılсын diye gönderilmiştir.<sup>54</sup>

Görüldüğü gibi Taberî, burada bir lafzın izahında rivayete itibar etmekle beraber muhtelif rivayetler arasından Arap dilinde en yaygın kullanıma sahip olduğunu düşündüğü görüşü tercih etmiştir. Bu görüşleri zikreden Zeccâc ise “Ezcümle su, yerden kaynadı, gökyüzünden geldi.” ifadeleriyle farklı görüşlerin aynı sonuca müncep olduğunu ima etmektedir. Ancak bu durumda da ayette geçen وَفَارَ التُّورُ ifadesinin anlamıyla ilgili Hz. Ali ve İbn Abbas’a atfedilen değerlendirmelerin tümüyle birbirinden farklı olduğu gerçeği değişmemektedir.

Örnek 4) حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مِنْ نَشَاءٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (Yûsuf 12/110) (Nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada onlara yardımımız geldi de böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi. Azabımız ise, suçlular topluluğundan geri çevrilemez) ayetindeki كَذَّبُوا fiilini İbn Mes’ûd ile İbn Abbas’ın şeddesiz olarak okuduğu nakledilmiştir. Bu okuyuşa göre İbn Abbas’ın وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا ifadesini “Peygamberler kendilerine verilen sözün tutulmadığını zannettiler.” biçiminde tevîl ettiği ve böyle bir tutumun peygamberler için uygun olmadığı yönündeki değerlendirmeye karşın onların da beşer olarak hata yapabilecekleri kanaatini serdettiği bildirilmiştir. Buna mukabil, bu fiili كَذَّبُوا şeklinde şeddeli okuyan Hz. Âişe’nin bu yaklaşıma şu sözlerle karşı çıktığı nakledilmiştir: “Vallahi peygamber, Allah’ın kendisine vadettiği şeyin o ölmeden

52 Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-uzîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419), 4: 278.

53 Mâverdî, *en-Nüket*, 2: 472.

54 Taberî, *Câmi u’l-beyân*, 15: 318-321.

önce mutlaka olacağını bilir. Fakat Peygamberlerin imtihanı devam etmektedir. Onlar bu durumda iken yanlarındaki Müminler'in bile kendilerini yalanladıklarını sandılar." Bu husustaki diğer bir rivayette ise Hz. Âişe'ye كَذِبُوا fiilinin şeddeli olarak mı yoksa şeddesiz olarak mı okunmasının doğru olduğu sorulmuş, o şeddeli okuyuşu tercih ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine ayetteki "zannettiler" ifadesi ileri sürülerek "Ama onlar kavimlerinin kendilerini yalanladığını kesin olarak biliyorlardı, bu bir zan değildi" biçiminde itiraz edilmesi üzerine Hz. Âişe, "Evet, yemin olsun ki onlar bunu biliyorlardı" demiştir. Bunun üzerine itiraz eden kişi "Belki de كَذِبُوا şeklinde şeddesizdir." diyerek itirazını sürdürürnce Hz. Âişe "Asla! Peygamberlerin rableri hakkında böyle bir zanna kapılmış olmaları mümkün değil." diye cevaplamıştır. Ona göre, bu ayette peygamberlerin, iman ettikten sonra uzun ve ağır sınavlardan geçen ve zafere ulaşmalarının gecikmesi üzerine kendilerini yalanlayan kimselerden ümit kestiklerinden, hatta kendilerine tâbi olanların bile onları yalanladığını zannettiklerinden söz edilmektedir.<sup>55</sup>

Daha sonraki müfessirlerce İbn Mes'ûd ve İbn Abbas 'a isnad edilen bu kıraat vechi "Kavimleri peygamberlerinin kendilerine bildirdikleri azap tehdidiyle ilgili yalan söylediklerini, doğru beyanda bulunmadıklarını zannettiler.", "Kavimleri zafer elde edecekleri konusunda peygamberlerinin yalan yere iddiada bulduklarını zannettiler.", "Peygamberler, onlara karşı kendilerine zafer verileceğini söylemekle kendi kendilerine yalan söylemiş olduklarını ya da zafer umutlarının boşa çıktığını zannettiler." şeklinde çeşitli biçimlerde tevîl edilmiştir. Hz. Âişe'ye nispet edilen كَذِبُوا şeklindeki okuyuş ise "Peygamberler haber verdikleri azap tehdidiyle ilgili kavimlerinin kendilerini yalanladığını zannettiler." ya da "Kavimleri peygamberlerinin kendilerine bildirdikleri va'd ve vaidle ilgili haberler konusunda yalan söylediklerini zannettiler." şeklinde iki ayrı biçimde açıklanmıştır.<sup>56</sup>

Hemen ifade etmeliyiz ki, İbn Mes'ûd ile İbn Abbas'a nispet edilen kıraat vechiyle ilgili sonraki müfessirlerce ortaya konulan anlam tevcihlerinin İbn Abbas'a atfedilen tevîlle örtüşmediği açıkça görülmektedir. Büyük olasılıkla, bunun nedeni sonraki müfessirlerce İbn Abbas'ın peygamberler hakkındaki mütalaasının makbul addedilmemesi olsa gerektir. Nitekim peygamberler hakkındaki tenzihî bakış açısını yansıtan bu yaklaşımın Hz. Âişe tarafından da paylaşıldığını yukarıda kaydetmiştik. Diğer taraftan حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا ayetinin anlamıyla ilgili bu ihtilafın كَذِبُوا fiilinin şeddeli ya da tahfif ile okunması kadar, ayetteki ظَنُّوا (zannettiler) fiilinde zamir olan ve fail olarak bulunan "و" harfinin müphem bir lafız olarak الرُّسُلُ lafzına mı yoksa ahd-i zihni

55 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3: 74.

56 Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 3: 73.

olarak *أُمَّتُهُمْ/قَوْمُهُمْ* lafzına mı râci olduğu konusundaki belirsizlikten kaynaklandığını kabul etmek gerekir. Bu nedenle ayette zannettiğinden söz edilen kimşelerin peygamberler ya da onların ümmetleri/kavimleri olduğu şeklinde sahâbe ve müfessirler arasında iki ayrı görüş varit olmuştur. Bu iki görüşün de birbirine zıt karakterde olduğu bir hakikattir. Kuşkusuz bu iki görüşten birisi tercih edilebilir ve diğeri tercihe şayan bulunmayabilir. Ancak aralarında tezat olduğu görülen iki görüşten birini dışlayıcı ve ötekileştirici bir tanımlamaya başvurmamak daha makul gözükmektedir. Zira ayetin ibaresinin her iki ihtimale de müsait olduğu açıktır.

Örnek 5) Yüce Allah'ın meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emretmesi ve İblîs dışında meleklerin secde ettiğinin anlatıldığı *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...* (el-Kehf 18/50) (Hani biz meleklerle Âdem'e secde edin diye emretmiştik de İblis hariç hepsi birden secde etmişti. O cinlerdendi...) ayetiyle ilgili İbn Abbas'la İbn Mes'ûd arasında İblis'in meleklerden olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. İbn Abbas'ın ayette bahsi geçen İblîs hakkında onun meleklerin en üstünü olduğunu ve eğer melek olmasaydı secde etmesinin emredilmeyeceğini söylediği nakledilmektedir. İbn Abbas'a göre İblîs, adına "cin" denilen melekler topluluğundandı. Muhammed b. İshak (ö. 151/768) bu görüşü Araplar'ın görünmeyen tüm varlıklara "cin" adını verdiği şeklinde tevil etmiştir.<sup>57</sup> Buna mukabil, Hasan-ı Başrî İblîs'in cinlerden olmadığı şeklinde İbn Mes'ûd'a atfedilen yaklaşımı desteklemiş ve İblîs'in bir an için bile meleklerden olmadığını ileri sürmüştür. Taberî bu görüşü sahiplenen âlimlerin gerekçelerini şöyle özetlemektedir: "Allah, kitabında İblîs'i içe işleyen alevli bir ateşten yarattığını bildirmiş (el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15), melekler hakkında ise böyle bir şeyden bahsetmemiştir. Allah ayrıca İblîs'in cinlerden olduğunu da haber vermiştir. Dolayısıyla Allah'ın atfetmediği nitelikleri ona atfetmek caiz olmaz. Ayrıca İblîs'in bir nesli ve zürriyeti varken melekler üremezler ve çocuk sahibi olmazlar". Bu yaklaşımı ikna edici bulmayan Taberî, bu iki görüşten İblîs'in meleklerden olduğu düşüncesinin doğru ve bunun aksini iddia edenlerin bu konudaki bilgisinin zayıf olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre Allah'ın farklı sınıflardan melekleri farklı maddelerden yaratmasında yadırganacak bir durum yoktur. Allah meleklerden kimini nurdan, kimini ateşten, kimini de başka maddelerden yaratır. Kur'an'da İblîs'in ateşten yaratıldığı belirtildiği halde meleklerin hangi maddeden yaratıldığına belirtilmemesi, meleklerden bir kısmında şehvet var edilirken diğer kısmında bu özelliğin bulunmaması İblîs'in melekler sınıfından olmadığı anlamına gelmez. Böylece İblîs'in önceleri me-

57 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 505; Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5: 401.

leklerden olduğunu savunan Taberî onun cinlerden olmasıyla ilgili ayeti görünmez bir varlık olması anlamında mütalaa etmiştir.<sup>58</sup> Mâtürîdî de bu hususta iki tarafın görüşünü delilleriyle birlikte zikretmiş, ancak herhangi bir tercihte bulunmamıştır.<sup>59</sup> Mâverdî ise İblîs'in cinlerden olması şeklindeki tavsiyle ilgili yukarıdaki iki görüşe ek olarak iki görüş daha zikretmiştir: Birincisi, İblîs rabbine itaat etmediği için bu adı almıştır. İkincisine göre ise cin, gözle görülmeyen her şeydir.<sup>60</sup> Aslına bakılırsa Maverdî'nin ek olarak kaydettiği bu görüşlerden ilkinin İbn Mes'ûd'un, ikincisinin de İbn Abbas'ın yaklaşımına dayandığı, böylece bu hususta temelde iki görüşün varlığından söz edilebileceği anlaşılmaktadır.

Delilleriyle arz etmeye çalıştığımız iki yaklaşımın diğer tefsirlerde de yer aldığı, Taberî ve Zemaşşerî'nin (ö. 538/1143) ayrıca bu iki görüş arasından tercihte bulunduğu görülmektedir. Sem'ânî (ö. 489/1096) de müfessirlerin çoğunun İblîs'in önceleri meleklerden olduğu kanaatini taşıdıklarını dile getirmektedir.<sup>61</sup> Buna karşın Zemaşşerî, İblîs'in cinlerden olduğu görüşünü savunmakta ve ayette yer alan *كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَتَسَّقَىٰ* ibaresindeki "ف" harfinin sebebiyye anlamı taşımasını buna gerekçe olarak sunmaktadır. Bu durumda ibarenin "İblîs cinlerden olduğu için isyan etti." anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre İblîs meleklerden olsaydı isyan etmezdi. Zira melekler insanlar ve cinlerden farklı olarak günah işlemezler.<sup>62</sup> Zemaşşerî'nin bu yaklaşımında Hz. Âişe ve Hasan-ı Başrî'de olduğu gibi tenzihî anlayışın izleri açıkça görülmektedir. Yine belirtmek gerekirse, bu iki yaklaşım arasında tezat ihtilafı vardır. Kuşkusuz bunlardan hangisinin kesin olarak doğru olduğu, ya da murad-ı ilahiyi yansıttığını kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Müfessirlerin bu husustaki değerlendirmelerinin zann-ı galibe dayandığı ortadadır. Hal böyleyken görüşlerden birini tercih etmenin ötesinde hakikatin yegâne ifadesi olarak takdim edip diğerini benimseyenleri hatalı ya da sapkın olarak nitelendirmek duygusal bir tutum olmaktan öte bir anlam taşımaz.

Örnek 6) *فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ* (ed-Duĥân 44/10) (Ey Peygamber! Şimdi sen gökyüzünü yoğun bir dumanın kaplayacağı günü bekle!) ayetinde geçen "gökyüzünü dumanın kaplaması" ifadesiyle ilgili sahâbe arasında görüş farklılığı ortaya çıkmıştır. İbn Mes'ûd'a göre burada kastedilen olay şudur: Mekke'li Müşrikler inkârda direnince Hz. Peygamber Allah'tan onların üzerine Hz. Yusuf'un kavmini yedi yıl kıtlıkla sınadığı gibi kıtlık göndermesini niyaz

58 Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 1: 505-508.

59 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 423-425; 7: 181-182.

60 Mâverdî, *en-Nüket*, 1: 103.

61 Manşûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1: 67.

62 Ebu'l-Kâsım Maĥmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf an ĥaĥâikî ğavâmîdî't-tenzil ve uyûnî'l-eĥâvil fi vucûhî't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2: 727.

etmişti. Bunun üzerine Müşrikler çetin bir kıtlık yaşamışlar; açlıktan deri parçalarını, kemik ve leşleri yemek zorunda kalmışlardı. Açlıkları o dereceye varmıştı ki göğe baktıklarında orada duman görmeye başlamışlardı. İbn Mes'ûd'a nispet edilen bu görüşe karşı Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) bu olayın kıyametten önce meydana gelecek bir hadise olduğu kanaatini taşıdıkları rivayet edilmiştir.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi ayette sözü edilen "gökyüzünü dumanın kaplaması" ile ilgili sahâbe arasındaki yaklaşımlardan birinde ayetteki ifade nüzul ortamıyla, diğerinde ise kıyamet öncesi yaşanacağı düşünülen bir olayla ilişkilendirilmektedir.

Sonraki dönemlerde tefsirlerde her iki görüş de yer bulmuştur. Tâbiî müfessir Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Mukâtil, Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Ebî Zemenîn ve Şa'lebî'ye göre burada "gökyüzünü dumanın kaplaması"yla Kureyşliler'in yaşadığı kıtlık ve kuraklık kastedilmiştir.<sup>64</sup> Taberî diğer görüşle ilgili rivayetin sıhhatini tevsik edemediği için, Mâtürîdî de teşbih ve temsil olarak tavsif ettiği görüşü daha uygun gördüğü için İbn Mes'ûd'a ait olan görüşün doğruya daha yakın olduğu kanaatini serdetmişlerdir.<sup>65</sup> Zemaşşerî de her iki görüşü zikredip herhangi bir tercih belirtmemiştir.<sup>66</sup> Herhangi bir tercihte bulunmayan müfessirlerden Mâverdî de bu iki görüşe ek olarak ayette bahsedilen dumanın Mekke'nin fethi gününde gökyüzünü bulutların sarması anlamına geldiği görüşünü zikretmiştir.<sup>67</sup>

Müfessirlerden Râzî ise bu konuyu en ayrıntılı biçimde inceleyen âlimdir. Her iki görüşü de delilleriyle kaydeden Râzî, *فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ* ayetindeki *دُحَانٍ* lafzının kıyametten önce meydana gelecek bir hadise olduğu kanaatinde olanların gerekçelerini şöyle açıklamıştır: "Bu ayetin zahirine göre gökyüzünde duman bulunması zorunludur. Diğer görüş sahipleri ayetin zahirinden delilsiz olarak uzaklaşmışlardır. Oysa bu caiz değildir. Yine ayette *دُحَانٍ* lafzının *مُبِينٍ* sıfatıyla nitelenmesi dikkate alındığında kimi insanların zihninde meydana gelen arızî bir durumdan söz eden diğer görüşe göre bu nitelikten söz edilemez. Aynı şey sonraki ayette yer alan "dumanın insanları sarması"

63 Bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 22: 16-17.

64 Ebu'l-Haccâc Mücahid b. Cebr, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410/1989), 597; Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 818; Yahya b. Sellâm b. Ebî Şa'lebe, *Tefsîr*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 1: 412; Ebu İshâk İbrahim İbn es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 4: 424; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 3: 207; Şa'lebî, *el-Keşf*, 8: 350-351.

65 Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 22: 13-15; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9: 198-199.

66 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 272-273.

67 Mâverdî, *en-Nüket*, 5: 247.

ifadesi için de geçerlidir. Burada da ancak mecazî olarak böyle bir şeyin mümkün olduğu görülmektedir. Bunun da delili yoktur. Üstelik bu hususta Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler de bu görüşü doğrulamaktadır." Bu açıklamaların ardından Râzî diğer görüşle ilgili karşıt görüş sahiplerinin iddialarını tekrarlar ve bu görüşün son derece problemlili olduğunu iddia eder. Buna rağmen diğer görüşü tamamen dışlamaz. Şöyle ki ayetteki ifadenin mecaz olduğu iddiasıyla ilgili olarak *رَبَّنَا آخِشَفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ* (ed-Duḥân 44/12) ayetinin ancak Mekke'de ortaya çıkan kıtlıkla ilişkilendirildiği takdirde delil olarak sunulabileceğini kabul eder.<sup>68</sup>

Örnek 7) *وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ* (et-Tekvîr 81/23) (Andolsun ki o, onu berrak bir ufukta görmüştü) ile *وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى* (en-Necm 53/13) (Andolsun ki o, onu başka bir sefer indiğinde de görmüştü) ayetlerinin tefsiriyle ilgili İbn Mes'ûd ile tâbiûndan Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683 [?]) Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı gördüğü kanaatindedir. Mesrûk, Hz. Âişe'ye gelerek durumu sorar. Bunun üzerine Âişe ona şöyle der: "Kim Muhammed Rabbini gördü derse Allah'a en büyük iftirayı atmış olur." Buna karşı Mesrûk "Müminler'in annesi! Bana biraz fırsat ver ve hakkımda acele karar verme. Sen *وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى*, *وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ* ayetlerini görmedin mi?" diye karşılık verir. Bunun üzerine Hz. Âişe, burada bahsedilenin vahiy meleği Cebrâil olduğunu, Hz. Peygamber'in onu iki defa aslî suretinde gördüğünü söyler ve "Rasûlullah'a bu ayet hakkında ilk soru soran kişi benim. O, bunun Cebrâil olduğunu söyledi." diye de ekler.<sup>69</sup> Hz. Âişe'nin bu bilgiyi Hz. Peygamber'den aldığını dile getirdiği ve sahih hadis kaynaklarında da yer alan bu rivayete<sup>70</sup> göre sahâbe ve tâbiûndan bazı kimselerin bu bilgiden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan, onların bu ayetin lafzından hareketle kendi kanaatlerine göre değerlendirme yaptıkları ve ihtilafa düştükleri açıkça görülmektedir.

Zikrettiğimiz bu örnekler<sup>71</sup>, sahâbe arasındaki ihtilafın tenevvü ihtilafına indirgenemeyeceğini, fazla sayıda olmasa da zaman zaman onların arasında da tezat ihtilafının olduğunu kanıtlamaya yeterlidir. Esasen İbn Teymiyye de bu durumu tamamen göz ardı etmemekle birlikte bu tür ihtilafı tenevvü ihtilafına ircâ etmeye çalışmaktadır. Yukarıda arz ettiğimiz üzere, makbul olup olmaması açısından ihtilaf olgusunun İbn Teymiyye ve onunla aynı görüşte olanlarca bu tarz bir sınıflandırmaya/sınırlandırmaya tâbi tutulması sonraki dönemlerde de müfessirler arasında geniş bir destek bulamamıştır.

68 Râzî, *Mefatîḥu'l-ğayb*, 27: 656-657.

69 Müslim, "İmân", 77; Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 22: 511.

70 Bk. Buḥârî, "Bed'ül-halk", 7; Müslim, "İmân", 77.

71 Sahâbe arasındaki tezat ihtilafı sadece bu örneklerle sınırlı değildir. Bu hususta başka örnekler için bk. Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 3: 420-424; 5: 168-173; 8: 151-155; 233-255; 17: 129-134.



Bu örneklerde de görüldüğü gibi, müfessirlerin ihtilaf nedenleri çeşitli gerekçelere dayanmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Bir lafzın hakikî, mecazî ya da kinâî anlamda kullanılıp kullanılmadığı hususunda belâgatle ilgili ihtilaflar, çok anlamlı (müşterek) lafızlarla ilgili ihtilaflar, lafzın müphem olmasından kaynaklanan ihtilaflar, kıraat farklılıklarından kaynaklanan ihtilaflar, Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili yaklaşım farkından kaynaklanan ihtilaflar, rivayet bilgisi ve rivayete yaklaşımla ilgili ihtilaflar.

## Sonuç

Tefsirde ihtilafa genel olarak olumsuz bir değer yükleyip, bunlardan sadece birbirine alternatif olabilecek tenevvü ihtilaflarını hoş görmek, buna karşın hakiki anlamda ihtilafı ifade eden tezat ihtilafını dinî sâiklerle reddetmek isabetli bir tutumu işaret etmemektedir. Çünkü özellikle mücmel ve müphem ifadeler barındıran naslar bu türden farklı yaklaşımlar için müsait bir zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla tefsir faaliyeti sonucu sergilenen farklı görüşlerle ilgili daraltıcı ve kısıtlayıcı yaklaşımların gözden geçirilmesi bir zaruret olarak karşımızda durmaktadır. Kuşkusuz tefsir faaliyetlerinde makbul addedilmeyen görüşler de bulunmaktadır. Bunun için çeşitli kriterlerin tespit edilmeye çalışıldığı bilinmektedir. Ancak makbul olmayan tefsir görüşlerinin tezat ihtilafı kavramlaştırmasına başvurularak olumsuz addedilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira teorik anlamda bir ihtilaftan söz edebilmek için ortada en az iki farklı görüşün bulunması gerekir. Bu iki görüşün farklılık derecesi birbiriyle uzlaştırılabilecek düzeyde ya da birbirine tamamen zıt karakterde olabilir. Birbirine tamamen zıt iki görüşten birinin hatalı, makbul olmayan, merdut, yanlış yöneliş, inhiraf, sapma vb. biçimlerde tavsif edilebilmesi için diğer görüşün/görüşlerin doğruluğunun kat'î biçimde tespit edilmiş olması gerekir. Bu da örneğin, o lafzın/ibarenin muhkem olmasını ve başka bir anlam ihtimalini barındırmamasını yahut lafzın belirli bir manaya tevcihinin sahih rivayet/rivayetlerle tevsik edilmesini gerekli kılmaktadır. Bunun dışında çoğunluğun belli bir görüşü benimsemiş olması, azınlıkta kalan âlimlerin tamamen farklı bir yoruma meyletmemelerini ve bu temayülün gayr-i makbul, merdut vb. vasıflarla nitelenmelerini zorunlu kılmaz. Tefsir külliyatı bunun sayısız örnekleriyle doludur. Diğer yandan, lafzın anlamının Hz. Peygamber'e dayanan sağlam bir rivayetle tespit ve tayin edilmesi durumunda ancak İbn Teymiyye ve bu hususta onu izleyenlerin benimsedikleri tanımlamanın geçerliliğinden söz edilebilir. Bu durumun da nadirattan olduğunu kabul etmeliyiz. Aslına bakılırsa İbn Teymiyye'nin bu görüşü tefsir faaliyetini rivayete indirgeme çabasının bir yansımasıdır. Oysa tefsirin hatırı sayılır kısmında yorum süreci aktif bir konumdadır. Bunun ise pozitif bilimlerdeki gibi kesin ispatı yoktur. Anlaşılan o ki tefsirin ne sadece tasavvurat, ne de sadece tasdikat türünden bir süreç olarak kabul edilmesi isabetli bir tutumdur. İbn

Teymiyye örneğinde olduğu gibi tefsiri tasavvurattan ibaret olarak görme eğiliminde olan âlimler doğal olarak sadece rivayete yönelecek ve farklı görüşlere olumlu yaklaşmayacaklardır. Oysa tefsirin her iki bilgi türünden yararlanılarak oluşturulabilecek bir birikim olduğunu kabul etmek gerekir.

Diğer taraftan, bu anlayış tefsir faaliyetinin hakim çizgisi olsaydı tefsir literatüründe birbirine zıt tüm ayet yorumlarının tezat ihtilafı olarak tavsif edilip dışlanmış olması gerekirdi. Pratikte durumun böyle olmadığı açıktır. Bir anlamda İbn Teymiyye'nin bu husustaki yaklaşımı temenniden ibaret kalmıştır. Nitekim sahâbe arasındaki kimi tefsir ihtilafları da göstermektedir ki bu alanda birbirine zıt görüşler ortaya koymakta ne teorik ne de pratik açıdan bir sakınca vardır. Kur'an metnindeki kimi lafız ve ibarelerin farklı anlam ihtimallerine açık olmasının bu durumu tabii ve kaçınılmaz kıldığını kabul etmek durumundayız. Aksine bir tutum hür ilmi düşüncüyü kısıtlamak anlamına gelecektir. Bu durumda genel olarak İslamî ilimlerde, bunlar arasında da tefsir alanında birbirinden farklı görüşlerin olmaması ne arzu edilmesi gereken bir durumdur, ne de gerçekleşmesi mümkün olan bir beklentiye ifade etmektedir. Çünkü önemli olan ihtilafın olmaması değil, ihtilafa nasıl yaklaşıldığıdır. Ayrıca makbul olan ve makbul olmayan yaklaşımlarla ilgili yapılan çalışmaların genellikle öznel değerlendirmelere elverişli olduğu bir gerçektir.

## Kaynakça

- Âlûsî, Maḥmûd Şükrî. *Gâyetü'l-emânî fi'r-reddi 'ale'n-Nebhânî*. Thk. Ebû Abdillâh ed-Dânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422.
- Beyhakî, Ebûbekir. *Şuabu'l-îmân*. Thk. Abdulâlî Abdülhamid Hâmîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Büyük, Enes. "Sahâbe Tefsirinde Hakîki İhtilâf Problemi ve Gereççeleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019): 107-129.
- Çeşşâs, Aḥmed b. Ali Ebûbekir er-Râzî. *Aḥkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *et-Tibyân fi eymâni'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Sâlim el-Batâfî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1429.
- Cezâirî, Tâhir b. Şalih. *Tevcihü'n-naẓar ilâ usûli'l-eşer*. Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 2 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, 1416.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Sahâbe İhtilafları". *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*. 217-242. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Dimyâfî, Bennâ. *İthâfu fuḍalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaate aşar*. Thk. Enes Mühra. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Endelüsî, Ebû Ḥayyân Muhammed b. Yusuf. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.
- Erten, Mevlüt. "Tefsirde Sahâbenin Öznelliği". *Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Faḍl Hasen Abbas. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, esâsiyyâtuhu ve't-ticâhâtuhû ve menâhicuh*. 3 Cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1437.

- Fenîsân, Suûd b. Abdillâh. *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsârüh*. Riyad: Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-İlâm - Dâru İsbiliya, 1418.
- İbn Âşûr, Muḥammed et-Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Aṭıyye, Abdullḥak b. Ğâlib. *el-Muḥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muḥammed b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîz*. Thk. Ebû Abdillâh Huseyn İbn Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423.
- İbn Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421.
- İbn Ḥanbel, Ebû Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed. *ez-Zühd*. Thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1420.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu müşkilî'l-Ḳur'ân*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Şa'd, Ebû Abdillâh Muḥammed. *et-Ṭabakâtu'l-Kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *İktidâu's-sırâtu'l-müstakîm li muḥâlefeti aşhâbi'l-caḥîm*. Thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1419.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *Mecmû u'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd, 1416.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Taḳıyyuddîn. *Muḳaddime fi uşûli't-tefsîr*. Kahire: Mektebü't-Türâsî'l-İslâmî, ts.
- İbnu'l-Arabî, Muḥammed b. Abdillâh Ebûbekir. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Kahraman, Ferruh. *Ullûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilâflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsîrde Tenevvü ve Tezâd İhtilâfı Ayrımının Yetersizliği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013): 101-104.
- Kara, Osman. "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 73-94.
- Ķâsımî, Muḥammed Cemâluddîn b. Muḥammed. *Mehâsinu't-te'vîl*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Koca, Ferhat. "Taḳıyyüddin İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 391-393. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebû Manşâr Muḥammed b. Muḥammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen Ali b. Muḥammed. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Muḳâtil b. Süleyman. *Tefsîr*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Muḥammed Süleyman, Muḥammed Şalih. *İhtilâfu's-selef fi't-tefsîr beyne't-tanzîr ve't-tatbîk*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1430.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muḥammed Abdurrahman. *Tuḥfetü'l-Aḥvezî bi Şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Ḥaccâc. *Tefsîr*. Thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1410.
- Râzî, Muḥammed b. Ömer Faḥruddîn. *Mefatîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Şa'lebî, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417.
- Sem'ânî, Manşûr b. Muḥammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Yâsir b. İbrahim ve Ğanîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn. *ed-Dürü'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, 1394.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebîbekr Celâluddîn. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1424.
- Süslü, Mehmet Zeki. *Kur'ân Tefsirinde Sahâbenin Görüş Farklılıkları*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Şarkâvî, Aḥmed Muḥammed. "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbiḫuh". *el-Mecelletu'l-ilmiyye li Külliyyeti Uşûli'd-dîn ve'd-da'va* 17 (2004): 1-59.
- Şevkânî, Muḥammed b. Ali b. Muḥammed. *Fethu'l-kadır*. 6 Cilt. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Ṭaberî, Ebû Câ'fer Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Ṭahavî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed. *Aḥkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İsam Yayınları, 1995.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Ḥasen Ali b. Aḥmed b. Muḥammed. *et-Tefsîru'l-basîṭ*. 25 Cilt. Riyad: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî ve Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yaḥya b. Sellâm, İbn Ebî Şa'lebe. *Tefsîr*. Thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- Yaḥya b. Sellâm, İbn Ebî Şa'lebe. *et-Tesârif li tefsîri'l-Kur'ân mimmeştebehet esmâuhû ve tesarrafet meâniḥ*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemaḫşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḥmud b. Ömer. *el-Keşşâf an ḥakâiki ḡavâmiḍi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütüb'i-Arabiyye, 1376.

## A Critical Approach to the Discourse against Disagreements of the Qur'ānic Exegesis

### (Extended Abstract)

There had been numerous classifications for the disagreements of the Qur'ānic exegesis among scholars such as disagreements of variance (ikhtilaf al-tanawwu') vs. clashing disagreements and permissible disagreements vs. blameworthy disagreements (ikhtilaf al-taḍād). This phenomenon has been occurring from the time of companions until today. This results from the personal characteristics of commentators and some external factors. However, this situation had been portrayed in a dilemma rests in the choice between permissible and blameworthy disagreements by Ibn Taymiyyah (d. 728/1328) and those who follow him in this regard. The main argument they used to support this theory is that the majority of disagreements contain disagreements of variance except for a very small number of them which could be reduced to permissible disagreements. But, this approach necessarily requires that the diverse opinions among commentators throughout centuries are doomed to be false. It is quite clear that this point of view contradicts with reality and is also illogical because there had been various perspectives in terms of understanding the Qur'ān from the time of the companions. Some of the opinions narrated from the companions neither can be reconciled with nor be described as the disagreements of variance. This situation has been dealt with in the context of possible meanings from among multiple choices by many commentators. As for today, this topic has been the subject of various articles and papers although most of them seem to adopt the viewpoint of Ibn Taymiyyah.

We strongly believe that this approach has a historical background and also is mainly based on tafsīr literature and some sayings of the Prophet (pbuh) and his companions. The diversity of opinions in the early tafsīr literature was addressed within the framework of variant readings of the Qur'ān by referring to the verses like "Will they not ponder on the Qur'ān? If it had been from other than Allah they would therein many contradictions" (Surah al-Nisa, 82). According to the early scholars such as Ibn Qutaybah (d. 276/889) and Ṭabarī (d. 310/922), it is unimaginable to exist any contradiction in the Qur'ānic verses. Therefore, it is not permissible to have clashing disagreements in the variant readings. Following this period, Ibn Taymiyyah transferred this issue to the sphere of the Qur'ānic interpretations. His views on this issue had a great impact on scholars and researchers following him.

Undoubtedly, the way they treated with some Qur'ānic verses and the sayings of the prophet had a considerable influence on how that they depict debates among exegetes in spite of that those verses and sayings would aim

for insuring Muslims against quarrels as well as making them a united body. Apart from that, it is the political, military, social and religious circumstances that caused Ibn Taymiyyah to consider the clashes mentioned in the Qur'ân and the Prophetic sayings as the disagreements that occurred in the interpretations of the Qur'ân. It is highly probable that Ibn Taymiyyah did not see fit to put the companions' religious authority under the debatable position. As a result, he reduced the disagreements among the companions to the disagreements of variance, which could be easily synthesized and harmonized. Yet, it has been accepted from the very beginning that the Qur'ân has multiple meanings. The fourth caliph Ali advised Ibn Abbas not to provide his arguments from the Qur'ân on the pretext that the Qur'ân had multiple meanings when he sent him to the Kharijites camp to debate with them. Instead, he suggested him to seek his evidence from the sayings of the Prophet (pbuh). So, it is inevitable that several opinions would emerge as a result of activities of the Qur'anic interpretations. The occurrence of different opinions in the commentaries of the Qur'ân emphasizes this fact. The reason why the disagreements among the companions existed is that they had a different status and position in understanding the Qur'ân. As a result, the opinions narrated from them have a subjective character. In our approach, it is not unpredictable that Ibn Taymiyyah had this attitude towards the narrations of tafsîr from the companions, because he argues that the Prophet himself explained the whole Qur'ân to his companions. So, it is expectable from a scholar who holds these views to reject the fact that there had been some conflicting statements about the interpretations of the Qur'ân among the companions who received their knowledge from the prophet himself.

In this study, we have analyzed some examples of different interpretations narrated from the companions which are in contrast with Ibn Taymiyyah's claim. Consequently, we have provided a basis for approaching the disagreements in tafsîr as a natural phenomenon rather than considering them as something abnormal and unacceptable. This effort by Ibn Taymiyyah aims for designing the activity of tafsîr as part of the interpretation based on narration and text. We should acknowledge that if this stance were to be a dominant approach the conflicting opinions in tafsîr would be ostracized.

It should be noted that some false statements in tafsîr literature had occurred and some certain criteria have been determined to distinguish between sound and false interpretations. But it is not an accurate position to specify unacceptable statements in tafsîr by referring them to the disagreements of tafsîr. We need to have strong evidence for this to describe one of them as correct and the other as an incorrect statement. This judgment requires the phrase being clear or supported by sound narrations. For this reason, it is inaccurate reasoning to label any opinion as blameworthy on the basis that the majority of scholars adopted a different opinion in that subject. Otherwise,

this attitude resulted in the confining of freedom of expression in scientific matters. Therefore, the absence of a multiplicity of opinions in Islamic sciences in general and in the Qur'anic exegesis, in particular, is not desirable or acceptable. What matters is how to tackle adverse remarks, not the lack of disagreements.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**“Tefsir Usûlü” Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler**

*Some Considerations and Proposals on “Tafsîr Method (Uşûl)”*

**Ali Karataş**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı – Assoc.  
Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr.

[alिकaratas@sakarya.edu.tr](mailto:alिकaratas@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-3365-0627>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 10/07/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 05/11/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atıf/Citation: Karataş, Ali. ““Tefsir Usûlü’ Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler”.  
*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 469-489.  
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.590287>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## “Tefsir Usûlü” Üzerine Bazı Mülahazalar ve Teklifler

### Öz

Tefsir usûlünden konuştuğumuzda akla gelen ilk anlam, tefsirin nasıl yapılacağıнын yöntemidir. Tefsir usûlü eserlerinden bahsedildiğinde de bu yöntemi ortaya koyan kitaplar anlaşılmalıdır. Bu şekli ile usûl ve yöntemin aynı şeyi çağrıştırdığı söylenebilir. “Usûl” kelimesinin anlamına baktığımızda kâide veya yöntemlerin yerine kâide ve yöntemden önce gelen ve ona temel oluşturan unsurları anlayabiliriz. Fakat özellikle günümüzde yazılan tefsir usûlü eserleri incelendiğinde yöntemden önce yöneme temel oluşturacak unsurların ele alınmadığı görülmektedir. Ayrıca muhteva yönüyle usûl ve yöntemle ilişkili olmayan konulara da bu eserlerde yer verilmiştir. İşte bu durum, bu tarz usûl eserlerini değerlendirmeyi ve farklı bir bakış açısı ile tefsir usûlü eserlerinin yazılmasını gerektirmektedir. Bu çalışmamız bu konuyu ele alarak usûl kelimesinin anlam dünyasından hareketle farklı bir bakış açısına ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır. Öncelikle bir usûl kitabının, küllî kâidelerin üzerinde duracağı asılları ve temelleri ortaya koyması gerektiği bu makalemizde tartışılmaktadır. Bazı usûllere işaret edilse de araştırmamızın amacı tefsir usûlüne dair asl ve küllî ilkeler tespit edip bunu teklif olarak sunmak değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur’ân, Tefsir Usûlü, Usûl, Metot.

## Some Considerations and Proposals on “Tafsîr Method (Usûl)”

### Abstract

When we mention about Tafsîr method, the method of how to tafsîr is the first thing that comes to one’s mind. When the books of tafsîr method are mentioned, one can understand the books revealing this method. In this way, we may say that the method and “usûl” evoke the same thing on minds. When we look at the meaning of the word “usûl”, we may firstly understand the elements that form the basis of these methods instead of bases or methods. However, when we examine the recent books of tafsîr method, it is seen that the elements that form the basis of the method are not discussed before the method itself. Also, those books include in the content and aspects that are not related to the “usûl” and methods as well. This situation requires an assessment of such books and a writing of commentary works from a different perspective. By considering the issue, this study reveals the need for a different point of view based on the meaning of the word “usûl”. First of all, in this article, it is discussed that a book of “usûl” should reveal the originals and the fundamental on which the holistic bases are emphasized. Although some principles are pointed out, the purpose of our research is not to determine the original and asymptomatic principles of the tafsîr and to present it as an offer.

**Keywords:** Tafsir, Qur’ân, Tafsir Method, Usûl, Method.

### Giriş

*Usûlü’t-Tefsîr / Tefsîr Usûlü* terkindeki “usûl” kelimesinin “metot” ile aynı anlama gelip gelmediği ve bu iki kelimenin birbiri yerine kullanılıp kullanılmayacağı tartışmalı bir husustur. *Tefsîr usûlünün* akla getirdiği ilk anlamın, tefsirin nasıl yapılacağıнын yöntemi ve Tefsir usûlü eserlerinin de Kur’ân’ı anlamının yöntemlerini ortaya koyan kitaplar şeklinde anlaşılmasının uygun olacağı söylenebilir; ancak bu terkipteki “usûl” kelimesinin anlam dünyasına bakıldığında kâidelerden veya yöntemlerden ziyade kâide ve yöneme tekadüm eden ve ona temel oluşturan unsurlar anlaşılmalıdır. Bu makale bahsettiğimiz bu hususu değerlendirmeyi, daha sonra Kur’ân’ı anlamının temel ilke ve yöntemlerini ifade etme bağlamında tefsir usûlü üzerinde bazı çıkarım-

larda bulunmayı ve bu çerçevede yapılan değerlendirmelerden hareketle tefsirin bir ilim olarak bir yönteminin olmadığına<sup>1</sup> dair kanaatlere işaret edip bunun üzerinde değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Fakat özel olarak tefsire dair bir yöntem ve kâide / kurallar dizisi teklifinde bulunmayı hedeflememektedir. Söz konusu hususları değerlendirmedeki amacımız tefsir usûlüne dair yazılacak kitaplara bir katkı sağlamak olacaktır. Makalede daha önce yazılmış Tefsir usûlü kitaplarının içeriğinin özel olarak sorgulanması temel hedef olmayacaktır. Bu eserlerde eksik olarak görülen taraflara genel hatları ile işaret edilecek ve usûl kitabı yazımında farklı bir bakış açısına ihtiyaç olup olmadığına dair değerlendirmelerimiz ortaya konacaktır.

### 1. Usûl, Kâide ve Menhec Kelimelerinin Kısa Bir Tahlili

Uşûl, “a-ş-1 (aşl)” kelimesinin çoğuludur ve sözlükte bir şeyin dibi (esfelü’ş-şey’i), kaynağı; kendisine dayanılıp kendisi başkasına dayanmayan ve ihtiyaç duymayan şey manasına gelmektedir.<sup>2</sup> Kur’ân’ı Kerim’de usûl, el-Bakara 2/127 ve en-Nahl 16/27’de olmak üzere “temel / esas” manasında iki defa geçmektedir. Usûlün, Fıkıh terimi olarak çeşitli anlamları vardır. Bunlardan iki anlamı bizi ilgilendirmektedir. Birincisi fikhî hükümlerin dayanak ve kaynağını ifade etmek için kitap, sünnet, icma ve diğer delilleri karşılamak üzere kullanılmaktadır. Bu anlamda usûl, hükümlerin kendisine dayandığı asılları ortaya koymaktadır. İkincisi ise küllî kâidelerdir, onlara dayanan cüzî meselelere de fer’ denilmektedir.<sup>3</sup> Tefsir bağlamında bu iki tanımı değerlendirdiğimizde<sup>4</sup> usûlden, tefsirin kendisine dayandığı asılların anlaşılması uygun olacaktır. İkinci anlamda ise tefsirin kendisi ile yapıldığı küllî kâidelerden bahsedilebilir. Bu iki tanım çerçevesinde önce tefsirin kendisine dayandığı asılların ve daha sonra bu asıllara bağlı olarak tefsirin kendisi ile icra edileceği küllî ve cüzî kâidelerin belirlenmesi gerekmektedir. “Tefsir usûlü” ifadesindeki “usûl” kelimesinden bir amaca ulaşmak için takip edilen manasına gelen “yöntem” anlaşıldığında ise tefsirin dayandığı asıllar gözden kaçmaktadır. Bu nedenle tefsir usûlünün yerleşik anlamından önce bu asılları ifade edecek mananın anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır; ancak günümüzde yazı-

- 
- 1 Bk. Süleyman Karacelil, “Tefsir Usûlünün Yeterliliği”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur’ân ve Tefsir Akademisi, 2009), 421-440.
  - 2 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta’rifât* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985), 28; Müsâid b. Süleymân et-Şayyâr, *Fuşûl fi usûli’t-tefsir* (Riyâd: Dâru’n-Neşri’-d-Düveliyyi, 1413/1993), 11.
  - 3 Ahmet Özel, “Asıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 21 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/asil#1-fikhî>
  - 4 Bu konuda yapılan bir değerlendirme için bkz. İbrahim Görener, “Türkçe’de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği”, *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi [Bilgi: Bilim ve Kültür Dergisi]* 3/27 (2003): 179-199.

lan tefsir usûlü kitaplarının içeriklerine bakıldığında her iki tanımı da kapsayacak bir içeriğin olmadığı ve karşımıza tefsir usûlü yazımına dair -ileri de kısaca işaret edileceği üzere- bazı sorunların ortaya çıktığı görülmektedir.

Kâide, “k-a-d” kökünden türemiştir. “k-a-d”, ayakta durmak manasındaki kıyam kelimesinin zıddı olarak “oturma” manasında kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Kâide üzerine oturulup kendisinde istikrar bulunan ve sabit kılınan şey demektir.<sup>6</sup> “Kavâidü'l-bina”, binanın temelleri anlamındadır.<sup>7</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413), kâide kelimesini ıstılah olarak bütün cüz'ıyyât üzerine tatbik edilen veya bütün cüz'ıyyâtı içine alan küllî kazıye<sup>8</sup> olarak tanımlamıştır. Müsâid b. Süleyman et-Ṭayyâr, kâide sözcüğünün “aşl” ile yakın anlamda kullanıldığını söyledikten sonra kâideyi evin üzerine bina edilen temel olarak açıklamıştır.<sup>9</sup> İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) tahlillerinden de asl ile kâidenin birbirine yakın anlamda olduğu anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> el-Bakara 127'deki “kâide” kelimesinin kullanılma sebebi İbn Âşûr'a göre mecazî olarak temelin toprağa yapışması ve sabit bir şekilde toprağın üzerinde durmasından dolayıdır.<sup>11</sup> Buna göre temel için üzerine yapışacak bir mekânın olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zeccâc'a (ö. 311/923) atfedilen bir görüşe göre ise kâide binanın üzerine kurulduğu direklerdir.<sup>12</sup> “n-h-c” kökünden gelen menhec ise “açık yol”, “yol programı, rota”, ıstılah olarak da muayyen bir gayeye ulaştırılan belirli bir yönteme ve vesileye denmektedir.<sup>13</sup> el-Mâide suresi 48. ayetteki aynı kökten gelen “minhâc” da bir yolu tutan kimse için o kimseye apaçık olan yol manasına gelmektedir.<sup>14</sup> Küllî kâidelere dair yazılan eserlerde kâide yerine asl sözcüğü kullanılsa da daha sonra kâide kelimesi tercihen aslın yerini almıştır.<sup>15</sup> Asl ve kâide kelimesinin arasındaki farklara kaynaklarda işaret edilmemiştir. Bu iki kelimenin kök anlamlarına bakıldığında, aralarından bir anlam farkının olduğu ileri sürülebilir. Bu nedenle menheci de dikkate aldığımızda bu üç sözcüğün tahlili bağlamında şunlar ifade edilebilir:

- 5 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem/ Dâru'ş-Şâmiye, 1992), 678.
- 6 Zeyneddin el-Haddâdî, *et-Tevfiğ alâ mûmimmâti't-te'ârîf* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 266.
- 7 İsfahânî, *el-Müfredât*, 679.
- 8 Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 121.
- 9 Ṭayyâr, *Fuşûl fi usûli't-tefsîr*, 21.
- 10 İsfahânî, *el-Müfredât*, 78-79.
- 11 Ṭâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1: 718.
- 12 Muhammed Şıdkı el-Ğazzi, *el-Vecfz fi kav'âidi'l-fıkhî'l-küllîye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 13.
- 13 İsfahânî, *el-Müfredât*, 825; Ahmet Muhtar Abdülmahid Ömer, *Mu'cemü'l-lüğati'l-A'rabiyyeti'l-Mu'âsara* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3: 2291.
- 14 Ebu Manşur b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2011), 4: 245.
- 15 Bk. Abdullah Demir, “Küllî Kaideler Ekolü”, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007): 129.

Kök anlamlarından hareketle önce aslın sonra da kâidenin geldiğini söyleyebiliriz. Asl kelimesi bir şeyin dibi ve temeli olduğuna göre kâide bu temele yapışan şey veya direklerdir. Kâide, küllî kâideler olarak kabul edilince, bu küllî kâidelerin üzerine bina edildiği veya küllî kâideleri oluşturan asıllar da usûl olarak isimlendirilebilir. Kâidelerin üzerine bina edildiği asıllar bulunmaktadır. Buna göre asılları dikkate alıp küllî kâidelerden hareket ederken amacımıza ulaşmak için özel bir yöntem takip edebiliriz. Bu özel yöntem ise “menhec” olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda *metot* kelimesinin kısmen *menhece* karşılık geldiği söylenebilir.<sup>16</sup> Tefsir bağlamında konuşursak bir müfessir özel bir yöntem çerçevesinde hareket ederken küllî kâideleri kullanır ve bu kâidelerin üzerinde durduğu ve ondan hiç ayrılmadığı asıllara yaslanır. Asıllara göre hareket edilmesi, sistem içerisinde kalmayı ve sistemin gereklerine göre sonuçlar üretmeyi sağlar. İşte bu açıdan asl, kâide ve menhec insanı hata yapmaktan büyük oranda korur. Yolsuz ve yönemsiz hareket etmeyi engeller. İslam düşünce geleneğinde bunun farkına varılarak usûl ve kâide kitapları telif edilmiş ve usûlü olmayanın, vusûlünün de olmayacağı gerçeği beyan edilmiştir.

## 2. Küllî Kâidelerin Üzerinde Durduğu Zemin Olarak Usûl

Kur’ân; indiği dönemden günümüze gelinceye kadar anlama, açıklama ve yorumlamaya konu olmuştur. İlk dönemlerde bu çaba için özel olarak kuralların belirlendiği eserler telif edilmemiş olsa da anlama ve açıklama faaliyetinin kuralsız bir şekilde kendi hâlinde gerçekleştiği söylenemez.<sup>17</sup> Çünkü insan bir olayı değerlendirirken elinde belirli bir kurallar dizisi olmasa da sahip olduğu bilgi birikim ve yaşam tecrübesinin gereği olarak bir ilke ve yöntemden hareket eder. İlk müfessirler söz konusu faaliyeti bir yönetime göre yapmışlardır. Sonraki süreçte bu faaliyetlerden elde edilen bulgular ve çıkarımlarla tefsirin yani *keşf ve beyân* faaliyetinin kuralları vaz’ edilme yoluna gidilmiştir. Zaten tefsir kelimesinin mahiyetinde önce keşf, sonra da beyân olmak üzere bir yöntem vurgusunun olduğu söylenebilir.

Keşf bir yöntemi gerektirir. Keşfin olması için keşfedilecek hitabın veya metnin dilinin bilinmesi elzemdir ve bir dilin, kendi içinde kuralları bulunmaktadır. Mesela her cümle veya ifade her zaman hakikat ifade etmez. Yerine göre hakikat, yerine göre mecazî bir anlam ortaya koyar. Bazı kelimelerin birden fazla anlamı vardır. Bir cümlenin ilk bakışta bir anlamı olsa da o cümle

16 Bu konudaki tartışmalar için bk. Mehmet Çiçek, “Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Tefsir Usulü”, *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş (İstanbul: Lisans, 2019), 22-23.

17 İlk dönemlerde Tefsir usûlünün teşekkülü hakkında Bk. İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlünün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibînin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008): 55-74.

işaretler yoluyla daha farklı anlamları muhataba sunabilir. İşte basit bir şekilde ifade ettiğimiz üzere kuralların bilinmesi ile anlam keşfedilir.

Gerek keşf ve beyân faaliyeti gerekse bu işin kurallarını ortaya koymaya yönelik çabalar bitmemiş ve bu konulardaki eserler günümüze gelinceye kadar yazılmaya devam etmiştir. Bazıları keşf ve beyân faaliyeti olan tefsirin bir usûlünün olmadığını ileri sürseler de tefsirin usûlden hali olarak gerçekleştiğini iddia etmek buraya kadar izah etmeye çalıştığımız gibi tutarlı bir yaklaşım değildir. Tefsirin, diğer ilim dallarının kurallarını kullanıyor olması da durumu değiştirmemektedir. Çünkü ilimler bazen birbirlerinin yöntemlerini veya ortaya koydukları kâideleri kullansalar da onları asıl olarak birbirinden ayıran husus, mevzusu ve haysiyet kaydıdır. Bu çerçevede Tefsir ilminin zaman zaman Fıkıh usûlünün kâidelerinden yararlanıyor olmasından hareketle tefsirin bir usûlünün olmadığını ileri sürmek çok doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü her ilim önce konusu bakımından diğer ilimlerden ayrılmaktadır. İlimlerin konuları ortak olduğunda ise haysiyet kaydı bu ilimleri birbirinden ayrı kılar ve bir ilmin mevzuyu inceleme yönü haysiyet kaydı ile belirlenir.<sup>18</sup>

Tefsir; Kur'ân'ı, Allah'ın muradına delaleti açısından incelemesi ile diğer ilimlerden ayrılır. Küllî veya cüzî bir ilim olup olmaması da sonucu değiştirmemektedir ve bu çerçevede tefsir, küllî olsun cüzî olsun Allah'ın muradına delaleti açısından Arap dili ve tarihi verilerden yararlanarak Kur'ân'ı inceleyen bir ilimdir. Bu incelemenin usûl ve yöntemi de karşımıza tefsir usûlünü çıkarmaktadır. "Tefsir usûlü" terkibi bir keşf ve beyan faaliyeti olarak tefsirin bir usûl dairesinde gerçekleştiğinin ön kabulünü ortaya koymaktadır; ancak bu terkipten yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genel olarak tefsir yapmada etkili olan kâidelerden önce tefsirin üzerinde durduğu asılların anlaşılması gerekir. Daha sonra usûl, bu asıllara bitişen ve ondan neşet eden küllî kâideleri ifade edecek şekilde ele alınmalıdır. İşte bu nedenle tefsir usûlü eserleri öncelikle asıllardan başlamalı ve daha sonra küllî kâideler ve bunlara bağlı olarak cüzî kâideleri ihtiva edecek şekilde telif edilmelidir. Mesela Kur'ân, Allah kelâmı olduğu için önce Allah ve onun kelâmına, daha sonra Kur'ân'a dair Müslümanlar için değerler dizisi oluşturacak asıllar tespit edilmelidir. Bu değerler önce ilkelerin, sonra da yöntemin Müslüman bakışına uygun olmasını sağlayacak nitelikleri taşımalıdır. Daha sonra tefsirde kullanılacak veya bilgi değeri taşıyacak bilgi kaynaklarının neler olduğu tespit edilmelidir. Çünkü tefsir farklı yönleri olsa da epistemolojik bir karakter taşımaktadır.

İlk dönemlere ait Tefsir usûlü eserlerinin içeriğine bakıldığında usûlün, Kur'ân'ın, dilsel bir metin olmasıyla doğrudan ilişkili görüldüğü ve anlamının öncelikle dile ait sorunların halledildiğinde gerçekleşeceğine yönelik bir

18 Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, 3. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 64

algıya sahip oldukları fark edilmektedir. Bu bağlamda İsfahânî'nin *Mukaddimetü Câmi'it-Tefsir* ve Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İksîr fî 'ilmi't-Tefsir* adlı eserini zikredebiliriz. Bu iki eser, 'Ulûmu'l-Kur'ân tarzı eserlerden içerik itibarıyla ayrılmakta, dil ve belagat bağlamında anlamı doğru bir şekilde tespit edebilmek için özel kurallardan bahsetmektedir.<sup>19</sup> Sonraki dönemde telif edilen bir Osmanlı âlimi olan Kâfiyeci'ye (ö. 879/1474) ait *et-Teyşir fî kavâ'idü 'ilmi't-Tefsir* adlı eser de bu çerçevede zikredilmeye değer önemli bir çalışmadır. Her iki eser günümüzde yazılan pek çok tefsir usûlünden ayrılmaktadır. Kur'ân ilimlerinin bir kısmının ele alındığı Tefsir usûlü eserlerinden farklı olarak bir usûl sunmayı benimsemiş olmaları nedeni ile onlardan ayrı değerlendirilebilir. Hatta Kâfiyeci, kendisinden önce tefsirin küllî ve cüzî kâidelerinin ortaya konmadığı gerekçesiyle ve bu kâideleri ortaya koyma iddiasıyla eserini yazmıştır.<sup>20</sup> Bu anlamda kendi bakış açısından bir ilk olma niteliği taşımaktadır.

Asılların ve küllî kâidelerin belirlenmesinden sonra Tefsir usûlü yazımında dile ilişkin kâidelerin yanı sıra rivayetle ilgili kâidelerin de usûlde kullanılması önemlidir. Çünkü Kur'ân, dilsel özellikleriyle beraber tarihin bir döneminde inmiştir ve bu döneme ulaşmak tarihi bir çalışma ile mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmadaki anahtar, elimizdeki rivayetlerdir. Vahyin vasatını ifade edecek gerek nüzul öncesine gerekse nüzul aşrındaki pek çok unsura bu rivayetlerle ulaşılmaktadır. Söz konusu durum rivayetlere dair genel ve özel ilkelerin bulunmasını gerektirmektedir. Bu noktada Hadis ilminin belirlediği ilkelerden yararlanılabilir.

İslami ilimlerin, ortak bir zeminde belirli hedefler üzerinde yoğunlaşmasına rağmen rivayetlere bakış açıları ve rivayetleri kullanma şekli birbiriyle aynı olmamaktadır. Bilgi üretirken rivayet üzerinden hareket etmelerine karşın rivayetleri değerlendirme biçimlerindeki farklılık eserlerde ortaya çıkmaktadır. Bu durumun bir gereği olsa gerek Ahmed b. Hanbel'in tefsir, melâhim ve meğâzinin aslının olmadığını söylediği bilinmektedir. Onun, bu sözleriyle bu ilimlerin rivayeti kullanma şeklinin farklı olduğuna işaret etmesi yanında yine bu ilimlerin rivayetleri kullanma şeklinden dolayı onlara bir itiraz getirmiş olma ihtimali de vardır. İbn Teymiyye'nin bu ifadeleri, rivayetlerin isnadsız olması manasında almış olması birinci ihtimali; Süyûtî'nin, İbn Hanbel'in bu sözünü, rivayetlerin sahih olmasına itiraz ettiği yönünde alması ise ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir.<sup>21</sup>

19 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Mustafa Karagöz, “el-İksîr fî Kavâ'idü't-Tefsir Örneğinde 'Tefsir Usûlü' Yazımına Bir Katkı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2010): 171-200.

20 Kâfiyeci, *et-Teyşir fî kavâ'idü 'ilmi't-Tefsir*, trc. ve nşr. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 46.

21 Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti li'l-Âmme, 1974), 4: 208.

### 3. İlimlerin Bir Dünya Görüşü Ortaya Koyması

İslami ilimlerin dünyası aslında Müslümanın dünyasıdır. Bu ilimler kendi dünyası ile başka dünyalardan ayrıldığı gibi Müslümanı da Müslüman olmayanın dünyasından ayırır. Bunu yapmak için öncelikle İslamî bir bakış açısı ve paradigmadan hareket eder. Her ne kadar yönetsel olarak İslami olmayan dünyanın yöntemlerini zaman zaman kullansa da hareket ettiği çerçeve onu özgün kılar ve İslamî olarak ona bir ideoloji çizer. Ortaya koydukları ürünler de bu ideolojinin çerçevesinden taşar gider.

Bir Müslüman, ideolojilerini bir kenara bırakıp sadece akademik bir faaliyette bulunabilir mi veya ideolojilerini geçici bir süre de olsa kenarda tutup meselelere bu şekilde yaklaşabilir mi? İdeolojilerini bir kenara bıraktığında ortaya çıkardığı ürün, İslami ilim çerçevesinin kabul edebileceği bir ürün olabilir mi? Bu noktada bir Müslüman âlimin meseleye bakışı ile bir müsteşrikin aynı meseleye bakışını düşünebiliriz. Müslüman için Kur'ân, Allah'ın kelamıdır ve bu, onun için bir ön kabuldür. Onun bu tavrı ontolojik olarak kendisini Allah'la tanımlama isteğinin bir sonucudur ve aynı zamanda anlama faaliyetinde Kur'ân'ı bu çerçevede anlayacağının bildirgesidir. Müsteşrik için ise - genel olarak- Kur'ân'ın, Allah'ın kelamı olması kabulü zorunlu bir husus değildir. O, Kur'ân'ı "Muhammed'in kendisinin uydurduğu bir sözü" olarak görebilir. İşte tam burada Müslüman bir âlim, bir müsteşrikin durduğu yerde konumunu belirleyip Kur'ân'ı anlamaya ve açıklamaya çalıştığında İslami ilimlerin kendisine çizdiği çerçeveyi aşma durumuna düşebilir. Bu çerçeve basit ve yalın olarak bir kabul değil, Müslümanın duruşunu belirleyen bir ideolojidir. Bu nedenle İslami ilim yapmak salt epistemolojik bir faaliyet değil, aynı zamanda bir duruştur. Kur'ân'ı anlama ve açıklama da bundan farklı değildir. Farklı olmadığı için müfessirler usûl takip ederken bu usûlün kendisine sunduğu dünya görüşünü dikkate alır. Dolayısıyla usûl mekanik bir şey değil, dünyası ve tavrı olan bir duruştur. Müslümanın bu duruşu dikkate alarak Kur'ân'ı keşf ve beyân faaliyetinde bulunmasının adıdır, tefsir.

Tefsirin usûlü, aslında tefsirin tanımlarında işaretlerle de olsa öz bir şekilde bulunmaktadır. Mesela Kâfiyecî'nin *et-Teysîr fi kavâ'idî 'ilmi't-Tefsîr* adlı eserinde yaptığı meşhur tanımı şu şekildedir: "Tefsir, insanın gücü ölçüsünde murada delalet etmesi bakımından Allah kelamının hallerini araştıran bir ilimdir." Tanımda öne çıkan unsurlardan birincisi Kur'ân'ın, Allah'ın kelamı olması ön kabuldür. Bunun tefsire konu olan yanı ise bu kelamın hallerinin araştırılmasıdır. Allah, kelamını lafız ve lafızların bir nazım oluşturmuş hâli ile çeşitli hallerde insanlara vahyetmiştir. Söz konusu lafızların halleri temel olarak muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayrılır. Bu lafızlar tanıma göre beşer gücü nispetinde incelenebilir. Beşerin takatini aşan unsur zaten incelemenin alanı içinde olmaz. Allah'ın muradı lafızlardan, beşerin anladığıdır. Lafızlar bir dilin imkânları ile insanlara bildirildiğine göre dilin kuralları



vardır ve kuralların bilinmesi ile Allah’ın muradı ancak anlaşılabilir.<sup>22</sup> Lafızlar, muradı çeşitli şekillerde ortaya koyarlar. Ortaya koyuş şekilleri bazen doğrudan bazen de işaret yoluyla olabilir.<sup>23</sup> Bunun anlaşılabilmesi için lafızların manaya delalet yollarının keşfedilmesi ve beyan edilmesi zaruridir. Zaman zaman lafızlar tek başına delaleti tam olarak ortaya koyamazlar. Çünkü lafzın içinde ortaya çıktığı bir bağlamı vardır. Bağlam, lafzın anlamını verir. Bağlamın doğru bir şekilde tespit edilebilmesi içinse Kur’ân’ın nüzul vasatı bilgisini aktaran rivayetlerden yardım almak gereklidir. Buradan ulaşacağımız nokta, dil ve rivayetlerin çerçevesinde şekillenen bir usûl ortaya koymaktır. İfade etmeye çalıştığımız noktanın önemli olduğunu “Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar.” (Hûd 11/108) ayetinin tefsirini araştırdığımızda görürüz. Bu ayetteki istisna edatının hangi anlama geldiğine dair Kırtûbî (ö. 671/1273) on bir görüş zikretmiştir.<sup>24</sup> Bazı müfessirler istisnanın anlamını hadislere göre bazıları da tamamen dilsel tahlillere göre belirlemiştir. İşte bu durum usûlün parçacı değil bütüncül bir yaklaşımdan hareket etmesinin gereğini göstermektedir.

#### 4. Tefsir Usûlünde Bazı Sorunlar

Dil ve rivayet eksenli bir usûl oluşturmakla elbette iş bitmemektedir. Çünkü hem dilin hem de rivayetin anlama ve açıklama sürecinde sorunları ortaya çıkmaktadır. Bu sorunlar ilk dönemlerden itibaren mevcuttu. Sonraki süreçte de bu sorunlar artarak devam etmiştir. Gerek sahabe gerekse sahabenin talebeleri hem dil hem de rivayetle ilgili sorunlarla yüzleşmişlerdir. Öncelikle kendi dillerinde inmiş olsa da Kur’ân’ın sahabeye dönük tarafı itibariyle dil-den kaynaklı anlama sorunlarını ortaya çıkardığı malumdur. Kur’ân lafızlarının sadece bir lehçeden oluşmaması ve yine muhatapların bir bütün hâlinde bir lehçeyi konuşmaması, anlamada sorun olmuştur. Bu, şu şekilde ortaya çıkmıştır: Muhataplar, kendi lehçesi dışında az kullanılan kelimeleri veya Arapçaya başka dillerden geçen bazı kelimelerin manalarını anlamamışlardır. Bunun bir uzantısı olarak başka bir sorun da kelimelerin hakikat ve mecaz kullanımlarının lehçelere göre değişiklik göstermesidir. Örneğin beyaz ipliğin siyah iplikten ayrılmasıyla ilgili ayetin anlaşılabilmesi muhatapın anlama yeteneğinin zayıf olması yanında Cessâs’a göre bu ifadenin bir kabileye göre

22 Konunun tahlili için bk. Kâfiyecî, *et-Teysir fî kavâidi ‘ilmi’t-Tefsîr*.

23 Lafızların manaya delalet yolları hakkında Bk. Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ullûmi’l-Kur’ân* (Riyad: Mektebetü’l-Mearif, 2000), 257.

24 Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhin Atfîş (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 99-101.

hakikat manasına gelirken başka bir kabileden mecaz olması ve bu nedenle muhatabın onun mecaz olduğunu aklına getirememesidir.<sup>25</sup>

Rivayetle ilgili soruna da “*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*” (el-Bakara 2/195) ayeti örnek verilebilir. Sahabeden birisinin, bu ayetin iniş sebebine dair bilgiye vakıf olmaması onun, söz konusu ayeti yanlış değerlendirmesinde etken olmuştur.<sup>26</sup> Başka bir sorun olarak da Hz. Peygamber’in açıklamasına ihtiyaç duyan bazı ayetlerin onun tarafından açıklanmaması ilk dönemde sahabenin ayeti anlamamasında etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Ömer’in ribâyı anlamaması bununla ilgilidir. Aslında ribânın ne olduğu belirlidir; ancak şeriat bu kelimeye özel bir anlam yüklemiştir, Hz. Peygamber de bunu açıklamadan vefat ettiği için ilgili ayetteki ribânın kendisine kapalı kaldığını söylemiştir.<sup>27</sup> İşte burada kısaca vermeye çalıştığımız gibi üzerinden usûl ürettiğimiz malzemenin kendisinde sorunlar bulunmaktadır. Bu nedenle usûl belirlerken bu tür sorunların farkında olduğumuzda bunları aşmak için de çözümler belirlememiz gerekmektedir. Neticede bir usûl ortaya koymak olup biten faaliyeti değil bir sürecin devam etmesi ile kendisini gösterecektir. Anlama nasıl bir faaliyet olarak sürecinin içinde kendisini gösterirse usûl de bu süreçte kendisini test ettirecektir. Dolayısıyla insanlık bilgi ve birikimini nasıl devam ettiriyorsa Kur’ân’ı anlama faaliyetindeki gayretler artarak devam etmek durumundadır; fakat bunun sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için asılların tespit edilip bu asılların korunması ve geliştirilmesi gereklidir.

## 5. Tefsir Usûlünün Dinamik Olması

Tarihi süreçte Kur’ân’ı doğru anlama ve değerlendirme için belirlenen temel ilke ve usûllerin, tarihte olup biten durumlara göre de şekillendiği söylenebilir. Özellikle mezheplerin farklı yönelimleri beraberinde sorunlar ortaya çıkardığında bu sorunları ortadan kaldırmak için bakış açılarının ve bunlara bağlı olarak vaz edilen kuralların bu zaviyeden ele alınması mümkündür. Kur’ân’ı rey ile anlamada ortaya konan ilkeler bu çerçevede değerlendirilebilir. Lafızlara anlam takdiri hususu bu durumla ilgilidir. Çünkü lafızların delalet yolları belirlenmediğinde tefsir veya te’vil adı altında herhangi bir mezhebin istediği anlamı ayetlerden çıkarması imkân dâhilindedir. İşte bu durumda tefsirin veya yorumun meşruiyeti sorunu karşımıza çıkmaktadır. Ayetleri anlama çabasında ulaştığımız anlamlar tarihi veriler açısından doğrulanamıyorsa bir meşruiyet sorunu ortaya çıkmaktadır. Süyûtî’nin söyledikleri bunu ifade etmektedir. Ona göre ayetlere anlam vermede hata eden iki

25 Bk. Ahmed b. Ebu Bekr er-Râzî el-Ceşşâş, *Ahâmü'l- Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi'l-‘Arabî, 1405), 1: 284.

26 Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmiu'l-beyân an te’vîli âyi'l- Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 3: 322.

27 Ceşşâş, *Ahâmü'l- Kur’ân*, 2: 183.

grup vardır. Birincisi önce birtakım anlamları kabul edip bunu Kur’ân’a yükleyenlerdir. İkincisi de Kur’ân’ı sadece Arapça konuşan kimselerin verdikleri manalara göre anlayıp bağlamı ihmal edenlerdir.<sup>28</sup> Her iki durumda da meşruiyet sorununu aşmanın yolu tarihi verilere müracaat etmektir.

Tefsirde kullanılan rivayetler için sıhhat şartlarının getirilmesinin Kur’ân’ı kendi mezhebine göre yorumlamak için rivayet uydurmanın önüne geçmek için olduğu ifade edilebilir. Kelamî bir mesele olarak bilgi nazariyesinin oluşturulması ise Kur’ân’ı yorumlamada hangi bilginin geçerli olacağını ortaya koyarak Allah’ın kelimini sübjektif yaklaşımlara teslim etmemek içindir. Burada söylemek istediğimiz şey, yukarıda belirttiğimiz İslami ilimlerin bütünlüğü meselesinin bir yansımasıdır. Çünkü bilgi nazariyesi tefsir usûlü altında ele alınmaz. Daha çok kelamî bir mesele olarak değerlendirilir; ancak ayetleri tefsir ederken müfessir kaçınılmaz olarak bilgiye ihtiyaç duymaktadır, bu bilginin niteliği, değeri ve bağlayıcılığı işte başka bir ilim olan Kelam ve Hadis tarafından ortaya konur. Böylece ilimler bir zemin oluşturmak suretiyle bir bütünlük hâlinde hareket ederler. Tefsirin rivayet için hadisten, dil ve belagat için de dil ilimlerinden yararlanması bu şekilde kendisini gösterir.

Tarihi süreçte ortaya çıkan anlama ve açıklama biçimlerini tek bir çatı altında toplama imkânı yoktur. Çünkü hayat farklı yönleri olan bir gerçekliktir. Aynı zamanda bu yönlerin farklı yansımaları oluşmaktadır. Bir de buna öteki dünyaların meydan okumaları ve bu dünyalardan etkilenmeler eklenince nasların yorumlanma biçimi iyice çeşitlenmektedir. Böylelikle açıklama ve yorumlama yeknesak bir özellikte gerçekleşmeyince karşımıza öznelikle girmektedir. Öznellik, öncelikle usûlde kendisini göstermektedir. Bazılarınca lafızlarda mecazın varlığının kabul edilmesi ile reddedilmesinin bu noktada hatırlanması faydalı olacaktır. Bir ayetin sünnetle neshedilmesinin kabulü ile reddedilmesini de örnek olarak aldığımızda herkesin, değişmez bir usûl üzerinde anlaşmasının zor olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Başka bir örnek olarak da bir lafzın aynı anda birden fazla gösterene işaret edip etmeyeceğine yönelik farklı kabulleri de burada zikredebiliriz. Bu ciddi manada farklılığı ortaya koyan bir örnektir. Hanefiler bir kelimenin birden fazla anlamı olsa da geçtiği yerde sadece birine işaret edebileceğine savunurken Şafiiiler bunun aksi kanaat belirtmişlerdir.<sup>29</sup> İşte çok ayrıntıya girmeden burada zikretmeye çalıştığımız bu örnekler ve tefsir kaynaklarına farklı yaklaşımlar keşf ve beyan faaliyetinin müfessirlere göre değişebileceğinin somut örnekleridir. Farklı sonuçlara ulaşmanın önüne geçilemeyeceği için, bir usûl ortaya koyarak bu sonuçların makul ve meşru bir düzeye çekilmesi gerekebilir.

28 Süyûtî, *el-İtkân*, 4: 204.

29 Bu konuda bir değerlendirme için Bk. Ali Karataş, “Kur’ân’da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi -Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 13/1 (2013): 71-72.

Kur'ân'ı anlamının tarihi işte bizatihi anlama faaliyetinin ve bu faaliyetin nasıl yapıldığını belirlemenin bir tarihi olarak anlaşılabilir. Bu yüzden tarihin içinden çıkarak test edilmek suretiyle güvenilirliği ispatlanmış usûllerin tekrar edilerek sonraki nesillere taşınması son derece doğal bir olgudur. Yeni vaz edilen kuralların da bu testten geçerek direncini göstermek suretiyle kabullenilebilir olması da böylesi bir sürecin yaşanmasına bağlıdır.

İslam uleması nasıl geçmişte böyle bir süreci yaşamış ise gelecek dönemlerde de bunu yaşayacaktır. Böylece ilimde devamlılık ve birikim devam edecektir. Günümüzde olup da geçmişte olmayan yaklaşımların ortaya çıkması gibi sonraki zaman dilimlerinde de bugün olmayan usûl ve yaklaşımlar zuhur edecektir. Ümmet geçmişten aldığı güçle yaşadığı çağın sorunlarını aşacaktır. Asıl sorun yeni paradigmalara ortaya çıkması değil, yeniliğin yadsınması ve bakışların, bu paradigmalara kendisini kapatmasıdır. Sorunu inkâr etmek ve yok sayarak ötelemek onu çözüme kavuşturmayacaktır. Bu sorunu kabullenmek ve bu sorunun nasıl çözüleceğine dair araştırmalarda bulunmak ve bu hususlarda akıl yürütmek krizlerin aşılmasını sağlayacaktır. Bunun için parçalanmış İslami ilimler paradigması değil bütün bir halde ortak bir zeminden hareket eden İslami ilimlere ait değerler dizisi gereklidir. Ayrılık, sosyolojik olarak parçalanmışlığı beraberinde getirdiği gibi ilmi olarak parçalanmışlık da gücün kaybedilmesine neden olacaktır. Bu nedenle İslam ilimlerin süzgecinden geçip yoğrulmuş bir tefsir usûlünün yazılması gereklidir. Günümüzde yazılan tefsir usûlü eserleri bu açıdan değerlendirildiğinde söylemeye çalıştığımız çerçeveye kısmen uygun olmadığını söyleyebiliriz. Burada istitrat kabildinden günümüzde yazılan tefsir usûlü eserlerindeki bazı sorunlara kısaca işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

## 6. Tefsir Usûlü Eserlerindeki Bazı Sorunlar

Öncelikle Tefsir usûlüne dair yazılan eserlerdeki bazı kâidelerin iyi bilinmesinin, basit düzeyde anlamaya bir temel oluşturacağını söylemek isteriz. Çünkü tefsir yapmak bir uzmanlık işidir ve bu iş de bu tür kitaplarda yazılanları anlamakla yapılacak bir iş değildir. Arap dili ve belagatinde bilgi ve meleke kesbetmek ve nüzul tarihi bilgisine ulaştıran literatürü anlayıp kavramak tefsirde olmazsa olmaz bir şarttır. Bunun için bu işe yılların verilmesi ve söz konusu hususlarda emeklerin harcanması gerekir. Dolayısıyla tefsir usûlü bağlamında yazılan eserlerin içeriğini anlamakla bu iş çözülemeyecektir. Burada yapılacak iş, bu eserler yoluyla alana vukûfiyet kazanmak için zihinleri hazırlamaktır. Türkiye'de ilahiyat fakülteleri müfredatında yer alan "Tefsir Usûlü ve Tarihi" dersinin bir parçası olan tefsir usûlü için, büyük çoğunlukla yine aynı isimle yazılan kitaplar kaynak eser olarak seçilmektedir. Dersin isminin de çağrıştırdığı üzere, öğrenciler tefsirin tarihiyle birlikte, tefsir yapma

yollarını da bu eserler yardımıyla öğrenmeleri öngörülmektedir. Dersin işlenişi öğretim üyelerine bağlı olarak değişmekle birlikte, dersin kaynak kitabı olan bu tarz kitapların da tefsirin yöntemini ortaya koyması gerektiğini düşünmemiz gerekmektedir. Fakat diğer kitapların içeriğinin, kitabın isminin çağrıştırdığı özelliği gereğince yerine getirme noktasında ne kadar başarılı olduğunu ve bu kitaplarının bu şekilde isimlendirilmesinin yeterince dakik olup olmadığını akla getirmektedir.

Tefsir, kendisine inceleme konusu olarak Kur’ân’ı seçmiştir ve tefsir usûlü de bu incelemenin nasıl yapılacağına dair yöntem ve usûlleri içermesi gerektiği halde Tefsir usûlü adı altında yazılan eserlerde bunun ötesinde farklı içerikler bulunmaktadır. Mesela incelemeye konu olan Kur’ân’dır; ancak Kur’ân tarihi gibi usûle dair olmayan konular usûl kitaplarında zikredilmektedir. Kur’ân tarihine yönelik bilgilerden bahsedilmesi bizim bu Mushaf’ın elimize nasıl ulaştığına dair malumatı bizlere sunmaktadır. Oysaki eser ismine göre daha farklı içerikleri muhtevi olmalıdır. İbrahim Görener’in bu noktadaki şu haklı tespitleri bu hususu ifade etmektedir: “Kur’ân’ı anlama ve anlatma faaliyetleri içerisinde ilk karşımıza çıkan olgu metnin kitaplığımıza kadar nasıl geldiği hususudur. Ancak burada şunu tekrar dile getirmemiz gerekiyor. Bu faaliyet Kur’ân’ın anlamıyla doğrudan ilgili değildir. Kur’ân’ın cem’ edilmesi veya istinsah olayı, Kur’ân’ı bizim daha iyi anlamamızı sağlamaz ama Kur’ân’ı anlama ve anlatma gayretleri için bu metnin otantikliğinin ispatı zorunludur yani Kur’ân’ın kulaktan kulağa nakledilmiş bir haber olarak değil bir vesika olarak geldiğinin bilinmesi işleri kolaylaştıracaktır. Kulaktan kulağa gelen şeye haber denilir ve haberin yorumlanmasına hemen geçilemez. Sözü nakledenlerin doğru nakletmiş olması durumu (isnad) incelemeye alınır. Bu aşamadan sonra anlama ve yorumlama gerçekleşebilir. İşte Kur’ân hakkında araştırma yapabilmemiz için öncelikle onun metninde söz edilebilecek bir şüphenin kalmaması gerekecektir. Bu görevi bizim geleneğimizde Kur’ân tarihi üstlenmiştir.”<sup>30</sup> Bu eserlerdeki bahsettiğimiz isimlendirme ve içerik sorununa ek olarak bir de yaklaşım ve yöneliş sorunu bulunmaktadır. Bunu da kısaca şöyle izah edebiliriz: Kur’ân’ın anlaşılmasına yönelik yaklaşım ve yönelişler farklılaştığı için usûle dair meselelerin anlaşılması da değişmektedir. Mesela aksâmu’l-*Qur’ân* ve mecâzu’l-*Qur’ân*’la ilgili görüş farklılıkları tefsiri doğrudan etkilemektedir. Yine müteşâbihu’l-*Qur’ân* da böyledir. Tefsir Usûlü eserlerinde yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu farklılıkların bu eserlerde ortaya konması doğrudan bir usûl sunma yöntemi değildir. Bu tür konularda farklı yorumların örnekler yoluyla işlenmesi uygun olacaktır. Mesela Kur’ân’da da yeminin bulunmasını kabul etmeyen bir âlimin bu tür ayetleri

30 Bk. İbrahim Görener, “Tefsir Problemleri: Usul Tartışmaları ve Tefsir Usulü”, *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: BİLAY, 2018), 55-77.

nasıl açıkladığı veya yine Kur'ân'da mecazı kabul etmeyen bir müfessirin diğerlerince mecaz olarak görülen ifadelere nasıl yaklaştığı misallerle gözler önüne serilebilir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bir usûl öncelikle denenmiş ve test edilmiş kadim geleneğin bütünsel çerçevesine bağlı olmalıdır. Bu anlamda klasik tefsirin çerçevesinden tamamen kopmasa da çağdaş tefsirin bir kısmının paradigma / değerler dizisi olarak kendisine büyük oranda yeni bir yol seçtiğini ve bu anlamda yolların ayrılış noktasında durduğu söylenebilir. Çağdaş tefsirin paradigmasını / değerler dizisini oluşturan unsurların oluşmasında pozitivizm, ilerlemeci tarih anlayışı, rasyonalizm, hürriyet ve eşitlik, varoluşçuluk ve pozitivizm veya rasyonalizmle ilişkilendirebileceğimiz demitolojizasyonun az veya çok etkili olduğu söylenebilir. Belki çağdaş tefsir usûlünde -niyet okumaya gitmeden- çağdaş bir müfessirin pozitivizmi veya rasyonalizmi savunmak gibi bir amacının olduğundan söz edemeyiz; ancak onların hareket biçiminde örtük bir biçimde de olsa zikrettiğimiz hususların, onların paradigma oluşumunda etkisinin olduğu söylenebilir. Muhammed Esed bağlamında bunun etkisini gördüğümüzü açıkça söylemek isteriz. Örneğin onun peygamberlerle ve mucizelerle ilgili ayetlerin yorumlamasında, pozitivizmin etkisiyle ayetlerin demitolojizasyona tabi kılınarak açıklandığı belirgin bir şekilde anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Esed'e göre Hz. Salih'in devesi, Hz. Süleyman ve Hz. İbrahim vb. anlatımlar menkıbevi bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle bu hususlara dair ifadelerin rasyonel olarak yorumlanması mümkün olmakla birlikte bu ifadelerin -menkıbevi olduğu dikkate alınarak- hangi gerçeği dile getirmek istediğine odaklanılmalı ve bu konulara dair ayetler tamamen sembolik ve temsilî olarak anlaşılmalıdır.<sup>32</sup>

## 7. Tefsir Usûlünün Diğer İlimlerle Ortak Bir Zeminden Hareket Etmesi

İlimler her ne kadar kendilerine özgü açı(lar)dan diğerlerinden ayrılırsalar da bazı noktalar ve hedef bakımından ortak bir zeminde buluşmaktadırlar. Öncelikle rivayet yoluyla gelen Kur'ân ve hadisler üzerinden bir anlam dünyası oluşturmaya çalışmaları itibariyle ortak bir zemin oluşturdukları gibi beraber oluşturdukları bu zeminden hareketle Müslümanları bir yere götürmeye çalışırlar. Götürdükleri yer de yine Kur'ân'ın ve sünnetin belirlediği yol, yöntem ve hedef bakımından birbirilerini keskin bir şekilde ayırmamaktadır. Hedef Allah, insan ve evren üçgeni açısından ortaya çıkan bir ilişkide odaklanmaktadır. Söz konusu ilişki bu üç varlığı anlamayı öncelikle deklere etmektedir. Daha sonra varlık olarak en üst düzeyde yer alan Allah, insan ve insanın

31 Bk. Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in 'Meâl-Tefsiri'nde Bâtınî Te'vil Olgusu", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*, 2007, 1: 385-410.

32 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı-Meâl Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, 5. Baskı (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1: 286 (57. dipnot), 2: 656 (64. dipnot), 2: 660 (77. dipnot).

içinde bulunduğu evren ilişkisini kulluk düzeyinde bir zemine çekmektedir. Bu zeminde hareket eden insan; kendisinin hizmetine sunulan evreni, yine bu evreni kendisine sunan yüce yaratıcıya itaat bağlamında anlayıp hizmetinde kullanması gerekli olmaktadır. Bütün bu ilişkilerde insan gerek kendi cinsi gerekse diğer varlıklar bağlamında belirli çerçevede hareket etmek durumunda kalmakta ve bu, onu başıboşluktan kurtarmaktadır. İşte tam burada insanın kendi yaratıcı ve kendisi için yaratılana karşılık hareket tarzını ve ideolojisini bir bütün hâlinde İslami ilimler çizmektedir. Bu anlamda İslami ilimler salt epistemolojik bir eylem olmaktan çok daha öte bir anlam ifade etmektedirler. Çünkü bir Müslümanın İslami ilimlerle ilişkisi, bir anlama veya bilgiye ulaşmaktan öte ulaştığı anlam veya bilginin hayata ilişkin dönüştürücü özelliği ile varlığına, yaşamına ve daha genel manada var oluşuna bir değer katmaktır. Ayetlerin okunmasının salt bir okuma eylemi olmayıp kalpte titreme meydana getirmesi ve imanın artmasına vesile olması söylemeye çalıştığımız husus için bir örnektir.<sup>33</sup>

Tefsir usûlünün hareket tarzı ve çerçevesinin temeli öncelikle Kur’ân’dan ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kur’ân, sözü anlamayı ve bunun için söz üzerinde düşünmeyi emretmekte ve sözü anlamamakta ısrar edenleri kınamaktadır (en-Nisa 4/78). Akletmeyen kâfirleri inkâr bataklığına bırakacağını (Yunus 10/100) bildirerek Mâtürîdî’nin beyan ettiği üzere bu kimselerin akıllarından faydalanmadıklarını söylemektedir.<sup>34</sup> Kur’ân, adeta bir usûl kâidesine zemin oluşturmak için kendisinin bir kısmının muhkem bir kısmının da müteşâbih olduğunu söyleyerek (Âl-i İmrân 3/7) müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında samimi bir niyet taşınmasını ve art niyetten uzak durarak bu ayetlerin fitne aracı olarak kullanılmaması gerektiğini açıklamaktadır. İşte kısaca bahsettiğimiz bu noktalar iyi niyete mebni maksatlara sahip bir usûl çerçevesinde akli kullanmayı salık veren usûllerden biri olarak değerlendirilebilir. Ancak İslam açısından akli kullanmakla modern düşünce açısından akli kullanmak aynı şey değildir. Çünkü İslam düşüncesi açısından akli kullanmak, bilgi kaynaklarından bir kaynağı kullanmaktır. Nitekim Mâtürîdî, akli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş, rivayetleri değerlendirmede ve ayetlerin yorumunda istidlale başvurmuştur.<sup>35</sup> Mesela “*Yoksa onlar kendilerine Allah’tan başka şefaathçiler mi edindiler? De ki o şefaathçiler hiçbir şeye güç yetiremez, hiçbir şeyi kavrayamaz olsalar da mı?*” (ez-Zümer 39/43) ayetindeki *kendilerine Allah’tan başka şefaathçiler mi edindiler* cümlesini açıklarken akıl yürütmede bulunmuştur. Te’vîl ehlinin

33 Bk. Şevket Kotan, *Kur’ân Yorum ve Tarih Tarihselci Okumanın Çıkmazları* (İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018), 124-127.

34 Ebu Manşûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 7: 117.

35 Ebu Manşûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları 2005), 5.

bir kısmı burada şefaatçilerden kastedilenin melekler olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdî, bu görüşü reddetmiştir. Ona göre melekler, akıl ve ilim sahibi olduğu için ayette kastedilen onlar olamaz. Mâtürîdî'yi böyle bir çıkarımda bulunmaya götüren karine ayetteki *hiçbir şeye güç yetiremez, hiçbir şeyi kavrayamaz* cümlesidir. Bu cümle şefaatçilerin akıl sahibi olmadığını göstermektedir. Çünkü onlar böyle bir şeyle görevlendirilirseler buna malik olabilirler. Onun için ayet putlardan bahsetmektedir.<sup>36</sup>

Akıl yanında insanı bilgiye ulaştıran ve akla zemin oluşturan doğru haber diye başka bir bilgi kaynağı daha vardır. Doğru haberin bir kısmı Allah'tan insana bildirilmektedir. Başka bir ifade ile insan bilgiye ulaşmada tek başına bırakılmamıştır. İnsana akıl verilmiştir; ancak bir ihtimal olarak insan, zaaflarına yenik düştüğünde aklını doğru kullanamayabilir. İşte bu durumda ona acıyan ve rahmetini ondan esirgemeyen Yüce Yaratıcı insana haberini göndererek ona yol göstermektedir. İnsana yüce yaratıcıdan gelen bu haber (vahiy) insanın kendisini ve varlığı algılama ve anlamlandırmasında temel bir asıl olarak zemin oluşturmaya katkı sunmaktadır. İnsandan, bunun üzerine ilke ve yöntemlerini inşa etmesi beklenir.

Tefsir usûlü yöntembilimin esaslarını ortaya koymaya uğraşır. Bu yöntem bilim asıl maksudun keşfedilmesine yardım etmek suretiyle diğer ilimlere malzeme hazırlamanın alt yapısını böylece oluşturmaktadır. Bu anlamda tefsir, malzeme tedarikçisi olarak bir alet ilmi durumundadır; ancak bizzat Kur'an'ı Kerim'i doğrudan kendisine mevzu yaptığı için zatı itibariyle Kur'an'ı incelemeyen ilimlere nispetle de yüce bir ilim konumundadır. İnsanların, Allah'ın yüce kitabı Kur'an'ı anlamalarına yardımcı olmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla tefsir, hem zatı itibariyle talep edilen hem de Kur'an'ı çeşitli açılardan inceleyen ilimlere yardımcı olması bakımından değeri haizdir. Bunun da ötesinde daha üst bir bakış ortaya koymak için özellikle varlığın yaratıcısı ve sahibi olan Allah'ı, isimleri ve sıfatları yoluyla insana -Kur'an nasıl ortaya koydu ise o şekilde- tanıtmanın usûlünü ve yöntemini oluşturmaktadır.

Çağdaş dünyada zihnin parçalanmışlığı içinde ilimlerin de birbirinden ayrılması,<sup>37</sup> üzerine oturdukları ortak bir zeminin kalmamasıyla İslam ilimlerinin de bundan payını almasının bir sonucu olarak Müslümanın Allah'a, insana ve evrene bakışındaki zemin ve çerçevede neredeyse kaybolmuştur. Buna bağlı olarak ilim geleneğinin güç yetirebildiği hareket tarzı ve ideoloji belirleme unsurunun çağdaş dünyada bütünlüğünü yitirdiği söylenebilir. Böylece İslami ilimler gücünü birleştiremeyince çağdaş Müslümanın da modern dünyanın, dünyasında nasıl yer alacağı ve hareket edeceği konusundaki

36 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12: 345.

37 Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Mehmet Paçacı, "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri, İlmî Toplantı*, 2007, 271-284.



takati ve vüs’ati yara aldı. Kur’ân’ın anlamını keşf ve beyan faaliyeti olan tefsir de bu parçalanmışlık içinde kan kaybedince diğer ilimlerle öncelikle bir zeminde buluşamadı ve onlara sahih bir malzeme tedarik edemedi. Malzeme sağlam olmayınca onun üzerine bina edilen dünya da bundan olumsuz bir şekilde nasibini aldı. Bunun önüne geçmenin yolu tamamen bağımsız bir tefsir usûlünden ziyade diğer ilimlerin desteğini de alarak anlama için onların sunduğu yaklaşımları dikkate alan bir usûl ortaya koymak olmalıdır.

## Sonuç

Hakikatin, gerçeğin ve bilginin kişilere göre değişebileceğinin hatta hakikat ve gerçek denen şeyin olmadığı ileri sürülebildiği günümüzde Müslümanların bir iddiasının olabilmesi ve hakikatlerinin yok olmaması için gerek hayat tarzlarımızda gerekse ilmî çabalarımızda derinlikli fikirlerin dile getirilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Bunun için Müslümanlara göre öteki olan kültürel etkilerin yozlaştırıcı, tahrip edici hatta yok ediciliğine karşı sağlam bir usûlden hareket etmek gerekmektedir. Bu, İslam düşünce geleneğini ayakta tutan ve iddiasıyla alternatif oluşturup ve yine bu iddiasıyla Allah, insan ve evren ilişkisini İslamî bir paradigmayla yaşatarak bütüncül bir usûlle değerler sistemini oluşturan kurucu geleneğe yeni değerler ilave etmenin gücü ile olacaktır. Kurucu gelenek tek başına bir âlimin veya bir mezhebin bakış açısı anlamına gelmemektedir. Böyle anlaşılırsa bu, beraberinde hakikat tekelciliğini ortaya çıkarma ihtimalini gündeme getirilebilir. Söylemeye çalıştığımız şey aslında hayatı ve varlığı bilme ve onlara dair epistemolojik bir üretimden çok daha öte bir şeydir. O da insanın veya Müslümanın, Müslüman olarak İslami değerler dizisi içinde varoluşunu gerçekleştirme çabasıyla ilgilidir. Söz konusu çaba varoluşsal durumu ifade etmektedir. Varoluşsal çaba için söylenen her sözün elbette bir anlamı bulunmaktadır; ancak bunun için öncelikle var olanın yıkılması değil, var olandaki eksiklikleri ortadan kaldıracak çabaların ortaya konması önemlidir. Tefsir Usûlü bağlamında söylediklerimizi ortaya koymaya çalıştığımızda usûlümüzün nerede durduğunun ve Müslüman olma bakımından iddiamıza ne kattığının sorgulanması gerekmektedir. Söylenmek istenen, ayetlerin yorum farklılığı noktasında benimsenen tercihlerle ilgili değildir. Çünkü insan olmamız hasebiyle farklı yorumlar dile getirilip bunlardan bir tanesi tercih edilebilir. Ancak bizim niye o yorumda bulunduğumuz ve o yorumların İslami değerler temeliyle ne kadar uyduğu ve bizi o yorumlara götüren usûlümüzle ilgili kabullerimiz temel dayanak olmalıdır. Bu nedenle yeni bir dünya inşa eder gibi ancak inşa edilmiş dünyayı da yok saymadan gücümüzü harekete geçirmek gereklidir. Bunun için Tefsir Usûlü şeklindeki bir kullanımın daha güçlü hale getirilmesi gereklidir. Burada Tefsir Usûlü ile amaçlanan belirli kaideler dizisini sıralamak değil, İslami değerler

dizisi ve ideolojisine sahip olan bir usûl inşa etmek olmalıdır. Böylece müfessir ve yorumcu kendisini farklı kültürlerin etkilenmelerinden koruyacak asıllar içinde hareket ederek anlama ve yorumlama sürecini devam ettirme imkânını kullanmış olacaktır.

## Kaynakça

- Abdül-Vehhâb, Ali Cuma Muhammed. *Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2001.
- Çeşşâş, Ahmed b. Ebu Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1405.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Usûlünün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar - İbn Vehb ve Muhâsibînin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008): 55-74.
- Çiçek, Mehmet, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Tefsir Usûlü". *Tefsir Usûlü*. Ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş. 29-55. İstanbul: Lisans, 2019.
- Demir, Abdullah. "Külli Kaideler Ekolü". *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007): 129-148.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı-Meal Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 5. Baskı İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ğazzi, Muhammed Şıdkı. *el-Vecîz fi kav'âidi'l-fıkhi'l-küllîye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Görener, İbrahim. "Tefsir Problemleri: Usul Tartışmaları ve Tefsir Usûlü". *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 55-77. Ankara: BİLAY, 2018.
- Görener, İbrahim. "Türkçe'de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi [Bilig: Bilim ve Kültür Dergisi]* 3/27 (2003): 179-199.
- Haddâdî, Zeyneddin. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-te'ârîf*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem/ Dâru's-Şâmiye, 1992.
- Kâfiyeci. *et-Teysîr fi kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*. Trc. ve Nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Karacelil, Süleyman. "Tefsir Usûlünün Yeterliliği". *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Karagöz, Mustafa. "el-İksîr fi Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde 'Tefsir Usûlü' Yazımına Bir Katkı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010): 171-200.
- Karataş, Ali. "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi - Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 13/1 (2013): 67-87.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000.
- Kotan, Şevket. *Kur'ân Yorum ve Tarih Tarihselci Okumanın Çıkmazları*. İstanbul: HİKAV Yayınları, 2018.

- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*. 3. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Şur‘ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru‘l-Kütübi‘l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur b. Muḥammed. *Te‘vîlâtü‘l- Şur‘ân*. Thk. Bekir Topaloğlu - Muḥammed Boynukalın. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur b. Muḥammed. *Kitâbü‘t-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları 2005.
- Ömer, Ahmet Muḥtar Abdülmahid. *Mu‘cemü‘l-lüḡati‘l-A‘rabiyyeti‘l-Mu‘âşara*. Kahire: Âlemü‘l-Kütüb, 2008.
- Özel, Ahmet. "Asıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 21 Haziran 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asil#1-fikih>
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in 'Meâl-Tefsiri'nde Bâtînî Te'vil Olgusu". *Kur‘ân Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir)*. Red. Ömer Menekşe. I: 385-410. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Paçacı, Mehmet. "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine". *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri, İlmî Toplantı (14-17 Nisan 2007)*. Ed. Tahsin Görgün. 271-284. İstanbul: İSAM, 2007.
- Süyûtî, Ebu‘l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtḡân fi ‘ulûmi‘l-Şur‘ân*. Thk. Muḥammed Ebu‘l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey‘etü‘l-Mısriyyeti li‘l-Âmme, 1974.
- Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmiu‘l-beyân an te‘vîli âyi‘l- Şur‘ân*. Thk. Ahmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. By. Müessesetü‘r-Risâle, 2000.
- Ṭayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Fuṣûl fi uşûli‘t-tefsîr*. Riyâd: Dâru‘n-Neşri‘d-Düveliyyi, 1413/1993.

## Some Considerations and Proposals on “Tafsīr Method (Uşūl)”

### (Extended Abstract)

In this research, we will make evaluations on the Tafsīr and the *uşūl al-tafsīr* (the methodology of Qur’ānic exegesis) from the current exegesis books. When we mention about tafsīr method, the method of how to tafsīr is the first thing that comes to one’s mind. When the books of tafsīr method are mentioned, one can understand the books revealing this method. In this way, we may say that the method and “*uşūl*” evoke the same thing on minds. When we look at the meaning of the word “*uşūl*”, we may first understand the elements that form the basis of these methods instead of bases or methods. However, when we examine the recent books of tafsīr method, it is seen that the elements that form the basis of the method are not discussed before the method itself. Also, those books include in the content and aspects that are not related to the “*uşūl*” and methods as well. This situation requires an assessment of such books and writing of commentary works from a different perspective. By considering the issue, this study reveals the need for a different point of view based on the meaning of the word “*uşūl*”. First of all, in this article, it is discussed that a book of “*uşūl*” should reveal the originals and the fundamentals on which the holistic bases are emphasized. Although some principles are pointed out, the purpose of our research is not to determine the original and asymptomatic principles of the tafsīr and to present it as an offer.

The aim of evaluating the issues under consideration is to contribute to subsequent books on *uşūl al-tafsīr*. The article’s primary objective is not to question the content of past works written on *uşūl al-tafsīr* rather this study intends to indicate in general terms aspects of these works that appear to be deficient and to present our findings on whether a different perspective is in fact needed in *uşūl* books.

In order for the cultural realities of Muslims not to be obscured and for them to be in a position to assert a claim would require that ideas on their way of life and scholarly pursuits are to be expressed in-depth. This would require Muslims to begin with a sound methodology to counter the degeneration, subversion or even destruction of cultural influences that are other than theirs. This will happen with a constitutive tradition which can to add new values, one that preserves the tradition of Islamic thought, creates alternatives with its claims, and maintains an Islamic paradigm of the relationship between God, human beings, and the universe in a holistic way. A constitutive tradition is not the perspective of a single scholar or that of a school of thought. If it were to be understood in this way, then this would consequently lead to the possibility of a monopoly on truth. This would likewise result in fragmentation. It is, therefore, crucial to utilize a holistic perspective and an

integrative worldview to arrive at sound results. It is also necessary to summon our power as if we were constructing a new world without ignoring the world that was constructed in the past.

The use of *uṣūl al-tafsīr* in understanding the Qur’ān needs to be more rigorous. The purpose of *uṣūl al-tafsīr* is not to lay down a set of rules, but rather to construct a methodology that constitutes an array of Muslim values and ideals. In this way, the exegete and interpreter will have the opportunity to continue the process of understanding and interpreting by beginning with the fundamentals, thus protecting oneself from the influences of various cultures. Understanding is not a *fait accompli* process. In order for meaning to manifest and reveal itself, there must be continuity in understanding and interpreting. When this happens, the power of understanding will continue to construct and display itself. On occasion, this could demonstrate the insufficiency of an existing methodology with aspects that may also be deficient. The process of bringing out the meaning will, therefore, be instrumental in developing the methodology. This will ensure that both the methodology and the task of understanding have a mutual basis and that they regenerate one another. A correct and robust procedure is the most important means of understanding correctly. It must be remembered that a Muslim must reach the right meaning in order to build his own world.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Sahâbe Edebiyatı Kaynağı Olarak İbn Ebî Hayseme'nin  
*et-Târîh* Adlı Eseri**

*Ibn Abî Khaythama's al-Târîkh as a Source of the Major  
Şahâba Literature*

**Aziz Gökçe**

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Ana Bilim Dalı - Ph.D. Candidate, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Hâdîth.

[agokce43@gmail.com](mailto:agokce43@gmail.com) - <https://orcid.org/0000-0002-4721-0297>

**Hayati Yılmaz**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı – Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Hâdîth.

[hyilmaz@sakarya.edu.tr](mailto:hyilmaz@sakarya.edu.tr) - <https://orcid.org/0000-0002-4691-118X>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 09/05/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/12/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atf/Citation: Gökçe, Aziz – Yılmaz, Hayati. "Sahâbe Edebiyatı Kaynağı Olarak İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târîh* adlı Eseri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 491-516. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.562641>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Sahâbe Edebiyatı Kaynağı Olarak İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târîh* Adlı Eseri

### Öz

Sahâbîler ile ilgili kaynaklardan biri İbn Ebî Hayseme'dir. O, *et-Târîh* adlı kitabında hadis rivayetleri veya âlimlerin açıklamaları aracılığıyla sahâbîleri tespit etmektedir. Sahâbîlerin tanıtımına yönelik isim, aile ve hayatları gibi çeşitli konularda pekçok bilgi nakletmektedir. Fakat *et-Târîh* günümüze eksik olarak ulaşmıştır. Bu eserin eksik kısmındaki bilgilerin bazısına sahâbe edebiyatından ulaşılabılır. Bu literatürdeki beş eser incelendiğinde İbn Ebî Hayseme'nin İslam ile yaşanan değişim, siyer-i Nebî, sahâbe dönemi hakkında genel bilgiler, aşere-i mübeşşere ve toplam 408 sahâbinin tanıtımı hakkında açıklamaları tespit edilmektedir. Tespit edilen sahâbîlerin üçte birinden daha azı İbn Ebî Hayseme'nin günümüze ulaşan *et-Târîh*'inde yer almaktadır. Sahâbe biyografi yazarları sahâbîliği tartışmalı kişiler hakkında da İbn Ebî Hayseme'den istifade etmektedirler. Bu kişiler içinde sahâbî olmayan 57 kişi görülmüştür. Bunlar İbn Hacer'in *el-İşâbe* adlı eserinde uyguladığı gibi üç grupta değerlendirilmiş ve bunların 10'unun Hz. Peygamber sallallâhu aleyhi ve sellem'i temyiz çağı öncesi gören, 28'inin muhadram olan, 19'unun ise tâbîi olan veya isimleri yanlış yazıldığı için sahâbî sanılan kişiler oldukları anlaşılmıştır. Ayrıca İbn Ebî Hayseme ile İbn Hacer'in, kimlerin sahâbî olduğu, kimlerin sahâbî olmadığını tespitte çoğunlukla aynı sonuca ulaştıkları gözlenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Sahâbî, Sahâbe edebiyatı, İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*.

## Ibn Abî Khaythama's *al-Târîkh* as a Source of the Major Şahâba Literature

### Abstract

Ibn Abî Khaythama is one of the sources related to şahâba (companions of the Prophet). He had identified şahâba through hadîth narratives or explanations of scholars in his *al-Târîkh*. He recounted many information on various issues about their names, families and lifes for introduction of şahâba. However, *al-Târîkh* had reached to present as missing. Some of the information in missing part of this work, can be accessed from the şahâba literature. When five works in this literature were examined, Ibn Abî Khaythama's explanations about the change of the people after the arrival of Islam, the life of the Prophet peace be upon him, general information about the period of şahâba, 10 people had been heralded with Paradise and in total 408 şahâba were identified. It was included less than one third of these in the present part of the *al-Târîkh*. Writers of the companions literature also benefited from Ibn Abî Khaythama about the people controversied to be şahâbî. It was seen that 57 non-şahâba in these. These were evaluated in three groups as Ibn Hajar applied at his work *al-İşâba* and understood that 10 of these are who saw the Prophet before the age of appeal, 28 of these are mukhadramûn (severeds), 19 of these are the followers or thought they were companions because their names were misspelled. Also It was observed that Ibn Abî Khaythama and Ibn Hajar mostly reached the same result in detecting the people who are şahâba and who are not şahâba.

**Keywords:** Hadîth, şahâba, The şahâba literature, Ibn Abî Khaythama, *al-Târîkh*.

### Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de kurtuluşa giden yolun Allah'a ve Resûlü'ne itaatten geçtiği belirtilmektedir (en-Nûr 24/52). Hz. Peygamber de ümmetine iki emaneti olan Kur'ân ve Sünneti'ne sınıksız sarıldıklarında asla sapıtmayacaklarını ifade ederek bu hususu dile getirmektedir.<sup>1</sup> Bizzat nebevî tedrisattan geçen *ashâb-ı*

1 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta'*, thk. Selîm b. Ubeyd el-Hilâlî (İskenderiye: Mecmûatü'l-Furkân, 1424/2003), "Kâder", 3. Bu, Mâlik'in "Beleğani" şeklinde senedsiz naklettiği hadislerden biridir.



kirâm radiyallâhu anhüm, İslâm'ın bu iki ana kaynağının birbirinden ayrıl-maması gerektiğini belirten ilahî buyruğa (en-Nisâ' 4/150-152) sıkı bir şekilde tutunmuşlardır. İmrân b. Husayn (ö. 52/672), şefaati Kur'ân'da bulamadığını belirten birine namazların rek'at sayıları, mal çeşidine göre zekât miktarı ve hacım nasıl yapılacağı gibi Allah Resûlü'nün öğrettiği hususlarla Allah Teâlâ'nın emirlerinin yerine getirilebileceğini anlatarak onun sünnet-i seniyyenin önemini anlamasına vesile olmuş ve bu kişi İmrân'a "Beni ihya ettin." demiştir.<sup>2</sup> Abdullâh b. Ömer (ö. 73/692) de yolculukta namazla ilgili uygulanmanın hükmünü Kur'ân'da bulamadığını söyleyene "Allah'ın gönderdiği" elçinin yaptıklarını ifa ettiklerini bildirmiştir.<sup>3</sup> Sahâbe, Resûl'e itaatin Allah'a itaat olduğu (en-Nisâ' 4/80) şuurunu hep muhafaza etmiş ve Elçi'nin verdiklerini alıp yasaklarından sakınmışlardır (el-Haşr 59/7).

Sahâbiler, ahlakı Kur'ân olan Hz. Peygamber'i<sup>4</sup> kendilerine en güzel örnek edinmişlerdir (el-Ahzâb 33/21). Allah ve Resûlü'nün hayat veren mesajlarını (el-Enfâl 8/24) öğrenme, yaşama ve bütün insanlığa ulaştırma gayreti içerisinde olmuşlardır. Âyet-i kerîmelerde belirtilen "Allah'ı her şeyden çok sevme" (el-Bakara 2/165) ve "Peygamberi canından üstün tutma" (el-Ahzâb 33/6) şeklindeki mümin vasıfları ilk olarak sahâbenin hayatında kâmil manada gerçekleşmiştir. Çeşitli vesilelerle Allah (Â-i İmrân 3/172-173; el-Enfâl 8/74; el-Haşr 59/8, 9) ve Resûlü'nün<sup>5</sup> övgüsüne mazhar olmaları nedeniyle de sahâbilerin tanınması önem arz etmiş ve sahâbe hakkında pek çok eser kaleme alınmıştır.

Sahâbilerin tanınmasına yönelik olarak hazırlanan "İbn Ebî Hayseme'de Sahâbe Bilgisi" adlı yüksek lisans tezinde muhaddislerin güvenilirliğinde ittifak ettiği İbn Ebî Hayseme'nin<sup>6</sup> (ö. 279/892) *et-Târîhu'l-Kebîr* adlı eseri incelenmiştir. Hz. Peygamber'in hayatının anlatıldığı, sahâbeden itibaren telif edildiği döneme kadar gelip geçmiş ravilerin tanıtıldığı İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târîh*'inin ulaşan kısmında 405 sahâbî tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Bunların 8'inin diğer sahâbe biyografi eserlerinde zikredilmedikleri; bunların bir kısmının, isimlerinin *et-Târîh*'te farklı zikredilmesi gibi nedenlerle sahâbî olmadıkları

2 Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1397/1977), 18: 219; Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, nşr. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1: 109-110.

3 Muvatta', "Kaşru's-salât", 7; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Meşhûr b. Hasen (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), "İkâmetü's-salât", 73.

4 Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 139; Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Meşhûr b. Hasen (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), "Şalât", 316.

5 Buhârî, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 1-2; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 1-2.

6 Abdullah Aydın, "İbn Ebî Hayseme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 434.

7 Aziz Gökçe, *İbn Ebî Hayseme'de Sahâbe Bilgisi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011), 98-102.

görölmüş<sup>8</sup> ve *et-Târîh*'in ulaşan kısmındaki sahâbî sayısının 399 olduğu anlaşılmıştır. Sahâbîler tespit edilirken İbn Hacer'in daha uygulanabilir ve kapsamlı olan<sup>9</sup> "Hz. Peygamber ile mümin olarak karşılaşan ve araya dinden çıkma olayı girmiş olsa da mümin olarak ölen kişidir" şeklindeki sahâbî tanımını<sup>10</sup> esas alınmıştır.

*et-Târîh*, çok geniş olmakla birlikte günümüze az bir kısmı ulaştığından<sup>11</sup> söz konusu tezde bu eser temel alınarak tespit edilen sahâbî sayısı eksik kalmıştır. Bu eksik kısımdaki sahâbîlerin bazısına sahâbe edebiyatından ulaşılabilmektedir. Hicrî II. asrın sonlarında görülen genel nitelikli tabakat kitapları içinde yer alan sahâbe biyografileri özel ve müstakil olarak hicrî III. asırdan itibaren yazılmaya başlanmış ve zamanla kendinden önceki birikimi değerlendiren geniş hacimli ve daha düzenli bir hale gelmiştir.<sup>12</sup> Bu çalışmada İbn Ebî Hayseme'den istifade eden, matbu ve mütedavel beş sahâbe biyografisinden yararlanılacaktır. Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Ma'rifetü's-sahâbe*, İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tecrîdü es-mâi's-sahâbe* ve İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *el-İşâbe fi temyîzi's-sahâbe* adlı eserlerinde İbn Ebî Hayseme'den siyer-i Nebî ve sahâbe bilgisi konularındaki paylaşımları incelenecek ve *et-Târîh*'in ulaşmayan kısmında zikredilen sahâbîlerin tespitine çalışılacaktır.

İbn Abdilber sahâbe edebiyatında İbn Ebî Hayseme'den en çok nakilde bulunan kişidir. O, Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758), İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbnü'l-Cârûd'dan (ö. 307/920) yaptığı nakillerin bazısını; Mus'ab b. Abdillâh (ö. 236/850), Medâinî (ö. 225/839) ve Ebû Ma'ser'den (ö. 272/886) naklettiği bilgilerin ise tamamını İbn Ebî Hayseme'nin kitabından aktardığını bildirmektedir.<sup>13</sup> İbn Abdilber'in Mus'ab b. Abdillâh, Medâinî ve Ebû Ma'ser'den olan tüm nakillerini İbn Ebî Hayseme'den nakletmesi sebebiyle bu kişilerin verdiği bilgiler onun aktardığı malumat içinde değerlendirilecektir.<sup>14</sup> İbn Abdilber, İbn Ebî Hayseme kaynaklı bilgileri Abdülvâris b. Süfyân'a (ö. 395/1005) kıraat

8 Aziz Gökçe, "İbn Ebî Hayseme'nin *Târîh* 'inde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kişiler", *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014): 103-128.

9 Abdullah Aydın, *Hadis Tesbit Yöntemi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, ts.), 62-63.

10 Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*, thk. Nüreddîn İtr, 3. Baskı (Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1421/2000), 111.

11 Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme en-Nesâî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1424/2004), 1: 49, 52, 59, 60.

12 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 279-285.

13 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Âdil Mürşid (Amman: Dârü'l-A'lâm, 1423/2002), 24, 25.

14 İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târîh*'inin ulaşan kısmında Mus'ab ve Medâinî'den doğrudan, Ebû Ma'ser'den ise Medâinî, Muhammed b. Bekkâr ve Halef b. el-Velîd gibi raviler aracılığıyla pek çok nakli bulunmaktadır. Mesela bk. İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*, 1: 85, 95, 101; 2: 5, 6, 8; 3: 5-7, 10.

etmek suretiyle elde ettiğini ifade etmektedir. Abdülvâris b. Süfyân da Kâsım b. Esbağ (ö. 340/951) tarihiyle İbn Ebî Hayseme'den nakletmektedir. İbn Abdilber, kitabında İbn Ebî Hayseme'den tüm aktardıklarının bu isnadla geldiğini söylemektedir.<sup>15</sup>

İbn Abdilber, "*İbn Ebî Hayseme'nin kitabı*" ifadesi ile onun *et-Târîh*'ini kastetmektedir. Ama İbn Ebî Hayseme'den yaptığı hiçbir nakilde *et-Târîh* adını zikretmemekte; sadece bir yerde bu eserin "Mekkiyyîn" bölümüne atıfta bulunulmaktadır. Bu bölümle ilgili verdiği malumat dediği gibi *et-Târîh*'te bu isimdeki bölümün baş kısmında yer almaktadır.<sup>16</sup> İbn Ebî Hayseme'den naklederken onun eserini adını vererek belirten sadece İbn Hacer'dir. O, İbn Ebî Hayseme'nin eserinin ismini az zikretmekle birlikte her zikrettiğinde *et-Târîh*'ine atıf yapmakta, başka hiçbir eserden bahsetmemektedir.<sup>17</sup> Ayrıca sahâbe edebiyatında zikredilen İbn Ebî Hayseme kaynaklı bilgilerin *et-Târîh*'in ulaşan kısmında aynı şekilde geçmiş olması sahâbe biyografi yazarlarının *et-Târîh*'ten yararlandığını teyit etmektedir. Mesela *et-Târîh*'te zikredilen Osmân b. Maz'ûn'un (ö. 2/624) Bakî'ye ilk defnedilen kişi olduğu *el-İstî'âb*'da,<sup>18</sup> Abdullâh b. Ka'b b. Âsım'ın (ö. 30/650) künyesinin Ebü'l-Hâris olduğu, Bedir'de humus sorumluluğunu üstlendiği ve hicrî 33'te ölüp cenaze namazını Hz. Osman'ın (ö. 35/655) kıldırıldığı *Üsdü'l-gâbe*'de<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in Ümmü Eymen (ö. 11/632) için "Annemden sonra annemdir." dediği *el-İşâbe*'de<sup>20</sup> aynen zikredilmektedir.

Sahâbe biyografi yazarları, İbn Ebî Hayseme'den yaptıkları paylaşımlarının büyük kısmında sahâbileri tanıtmaktadırlar. Az bir kısmında ise sahâbenin en hayırlı nesil olmasını temin eden İslam ile şereflemeleriyle yaşadıkları değişim, siyer-i Nebî ve sahâbe dönemi hakkında genel bilgilere dair açıklamalar nakletmektedirler.

15 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 25. İbn Abdilberr'in bu ifadelerinin istisnaları vardır. Zira o, Medâinî (*el-İstî'âb*, 230, 242, 243), Ebü Ma'sher (*el-İstî'âb*, 250, 781) ve Mus'ab b. Abdillâh'tan (*el-İstî'âb*, 427, 899) çok az olmakla birlikte İbn Ebî Hayseme dışındaki bazı kişiler aracılığıyla da nakilde bulunmaktadır.

16 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 889; krş. İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*, 1: 156-157.

17 Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî ibn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1269/1853), 2: 164; 4: 212; 5: 13, 122, 175; 6: 143, 176, 197, 221, 265, 267.

18 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 552; krş. İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*, 1: 389.

19 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Alî Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmecûd - Cum'a Tâhir en-Neccâr (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415-1417/1994-1996), 3: 370; krş. İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*, 2: 59.

20 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8: 212; krş. İbn Ebî Hayseme, *et-Târîh*, 2: 192, İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 877.

## 1. İslâm'ın Gelmesiyle Yaşanan Değişim

İbn Ebî Hayseme, açıklamalarında İslâm ile birlikte insanlardaki değişimi gözler önüne sermektedir. Mesela, Ebû Recâ' el-Utâridî'nin (ö. 107/725) Câhiliye'deki şirk anlayışını gösteren şu ifadesini zikretmektedir: "Daha bıyığı çıkmamış bir gençken Nebî dönemine eriştim. Ben Araplardan daha sapıtmışını görmemişim. Beyaz koyun getirip ona ibadet ediyorlardı. Kurt gelip onu götürünce onun yerine başkasını alıp ona ibadet ediyorlardı. Güzel bir taş gördüklerinde onu getiriyor ve onun yanına dua etmek için gidiyorlardı. Bu taştan daha güzelini gördüklerinde öncekini atıyor ve ibadet etmek için bu yeni taşı getiriyorlardı." Ebû Recâ' yaşı biraz daha ilerlediğinde Nebî'nin gönderildiğini duyduklarını ve hemen müslümanlara katıldıklarını belirtmektedir.<sup>21</sup> Ebû Osmân en-Nehdî'nin (ö. 100/718) de "Câhiliye'de yola çıkacağımızda deveye bir taş yükledik. Ondan daha güzelini görürsek taşımızı atar, diğer taşı alırdık. Taş deveden düştüğünde 'İlahınız düştü; başkasını arayın' derdik"<sup>22</sup> açıklamasını zikreden İbn Ebî Hayseme, onun İslâm ile tanıştıktan sonra âlemlerin Rabbî'nin huzurunda uzun uzun namaz kılar hale geldiğini dile getirmektedir.<sup>23</sup>

Tâbiûndan Şürahbîl b. Müslim el-Havlânî (ö. ?), yedi kişiyi gördüğünü, İslâm ile şereflenen bu yedi kişiden beşinin Nebî'nin kelamını dinlemiş, ikisinin ise onunla arkadaşlık etmeye nail olamamış kişiler olduklarını beyan etmiştir. Bu iki muhadramın İslâm'ın leş, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilenler ile birlikte yasakladığı kanı (el-Bakara 2/173) Câhiliye'de iken yediklerini belirtmiştir.<sup>24</sup>

Câhiliye'de şeref ve saygınlığın on kişiye dayandığını belirten İbn Ebî Hayseme İslâm'ın gelmesinden sonra da bunlara ulaştığını, bu kişiler içinde yer alan Sehm oğullarından el-Hâris b. Kays'ta idari ve mali işlerin toplandığını haber vermektedir. İslam döneminde de şeref; bu kişilere ulaşmasının, evlatları vesilesiyle kendilerine nispet edildiği ve el-Hâris b. Kays es-Sehmî'nin sahâbî olduğuna delalet etmediği yorumu yapılmaktadır. İbn Abdilber, bu ifadeyi el-Hâris'in müslüman olduğunu ve oğullarıyla Habeşistan'a hicret ettiğini ilave ederek nakletmektedir. Birçok âlim el-Hâris'i, el-Velîd b. el-Mugîre (ö. 1/622) ve el-Âs b. Vâil (ö. 1/622) gibi müstehzî müşrikler içinde zikrettiği için İbnü'l-Esîr, İbn Abdilber'i eleştirmekte ve Zehebî İbn Abdilber'den başka hiçkimsenin onun müslüman olduğunu belirtmediğine dikkat

21 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 522; krş. Buhârî, "Meğâzî", 70.

22 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 100.

23 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 460.

24 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 834; krş. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, 29: 324. *el-İşâbe*'de bu rivayette sahâbî olmadıklarından bahsedilen iki kişiden Ebû Fâlic el-Enmârî'nin muhadramdan olduğu (7: 138); ancak Ebû Inebe el-Havlânî'nin meşhur bir sahâbî olduğu (7: 153) bildirilmektedir.

çekmektedir. İbn Hacer, el-Hâris'in müstehzilerden olmasının müslüman olup hicret etmesine mâni olmadığını ve iki kavil arasında aykırılık bulunmadığını İbn İshak'ın müstehzî olarak ölenler içinde el-Hâris'i zikretmemesi gibi gerekçelerle beyan etmektedir.<sup>25</sup>

Bazısı müslümanlığı geç kabul etmiş olsa da bu kişiler, İslâm'ın prensiplerini bütünüyle içselleştirmişlerdir. Bunu Dârü'n-Nedve'nin elinde bulunduğu Hakîm b. Hizâm'ın (ö. 54/674) bu mekânı Muâviye'ye (ö. 60/680) satması sonrası İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) ile yaptığı konuşma açıkça göstermektedir. Bu konuşmada İbnü'z-Zübeyr, ona "Kureyş'in asaletini gösteren yeri sattın" demiş, o ise şu karşılığı vermiştir: "İslâm'ın gelmesiyle asalet göstergesi olarak sadece takva kaldı."<sup>26</sup>

## 2. Resûlullâh'ın Hayatı

İbn Ebî Hayseme'nin naklettiklerinin bir kısmı Hz. Peygamber'in hayatı ve asr-ı saadet hakkındadır. Örnek vermek gerekirse o, Şa'bî'den (ö. 104/722) Hz. Peygamber'in kırk yaşında peygamberlikle görevlendirildiğini, üç sene İsrâfîl aleyhisselâm, sonra Cibrîl aleyhisselâm'ın Allah Teâlâ ile onun arasında elçi melek görevini yerine getirdiğini nakletmektedir. Devamında aktardığı Şa'bî'nin diğer bir rivayeti konuya biraz açıklık getirmektedir. Bu rivayete göre İsrâfîl, elçiliğinde kırk yaşında iken nübüvvetle görevlendirilen Resûlullâh'ı üç sene boyunca peygamberliğe hazırlamıştır. Bu süreçte ona ilahi kelamın anlam ve önemi ile vahiy almanın hususiyetini öğretmiş, Kur'ân'dan hiçbir ayeti indirmemiştir. Sonra Cebrâîl elçilik görevini yerine getirmiş ve ona yirmi sene Kur'ân'ı peyderpey indirmiştir.<sup>27</sup>

İbn Sa'd (ö. 230/845), Şa'bî'nin senedsiz naklettiği İsrâfîl'in üç sene elçilik yaptığını belirten rivayetini Cibrîl'in on sene Mekke'de, on sene de hicret ettiği Medine'de vefatına kadar ona vahyi getirdiği ilavesiyle nakletmektedir.<sup>28</sup> Abdullâh b. Ebî Bekr b. Hazm (ö. 130/747) ve Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/738), bu rivayeti kabul etmemekte ve "Biz Allah Resûlü'nü peygamberlikle görevlendirilmesinden vefat edinceye kadar sadece Cebrâîl'in desteklediğini ve vahyi getirdiğini işittik ve öğrendik"<sup>29</sup> demektedirler. Katâde (ö.

25 İbn Abdilber, el-Hâris b. Kays'ın idari-mali işleri putları adına yürütmekle birlikte sonradan müslüman olduğunu; ayrıca zayıf bir görüş olduğunu bildirerek ona annesine nispetle -İbn Hacer'in İbn İshak'ın müstehzî olarak ölenler içinde zikrettiğini söylediği- el-Hâris b. Gaytala dendiğini nakletmektedir. Bk İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 97, 150. İbn İshak'ın kâfir olarak öldüğünü belirttiği müstehziler hakkında bk. İbn İshak, *es-Sîre*, 291-292.

26 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 834.

27 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 31; krş. Taberî, *Târîh*, 2: 386-387.

28 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Ali Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1421/2001), 1: 161.

29 Taberî, *Târîh*, 2: 386-7.

117/735) “Onu Rûhu’l-Kudüs ile destekledik” (el-Bakara 2/87) âyet-i kerîme-  
sindeki Rûhu’l-Kudüs’ü “Cebrâil” olarak açıklamaktadır.<sup>30</sup>

İsrâfîl’in elçi melek olmasıyla ilgili Şa’bî’nin ifadesini nakledenlerden olan  
Taberî (ö. 310/923), onun üç senelik elçilik müddetini Tevhîd’e açıktan davet  
edilmesi emrinden önceki dönem olarak değerlendirmektedir.<sup>31</sup> Vahyin Me-  
dine’de on sene sürmekle birlikte, Mekke’de bazılarının on, bazılarının ise on  
üç sene sürdüğünü belirtmesinin sebebine yönelik açıklamada bulunan Ta-  
berî, bunun muhtemelen Cebrâil’in vahyi ilk getirmesi ile açıktan davet em-  
rine kadar geçen üç seneyi vahiy sürecine dâhil edip etmemekten kaynaklan-  
dığını söylemektedir.<sup>32</sup> Bu, bazılarınca Resûl-i Ekrem’e vahyin kırk üç yaşında  
iken geldiğinin belirtilmesinin<sup>33</sup> de sebebi olmalıdır.

İbn Ebî Haysem’e’nin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarikinden naklettiği  
Şa’bî’nin diğer bir ifadesi bu hususu biraz daha açıklayıcı mahiyettedir: “Nebî  
nübüvvetle görevlendirildi... Sonra Cibrîl ona risaleti getirdi.”<sup>34</sup> Bu ifade ri-  
salet ile nübüvvet, metlûv ile gayr-i metlûv vahiy farkını ortaya koymaktadır.  
Ancak İsrâfîl’in elçiliği, ilk vahiyden itibaren müminlere yükümlülüklerini  
öğreten gayr-i metlûv vahiy getirme şeklindeki elçiliğe de benzememektedir.<sup>35</sup>  
Şa’bî’nin rivayeti genel olarak kabul edilmemekle birlikte doğru kabul edildi-  
ğinde İsrâfîl’in elçiliği, sadece Hz. Peygamber’i vahiy almaya manevi olarak  
hazırlamak şeklinde anlaşılmaktadır. Bu desteğin de önemli olduğu açıktır.  
Zira gayb âlemiyle iletişimi ifade eden ilahi vahiy, bu hali kaldıracabilecek va-  
sıftaki peygamberler için bile ağır bir durumdur.

Olağanüstü bir durum olan ilahi vahye Allah Elçisi’nin sadık rüyalar<sup>36</sup> ve  
kendisine yalnızlığın sevdirmesi ile hazırlandığı;<sup>37</sup> ancak ilk kez Hira’da tec-

30 İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 1: 164. Buhârî’nin Rûhu’l-Kudüs’ün “Cebrâil” olduğunu söylediğine dair  
bk. Buhârî, “Tefsîr”, 16.

31 Taberî, *Târîh*, 2: 392.

32 Taberî, *Târîh*, 2: 387.

33 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Medenî, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-  
Mezîdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424/2004), 1: 178; Taberî, *Târîh*, 2: 292.

34 İbn Abdilber, *el-İstî’âb*, 31.

35 Cebrâil’in gizli davet döneminin başlarında Allah Resûlü’ne farz dışı unsurlarıyla birlikte  
abdesti ve dört secdeden oluşan iki rekatlık farz namazı öğrettiğine dair rivayet için bk. İbn  
İshâk, *es-Sîre*, 1: 180. Cebrâil’in namaz vakitlerini öğretmesi hakkında bk. Ebû Dâvûd, “Şalât”,  
2; Ebû İshâk Muhammed b. İshâk et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Meşhûr b. Hasen (Riyad: Mektebetü’l-  
Meârif, ts.), “Mevâkîtü’s-şalât”, 1.

36 Salih rüya ve nübüvvet ilişkisi hakkında bk. Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*  
(İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 34-45.

37 Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 3; Müslim, “İmân”, 252; İbn İshâk, *es-Sîre*, 1: 167, 176; İbn Sa’d, *et-  
Tabakât*, 1: 164. Vahyin başlangıcında geçtiği yerlerdeki taş ve otların Resûlullâh’a selam ver-  
mesi ve delâilü’n-nübüvveye dair diğer bazı rivayetler için bk. Buhârî, “Menâkıbü’l-enşâr”,  
25; Müslim, “Fezâ’il”, 2; İbn İshâk, *es-Sîre*, 1: 167-168; Taberî, *Târîh*, 2: 295-298. Ayrıca bk. Er-  
dinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı  
Yayınları, 2007), 91-269.

rûbe ettiği vahyin manevi ağırlığını<sup>38</sup> peygamberlik süreci boyunca yaşadığı görülmektedir. Bu konuda Ensârdan Ubâde b. es-Sâmit'in (ö. 34/654) şu açıklaması örnek verilebilir: "Nebî'ye vahiy geldiğinde bu, ona çok ağır gelir ve yüzü bembeyaz kesilirdi."<sup>39</sup>

İsrâfil'in Resûl-i Ekrem'i Kur'ân vahyi dışındaki konularda manen desteklemiş olabileceğine Bedir'deki durum örnek gösterilebilir. Bu gazvede müminler üç bin melek ile desteklenmiştir (Âl-i İmrân 3/124-125). Âyette belirtilen durum bir rivayette Hz. Peygamber'in bulunduğu tarafta Cebrâîl, sağ tarafında Mikâîl ve sol tarafında İsrâfil'in içlerinde bulunduğu biner meleğin desteği olarak açıklanmakta; ancak bu rivayet Zehebî tarafından münker olarak değerlendirilmektedir.<sup>40</sup>

Siyer-i Nebî'ye dair İbn Ebî Hayseme'nin diğer bazı açıklamalarına Hz. Peygamber'in ilk seriyeyi hicretin ikinci yılının Rebûlevvel ayında Hz. Hamza (ö. 3/625) ile gönderdiği<sup>41</sup> ve vefat yaşı hakkında altmış beşin de belirtildiğini nakletmesi<sup>42</sup> örnek verilebilir. İbn Ebî Hayseme Allah Resûl'ünden kalan maddi mirasa da değinmektedir. Bu konuda Amr b. el-Hâris b. Ebî Dırâr (ö. 50/670 s.) adlı sahâbînin yemin ederek, Hz. Peygamber'in beyaz bir katırı, silahı ve vakfettiği bir araziden başka -ne bir dinar, ne bir dirhem, ne de bir köle- herhangi bir şey bırakmadığını belirten ifadesini rivayet etmektedir.<sup>43</sup>

Resûl-i Ekrem'in vefatı sonrası ashâbın yaşadığı derin üzüntüye dair İbn Ebî Hayseme'nin naklettiği bir rivayet aynı zamanda ashâbın, Allah'ın Elçisi'ne hiç eksilmeyen kuvvetli bağlılıklarını göstermektedir. Bu rivayette İbn Ömer, Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde insanların ağlayıp "Vallahi kesinlikle ondan önce ölmeyi isterdik. Ondan sonra fitneye düşmekten korkarız" dediklerini; Ma'n b. Adî'nin (ö. 12/633) ise "Ama ben, vallahi onu hayattayken tasdik ettiğim gibi öldükten sonra da tasdik etmek için ondan önce ölmeyi istemedim" dediğini bildirmiştir.<sup>44</sup>

38 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 2; Müslim, İmân, 252; Taberî, *Târîh*, 2: 298-299; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 165.

39 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 167. Vahiy geldiğinde Hz. Peygamber'in, çok soğuk bir gün bile olsa alnından terler boşandığı, bir deve üzerinde ise devenin çöktüğü gibi açıklamalar için bk. Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 2; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 167-168.

40 Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 69; krş. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 14-15.

41 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 135.

42 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 38. Hz. Peygamber'in kırk yaşında iken peygamberlikle görevlendirildiği; on üç sene Mekke, on sene Medine'de bu vazifeyi ifa ettikten sonra altmış üç yaşında vefat ettiği hakkında bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 45; Müslim, "Fezâ'il", 118...

43 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 499; krş. Buhârî, "Meğâzî", 83; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Meşhûr b. Hasen (Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, ts.), "Ahbâs," 1.

44 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 689.

### 3. Sahâbe Dönemi Hakkında Genel Açıklamalar

Sahâbe dönemi hakkında genel bilgiler veren İbn Ebî Hayseme bu dönemle ilgili kullanılan çeşitli ıstılahlar hakkındaki açıklamalara yer vermektedir. Hz. Peygamber'in "İnsanların en hayırlısı dönemimde (karn) yaşayanlardır" hadis-i şerifini<sup>45</sup> zikretmekte ve Zürâre b. Evfâ'ya (ö. 93/712) ulaşan isnadıyla onun, *karnın* 120 sene olduğunu belirttiğini rivayet etmektedir.<sup>46</sup>

İbn Ebî Hayseme, *Ensâr* isminin verilmesiyle ilgili bir açıklamayı Gaylân b. Cerîr'den (ö. 129/747) nakletmektedir. Buna göre Gaylân, Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711) "Ey Ebû Hamza! *Ensâr* ismini Allah'ın sizi isimlendirdiği bir isim olarak mı görüyorsun; yoksa daha önce siz mi onunla kendinizi isimlendiriyordunuz?" diye sormuş, o "Bilakis. Bu, Allah'ın kendisiyle bizi isimlendirdiği bir kavramdır." cevabını vermiştir.<sup>47</sup> İbn Ebî Hayseme, Hz. Peygamber'in, Hendek Gazvesi zamanı hicret etmek için kendisine biat etmeye gelenleri görerek biata katılmak isteyen *Ensârdan* bir sahâbîye "Siz *Ensâr* topluluğusunuz. Siz hiçbir kimseye hicret edemezsiniz. Çünkü insanlar size hicret ediyorlar." buyurduğunu haber vermektedir.<sup>48</sup>

*Sâbikîn-i Evvelîn* ve *Muhâcirîn-i Evvelîn* ıstılahlarının izahına yönelik açıklamalara yer veren İbn Ebî Hayseme, Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) ayette geçen (et-Tevbe 9/100) *Sâbikîn-ı Evvelîn* kavramını "iki kibleye doğru namaz kılmış olanlar", Şa'bî'nin ise "Biat-ı Rıdvân'da biat edenler" şeklinde tanımladığını nakletmektedir. Saîd b. el-Müseyyib'in (ö. 94/713) *Muhâcirîn-i Evvelîn* ile *Âhirîn*i iki kibleye doğru namaz kılma vasfıyla ayırdığını söylemektedir.<sup>49</sup>

Sahâbe dönemine dair açıklamalarında İbn Ebî Hayseme, Akabe Biatları, Bedir Gazvesi, Rıdvân Biatı ve Hudeybiye Antlaşması'na katılan sahâbî sayısı hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre Ubâde b. es-Sâmî'tin Birinci Akabe Biatı'nda 12 kişi olduklarını belirten ifadesini nakletmektedir.<sup>50</sup> Ka'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) İkinci Akabe Biatı'nda 70 erkek ile Nüseybe bint Ka'b Ümmü Umâre (ö. y. 13/634) ve Esmâ' bint Amr b. Adî (ö. ?) olmak üzere iki hanımın bulunduğu açıklamasını zikretmektedir.<sup>51</sup>

İbn Ebî Hayseme, Bedir Ehli'nin sayısı hakkında İbn İshâk'ın "Muhâcir ve *Ensâr* müslümanlardan Bedir'e katılanların tümü 314 kişidir. Bunların 83'ü Muhâcirlerden, 61'i Evs'ten, 170'i Hazrec'dendir." açıklamasını; Ubâde b. es-

45 Buhârî, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 1; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 211.

46 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 20.

47 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 21; krş. Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 1.

48 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 292; krş. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 24: 303.

49 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 15-16.

50 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 18; krş. Müslim, "Şıfatü'l-münâfikîn", 11.

51 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 18; krş. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 15: 471.



Sâmit'in ise Bedir Ehli'nin sayısının 313 veya 314 olduğunu belirten ifadesini nakletmektedir.<sup>52</sup> Resûlullâh'ın Abdurrahmân b. Avf'a (ö. 32/652) rahatsızlık verecek bir davranışta bulunan -Mekke fethi sonrası müslüman olmuş- bir sahâbiye "Bedir Ehli'nden birine niçin eza ediyorsun? Uhud Dağı kadar altın infak etseydin onun ameline ulaşamazdın." buyurduğunu bildiren rivayeti Bedir Ashâbı'nın önemini göstermektedir.<sup>53</sup>

Biat-ı Rıdvân'a katılan sahâbi sayısı hakkında, bu biata katılan Ma'kıl b. Yesâr (ö. y. 65/685) ve Abdullâh b. Ebî Evfâ'dan (ö. 86/705) 1400; Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) ise 1500 rakamını aktarmaktadır. Câbir b. Abdillâh'ın bu biatta gerçekleşen Hz. Peygamber'in parmak uçlarından akan su mucizesi hakkında "100 bin kişi olsaydık bize yine yeterdi." dediğini<sup>54</sup> bildirmektedir. Yine Câbir b. Abdillâh'a ulaşan senedle onun Hudeybiye'de 1400 kişiy olduklarını ve Resûlullâh'ın kendilerine "Siz bugün yeryüzünün en hayırlılarısınız." dediğini haber vermektedir.<sup>55</sup> Bu olayla ilgili Câbir b. Abdillâh'tan iki nakli de aktaranlardan Müslim (ö. 261/875), 1400 rakamı zikredilen rivayeti daha sahih bulmaktadır.<sup>56</sup>

İbn Ebî Hayseme'nin, *et-Târîh* adlı eserinin ulaşan kısmında sahâbileri Mekke, Medine ve Kûfe gibi yerlerde ikametlerine göre gruplandırıldığı görülmektedir. Sahâbe biyografi yazarlarının tanıtımlarda İbn Ebî Hayseme'nin onu Şam'a yerleşenler,<sup>57</sup> künyesiyle tanınanlar,<sup>58</sup> Nebî'yi görenler<sup>59</sup> içinde zikrettiği veya İbn Abdilber'in, İbn Ebî Hayseme aracılığıyla kendisinden istifade ettiği Ebû Ma'ser'in onu Habeşistan'a yapılan ikinci hicrette yer alanlar,<sup>60</sup> Bedir'e katılanlar/Bedrîler<sup>61</sup> içinde zikrettiği şeklindeki açıklamaları yer almaktadır. Bu ifadeler, *et-Târîh*'te ikametlerine göre yapılanın dışında farklı gruplandırmaların yapılmış olabileceğini düşündürmektedir.

#### 4. Sahâbîlerin Tanıtımı

İbn Ebî Hayseme; sahâbîleri, sahâbîliklerinin belirlenmesi, isim ve aile bilgileri, hayatları, şemâilleri, bazı vasıfları, hadis rivayet durumları ve uzmanlık alanları gibi çeşitli konularda tanıtmakta, Hz. Peygamber'in yakınları ve

52 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 17-18; krş. Buhârî, "Meğâzî", 6; Müslim, "Cihâd ve siyer", 58.

53 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 199; krş. İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 15: 565-566.

54 Arabistan topraklarında en nadir bulunan ve o dönem en çok ihtiyaç duyulan şeylerden suyun çoğalmasına dair Hz. Peygamber'in mucizeleri hakkında bk. Ahatlı, *Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 245-248.

55 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 17; krş. Buhârî, "Meğâzî", 35; Müslim, "İmâre", 67.

56 Müslim, "İmâre", 67-74.

57 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 102.

58 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 319.

59 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 331.

60 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 275.

61 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 696.

aşere-i mübeşşere hakkında biraz daha fazla malumat vermektedir. İbn Ebî Hayseme, sahâbîleri tanıtımında hocalarının verdiği bilgileri tenkit etmekten kaçınmamaktadır.<sup>62</sup> İbn Hacer ihtilafı konularında yer yer onun isabetli kararlarına atıf yapmakta,<sup>63</sup> az da olsa bazı yerlerde onu eleştirmektedir.<sup>64</sup>

#### 4.1. Sahâbî Oluşlarının Tespiti, İsim ve Aile Bilgileri

Kişilerin sahâbîliğinin bilinmesi hususunda İbn Ebî Hayseme'nin, doğrudan kendisinin belirtmesi,<sup>65</sup> Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi hocalarından nakletmesi,<sup>66</sup> senedde sahâbî olduğunu belirten bir ifade aktarması<sup>67</sup> ve rivayet metninde Resûl-i Ekrem'i gördüğünü veya onunla konuştuğunu belirtmesi gibi açıklamalarından<sup>68</sup> istifade edilmektedir. Mesela Ebû Fâtıma el-Leysî'nin (ö. ?) tanıtımında İbn Ebî Hayseme'den onun sahâbîliğini gösteren şu hadis rivayeti aktarılmaktadır: "Resûlullâh bana 'Ey Ebû Fâtıma! Secdeyi çoğalt. Çünkü Allah, kendisine secde eden müslümanı her bir secdesi vesilesiyle bir derece yükseltir.' dedi."<sup>69</sup>

Bazı kişilerin sahâbî olmadığının belirlenmesinde de İbn Ebî Hayseme'nin verdiği bilgilerden yararlanılmaktadır. O, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) oğlu Ömer'in (ö. 65/685), Hz. Ömer'in (ö. 23/644) vefat ettiği sene doğduğunu belirterek<sup>70</sup> sahâbî olmadığını göstermektedir. Umân halkından Beyrah b. Esed et-Tâhî'nin (ö. ?) Nebî'ye hicret ederek Medine'ye geldiğini; ancak onu vefat etmiş bulduğunu, Hz. Ömer'in Beyrah ile karşılaşmış onu Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) yanına götürdüğünü naklederek<sup>71</sup> onun muhadram olduğunu ifade etmektedir.

Künyesiyle meşhur sahâbîlerin ismi,<sup>72</sup> ismiyle bilinenlerin künyesi<sup>73</sup> hakkında bilgi veren İbn Ebî Hayseme, ayrıca ilgili sahâbînin nesebi,<sup>74</sup> nisbesi,<sup>75</sup> kimin mevlası olduğu,<sup>76</sup> kabilesi<sup>77</sup> gibi hususlara yer vermektedir. Yer yer Hz.

62 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 611, 612; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 4: 420; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 370.

63 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 197; 4: 238; 5: 64, 190.

64 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 332, 338.

65 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 1: 71; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3: 349; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 235.

66 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 98; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 306.

67 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-şahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 7 cilt (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1419/1998), 2: 900, 3: 1554-1555; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 641; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 294; 4: 143.

68 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 105, 149, 289, 367, 632.

69 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 842-843; krş. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 24: 286.

70 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 175.

71 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 182; krş. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1: 398.

72 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 130, 862; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8: 212.

73 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3: 268; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 259; 6: 33.

74 Ebû Nuaym, *Ma'rife*, 3: 1379; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3: 268.

75 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 177; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1: 492.

76 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 284.

77 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7: 240.

Peygamber tarafından ismi değiştirilen sahâbîleri açıklamakta,<sup>78</sup> bazen de benzer isimli sahâbîlerin aynı kişi mi; yoksa farklı kişiler mi oldukları yönünde görüşünü bildirmektedir.<sup>79</sup>

İbn Ebî Hayseme, sahâbîlerin aileleri hakkında açıklamalar yapmaktadır. Şücâ' b. el-Hâris'in (ö. ?), hakkında âyet nâzil olan Muâze'nin (ö. ?) kocası olduğunu,<sup>80</sup> Kays b. Amr'ın (ö. ?) Yahyâ b. Saîd'in (ö. 143/760) dedesi olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> Hz. Ali'nin kardeşi Ümmü Hâni'nin (ö. y. 50/670) - vefat tarihleri bilinmeyen- Ca'de, Ömer, Hâni' ve Yûsuf adlı dört oğlu olduğunu dile getirmektedir.<sup>82</sup> Habeşistan'a gerçekleşen ikinci hicrette yer aldıklarını söylediği el-Hâris b. Hâlid (ö. ?) ile eşi Rayta bint Abdillâh'ın (ö. ?) Mûsâ, Zeyneb, İbrâhîm ve Âişe adlı çocuklarının Habeşistan'da dünyaya gelip tarihleri bilinmese de hayatlarının yine orada son bulduğunu söylemektedir.<sup>83</sup>

Hz. Peygamber'in ailesi ve yakın akrabası hakkında da açıklamalara yer vermektedir.<sup>84</sup> Allah Resûlü'nün ilk eşi Hz. Hatice hakkında Hz. Peygamber'in ondan olan çocuklarını zikretmekte; onun, ilk inanan kişi olduğunu<sup>85</sup> ve hicretten üç sene önce vefat ettiğini,<sup>86</sup> hakkında Hz. Meryem ile birlikte kadınların en hayırlısı olduğunun buyrulduğunu<sup>87</sup> nakletmektedir. Hz. Âişe'nin (ö. 58/678), Hz. Peygamber'in onu çok anması ve koyun kurban ettiğinde hediye etmek için onun yakınlarını araştırmasından dolayı ona gıpta ettiğini<sup>88</sup> aktarmaktadır.<sup>89</sup>

78 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 566-567, 908.

79 İbn Ebî Hayseme'nin benzer isimli Arfece b. Şurayh el-Kindî ile Arfece b. Şurayh el-Eslemî, Gudayf b. el-Hâris ile Gatîf b. el-Hâris; Ka'b b. Mürr'e ile Mürr'e b. Ka'b, Ebû Bişr el-Ensârî ile Ebû Beşîr el-Ensârî, Lakit b. Âmir ile Lakit b. Sabira, Sebre b. Fâtik ile Semüre b. Fâtik, Saîd b. Yezîd el-Belevî ile Saîd b. Yezîd el-Ezdî hakkındaki değerlendirmeleri için bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 300; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 462; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 103, 4: 235, 5: 190, 6: 8, 7: 19.

80 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 194.

81 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4: 420; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 612.

82 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 284.

83 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 145.

84 İbn Ebî Hayseme'nin, Resûl-i Ekrem'in ailesini "Namaz! Namaz!" diyerek uyandırdığını belirten rivayeti için bk. İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 297; krş. Muvatta', "Şalâtü'l-leyl", 5. Bu rivayet, âlemlere rahmet olarak gönderilen Allah Resûlü'nün, toplumun çekirdeği aileye verdiği önemi ve ailesinin kulluk şuurunu muhafaza ederek güne başlamalarını temin ettiğini göstermektedir. Resûlullâh'ın, vefatı zamanı son sözlerinde "Namaz! Namaz! Yükümlülüğünüz altındakiler hususunda Allah'tan korkun" buyurduğu hakkında bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 135.

85 Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 133, 184. Ayrıca bk. Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 3; Müslim, "İmân", 252.

86 Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 44.

87 Buhârî, "Enbiyâ", 45, "Menâkıbü'l-enşâr", 20; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 69.

88 Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 20; Tirmizî, "Birr ve şıla", 70.

89 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 889-892; İbn Ebî Hayseme'nin, müminlerin anneleri olan ezvâc-ı tâhîrât hakkındaki diğer bazı açıklamaları için bk. *el-İstî'âb*, 919 (Hz. Âişe); 906 (Zeyneb bt. Cahş).

Selmâ bint Kays'ın (ö. 6/628 sonrası), Resûlullâh'ın teyzelerinden biri olduğunu belirten İbn Ebî Hayseme, onun kiblenin Mescid-i Aksâ tarafı olduğu dönemde inananlar içinde yer aldığını dile getirmektedir. Ayrıca onun, Ensâr kadınlarından bir grup ile Allah Resûlü'ne gelip Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık ve zina yapmamak, çocuklarını öldürmemek, birbirlerine iftirada bulunmamak, marufta kendisine karşı gelmemek ve kocalarını aldatmamak konularında Allah Resûlü'ne biat ettiklerini belirten ifadesini zikretmektedir.<sup>90</sup>

Hız. Peygamber'in çocukları ve torunları hakkında bilgi aktaran İbn Ebî Hayseme, Hız. Fâtıma'nın (ö. 11/632) nübüvvetten 5 sene önce doğup hicretin 11. senesinde 29 yaşında iken vefat ettiğini ve cenaze namazını Hız. Abbâs'ın (ö. 32/653) kıldırıldığını bildirmektedir.<sup>91</sup> Resûlullâh'ın, kızı Zeyneb'den (ö. 8/629) torunu Ümâme bint Ebî'l-Âs'a (ö. 50/670) özel iltifatını nakletmektedir. Bu rivayeti naklettiği Hız. Âişe, Resûlullâh'a sardoniks akikten bir kolye hediye edildiğini ve onun "Bunu ailemden bana en sevimli kişiye vereceğim" dediğini söylemiştir. Kadınların 'Ebû Kuhâfe'nin kızı kolyeyi götürdü" diyerek kendisine vereceklerini düşündüklerini; ancak Resûl-i Ekrem'in Ümâme bint Zeyneb'i çağırıp kolyeyi onun boynuna taktığını belirtmiştir.<sup>92</sup> Hız. Alî'den (ö. 40/661) Hız. Hasan (ö. 49/669) ve Hız. Hüseyin'in (ö. 61/680) şemâil bakımından Allah Resûlü'ne en çok benzeyen kişiler olduklarını aktarmaktadır.<sup>93</sup> Hız. Hasan'ın müslümanlar arasında savaş yaşanmamasını temin ettiğini,<sup>94</sup> Hız. Hüseyin'in yaya olarak 25 kez hacca gittiğini nakletmektedir.<sup>95</sup>

#### 4.2. Dünyada İken Cennet ile Müjdelenen On Kişi

İbn Ebî Hayseme'den yapılan nakillerde aşere-i mübeşşereden<sup>96</sup> -biri hariç- çeşitli vesilelerle bahsedilmektedir. O, hulefâ-i râşidini vafeden "Ümmetimin en merhametlisi Ebû Bekir, Allah'ın hükmünde en titizi Ömer, en hayâlısı Osmân ve en iyi hüküm vereni Alî b. Ebî Tâlib'dir..."<sup>97</sup> şeklindeki hadisi rivayet etmektedir. Hız. Peygamber'in, hicretteki yol akadaşı Hız. Ebû Bekir'i övücü başka sözlerini aktarmakta, bu meyanda "Cehennem'den azad edilmiş birine bakmak kimi mutlu ediyorsa buna baksın" dediğini<sup>98</sup> nakletmektedir.

90 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 911-912; krş. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 45: 103. Ayrıca bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 43; Nesâî, "Bîat", 38.

91 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 928.

92 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 875; krş. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 41: 232; 43: 296.

93 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 180; krş. Tirmizî, "Menâkıb", 31.

94 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 2: 12; krş. Tirmizî, "Tefsîr", 85.

95 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 185-186.

96 Cennet'le müjdelenen on sahâbî hakkında bk. Tirmizî, "Menâkıb", 26; İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürsid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001), 3: 209.

97 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 22-23; krş. Tirmizî, "Menâkıb", 33.

98 Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 62.

Bir talepte bulunan kişiye Allah Resûlü'nün, sonra tekrar gelmesini söylediğini, o kişinin "Gelir de sizi bulamazsam, ne buyurursunuz?" diye sorması üzerine, "Beni bulamazsan Ebû Bekir'e gidersin" diyerek karşılık verdiğini<sup>99</sup> ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) bu hadisi Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'in halife olacağına delil saydığını aktarmaktadır.<sup>100</sup>

Hz. Ömer'in 55 yaşında vefat ettiğini,<sup>101</sup> halifeliği döneminde Dımaşk'ta bulunan Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652) veya valisi Yezîd b. Ebî Süfyân'a (ö. 18/639) "Salih kişi İyâs b. Zeyd'e selamımı iletin" diye yazı gönderdiğini;<sup>102</sup> Hz. Osman'ın (ö. 35/656), Ebû Süfyân'ın (ö. 34/654) cenaze namazını kıldırıldığını bildirmektedir.<sup>103</sup> Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber ile birlikte ilk namaz kılan kişi olduğunu,<sup>104</sup> Resûlullâh'ın "Sen bana Mûsâ'ya nispetle Hârûn konumundasın. Ancak sen peygamber değilsin" şeklindeki iltifatını,<sup>105</sup> Allah Resûlü'nün kendisini onunla kardeş kıldığını,<sup>106</sup> Hz. Ömer'in altı kişilik şurasında yer aldığını ve Hz. Âişe'nin, onu "sünnet-i seniyyeyi en iyi bilen kişi" olarak nitelediğini ifade etmektedir.<sup>107</sup>

Hz. Ali ile ez-Zübeyr b. el-Avvâm'ın (ö. 36/656) sekiz yaşlarında müslüman olduklarını bildiren<sup>108</sup> İbn Ebî Hayseme, Talha b. Ubeydillâh'ın (ö. 36/656) Uhud'da Allah Resûlü'nü korurken kolunu kaybedip çolak kaldığını haber vermektedir.<sup>109</sup> Abdurrahmân b. Avf hakkında Fîl Hâdisesi'nden on yıl sonra doğduğunu<sup>110</sup> ve Resûl-i Ekrem'in kardeşlik akdi uygulamasında onu Hz. Osman'la kardeş yaptığını dile getirmektedir. Ayrıca onun, Hz. Osman ile Hz. Ali arasındaki halifelik seçiminde şura ashâbının diğer fertlerine "Sizin için seçimde bulunayım mı?" diye sorduğunu, Hz. Ali'nin "Ben senin yapacağın seçimden ilk razı olanım" deyip Hz. Peygamber'in onu "sema ehlinde de yer ehlinde de emîn bir kimse" olarak vasfettiğini belirttiğini zikretmektedir.<sup>111</sup> Sa'd b. Ebî Vakkâs hakkında onun, Hz. Ali, Hz. Osmân, Talha b. Ubeydillâh, ez-Zübeyr b. el-Avvâm, Abdurrahmân b. Avf ile birlikte Hz. Ömer'in

99 Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 10.

100 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 273, 276.

101 Ebû Nuaym, *Ma'rife*, 1: 42.

102 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 120.

103 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 346.

104 İbn Hanbel, *el-Müsned*, 5: 475.

105 Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 30.

106 Tirmizî, "Menâkıb", 21.

107 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 525, 526, 529-530.

108 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 524. Her çocuk müslüman olarak doğmakla birlikte temyiz yaşına ulaşarak İslam'ı bilinçli bir şekilde kabul etme yaşlarıyla ilgili olarak Hz. Ali ve ez-Zübeyr b. el-Avvâm için 5 ile 18 arasında farklı sayılar zikredilmektedir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 524, 525, 621.

109 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 359, 361, 526; krş. Buhârî, "Meğâzî", 18; İbn Mâce, "Muqaddime", 11.

110 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 176. Baskıda "zekerahû" ifadesi "zekera" şeklinde zikredilmiştir.

111 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 444-445; krş. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1: 560; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 310.

altı kişilik şura meclisinde yer aldığını bildirmektedir.<sup>112</sup> Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639) hakkında ise onun, ümmetin emîni olduğunu belirten hadisi nakleden<sup>113</sup> İbn Ebî Hayseme'nin, Saîd b. Zeyd (ö. 51/671) ile ilgili hiçbir açıklaması sahâbe edebiyatında yer almamaktadır.<sup>114</sup>

### 4.3. Hayatları, Şemâilleri ve Bazı Vasıfları

Sahâbilerin hayatları, şemâilleri ve öne çıkan bazı vasıfları konusunda İbn Ebî Hayseme'nin naklettiği bilgilerden yararlanılmaktadır. O, Zeyneb bint Ebî Seleme'nin (ö. 73/693) Habeşistan'da doğduğunu,<sup>115</sup> Havvâ' bint Yezîd el-Ensâriyye'nin (ö. ?) müslüman olduğunu kocasından gizlediğini,<sup>116</sup> Ma'bed b. Amr'ın (ö. 13/634) Habeşistan'a gerçekleştirilen ikinci hicrette yer aldığını,<sup>117</sup> Suheyb b. Sinân er-Rûmî'nin (ö. 38/658) Muhâcîrîn-i Evvelînden,<sup>118</sup> Muhammed b. Sayfî (ö. ?) ve Muhammed b. Safvân'ın (ö. ?) Ensâr'dan<sup>119</sup> olduğunu bildirmektedir.

Ka'b b. Mâlik'in Akabe Biatlarının ikincisinde, Ubâde b. es-Sâmit'in ise ikincisinde de yer aldığını<sup>120</sup> dile getiren İbn Ebî Hayseme, Enese Mevlâ Resûlillâh'ın (ö. 2/624) Bedir'de şehit düştüğünü belirtmektedir.<sup>121</sup> Cübeyr b. İyâs'ın (ö. 3/625 sonrası) Bedir ve Uhud'a katıldığını,<sup>122</sup> Ümmü Hişâm bint Hârise'nin (ö. 6/628 sonrası) Biat-ı Rıdvân'da bulunduğunu,<sup>123</sup> Amr b. Ebî Serh'in (ö. 30/651) Hz. Peygamber ile tüm seferlere katıldığını aktarmaktadır.<sup>124</sup>

Sahâbenin şemâilleriyle ilgili İbn Ebî Hayseme'den nakledilenler azdır. Onun, Ubâde b. es-Sâmit'ten naklettiği, Şeddâd b. Evs'in (ö. 58/678) hem ilim hem de hilim verilenlerden biri olduğunu belirten ifadesi bunlardan biridir.<sup>125</sup>

112 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 526.

113 Bu rivayette Ebû Zer (ö. 32/653) de doğruluktan asla şaşmamasıyla övülmektedir Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 23; krş. Buhârî, "Meğâzî", 72; Tirmizî, "Menâkıb", 33.

114 *et-Târîh*'in ulaşan kısmındaki bilgiye göre İbn Ebî Hayseme, muhâcîrîn-i evvelînden olduğunu belirttiği Saîd b. Zeyd'in 13 kuşak soy ağacını vermiştir (*et-Târîh*, 3: 6). Soy ağacının 10. kuşakta Hz. Peygamber'in 8. kuşak dedesi olan Ka'b'da birleştiği hakkında bk. Hayati Yılmaz, *Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası* (İstanbul: BSR Yayınları, 2012), 33.

115 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 908.

116 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 884.

117 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 275.

118 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 340.

119 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5: 92.

120 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 18.

121 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 73. Sahâbe literatüründe İbn Ebî Hayseme'nin Bedir'e katıldıklarını belirttiği diğer bazı sahâbiler hakkında bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 214, 310, 317, 493, 619, 696.

122 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 119.

123 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 967-968; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 8: 288.

124 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 490.

125 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 195.

O, kabilesine imamlik yapan Abdullâh b. Umeyr el-Hatmî (ö. ?) hakkında<sup>126</sup> onun âmâ olduğunu, buna rağmen Allah Resûlü ile birlikte mücadele/mücadele ettiğini söylemektedir.<sup>127</sup> Sahâbî olamamakla birlikte Allah Elçisi'ni temyiz çağından önce görmüş olan Abdurrahmân b. Zeyd b. el-Hattâb'ın (ö. 65/685), insanların en uzun ve en kusursuzu olduğunu iddia edildiğini haber vermektedir.<sup>128</sup>

Sahâbîlerin öne çıkan bazı vasıflarına değinen İbn Ebî Hayseme, Ebû Seleme b. Abdilesed (ö. 4/625) hakkında sütannesi Süveybe (ö. 7/628) vesilesiyle Hz. Peygamber ve Hz. Hamza ile süt kardeşi olduğunu ve Habeşistan'a ilk olarak onun hicret ettiğini dile getirmektedir.<sup>129</sup> Habeşistan'da doğan Muhammed b. Hâtıb'ın (ö. 74/693) İslâm döneminde Hz. Peygamber'in adıyla ilk isimlendirilen kişi olduğunu, annesinin onu Resûl-i Ekrem'e götürüp "Senin adınla isimlendirilen ilk kişi" dediğini belirtmektedir.<sup>130</sup>

Kureyş'in bırakmaması üzerine Medine'ye hicret edebilmek için büyük miktardaki servetini onlara terk eden Suheyb-i Rûmî'ye (ö. 38/659) Resûlullâh'ın "Alışverişin kârlı çıktı" dediğini ve "İnsanlardan öyle kimse de vardır ki Allah'ın rızasını isteyerek kendini satın alır." (el-Bakara 2/207) âyeti kerîmesinin onun hakkında nazil olduğunu belirtmektedir.<sup>131</sup> Hz. Peygamber'in Hâlid b. el-Velid'i (ö. 21/642) "Allah'ın kâfir ve münafıklara karşı sıyrdığı kılıçlarından biri" olarak nitelediğini ifade etmektedir.<sup>132</sup>

İbn Ebî Hayseme bazen sahâbenin ibadet hayatlarına yer vermektedir. Amr b. Dînâr'ın (ö. 126/744) Abdullah b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm'dan (ö. 73/692) daha güzel namaz kılan hiçbir kimse görmediğini söylediğini,<sup>133</sup> muhadram el-Esved b. Yezid en-Nehaî'nin (ö. 75/694) Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osmân ile haccettiğini<sup>134</sup> dile getirmektedir.

İbn Ebî Hayseme'nin sahâbîlerin vefat tarihleri hakkında birçok açıklaması vardır. Mücâlid b. Mes'ûd'un (ö. 36/656) Cemel Savaşı'nda öldürüldüğünü,<sup>135</sup> Muâz b. Cebel'in Amvâs Taunu'nda 38 yaşında iken öldüğünü,<sup>136</sup> Hâtıb b. Ebî Beltea'nın (ö. 30/650) hicrî 30 senesinde 65 yaşında vefat ettiğini,<sup>137</sup> Ebû Süfyân'ın hicrî 34'te öldüğünü ve cenaze namazını Hz. Osmân'ın

126 Bu bilgi İtbân b. Mâlik (ö. 50/670) hakkında zikredilmektedir (Buhârî, "Ezân", 40; Nesâî, "İmâmet", 10).

127 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3: 353.

128 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 458.

129 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 417; krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 16.

130 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 52; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 7: 242; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 63.

131 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 339-340; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 254-255; krş. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 400.

132 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 199; krş. Tirmizî, "Menâkıb", 50; İbn Hanbel, *el-Müsned*, 1: 216.

133 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 70.

134 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 108.

135 Ebû Nuaym, *Ma'rife*, 5: 2609.

136 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 652.

137 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 314.

kıldırıldığını,<sup>138</sup> et-Tufeyl b. Amr'ın (ö. 12/633) Yemâme'de şehit edildiğini<sup>139</sup> bildirmesi bunlardan bazısıdır.

#### 4.4. Hadis Rivayet Durumları ve Uzmanlık Alanları

Bir hadis âlimi olan İbn Ebî Hayseme, sahâbenin Resûlullâh'tan hadis rivayet edip etmedikleri, hangi hadisleri naklettikleri, hadislerde anılmışlarsa nasıl anıldıkları gibi hususlarda diğer konulara nispetle daha fazla bilgi vermektedir. Mesela, es-Sâib b. Hazn'ın (ö. ?) kardeşlerini zikredip aralarından sadece meşhur tâbî Sâid b. el-Müseyyib'in babası olan el-Müseyyib b. Hazn'ın (ö. y. 24/645) rivayette bulunduğunu belirtmektedir.<sup>140</sup> Cebele'nin tanıtımında ise onun, yattığında ne okuyacağını soran kişiye Hz. Peygamber'in Kâfirûn Sûresi'ni okumasını; çünkü bu sûrenin şirkten beraate vesile olduğunu belirttiğini rivayet etmektedir.<sup>141</sup>

İbn Ebî Hayseme, sahâbîlerin kıraat, hadis, şiir, neseb, dil, kıssa gibi uzman/yetkin oldukları konular hakkında açıklama yapmaktadır. O, Resûlullâh'ın "Kur'ân'ı şu dört kişiden öğrenin: İbn Ümmi Abd (Abdullâh b. Mes'ûd) (ö. 32/652) -Hz. Peygamber bu dört kişiyi zikretmeye onunla başladı- Übey b. Ka'b (ö. 33/654), Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe (ö. 12/633) ve Muâz b. Cebel (ö. 17/638)" hadisini aktararak bu dört sahâbînin kıraat ilmindeki önemini dile getirmektedir.<sup>142</sup> Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) en çok hadis rivayet eden sahâbî olduğunu naklederek onun hadis ilmindeki konumunu hatırlatmaktadır.<sup>143</sup>

Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) ferâiz, Muâz b. Cebel'in helal ve haram ilmindeki otoritesini, Ebû Hüreyre ile Selmân-ı Fârisî'nin (ö. 36/656) birçok ilimdeki yetkinliğini belirten hadisi nakletmektedir<sup>144</sup> Dağfel b. Hanzala'nın (ö. 65/685) arapça, neseb ve astronomide uzman olduğunu bildirmektedir.<sup>145</sup> Hassân b. Sâbit (ö. 54/673), Ka'b b. Mâlik, Abdullâh b. Revâha (ö. 8/629), Adî b. Hâtim et-Tâi (ö. 67/686), Abbâs b. Mirdâs (ö. y. 18/639), Ebû Süfyân b. el-Hâris (ö. 21/642), Humeyd b. Sevr el-Hilâlî (ö. 70/689), Âmir b. Vâsile (ö. 110/728), Eymen b. Hureym (ö. 80/699), E'sâ b. Mâzin (ö. ?) ve el-Esved b. Serî'in (ö. 36/657) Resûlullâh'tan rivayette bulunmuş şairler olduklarını belirtmektedir.<sup>146</sup>

138 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 346.

139 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 364.

140 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 313.

141 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1: 513; krş. Ebû Dâvûd, "Edeb", 107; Tirmizî, "De'avât", 22.

142 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 297; krş. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 16; Müslim, "Fezâ'il", 116.

143 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 7: 202.

144 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 23; krş. Tirmizî, "Menâkıb", 33.

145 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 218.

146 İbn Abdilber'in bildirdiği rivayeti olan diğer üç şair sahâbî ile rivayeti bulunmayan altı şair sahâbî hakkında bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 740.



Muhadram olan kıssacı Ka'bu'l-Ahbâr'ın (ö. 32/653), Allah Resûlü'nün "Ancak emîr, memur veya sahtekâr kıssa anlatır" hadisini duyduktan sonra kıssacılığı bıraktığını belirten İbn Ebî Hayseme, ta ki Muâviye'nin ona bu konuda emir verdiğini ve bu emrin akabinde Ka'b'ın yeniden kıssa anlatmaya başladığını haber vermektedir.<sup>147</sup>

## 5. İbn Ebî Hayseme'den Sahâbîliği Tartışmalı Kişiler Hakkındaki Nakiller

*et-Târîh*'te İbn Ebî Hayseme, muhadram, tâbiî ve etbeu't-tâbiîn tabakasında kiler dahil olmak üzere çok fazla kişi hakkında malumat vermektedir. Bu nedenle sahâbe edebiyatında sahâbîliği anlaşılamayan veya yanlışlıkla sahâbe içerisinde zikredilen kişiler hakkında ondan nakilde bulunulmaktadır.

Sahâbe literatüründe İbn Ebî Hayseme'den nakilde bulunan; ancak sahâbî olmayan kişilerin, İbn Hacer'in *el-İşâbe* adlı eserinde uyguladığı gruplandırılmadan yararlanılarak üç grupta değerlendirilmesi mümkündür.<sup>148</sup> İbn Ebî Hayseme'nin verdiği bilgilerden istifade edilen ve sahâbî olmadığı belirtilen 57 kişi vardır. Bunların 10'u temyiz çağından önce Hz. Peygamber'i görenler, 28'i muhadram olanlar, 19'u ise tâbiî olan veya rivayette ismi yanlış zikredilenlerdir. Bu 57 kişinin 14'ü *el-İstî'âb*'de, 1'i *Üsdü'l-gâbe*'de, 36'sı *el-İşâbe*'de, 1'i *el-İstî'âb ve el-İşâbe*'de, 3'ü *Üsdü'l-gâbe ve el-İşâbe*'de, 2'si ise *el-İstî'âb, Üsdü'l-gâbe ve el-İşâbe*'de yer almaktadır. *Üsdü'l-gâbe*'nin muhtasarı olan *Tecrîd, Üsdü'l-gâbe*'deki sahâbî olmayan 6 kişinin 2'si hakkındaki malumatı aynen veya ihtisaren içerip<sup>149</sup> *Üsdü'l-gâbe*'ye ilave bilgi nakletmediğinden *Tecrîd*'in sonuçları ayrıca zikredilmemiştir.

İbn Ebî Hayseme'ye nispet edilen "Onun sahâbîliği vardır (له صحبة)" ve "O, sahâbîdir (هو صحابي)" ifadeleri ile "İbn Ebî Hayseme onu sahâbe içinde zikretti (ذكره ابن أبي خيثمة في الصحابة)" ifadesi ayrı değerlendirilmelidir. İlk ifadelerin onun görüşünü yansıttığı ifade edilebilir; ancak ikinci ifade için bu, her zaman söylenemez. Mesela İbn Hacer, Ya'küb b. Evs'in (ö. ?) tanıtımında önce "İbn Ebî Hayseme, onu sahâbe içinde zikretti; ama bu bir yanlıdır." derken, devamında Beğavî'den (ö. 317/929), Ebû Hayseme'nin "[...] an Ya'küb b. Evs racülün mine's-sahâbe ev an racülün mine's-sahâbe" şeklinde senedinin son kısmında şüpheye düştüğünü belirttiği "diyetü şibhi'l-amd" konusundaki merfû hadisi nakletmektedir. Bunu İbn Ebî Hayseme'nin de babası Ebû Hayseme'den rivayet ettiğini; ama şüphe ifadesi "veya (ev)" olmadan "an Ya'küb b. Evs racülün mine's-sahâbe" dediğini söylemektedir. İbn Hacer, İbn Ebî Hayseme'nin, bu hadisi zikrettikten sonra "Ya'küb sahâbî değildir. O, bu hadisi

147 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 323; krş. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 29: 587.

148 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 3-4.

149 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tecrîdü esmâi's-şahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 9, 186; 2: 167.

Abdullâh b. Amr'dan nakletmiştir" diyerek Ebû Hayseme'nin senedde Ya'kûb'u sahâbî göstermesinin yanlış olduğunu açıklamış olduğunu göstermektedir.<sup>150</sup> Diğer bir yerde İbn Ebî Hayseme, kendisinin sahâbî olduğunu söylediği bir kişi hakkında İbn Maîn'in, tâbîî dediğini aktarmaktadır.<sup>151</sup>

Bazen İbn Ebî Hayseme'ye nispet edilen ifadelerdeki farklılık ondan nakledenlerden kaynaklanmaktadır. Urve b. Muattib (Muğîs) hakkında Ebû Nuaym, "İbn Ebî Hayseme, 'o sahâbîdir' dedi", İbn Hacer ise "İbn Ebî Hayseme onu sahâbe içinde zikretti" ifadesini kullanmaktadır.<sup>152</sup> Bu, İbn Ebî Hayseme'nin sahâbe içinde zikrettiği kişiyi tanıtırken onun sahâbî olduğunu vurgulaması olarak da anlaşılabilir. Bu nedenle İbn Ebî Hayseme'nin bizzat sahâbî olduğunu söyledikleri dışında sahâbe içinde zikrettikleri de aksi yönde bir açıklama yapmadıkça kesinlik ifade etmemekle birlikte onun görüşü olarak değerlendirilebilir.

Sahâbe bilgisi konusunda otorite olan İbn Hacer'in değerlendirmeleri dikkate alındığında İbn Ebî Hayseme'nin genelde isabetli sonuçlara ulaştığı görülür. O farklı olarak temyiz çağı öncesi Hz. Peygamber'i gören 1;<sup>153</sup> muhadram olan 3 kişiyi sahâbe<sup>154</sup> içinde zikretmektedir. Sahâbî olup olmadıklarını belirtmemekle birlikte 2 kişinin, naklettiği rivayetlerde sahâbî olduklarının anlaşılmasına sebebiyet vermekte; İbn Hacer ise bu rivayetlerin senedlerinde düşme olduğunu; ilgili 2 kişinin, rivayetlerini birer sahâbîden naklettiklerini dile getirmektedir.<sup>155</sup>

İbn Hacer, muhadramlar içinde zikrettiği Kümeyl b. Ziyâd'ın tanıtımında İbn Ebî Hayseme'nin onun yetmiş yaşında iken hicrî 82'de öldüğünü belirttiğini aktarmaktadır. Sonra "Buna göre Hz. Peygamber'in hayatından on sekiz seneyi idrak etmiş oluyor" değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>156</sup> Kümeyl b. Ziyâd'ın, Allah Resûlü'nün hayatının on sekiz senesine erişmiş olması için ya vefat tarihi hicrî 62 ya da vefat yaşı doksan olmalıdır. İbn Asâkir, Mizzî (ö. 742/1341) ile bir diğer eserinde İbn Hacer; İbn Ebî Hayseme'nin açıklamalarını nakletmektedir. Buna göre İbn Asâkir<sup>157</sup> (ö. 571/1176) ve Mizzî<sup>158</sup> Kümeyl'in hicrî 82 veya 84'te doksan yaşında, İbn Hacer ise hicrî 88'de yetmiş yaşında<sup>159</sup>

150 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 370.

151 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 292-293.

152 Ebû Nuaym, *Ma'rife*, 4: 2189; krş; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 238.

153 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 64.

154 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 102; 5: 319; 7: 142.

155 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 106; 5: 331.

156 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 5: 325.

157 Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001), 50: 257.

158 Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdîrrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992), 24: 222.

159 Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1325-1327/1907-1909), 8: 448.

vefat ettiğini aktarmaktadır. Kümeyl'in vefatıyla alakalı zikredilen *el-İşâbe*'deki İbn Hacer'e ait değerlendirme İbn Asâkir ve Mizzî'nin zikrettiği nakle uymakta ve İbn Hacer'in *el-İşâbe* ve *et-Tehzîb* adlı eserlerinde geçen farklı tarihlerin istinsah veya tahkik kaynaklı olduğunu düşündürmektedir. Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854-5) hicrî 82'de vefat ettiğini belirttiği<sup>160</sup> Kümeyl hakkında Medâinî<sup>161</sup> ve Ziriklî<sup>162</sup> (ö. 1396/1976) de hicrî 82'de yetmiş yaşında vefat ettiğini bildirmektedir.

## 6. İbn Ebî Hayseme'nin Hakkında Bilgi Verdiği Sahâbilerin Sayısı

Sahâbe literatüründe İbn Ebî Hayseme'nin sahâbî olduğunu belirttiği ya da ismi, hayatı, rivayetleri gibi çeşitli nedenlerle hakkında bilgi verdiği görülen sahâbî sayısı 408'dir. Bunların 6'sı sadece *Ma'rife*'de, 160'ı sadece *el-İstî'âb*'da, 9'u sadece *Üsdü'l-gâbe*'de, 123'ü sadece *el-İşâbe*'de, 63'ü *el-İstî'âb* ve *el-İşâbe*'de, 13'ü *el-İstî'âb* ve *Üsdü'l-gâbe*'de, 6'sı *Üsdü'l-gâbe* ve *el-İşâbe*'de, 13'ü *el-İstî'âb*, *Üsdü'l-gâbe* ve *el-İşâbe*'de, 7'si *Ma'rife*, *el-İstî'âb* ve *el-İşâbe*'de, 1'i *Mâ'rife* ve *el-İstî'âb*'da, 3'ü *Ma'rife*, *Üsdü'l-gâbe* ve *el-İşâbe*'de, 1'i *Ma'rife* ve *Üsdü'l-gâbe*'de, 3'ü *Ma'rife* ve *el-İşâbe*'de geçmektedir. *Tecrîd*'in, *Üsdü'l-gâbe*'deki 45 sahâbînin 6'sı hakkındaki malumatı aynen veya ihtisaren içermesi<sup>163</sup> sebebiyle sonuçları zikredilmemiştir.

408 sahâbînin çoğunda İbn Ebî Hayseme ile İbn Hacer'in aynı sonuçlara ulaştığı görülmektedir. İbn Hacer'in sahâbî kabul ettiklerinin bazıları hakkında İbn Ebî Hayseme, onun sahâbî<sup>164</sup> olduğunu açıkça belirttiği, bazısında ise İbn Ebî Hayseme'nin onları sahâbe içinde zikrettiği<sup>165</sup> veya sahâbî olduğunu gösteren bir rivayeti naklettiği<sup>166</sup> dile getirilmektedir. İbn Hacer'in bir yerde Buhârî'nin aksine İbn Ebî Hayseme ile aynı görüşü paylaşması<sup>167</sup> önem arz etmektedir.

İbn Ebî Hayseme ile İbn Hacer'in farklı sonuçlara ulaştığı ve İbn Hacer'in sahâbî kabul ettiklerinden bazıları hakkında İbn Ebî Hayseme'nin onu tâbiûn<sup>168</sup> içinde zikrettiği, bir hocasından onun sahâbî olmadığını aktardığı<sup>169</sup> veya

160 İbn Asâkir, *Târîh*, 50: 257; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 24: 222; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8: 448.

161 Ebû Süleymân Muhammed b. Abdillâh İbn Zebr ed-Dımeşkî, *Târîhu mevliidi'l-ulemâ' ve vefyâtihim*, thk. Abdullâh b. Ahmed b. Süleymân (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1410/1989), 203; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 50: 257.

162 Ebû Gaÿs Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu't-Terâcim* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1422/2002), 5: 234.

163 Zehebî, *Tecrîd*, 1: 313, 343; 2: 24, 33, 79.

164 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 292; 5: 190.

165 Ebû Nuaym, *Ma'rife*, 4: 2189; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3: 20, 103; 4: 238.

166 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 2: 202.

167 Ebû Nuaym, *Ma'rife*, 4: 2189.

168 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 7.

169 İbn Hacer, *el-İşâbe*, 1: 17.

sahâbî olmadığını gösteren bir rivayeti naklettiği<sup>170</sup> gözlenmektedir. İbn Hacer'in sahâbî kabul ettiği bir kişi hakkında Buhârî ve İbn Ebî Hayseme'nin onun tâbî olduğunu belirtmesi bu ihtilafların bazısının giriftliğini ortaya koymaktadır.<sup>171</sup>

Sahâbe biyografi yazarlarının eserlerinde tespit edilen İbn Ebî Hayseme'nin bilgi verdiği 408 sahâbînin 119'u *et-Târîh*'in günümüze ulaşan kısmında bulunmaktadır. Bunun, ulaşan kısmında tespit edilen 399 sahâbînin üçte birinden daha az bir sayıda olması *et-Târîh*'in aslında daha fazla sayıda sahâbî hakkında bilgi verildiğini göstermektedir.

## Sonuç

Âlimler, İslâm'ı en güzel şekilde yaşamış, Allah ve Resûlü'nün övgüsüne mazhar olmuş, hadis ilminde senedin ilk kısmında yer almış kişiler olan sahâbîleri tanıma ve tanıtmaya özen göstermişler, bu sebeple sahâbe ile alakalı geniş bir külliyat meydana getirmişlerdir.

Sahâbîler hakkında geniş malumat veren kaynaklardan biri de, hadis ilminde otorite sayılan âlimlerden İbn Ebî Hayseme'dir. O, *et-Târîh* adlı eserinde siyer-i Nebî hakkında bilgi vermekte, ashâb-ı kirâm ile kendi dönemine kadar yaşamış hadis ravilerini tanıtmaktadır. Ancak onun çok geniş ve faydalı olduğu belirtilen bu eseri ne yazık ki günümüze eksik olarak ulaşmıştır. *et-Târîh*'in ulaşan kısmında İbn Hacer'in sahâbî tanımına uygun olarak geçen sahâbî sayısının 399 olduğu tespit edilmektedir.

İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târîh*'inin ulaşmayan kısmındaki sahâbe ile ilgili malumatın bazısına sahâbe biyografi eserlerinden yararlanılarak ulaşılabilir. Ebû Nuaym, İbn Abdilber, İbnü'l-Esîr, Zehebî ve İbn Hacer, bu literatürün içinde yer alan eserlerinde İbn Ebî Hayseme'den çok sayıda bilgi nakletmektedirler. Bu malumat sahâbe bilgisi ağırlıklı olmakla birlikte az da olsa siyer-i Nebî konusunu içermektedir. Bu eserlerde İbn Ebî Hayseme'nin bilgi verdiği sahâbî sayısının 408, sahâbî olmayanların sayısının 57 olduğu müşahede edilmektedir. İbn Ebî Hayseme ile İbn Hacer'in kişilerin sahâbî olup olmadığı konusundaki değerlendirmelerinde çoğunlukla aynı görüşü paylaşmaları İbn Ebî Hayseme'nin sahâbe bilgisi konusunda otoritesini ortaya koymaktadır.

İbn Ebî Hayseme'nin az bir kısmı ulaşan *et-Târîh*'i ile sahâbe edebiyatında ondan aktarılan bilgiler birlikte değerlendirildiğinde sadece *et-Târîh*'in ulaşan kısmında 280, sadece belirtilen beş eserde 289, *et-Târîh* ve beş eserde ortak 119, böylece toplam 687 sahâbî olduğu gözlenmektedir.

Sahâbe edebiyatındaki İbn Ebî Hayseme kaynaklı bilgilerde *et-Târîh*'in ulaşan kısmında tespit edilen 399 sahâbînin 119'u hakkında söz edilmiş olması

<sup>170</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 834.

<sup>171</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe*, 4: 7.

bu eserlerin yazarlarının, İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târîh*'indeki bilgilerin az bir kısmını naklettiklerini göstermektedir. Dolayısıyla *et-Târîh*'in tam nüshasında 700'ün epey üzerinde sahâbî hakkında açıklama yapıldığı söylenebilir.

## Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Aydınlu, Abdullah. *Hadis Tesbit Yöntemi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, ts.
- Aydınlu, Abdullah. "İbn Ebû Hayseme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 434. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh. *eş-Şahîh*. Thk. Ebû Suheyb el-Keramî. Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1419/1998.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Nşr. Meşhûr b. Hasen. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-şahâbe*. Thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Süleymân, Muhammed b. Abdillâh İbn Zebr ed-Dimeşkî. *Târîhu mevlidi'l-ulemâ' ve vefeyâtihim*. Thk. Abdullâh b. Ahmed b. Süleymân. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1410/1989.
- Gökçe, Aziz. *İbn Ebî Hayseme'de Sahâbe Bilgisi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Gökçe, Aziz. "İbn Ebî Hayseme'nin *Târîhi*'nde Sahâbî Olarak Gözüken Bazı Kişiler". *Usûl: İslam Araştırmaları* 21 (2014): 103 - 128.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. Nşr. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. Thk. Âdil Mürşid. Amman: Dâru'l-A'lâm, 1423/2002.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dimaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Ömer b. Garâme el-Amrî. 70 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed en-Nesâî. *et-Târîhu'l-kebir*. Thk. Salâh b. Fethî Hel-el. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1424/2004.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. Thk. Alî Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Cum'a Tâhir en-Neccâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415-1417/1994-1996.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1269/1853.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavâzîhi Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Nüreddîn İtr. 3. Baskı. Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbi't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1325-1327/1907-1909.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, *eş-Şahîh*, Thk. Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr el-Muttalibî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Nşr. Meşhûr b. Hasen. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zührî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Ali Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1421/2001.
- Mâlik, Ebû Abdillâh b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Thk. Selîm b. Ubeyd el-Hilâlî. 5 Cilt. İskenderiye: Mecmûatü'l-Furkân, 1424/2003.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. Thk. Beşşâr 'Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *eş-Şahîh*. Thk. Beytü'l-Efkâr. Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1419/1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Nşr. Meşhûr b. Hasen. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdî Abdülme'cîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1397/1977.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Nşr. Meşhûr b. Hasen. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Yıldırım, Enbiya. *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hayati. *Hizmeti Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası*. İstanbul: BSR Yayınları, 2012.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tecridü esmâ'î's-şahâbe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm Kâmûsu't-Terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1422/2002.

## Ibn Abî Khaythama's *al-Tārīkh* as a Source of the Major Şahâba Literature

### (Extended Abstract)

Ibn Abî Khaythama (d. 279/892) is an important ḥadīth scholar and one of the sources related to şahâba (companions of the Prophet). He had transmitted a great deal of information on various issues such as the life of the Prophet, introducing the şahâba and other narrators who had lived until his period, in his book *al-Tārīkh al-Kabīr*. However, some parts of this book had been lost.

The master thesis "Şahâba Knowledge in Ibn Abî Khaythama" reveals the content of Ibn Abî Khaythama's *al-Tārīkh* and introduces the şahâba who had been mentioned in the existing part of *al-Tārīkh*. The thesis examines Ibn Abî Khaythama's life and his scholarly personality. It then analyses the subject of şahâba knowledge in *al-Tārīkh* and concludes these:

1. Ibn Abî Khaythama had detected şahâba through their narratives or the explanations of scholars.
2. He had recounted much information on various issues such as names, families, and lives of the şahâba.

In the result of the research, over 400 şahâba were determined in the existing part of *al-Tārīkh* according to the criterion, accepted by the ḥadīth scholars, of who can be a şahâbî. It examined whether these were mentioned as şahâba in the works of the şahâba biography writers or not. In the appendix, the names of the determined şahâba were arranged in alphabetical order.

After the thesis, this article was prepared to reveal the content of Ibn Abî Khaythama and identify the şahâba within the missing part of *al-Tārīkh*. In this article, five main works of the şahâba literature was examined. These works and their authors are as following:

1. *Ma'rifatu's-şahâba*: Ebū Nuaym al-Isbahānî (d. 430/1038)
2. *al-İstīāb fî ma'rifati'l-ashāb*: Ibn 'Abdilbarr an-Namarî (d. 463/1071)
3. *Usdu'l-ghāba fî ma'rifati's-şahâba*: Ibnu'l-Asîr al-Jazarî (d. 630/1233)
4. *Tajrîdu asmā' i's- şahâba*: Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān al-Dhahabî (d. 748/1348)
5. *al-İşāba fî tamyîzi's-şahâba*: Ibn Hajar al-'Askalānî (d. 852/1448)

When these five books were examined, it was seen that writers of the major şahâba literature -especially Ibn 'Abdilbarr and Ibn Hajar- had narrated enormously from Ibn Abî Khaythama. For example, Ibn Abî Khaythama explained the change of the people after the arrival of Islam. After people accepted Islam, they left to worship the idols such as stones and animals. And they stopped eating the blood, which Islam prohibited. They tried to be the servant of God well.

Ibn Abī Khaythama covered the life of the Prophet (pbuh) and informed about the Prophet's family and relatives. He had recounted general information about the period of ṣaḥāba such as the duration of their periods, source of the concept *al-anṣār* and meaning of the term *firsts of al-muhājirūn*. He informed about such various qualifications of some ṣaḥāba that 10 people had been heralded with Paradise and the ṣaḥābī who is the first person to be named with the name of the Prophet Muhammad. Naturally, it has been seen that Ibn Abī Khaythama's wording and the information contents in the ṣaḥāba literature had the same characteristic with the present part of *al-Tārīkh*.

Ibn Abī Khaythama, in *al-Tārīkh*, also introduced the narrators who had lived to his period in. So, the writers of the ṣaḥāba literature had benefited from him to detect those who were not the ṣaḥāba. Ibn Ḥajar identified those who accepted to Islam, but were not classified as the ṣaḥāba within three groups:

1. Those who saw the Prophet before the age of appeal.
2. Mukhadramūn/severeds who reached the period of Jāhiliyya (pre-Islamic) and Islamic period; but they did not meet or see the Prophet.
3. Those whose names were mentioned in ṣaḥāba by mistake for various reasons.

The explanations of Ibn Abī Khaythama about 57 those that were not the ṣaḥāba in the major ṣaḥāba literature are given here. 10 of these are in the first group whilst, 28 of these are in the second and 19 of these are in the third group. 14 of them were mentioned in *al-Istīāb*; 1 in *Usdu'l-ghāba*; 36 in *al-Iṣāba*; and 2 in *al-Istīāb*, *Usdu'l-ghāba* and *al-Iṣāba*.

408 ṣaḥāba who Ibn Abī Khaythama had mentioned were seen as the main subject within five ṣaḥāba biography books. Among them, only 6 of them were included in *Ma'rifa*; 161 in *al-Istīāb*; 9 in also *Usdu'l-ghāba*; 123 in also *al-Iṣāba*; 63 in *al-Istīāb*; 12 in *al-Iṣāba*; in *al-Istīāb* and *Usdu'l-ghāba*; 7 in *Usdu'l-ghāba* and *al-Iṣāba*; 13 in *al-Istīāb*, *Usdu'l-ghāba* and *al-Iṣāba*; 3 in *Ma'rifa*, *al-Istīāb* and *al-Iṣāba*; 1 in *Ma'rifa* and *Usdu'l-ghāba*; 3 in *Ma'rifa* and *al-Iṣāba*.

The results of *Tajrīd* were not determined here as this work is concise of *Usdu'l-ghāba*. When these two books were compared in terms of Ibn Abī Khaythama-based information, it was seen that *Tajrīd* had not contained any additional information to *Usdu'l-ghāba* and had mentioned 2 non-ṣaḥāba and 5 ṣaḥāba in *Usdu'l-ghāba*.

Consequently, writers of the major ṣaḥāba literature mainly benefited from Ibn Abī Khaythama. Especially Ibn 'Abdilbarr also had taken from him about the life of the prophet. About one-quarter of the ṣaḥāba detected by Ibn Abī Khaythama in the major ṣaḥāba literature was included in the existing part of *al-Tārīkh*. So, it can be said that the original form of *al-Tārīkh* contains much more about the ṣaḥāba.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken  
Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar**

*Some Guidelines for Translating and Interpreting the Ḥadīths and  
Frequently Encountered Mistakes*

**Mehmet Ali Çalgan**

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim  
Dalı - Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Ḥadīth.

[mehmetcalgan@gmail.com](mailto:mehmetcalgan@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5780-5067>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 10/06/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 16/11/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

Atıf/Citation: Çalgan, Mehmet Ali. "Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 517-551. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.574261>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar

### Öz

Anadili Arapça olmayanlar için hadislerden istifadenin ilk adımı tercümelere dir. Bu ilk adımda yapılan yanlışlar üzerine bina edilen her türlü yorum, anlayış ve çıkarımlar da yanlış olmaktan kurtulamayacaktır. Günümüzde çok yoğun bir tempoda ilerleyen hadis tercüme faaliyeti neticesinde, neredeyse tercüme edilmedik kaynak kalmazken yapılan tercüme hataları ciddi bir araştırma-ya muhtaçtır. Bir hadisin tercümesi aynı zamanda bu hadisin mânen rivayeti olduğundan ka-sıtsız da olsa, gerekli ihtimamın gösterilmemesi sonucu yapılacak tercüme hataları, Resulullah'a ait olmayan bir sözü ona nispet etme sonucunu doğuracaktır. Hatta bazı yanlış tercümele-rin tartışmalı hale getirip sünnete olan güveni zedelemektedir. Bu çalışmada son on senede aka-demisyenler ve diğer mütercimler tarafından çevrilen, *Câmi'u'l-uşûl*, *Kütüb-i Tis'a*, *Mecma'u'z-zevâ'id*, *el-Câmi'u's-şâgîr* gibi önemli eserlerin dâhil olduğu pek çok hadis kitabı ve makalesinde 70.000'i aşkın hadis tercümesi incelenerek 2000'in üzerinde tercüme hatası tespit edilmiş, bun-lardan 71 tanesi bu makalede incelenmek üzere seçilmiştir. 61 tanesi *Kütüb-i Tis'a'da*, 29 tanesi de Şahîhâyn'da geçen bu hataların 66 tanesinde hadisin mânası değişmiştir. 27 hadiste mâna tersine dönmüş, 9 hadiste ise yanlış tercüme sonucu mâna İslâmî öğretilere aykırı bir hal almıştır. Makalede bu hataların mahiyeti ve çeşitleri 22 başlık altında tetkik edilmiş ve doğru bir tercüme için dikkat edilmesi gerekli esaslara ve bazı tekliflere işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tercüme, Anlam, Yorum.

## Some Guidelines for Translating and Interpreting the Ḥadīths and Frequently Encountered Mistakes

### Abstract

The first step to benefit from ḥadīth for those whose native language is not Arabic is translations. All interpretations and results derived from the mistakes done at this step will inevitably be false. The ḥadīth translations that proceed with great speed nowadays leave very few books not trans-lated; however, the quality of these translations needs a serious research. The translation of a ḥadīth is at the same time transmission of its meaning therefore any unintended mistake as a result of lack of attention will result in attributing a sentence to the Prophet (pbuh) which is in fact not His words. Some erroneous translations even make ḥadīth open to discussion and nega-tively affect the credibility of ḥadīth. In this study, 70.000 ḥadīth in important ḥadīth books inclu-ding *Jāmi' al-uşûl*, *al-Kutub al-tis'a*, *Majma' al-zawā'id*, *al-Jāmi' al-şâgîr* and other books and articles have been studied and over 2000 translation mistakes have been detected. 71 mistakes have been selected from these mistakes for this article. 61 of them are in *al-Kutub al-tis'a* whe-reas 29 of them are in Şahîhâyn. The meaning of 66 ḥadīth has changed due to translation mista-kes. The meaning has been reversed in 27 ḥadīth and the meaning in 9 ḥadīth changed such that it became opposite of the teachings of Islam. In this article, the types and nature of these mis-takes have been analysed under 22 titles and guidelines have been set forth for a correct trans-lation.

**Keywords:** Ḥadīth, Translation, Meaning, Interpretation.

### Giriş

Nebevî beyanlar Müslümanların hayatının her sahasında rehber görevi gö-rürler. Bu beyanlardan istifadenin ilk adımı ise, ana dili Arapça olmayanlar için, hadislerin doğru bir şekilde ilgili dile tercüme edilmesidir. Bu aşamada

yapılacak hatalar, daha yolun en başında hadislerden istifadeyi, hatanın büyüklüğü nispetinde, olumsuz etkileyecektir.<sup>1</sup> Hele bu hatalar mânâyı tersine çevirecek ya da dinimizin diğer öğretilerine aykırı bir mânâ çıkaracak tarzda ise artık istifadeden bahsedilemeyecek, bilakis hadislere güveni sarsacak büyük bir zararla karşı karşıya kalınacaktır.

Yanlış bir tercüme üzerine yapılacak bütün yorum ve çıkarımlar da, fikhî, itikâdî veya ahlâkî olsun, bu yanlıştan payını elbette alacaktır. Yine, hadisleri bilgi ve medeniyet kaynağı olarak hayatın, iktisâdî, idârî, içtimâî olsun, her sahasında işlevsel kılma arzulanmakta ise hadisleri doğru anlama son derece önem arz edecektir. Yanlış bir veri kaçınılmaz olarak yanlış bir sonuca götürecektir. Yanlış tercüme sonucunu, telafisi çok zor yanlış dînî anlayışlar ortaya çıkabildiği gibi sünnete olan güven de kaybedilebilmektedir. Öte yandan, hadislerin tercümesinde yapılacak hatalar, elbette kasıt olmaksızın, Resûlullah'a (sav) söylemediği, kast etmediği bir sözü nispet etmek sonucunu doğurmaktadır. Bu da, kasıtlı hadis uydurmaktan olduğu gibi, sonuç itibarıyla, dine vereceği büyük zarardan ötürü çok ciddi bir mesuliyet taşımaktadır. Bu noktada, tercüme faaliyetlerinin aslında bir tür mânâ hadis rivayeti olduğu unutulmamalıdır.

Bu çalışmada, geçen seneler zarfında okuma fırsatı bulduğumuz hadis kaynaklarında tespit edilen tercüme hatalarından yola çıkılarak bir yandan bu hataların mahiyetinin ve çeşitlerinin tespiti, diğer yandan da hadislerin doğru tercüme ve yorumu için dikkat edilmesi gereken bazı esasların kaydedilmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda, *Câmi 'u'l-uşûl*, *Kütüb-i Tis 'a*, *Mecma 'u'z-zevâ'id*, *el-Câmi 'u's-şâğîr*, *et-Terğîb ve't-terhîb*, *Râmûzu'l-ehâdîs* gibi eserlerin çevirileri<sup>2</sup>, *Hadislerle İslam*<sup>3</sup> isimli eser ve bazı akademik makaleler incelenmiştir.<sup>4</sup> Mezkûr eserler temel hadis kaynakları olmaları, kapsamlı muhtevaları ve

1 Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 44-46.

2 Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl li-ehâdîsi'r-Resûl*, trc. Kemal Sandıkçı – Muhsin Koçak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008); Şalih Ahmed eş-Şâmî, *Hadis Hazinesi*, haz. Yusuf Özbek (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2017); Ebû'l-Hasen Nûrüddîn el-Heysemî, *Mecma 'u'z-zevâ'id ve menba 'u'l-fevâ'id*, trc. Adem Yerde (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015); Celâleddin Suyûtî, *el-Câmi 'u's-şâğîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*, trc. Hüseyin Yıldız – Hasan Yıldız – Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015); Ebû Muhammed Zekiyyüddîn el-Münzîrî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, trc. A. Muhtar Büyükçınar – Ahmet Arpa – Durak Pasmaz – Abdullah Yücel (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984); Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdîs*, trc. Seyit Avcı (Konya: Serhat Kitabevi, 2014).

3 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015).

4 Başta böyle bir çalışmayı hedeflememiş olsak da, sonuçta, yetmiş binden fazla hadis, tercüme hataları not alınarak dikkatli biçimde tetkik edilmiştir. Alınan bu notlar, mezkûr eserlerden bazıları için, ilgili yayınevine ileriki basımlarda gerekli tashih yapılması için karşılıksız olarak da iletilmiştir (örneğin, yaklaşık on bin hadis içeren bir kaynak için yaklaşık beş yüz tane tercüme düzeltmesi gönderilmiştir).

çoğunlukla son on senede çevrilmeleri sebebiyle incelenmiştir. İncelenen akademik makaleler için özel bir seçim söz konusu değildir; okularımız esnasında rastlanılan tercüme hataları tespit edilmiştir. Sonuçta, mezkûr eserlerden not alınan iki binden fazla tercüme yanlış ve gerekli tashihler arasından yetmiş aşkın<sup>5</sup> örnek bu makalede incelenmek üzere seçilmiştir. Böyle bir konunun mümkün olduğunca çok somut örnekle incelenmesinin, bir yandan yapılan hataların ciddiyetini ve yol açtığı zararları görme açısından, diğer yandan hangi hataların ne kadar sıklıkla yapıldığının tespiti, böylece dikkat edilmesi gerekli esasların daha dakik belirlenmesi açısından oldukça faydası vardır. Makalede ele alınan örneklerin takriben yarısı akademisyenlerin, yarısı da diğer mütercimlerin çevirilerine aittir.

Makalede geniş biçimde görüleceği üzere, bu yanlışların büyük çoğu mânâyı değiştiren maddi hatalar şeklinde, hatta bir kısmı mânâyı tersine çevirecek veya dinimizin öğretilerine aykırı mânalar çıkaracak tarzdadır. Yine, *Şahîhayn'* da geçen pek çok hadisin yanlış çevrilmesi, hatta bir kısmının hatalı tercümeden dolayı tartışmalı ve izahı zor hale gelmesi dikkat çekicidir. Bir fikir vermek için, muttefekun 'aleyh olan şu üç hadis incelenebilir: "*Çocuk doğduğu yatağın sahibine aittir. Zina edene de taş (recm) (doğrusu: (çocuktan) mahrumiyet) vardır.*"<sup>6</sup>; "*(Alışverişte) yemin, malı heba ederken (doğrusu: sattırırken) bereketini de yok eder.*"<sup>7</sup>; "*Allah'ın bir kimseye mal vermesi, onun için daha hayırlı ve sabırdan daha kolaydır.*"<sup>8</sup> Doğrusu: "*Allah kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir şey vermemiştir.*"<sup>9</sup> Hatalı tercümenin, ilk örnekte, hadisi sahih sünnete aykırı hale getirdiği, ikincide mânâyı tersine çevirdiği, üçüncüde ise dinimizin öğretilerine aykırı hale getirdiği görülmektedir.

Hadislerde tercüme hatalarını konu alan bazı kıymetli çalışmalar yapılmıştır.<sup>10</sup> Bu çalışmaları yapanlardan Bozkurt, Erul ve Güler, ele aldıkları bazı tercüme hataları üzerinden değerlendirmelerde bulunmuş, doğru tercüme

5 Makalemizin hacmi ancak bu kadar sayıda tercüme hatasının incelenmesini mümkün kılmıştır.

6 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 8: 461.

7 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 10: 34.

8 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 2: 266.

9 Mezkûr hadislerin tahriri ve geniş izahı makalenin ikinci bölümünde yer almaktadır.

10 Nebi Bozkurt, "Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994): 211-281; Selçuk Coşkun, "Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 12/35 (2008): 33-48; Bünyamin Erul, "Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü - Sempozyum (Konya, 11-12 Mayıs 2007)*, ed. Zekeriya Güler (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008) 212-237; Zekeriya Güler, "Hadis Araştırmalarında Dikkatsizlik Problemi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002): 89-104; Halil İbrahim Kutlay, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kırk Hadis Kartelası Üzerine Bazı Mülahazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008): 157-170; Mustafa Canlı, "Peygamberimizin Vecizeleri" Adlı Eseri Çerçevesinde Ahmed Hamdi Akseki'nin Hadisleri Tercüme ve Şerh Metodu", *Bilimname* 25 (2013/2): 49-67.

için bazı önemli tavsiyeler yapmışlardır. Coşkun, “cariye”, “misafir”, “nasihat” gibi anlam değişmelerine uğramış kelimelerin sebep olduğu anakronik bakış konusuna dikkatleri çekmiştir. Ahatlı, 2008 tarihli bir makalesinde mevcut hadis tercümelerindeki hataların ve çözüm yollarının akademisyenlerce yeterince ele alınmadığı tespitini yapmaktadır. Devamında, Bozkurt ve Erul’un çalışmalarından bahsedip bunların da belli açılardan sınırlı olduğunu belirtir.<sup>11</sup> Ahatlı bu ve bir diğer çalışmasında<sup>12</sup> bazı Cumhuriyet dönemi hadis şerhlerini, tercüme yönünden de kısaca değerlendirmiştir. Sonuç olarak, hadislerin tercümesi konusunda yapılan önceki çalışmaların sınırlı kaldıklarını, daha sistematik çalışmalarla bu boşluğun doldurulmasının gerektiğini ifade edebiliriz.

Bu makalemizde, biz de bu son derece önemli ve güncel konuya dikkatleri çekmeyi ve daha sistematik, kapsamlı ve güncel bir tetkik yapmayı amaçladık. Makalemizin katkısını ve önceki çalışmalardan farkını birkaç yönden belirtiriz. Öncelikle, incelediğimiz eserlerin çoğunlukla son on sene zarfında piyasaya çıkmış eserler olmaları sebebiyle güncel durum daha net tespit edilebilmiştir. Zira son senelerde çok sayıda hadis kaynağının tercüme edildiği müşahede edilmektedir.<sup>13</sup> Yakın zamanda Ebû Dâvûd Tayâlisî’nin *Müsned’i*, Taberânî’nin *Mu’cemu’s-sağîr’i*, hatta *Kenzu’l-‘ummâl’in* ilk ciltlerinin tercümeleri tamamlanmıştır. Bu kadar çok tercümenin yapılması, bu tercümelerin ne derece sağlıklı yapıldığını da akıllara getirmektedir. Biz de bu makalemizde, son senelerde yapılmış büyük çaplı tercümelerden yola çıkarak bu yeni çalışmaların kalitesi ve eksiklikleri hakkında bir değerlendirmede bulunmak istemekteyiz. Nitekim tercüme hatalarını inceleyen mezkûr akademik çalışmaların hepsi, on seneden daha önce yapılmış olmaları sebebiyle daha eski eserleri incelemişlerdir. Dolayısıyla yaptıkları tespitler de (tercümelerde eski kelimelerin kullanılması gibi) tabii olarak daha farklı olmuştur.

İkinci olarak, yukarıda belirtildiği üzere, makalemizde önceki çalışmalara nispetle çok daha kapsamlı bir inceleme yapılmış, yetmiş bin hadis tetkik edilerek iki bine yakın hata tespit edilmiş, bunlar arasından makale için 71 tanesi seçilmiştir. Makalede yer alan hadisler, hataların mahiyetlerini ve çeşitlerini en iyi yansıtacak şekilde seçilmiş, böylece daha sistematik bir metot takip edilmiştir. Üçüncüsü, bu hataların önlenmesi ve hadislerin doğru tercümesi için

11 Erdiñç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008): 24.

12 Erdiñç Ahatlı, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Aḥmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005): 73-89.

13 Son on sene zarfında Beyhağı’dan Darekutnî’ye, Ebu Nu’aym’dan ‘Abdurrezrak’a hadis mu-sanniflerinin tercüme edilmedik kitabı neredeyse kalmamıştır. Hala yoğun bir tempoyla tercüme faaliyetlerinin sürdüğü müşahede edilmektedir. Bu gelişmeler, tercümelerin sıhhati ile ilgili yapılması gerekli çalışmaların da güncel önemine işaret etmektedir.

dikkat edilmesi gereken esaslar, yapılan kapsamlı tetkik neticesinde belirlenmiş ve örneklerle izah edilmiştir. Bu esaslar, daha önceki akademik çalışmalarda temas edilmeyen hususları da içermektedir. Tespit edilen esasların, yapılan ve yapılması muhtemel hataları kapsayıcı ve kuşatıcı olduğu düşünülmektedir. Aynı zamanda, bundan sonra yapılacak tercüme çalışmalarında bir rehber olacak nitelikte olması ümit edilmektedir.

Merhum Bozkurt'un şu sözlerine aynen katılmaktayız: "Çalışmamızda ister istemez çok değerli bazı müelliflerin eserlerinin adı geçecektir. Bunun ilim adına anlayışla karşılanacağını umarız. Bundan amacımız, Hz. Peygamber'in hadislerini en doğru olarak insanlara ulaştırmanın önemini vurgulamaktır."<sup>14</sup> Ulaştığımız sonuçlar her hadis için yaptığımız araştırma neticesinde elde edilmiş olup kendi kanaatimizi yansıtmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde tercüme hatalarının genel bir tahlili yapılmıştır. İkinci bölümde ise hataların tetkiki ve doğru tercüme ve yorum için dikkat edilmesi gereken esaslar incelenmektedir. Sonuç bölümünde ise değerlendirmeler ve teklifler yer almaktadır.

## 1. İncelenen Tercüme Hakkında Bazı Genel Bilgiler

Bu çalışmada incelenen hadislerdeki tercüme hatalarının detaylarını ele almadan önce, bu hataların mahiyeti ve çeşitleri hakkında bazı genel tespitler yapmakta fayda olacaktır. Bunlar aşağıda maddeler halinde izah edilmiştir:

İncelenen hadislerin yarısına yakını hadis akademisyenleri, yarısı da diğer mütercimler tarafından tercüme edilmiştir. İncelenen eserlerde yaptığımız okumalarda karşılaştığımız hatalar kaydedilerek bunların arasından hataların genel dağılımını yansıtacak bir seçki yapılmaya gayret edilmiştir.

Makalemizde incelenen hadislerin büyük çoğunluğunda (71 hadis içinden 66 tanesinde) mâna değişikliği söz konusudur. Mânanın değişmediği hadis sayısı sadece beştir. Mâna değişmediği durumlarda da genelde mânanın tam anlaşılabilmesi (örneğin, bilinmeyen kelime kullanılması) söz konusudur. Elbette bu tespitimiz makalemizdeki hadisler için geçerlidir; herhangi bir hadis kitabının çevirisinde benzer bir oran görülmeyebilir. Zira makalede incelenmek için seçilen örnekler hataların ciddiyetini daha iyi yansıtmak için özellikle seçilmiştir.

İncelenen hadisler arasında *Şahîhayn*'da geçen hadis sayısı (29 hadis) yüksektir. *Kütüb-i Sitte*'de geçen hadis sayısı 49, *Kütüb-i Tis 'a*'da geçen sayısı ise 61'dir. Bu durum, en temel hadislerin tercümesinde dahi ciddi sıkıntıların olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

14 Bozkurt, "Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar", 212.

Toplam: 71 hadis	Şaḥîḥayn	Kütüb-i Sitte	Kütüb-i Tis'a
Kaynaklara göre dağılım	29	49	61
Mâna değişikliğinin boyutu	Mânanın değiştiği 66	Mânanın tam tersine döndüğü 27	Mânanın İslâmî öğretilere aykırı hâle geldiği 9

Hatalı tercüme sonucu hadiste kastedilen mânanın tam tersi mâna verilen hadis sayısı da (27 tane) toplam hadis sayısına nispeten (71 tane) yaklaşık üçte bir oranındadır. Söz konusu olan, Müslümanların hayatın her sahasında rehberi olan Resulullah'ın (sav) sözleri olduğu düşünüldüğünde böyle bir tablonun vehâmeti izahtan vârestedir. Örneğin:

“Hiçbir anne, oğlunun günahından sorumlu tutulamaz.”<sup>15</sup> Doğrusu: “Hiçbir anne, oğlunun aleyhine sayılacak şekilde suç işlemez (annenin suçu çocuğunu bağlamaz.)”

“Ümmetimden içki içmeyen kimsenin kırk gün namazı kabul olunur.”<sup>16</sup> Doğrusu: “Ümmetimden içki içen kimsenin namazı kırk gün kabul olmaz.”

Yapılan fâhiş hatalarının sayısı da yüksektir. Bazı yanlış tercüme dinimizin öğretilerine açıkça ters mânalar içerebilmektedir (9 tane). Bazılarında ise mantıksız mânalar ortaya çıkabilmektedir. Örneğin:

“... Hanzala b. er-Rabî: “Ey Allah'ın Rasulü, Hanzala münafık oldu!” dedim. Hz. Peygamber: “Boş versene!” dedi.”<sup>17</sup> Doğrusu: “Ne demek istiyorsun?”

“Kim de, Allah'ın sultanına hainlik yaparsa, Allah ta kıyamet gününde hainlik yapar.”<sup>18</sup> Doğrusu: “küçük düşürür, hafife alırsa”

Hatalı tercüme, hatalı yorum ve izahlara sebep olmaktadır. İncelediğimiz bazı hadislerde yanlış tercümeden dolayı, hadisin en muhtemel mânası ihmal edilebildiği gibi bazı hadislerin izahında sıkıntılar da ortaya çıkabilmekte, hadis tartışılır hale gelebilmektedir.

Makalede incelenen tercüme yanlışlıklarıyla ilgili bu genel bilgilerden sonra, bir sonraki bölümde tercüme hataları çeşitlerine göre gruplara ayrılıp bu hatalar tek tek tetkik edilmekte, bu hatalardan kaçınmak için dikkat edilmesi gereken esaslar izah edilmektedir. Tercümelerin sağlıklı yapılması için yaptığımız teklifler ise sonuç bölümünde yer almaktadır.

15 Suyûtî, *el-Câmi 'u ş-şagîr*, 4: 119. Hadisin tahric ve izahı bir sonraki bölümde yapılmıştır.

16 Münzîrî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 5: 32. Hadisin tahric ve izahı bir sonraki bölümde yapılmıştır.

17 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 15: 261. Hadisin tahric ve izahı bir sonraki bölümde yapılmıştır.

18 İlyas Canikli, “İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü”, *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009): 318.

## 2. Tercüme Hataları ve Dikkat Edilmesi Gerekli Esaslar

Bu bölümde tercümelerde sık rastlanan 22 hata türü, 5 gruba ayrılarak, 71 hadis örneği üzerinde tetkik edilecek ve bunlardan kaçınmak için dikkat edilmesi gerekli esaslar sıralanacaktır. Her hata türüne ayrı bir alt başlık işaret etmektedir; alt başlığın devamında ise bu tercüme hatasından kaçınmak için dikkat edilmesi gereken esaslar izah edilmektedir. Her tercüme hatası çeşidiyle ilgili verilen örneğin sayısı, bu hata çeşidinin önemiyle ve görülme sıklığıyla orantılıdır. Aynı hadiste birden fazla hata türü olabildiği için, böyle durumlarda böyle bir hadis sadece bir başlık altında zikredilecektir. Şu dört hususa dikkat edilmesi muhtemel hataların önlenmesini çoğu durumda sağlamaktadır: i) garîbu'l-hadîs kaynaklarına müracaat etme, ii) hadisin farklı tariklerini mukayese etme, iii) bâb başlığı ile uyumuna dikkat etme, iv) hadis şerhlerine müracaat etme.

### 2.1. Mânanın Doğru Tespit Edilmemesiyle İlgili Tercüme Hataları:

Tüm tercüme hata türleri, sonuçta, doğrudan ya da dolaylı olarak mânayı zedelemektedir. Ancak, mânanın tespitinde doğrudan yanlışlığa yol açan hata türlerini bir grup halinde inceleyebiliriz. Örneğin, kelimelerin ve kelime gruplarının, deyimlerin yanlış tercümesi, eksik tercüme ya da hadise ziyade bilgi eklenmesi, ıstılah mânalarının ihmali gibi hata türleri bu kapsama girmektedir. Bu hata türlerinin mânaya etkisi, durumdan duruma, değişmektedir.

**1) Kelimelerin Mânalarının Doğru Tespit Edilmemesi:** Hadis tercümelerinde en sık rastlanan hata türü kelimelerin hatalı tercümeleridir. Bu hataları önlemenin en rahat yolu da İbnu'l-Esîr'in *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs* isimli eserinden ya da ta'likli hadis kaynaklarındaki kısa bilgilerden faydalanmaktır. Bu kolaylığa rağmen bunca hataya rastlanması ve ciddi mâna bozukluklarının ortaya çıkması, tercümelere gösterilen ihtimam ve ciddiyet açısından düşündürücüdür.

كَانَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانَ شَدَّ مَغْزَرَهُ ثُمَّ مَ يَأْتِ فِرَاشَهُ حَتَّى يُسَلِّحَ<sup>19</sup>

1. “Resulullah (sav) Ramazan ayı girdiği zaman geceleri kendini ibadete verir, gün doğana kadar yatağına girmezdi.”<sup>20</sup> Doğru tercüme: “ay bitene”. Ayrıca, hadisin “geceleri kendini ibadete verir” şeklinde çevrilen kısmının muhtemel bir mânasının hanımlarına yaklaşmaması olduğu belirtilmektedir.<sup>21</sup>

19 Ebû Bekir Aḥmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, thk. Abdulalî 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 5: 234.

20 Suyûfî, *el-Câmi 'u's-şagîr*, 6: 291.

21 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 5: 132.



وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَظْهَرَ الْفُحْشُ وَالْبُخْلُ، وَيُخَوَّنَ الْأَمِينُ وَيُؤْتَمَرَنَّ الْحَائِرُ<sup>22</sup>

2. "... Fuhuş ve cimrilik açığa çıkmadan, emin kişi hainlik etmeden, ... kıyamet kopmayacaktır."<sup>23</sup> Doğrusu: "emin kişi hain sayılmadan". Görüldüğü üzere, hadiste gerçekte kast edilen mânanın aksi anlaşılacak şekilde ciddi bir hata söz konusudur. Ayrıca, "fuhuş" kelimesinin de mânası (çirkin olan her türlü söz ve davranış<sup>24</sup>) açıklanmalıdır, çünkü günümüzde bu kelimeye yüklenen mânâ ile hadislerde geçen mânâ farklıdır.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفُحْشَ وَلَا التَّفَحُّشَ<sup>25</sup>

3. "Allah hem çirkin görünüşü hem de çirkin sözü sevmez."<sup>26</sup> "fuhuş" kelimesinin mânası biraz önce geçmişti. "çirkin görünüş" ifadesi, "fuhuş" kelimesinin mânası kapsamında gözükmemektedir. Ayrıca, "tefahuş" kelimesi, "çirkin söz ve davranışı kasten yapmak veya bu konuda tekellüfe girmek"<sup>27</sup> mânası taşımaktadır. Bu mânanın da tercümeyle yansımaları gerekir. Doğrusu: "Allah Teâlâ her türlü çirkin söz ve davranışın sergilenmesinden ve bu konuda yapmacık veya kasıtlı hareket edilmesinden hoşlanmaz."

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَّمَ عَلَيْكُمْ: عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَوَادَّ النَّبَاتِ وَمَنْعًا وَهَاتِ<sup>28</sup>

4. "Yüce Allah annelerinize asi olmanızı, kız çocuklarınızı diri diri gömmenizi, vermeniz gerekeni vermeyip sadece almanız gerekeni talep etmenizi yasakladı..."<sup>29</sup>

Doğrusu: "Hakkınız olmayana talep etmenizi".<sup>30</sup>

مَنْ أُبْلِغَ بِلَاءً فَذَكَرَهُ فَقَدْ شَكَرَهُ وَإِنْ كَتَمَهُ فَقَدْ كَفَرَهُ<sup>31</sup>

5. "Kim bir belaya maruz kalınca (bunun imtihan vesilesi bir nimet olduğuna inanıp) bu belayı dile getirirse şükretmiş, (kimseye söylemeyerek) gizlerse, onun (sebebiyle elde edilecek uhrevi ve ilahi) nimetlerin gelişine engel olmuş olur."<sup>32</sup>

Doğrusu: "Kime bir nimet verilir de bunu (nimeti ve nimeti vereni) anarsa, şükretmiş, (anmayıp) saklarsa da nankörlük etmiş olur." Hadiste geçen

22 Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*, thk. Muştafa 'Abdülkâdir 'Aṭâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4: 590.

23 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 1: 209.

24 Mecdüddîn İbnü'l-Eşîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğaribi'l-ḥadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Maḥmûd Muhammed eṭ-Ṭanâhî (Beyrût: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979), 3: 415.

25 Ahmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 41: 481.

26 Yaşar Kandemir, *Şemâil-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2015), 3: 122.

27 İbnü'l-Eşîr, *en-Nihâye*, 3: 415.

28 Buḥârî, "İstikrâd", 19; Müslim, "Akḍiye", 12.

29 Suyûtî, *el-Câmi 'u's-Şağîr*, 5: 433.

30 Münâvî, *Feyzü'l-ḳadîr*, 2: 227.

31 Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Edeb", 12.

32 Suyûtî, *el-Câmi 'u's-Şağîr*, 3: 186.

“bela” kelimesi hem hayır hem de şer için kullanılmaktadır. Bu hadiste ise nimet mânasında kullanılmıştır.<sup>33</sup>

... ، وَمَا أَخَذَ أَكْثَرَ مَعَاذِيرٍ مِنَ اللَّهِ،<sup>34</sup>

6. “...Hiçbir kimse, Allah’tan daha çok delile sahip değildir... ”<sup>35</sup>

Doğrusu: “Hiçbir kimse, Allah’tan daha çok mazeretleri kabul edici değildir.”<sup>36</sup>

لَوْلَا أَنَّ لَا تَدْفَنُوا لَدَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُسْمِعَكُمْ عَذَابَ الْقَبْرِ<sup>37</sup>

7. “Duyduklarınızı gizleyebilseydiniz, Allah’ın size kabir azabını işittirmesini isterdim.”<sup>38</sup>

Doğrusu: “Eğer birbirinizi defnetmemeniz endişesi olmasa, ...”

إِنَّ الْأَكْثَرِينَ هُمْ الْأَقْلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا مَنْ قَالَ بِالْمَالِ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا<sup>39</sup>

8. “Bu dünyada zengin olan kimseler, kıyamet günü sevabı az olanlardır. Ancak “Malımı şu ve bu şekilde ya da başka bir şekilde infak edin.” diyen kimseler bunun dışındadır. Bunların sayısı ise azdır.<sup>40</sup>

İbnu’l-Eşîr’in kaydettiği üzere “Kale” kelimesini Araplar konuşma dışında diğer fiiller için de kullanmışlardır. Mesela şu kullanımlarda görüldüğü gibi: *أَنْتِ مَشَى: قَالَ بِرَجُلِهِ: أَيْ مَشَى: قَالَ بِرَجُلِهِ: أَيْ مَشَى: قَالَ بِرَجُلِهِ: أَيْ مَشَى.*<sup>41</sup> Dolayısıyla mezkûr hadisin doğru mânası: “Ancak malını (sağına, soluna, yani her türlü hayır cihetlerine) dağıtan kimseler bunun dışındadır...” Hadisin Sahih-i Müslim’de geçen aşağıdaki tarikinde<sup>42</sup> bu mâna daha net bir şekilde görülmektedir:

إِلَّا أَنْ أَقُولَ بِهِ فِي عِبَادِ اللَّهِ، هَكَذَا - حَتَّى بَيْنَ يَدَيْهِ - وَهَكَذَا - عَنْ يَمِينِهِ - وَهَكَذَا - عَنْ شِمَالِهِ

كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرْضُهُ<sup>43</sup>

9. “Müslümanın Müslümana kanı, malı, ırz ve namusu haramdır.”<sup>44</sup> “ırz” kelimesinin mânası günümüz Türkçesinde daralmış olmakla beraber kelimenin hadislerde geçen asıl ve daraltılmamış mânası şudur: “onur, itibar, insanın övgüye ve yergiye maruz kalanları”<sup>45</sup>.

33 Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, 6: 22.

34 Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Aḥmed et-Ṭaberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Ḥamdî b. ‘Abdülmecid es-selefi (Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994), 1: 285.

35 Münzirî, *et-Terğîb ve’t-terhîb*, 3: 408.

36 “Multekâ Ehli’l-Hadîs”, erişim: 30.05.2019.

37 Müslim, “Cennet”, 68.

38 Münzirî, *et-Terğîb ve’t-terhîb*, 7: 54.

39 Buḥârî, “İstikrâḥ”, 3; Müslim, “Zekat”, 32.

40 el-Mu‘âfâ b. ‘İmran Mevsîlî, *Kitâbu’z-Zühd*, trc. Ahmet Yıldırım – Halil İbrahim Doğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 43-44 (hadis no: 3).

41 İbnü’l-Eşîr, *en-Nihâye*, 4: 124.

42 Müslim, “Zekat”, 32.

43 Müslim, “Birr ve Şıla”, 32.

44 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 3: 465.

45 İbnü’l-Eşîr, *en-Nihâye*, , 3: 209.

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ حَذَرَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ<sup>46</sup>

10. “Ümmetinden bir grup, daima hak üzere galip olmakta devam edecektir. Onları hor görenler, kendilerine zarar veremeyecekler. Allah’ın emri de onlar bu halde iken gelecek.”<sup>47</sup>

Doğrusu: “Onları yardımsız bırakanlar”<sup>48</sup>

فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَاعَةُ اللَّهِ وَطَاعَةُ رَسُولِهِ خَيْرٌ لَكَ قَالَتْ فَتَرَوُجُفُفًا غَابَطْتُ<sup>49</sup>

11. “...Sonra Fatıma dedi ki: “Netice de Üsâme ile evlendim ve ona gerçekten imrendim.”<sup>50</sup> Doğrusu: “mutlu oldum”

قَالَ أَبُو سُهَيْبٍ: يَوْمَ سُبَيْبٍ: يَوْمَ يَبُورُ بَدْرٍ، وَالْحَرْبُ سَجَالٌ، وَتَجِدُونَ مُثَلَّةً، لَمْ أَمُرْ بِهَا، وَلَمْ تَسْؤُنِي<sup>51</sup>

12. “...Ebu Süfyan: “... Ölümlerinizi arasında uzuvları kesilmiş kimseler bulacaksınız, böyle yapılmasını ben emretmedim, bundan dolayı beni kötüleme-yin.” dedi.”<sup>52</sup> Doğrusu: “Ancak bu beni rahatsız da etmedi.”

وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي التَّهْجِيرِ لَأَسْتَبَقُوا إِلَيْهِ<sup>53</sup>

13. “...Cemaate geç gitmenin zararını bilselerdi, birbirleriyle yarışır-lardı...”<sup>54</sup> Doğrusu: “Erken gitmenin (sevabını)”<sup>55</sup>

وَمَنْ تَابَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةً يَدِهِ وَفَرَّهَ قَلْبِهِ، فَلْيُطِغُهُ مَا اسْتَطَاعَ<sup>56</sup>

14. “...Kim bir İmam’a biat eder, elinin alkışını ve kalbinin ilgisini ona verir-se, elinden geldiği kadar ona itaat etsin!...”<sup>57</sup> “Elinin alkışını” ifadesinde ciddi bir tuhafılık göze çarpmaktadır.

“...Kim bir devlet başkanına biat eder, eliyle söz verir<sup>58</sup> ve sözünde samimi olursa<sup>59</sup>,...”

الْحَلْفُ مُنْفَعَةٌ لِلْبَيْعَةِ، مُمَحَقَّةٌ لِلْبِرَّةِ<sup>60</sup>

15. “(Alışverişte) yemin, malı (kazancı) heba ederken bereketini de yok eder.”<sup>61</sup>

46 Buḥârî, “Menâkıb”, 28.

47 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 14: 445.

48 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2: 16; Râgıb, *el-Müfredât*, 277.

49 Müslim, “Talak”, 47.

50 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 12: 560.

51 Buḥârî, “Meğazi”, 17.

52 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 13: 43.

53 Buḥârî, “Ezan”, 9.

54 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 15: 101.

55 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 246.

56 Müslim, “İmâre”, 46.

57 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 15: 625.

58 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 38.

59 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 221.

60 Buḥârî, “Buyû”, 26; Müslim, “Müsâkât”, 131.

61 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 10: 34.

Doğrusu: “(Alışverişte yalan) Yemin, (yemin edenin gözünde) malı sattırır<sup>62</sup> (revaç bulmasını sağlar), ancak bereketi de yok eder.” Hatalı tercümede malın hebasından bahsedilirken aslında hadiste tam tersine malın kolay satılmasından bahsedilmektedir.

قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ شُحُومَهَا أَجْمَلُوهُ، ثُمَّ بَاعُوهُ، فَأَكَلُوا نَجْمَهُ<sup>63</sup>

16. “Allah Yahudileri kahretsin! ...onlar bu yağı eritip güzelleştirdiler...”<sup>64</sup> “Ecmele” kelimesinin mânası eritmek olup güzelleştirme mânası bulunmamaktadır.<sup>65</sup>

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي دَارَ قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَذَوْنَهُمْ دَارٌ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ<sup>66</sup>

17. “Resulullah (sav) Ensar’dan bir topluluğun evine girdi, başkalarının evine gitmezdi...”<sup>67</sup>

“Resulullah (sav) Ensar’dan bir topluluğun mahallesine gider, ancak daha yakında olan başka bir mahalleye ise uğramazdı.” دار kelimesi hadislerde genellikle “belli bir kabilenin oturduğu mahalle” mânasına gelmektedir.<sup>68</sup> Ancak, tercümelere genelde “ev” mânası tercih edilmekte, bu da hadisin mânasını zedelemektedir.

إِنَّ الْبِدَادَةَ مِنَ الْإِيمَانِ<sup>69</sup>

18. “Dağınık, pejmürde giyinmek imandandır.”<sup>70</sup> Bu tercüme dinimizin öğretileriyle uyuşmamaktadır, zira dağınıklık ve pejmürdelik gibi hoş görülmemeyen bir şeyin imandan sayılması hem aklen, hem de giyim kuşamda temizlik ve düzenin emredildiği diğer nebevî beyanlar ışığında kabul edilemez.<sup>71</sup> Dolayısıyla, hadisin bu şekliyle tercümesi hadisi reddedilmeye müsait hale getirmektedir. Doğrusu: “Sade ve gösterişten uzak”<sup>72</sup> şeklinde olmalıdır.

وَمَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا، أَهَانَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ<sup>73</sup>

62 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 98-99.

63 Buḥârî, “Buyû”, 112; Müslim, “Müsâkât”, 71.

64 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 10: 105.

65 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 298.

66 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 84.

67 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 6: 389.

68 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2: 139.

69 Ebu Dâvud, “Tereccül”, 1.

70 Mehmet Görmez, “Hadislerde Delâlet Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara, 02-06 Ekim 2002), ed. Mehmet Bulut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 230.

71 Bu hadisin doğru tercümesi hakkında geniş bilgi için bk. Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar”, 24-26.

72 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 110.

73 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34: 79.

19. “Kim de, Allah’ın sultanına hainlik yaparsa, Allah ta kıyamet gününde hainlik yapar.”<sup>74</sup> Bu haliyle tercüme, dinimizin öğretileriyle uyuşmamaktadır. Doğrusu: “küçük düşürür, hafife alırsa” olmalıdır.

... كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَلْفَ حَسَنَةٍ، وَمَحَا عَنْهُ أَلْفَ سَيِّئَةٍ<sup>75</sup>

20. “Çarşıya pazara çıkarken...o kimseye binlerce sevap yazılır, binlerce günah silinerek...”<sup>76</sup>

Doğrusu: “bir milyon”

**2) Kelime Gruplarının Mânalarının Doğru Tespit Edilmemesi:** Bu hata türünden kastımız, birden fazla kelimenin, cümle ya da cümlecığın yanlış çevirileridir. Bunları önlemenin yolu da yine kelime hatalarında olduğu gibi ilgili kaynaklara müracaat etmektir.

سَتَكُونُ أئِمَّةً مِنْ بَعْدِي يُقُولُونَ فَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِمْ قَوْلُهُمْ<sup>77</sup>

21. “Benden sonra başınıza bazı idareciler gelecek, bir şey söylediklerinde sözleri dinlenmeyecektir...”<sup>78</sup> Doğrusu: “sözlerine karşı çıkılmayacak” Tercümede tam ters mâna verilmiş.

وَأَفْضَلُ الْجِهَادِ مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ<sup>79</sup>

22. “Cihadın en üstünü de kişinin Allah’a karşı kendi canıyla cihad etmesidir.”<sup>80</sup>

Doğrusu: “Allah rızası için kendi nefsiyle (nefsinin arzularıyla)”. Tercümede “Allah’a karşı...cihad” ifadesi özellikle sorunludur.

إِنَّ حُسْنَ الْعَهْدِ مِنَ الْإِيمَانِ<sup>81</sup>

23. Bir tercüme: “Sık sık ziyaretleşmek imandandır.”<sup>82</sup>; diğer bir tercüme: “...ahde güzel bir şekilde vefa göstermek imandandır.”<sup>83</sup>

Doğrusu: “eski dostlukları korumak (gözetmek)”. Hadisin siyakından (Hz. Peygamber’in (sav) Medine döneminde Hz. Hatice’nin bir dostuna ikramda bulunması) hadisteki “ahid” kelimesinin “söz” mânasında değil, de

74 Canikli, “İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü”, 318.

75 Tirmizî, “Dea’vât”, 36.

76 M. Cemal Sofuoğlu, “Zayıf ve Mevzu Hadisler Açısından Tirmizî’nin Sünen’i Üzerine Bir İnceleme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 68.

77 Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 19: 393.

78 Suyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 4: 62.

79 ‘Alaeddin ‘Ali el-Müttakî Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, thk. Bekrî Hayyânî v.dğr. (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1401/1981), 15: 861.

80 Suyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 4: 527.

81 Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn*, 1: 62.

82 Suyûtî, *el-Câmi’u’s-şagîr*, 5: 97.

83 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 3: 288.

“hürmetine riayet etmek, gözetmek”<sup>84</sup> mânasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hadisin şerhinde de bu mâna belirtilmektedir.<sup>85</sup> “Ahid” kelimesinin bu hadiste kastedilen mânası parantez içerisinde verilerek de tercümenin doğru mânayı aktarması mümkündür.

حُسْنُ الْمَلَكََةِ نَمَاءً،<sup>86</sup>

24. “Güzel davranış bereket, ...”<sup>87</sup> Doğrusu: “Köleye, çalışana güzel muamele (malda ve sevapta) artırır ...”<sup>88</sup> Ebu Dâvud’un koyduğu bâb başlığı (“Kölenin hakkı”) aslında hadisin doğru mânasına işaret etmektedir. Hadiste iktisâdî açıdan da çalışanlara iyi muamelenin verimi ve kazancı artıracacağı konusunda çok önemli bir noktaya işaret edilmekle birlikte hatalı tercümede bu mâna kaybolmuştur.

... لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ عَلَى الْقَبْرِ فَيَتَمَرَّعُ عَلَيْهِ، وَيَقُولُ: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَكَانَ صَاحِبِ هَذَا الْقَبْرِ، وَلَيْسَ بِهِ الدِّينُ إِلَّا الْبَلَاءُ<sup>89</sup>

25. “... kişi bir kabre uğrayıp onun üzerinde yuvarlanarak “Keşke şu kabir sahibinin yerinde ben olsaydım” demedikçe dünya yok olmaz; din o zamanda kişinin başının belası gibi olur.”<sup>90</sup> Doğrusu: “Hâlbuki ona bu sözü söyleyen din değil, başına gelen beladır.”<sup>91</sup>

...، فَأَعْطِ الْفَضْلَ، وَلَا تَعْجِزْ عَنِ نَفْسِكَ<sup>92</sup>

26. “...İhtiyacından fazlasını sadaka ver. (İhtiyacı yokken başkalarından yardım isteyen kınarır.) Kimseyi rahatsız etme.”<sup>93</sup> Doğrusu: “1) Malının hepsini dağıtarak kendi geçimin konusunda aciz kalma. / 2) Nefsine sadaka konusunda yenilme.”<sup>94</sup>

مَنْ طَلَبَ حَقًّا فَلْيَطْلُبْهُ فِي عَفَافٍ وَافٍ، أَوْ عَبْرٍ وَافٍ<sup>95</sup>

27. “Kim bir hak talep ederse haramdan kaçınarak talep etsin. Haramdan kaçınması tam olsa da tam olmasa da.”<sup>96</sup> Doğrusu: “...hakkını alsa da almasa

84 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 325. Buradaki izaha göre, “Ahid” kelimesi hadislerde yemin, eman, zimmet, koruma, hürmetine riayet etme ve vasiyet mânalarında kullanılmıştır.

85 Münâvî, *Feyzü'l-kâdir*, 2: 446

86 Ebu Dâvud, “Edeb”, 132.

87 Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdis*, 1: 768.

88 Münâvî, *Feyzü'l-kâdir*, 3: 385.

89 Müslim, “Fiten”, 54.

90 Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdis*, 2: 415.

91 Muhammed b. ‘Abdilhâdî Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî ala Suneni İbn Mâce* (Beyrut: Daru'l-Cil, ts.), 2: 494-495.

92 Ebu Dâvud, “Zekat”, 28.

93 Münzirî, *et-Terğib ve't-terhîb*, 2: 265.

94 Ebu't- Tayyib Şemsulhak Muhammed b. Emir Ali Azîmâbâdî, *'Avnü'l-Ma'bûd şerhu Suneni Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 5: 46.

95 İbn Mâce, “Şadaqât”, 15.

96 Münzirî, *et-Terğib ve't-terhîb*, 4: 53.

da”<sup>97</sup> Haramdan kaçınma tam olmadan hak talep etmek dinimizin öğretileriyle uyuşmamaktadır.

لَا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشْبَةً فِي جِدَارِهِ<sup>98</sup>

28. “Hiç kimse bahçesine komşusunun odun koymasına mâni olmasın.”<sup>99</sup> Tercümede, bahçenin komşusunun odunları için depo gibi kullanılabilceği gibi bir mâna çıkıyor.

Doğrusu: “Hiç kimse duvarına, komşusunun (evinin tavanı veya başka bir sebep için) ağaç koymasını engellemesin.”

أَنَّ رَجُلًا قَبَّلَ امْرَأَتَهُ وَهُوَ صَائِمٌ فِي رَمَضَانَ، فَوَجَدَ مِنْ ذَلِكَ وَجْدًا شَدِيدًا، فَأَرْسَلَ امْرَأَتَهُ،...<sup>100</sup>

29. “Bir adam Ramazan’da oruçlu olduğu halde karısını öpmüştü. Bundan büyük bir zevk duydu. Bunun hükmünü sorması için karısını gönderdi...”<sup>101</sup> Doğrusu: “Bundan çok endişelendi”

أَنَّ عَائِشَةَ كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينَةِ، وَتَقُولُ: هُوَ الْبَيْضُ النَّافِعُ<sup>102</sup>

30. “Hz. Aişe telbineyi tavsiye eder ve “Telbine, faydalı bir düşmandır.” derdi.”<sup>103</sup>

Daha uygun tercüme: “Faydalı ama sevilmeyen bir şeydir.”

جَاءَنِي رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَأَنَا جَالِسٌ، فَقَالَ: لَقَدْ أَرَانِي مُنْذُ اللَّيْلِ، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيَّ فِي خَطِّي<sup>104</sup>

31. Abdullah b. Mesud anlatıyor: “...Gecenin sonuna doğru Hz. Peygamber yanıma geldi. Ben hala orada otuyordum. “Akşamdan beri kendimi görüyorum.” dedi ve çizgiyi geçerek yanıma geldi...”<sup>105</sup> Doğrusu: “Bu gece hiç uyumadım”<sup>106</sup>

أَوَّلُ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ عَلَى أَشَدِّ نَجْمٍ فِي السَّمَاءِ إِضَاءَةً، ثُمَّ هُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مَنَارِلٌ<sup>107</sup>

32. “Ümmetinden cennete ilk girecek olan zümre, dolunay gecesindeki ay suretinde olacaktır. Sonra onların arkasından gelenler de gökteki en parlak yıldız gibi olacaktır. Sonra onlar cennette makam sahibi olacaklar...”<sup>108</sup>

97 Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî ala Suneni İbn Mâce*, 2: 78.

98 Buḥârî, “Mezâlim”, 20; Müslim, “Müsâkât”, 136.

99 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 10: 717-8.

100 Muvatta', “Şiyâm”, 5.

101 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 10: 148.

102 Buḥârî, “Tib”, 8.

103 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 12: 117.

104 Tirmizî, “Emsâl”, 1.

105 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 13: 581.

106 Muḥammed 'Abdurrahman b. 'Abdirrahim Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi bi şerhi Câmi'it-Tirmizi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 8: 127.

107 Müslim, “Cennet”, 16.

108 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 17: 67.

“...bundan sonra onlar menzil sahibi olacaklardır.”<sup>109</sup>

Doğrusu: “...onların ardından diğerleri, derece derece mükafatlandırılacaktır.”

110 .. الْمِنْحَةُ مَرْذُودَةٌ

33 “(Alışverişte) hediye reddedilmiştir...”<sup>111</sup> Ebu Davud, Tirmizi, İbn Mace gibi temel kaynaklarda ilk kısmı (incelediğimiz kısmı) geçen bu hadisin bu şekilde çevrilmesi bu kaynaklara ne derece aşına olunduğu sorusunu akıllara getirmektedir. Doğrusu: “Kişiye (arsa, hayvan, ağaç gibi menfaatinden geçici olarak faydalanması için) verilen şey, geri iade edilmelidir.”<sup>112</sup>

**3) Parantezle Gerekli İzahın Yapılmaması:** Bazı hadislerin lafzî çevirisi, hadisin anlaşılması için gerekli izahın parantezlerle yapılmaması durumunda, mânayı muğlak bırakmakta, Türkçede anlamlı bir ifade ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla, hadis metni kitabın hitap ettiği okuyucu profili dikate alınarak incelenmeli, hadisin doğru ve tam mânasını aksettirecek tüm bilgiler parantezlerle aktarılmalıdır. Aşağıdaki örnekler konuyu daha anlaşılır kılmaktadır.

113 إِنَّ الْوَلَدَ مَبْعُودٌ مَّحْبَبَةٌ

34. “Şüphesiz ki evlat, cimrilik ve korkaklıktır.”<sup>114</sup> Daha uygunu: “cimrilik ve korkaklık (sebebidir)”.

يُخْلِصُ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ، فَيُحِبُّونَ عَلَى قَنْطَرَةٍ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، فَيُفْتَقَصُ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضِ مَطْلَمٍ كَانَتْ بَيْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا<sup>115</sup>

35 “Cehennemden çıkarılan müminler, cennetle cehennem arasındaki köprüde (bir müddet) bekletilirler...” Bu tercümenin izahında da, cehennemden çıkarılma ve mezkûr köprünün mahiyeti hususlarında müşküller bulunduğu belirtilerek hadisin izahının zor olduğu kaydedilmektedir.<sup>116</sup>

İbn Hacer, hadisin ilk kısmını (müminlerin cehennemden kurtulması), yurakardaki tercümede olduğu gibi cehennemden çıkarılma olarak değil, sırat köprüsünden geçerken cehenneme düşmekten kurtulma olarak izah eder. Dolayısıyla, tercümedeki yanlış, hadisin izahını da zora sokmuştur. Cennete

109 Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 11: 6890.

110 Ebû Bekir Ahmed b. 'Amr el-Bezzâr, *el-Müsned (el-Müsnedü'l-kebir, el-Bahrü'z-zehhâr)*, thk. Maḥfuzurrahman Zeynullah v.dğr. (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 12: 32.

111 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 6: 518.

112 İbnü'l-Eşîr, *en-Nihâye*, 4: 364.

113 İbn Mâce, “Edeb”, 3.

114 Suyûtî, *el-Câmi'u's-şagîr*, 2: 507.

115 Buḥârî, “Mezâlim”, 2.

116 İbnü'l-Eşîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 17: 109.



hesapsız girenler veya cehenneme düşenler dışındaki müminler, sıratı geçtikten sonra eğer üzerlerinde kul hakkı varsa hadiste bahsi geçen köprüde bekletilirler. Bu köprüünün mahiyeti hakkında iki görüş bildirilmiş olup ilkinde göre büyük sıratın cennet tarafındaki devamı niteliğinde olduğu, ikinci görüşe göre de bu köprüünün başka bir sırat olduğu belirtilmiştir.<sup>117</sup> Bu izahata göre doğru tercüme, Mehmet Sofuoğlu'nun şu tercümesidir: "Müminler cehennemden (yani cehennem üzerine kurulmuş sıratın) kurtuldukları zaman..."<sup>118</sup>

**4) Tercüme Yanlış İzah Eklenmesi:** Tercümelere gerekli izahın yapılması lüzumundan bahsetmiştik. Ancak bazen bu ilave izahın kendisi, hadisin yanlış anlaşılmasından dolayı, yanlış olabilmektedir. Bundan kaçınmak için hadisi doğru anlamaya azami dikkat sarf etmek, ayrıca, hadiste verilmeyen bir mânâyı hadise yüklemeye çalışmamak gerekmektedir.

إِيَّاكُمْ وَالْكِبْرَ، فَإِنَّ الْكِبْرَ يَكُونُ فِي الرَّجُلِ، وَإِنَّ عَلَيْهِ الْعِبَاءَ<sup>119</sup>

36. "Kibirden sakınınız! Kibir, üzerinde- **gösterişli**- aba bulunan kimse-lerde olur."<sup>120</sup> Tercümede, aba kibir alameti sayılmış, metinde olmadığı halde metine bir sıfat ("gösterişli") eklenmiştir. Hâlbuki hadiste aba tam tersine sadelik işareti olarak görülüyor, kişinin böyle sade bir elbise içinde bile kalbinde kibir olabileceği, dolayısıyla kibirden çok sakınmak gerektiği mesajı veriliyor.

**5) Eksik Tercüme Yapılması:** Sık rastlanan diğer bir hata çeşidi de metindeki bir ya da birden çok kelimenin tercümeyle yansıtılmamasıdır. Bu hata çeşidi, tercümeyle gerekli dikkatin gösterilmemesinden kaynaklanmalıdır.

إِنَّ مِنْ أَبْرَ الرَّيِّ صِلَةَ الرَّجُلِ أَهْلٌ وَذُو أَبِيهِ بَعْدَ أَنْ يُؤَيَّ<sup>121</sup>

37. "Bir insanın, babasının ölümünden sonra, onun **sevdiği kişiye sıla yapması**, iyiliklerin en mükemmellerindedir."<sup>122</sup>

"İyiliklerin en güzeli, evladın baba dostlarını ziyaret etmesidir."<sup>123</sup>

İki tercümede de, hadiste geçen "ehl" kelimesi çevrilmemiştir. Hâlbuki doğrusu: "baba dostunun ailesi" olacaktır. Ayrıca, ilk çeviride "sıla yapması" yerine "ilişisini sürdürmesi" denmesi daha anlaşılır olacaktır.

نَعْمًا بِالْمَالِ الصَّالِحِ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ<sup>124</sup>

117 Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* ( Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379), 11: 399.

118 Mehmet Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 5: 2259.

119 Taberânî, *el-Mu'cemü'l- evsaf*, 1: 173.

120 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 5: 461.

121 Müslim, "Birr", 13.

122 İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-uşûl*, 2: 36.

123 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 3: 283.

124 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 299.

38. “Helal mal, bir insan için ne güzel bir kazançtır”<sup>125</sup> Doğrusu: “Salih bir insan için”

**6) Hadis Tercümesinde Ziyade:** Hadis metninde olmayan kelime ya da kelimelerin tercümeyle yanlılıkla eklenmesine rastlanılmaktadır. Bunun bir sebebi, benzer hadislerde bu ziyadeli bilgilerin geçmesi, dolayısıyla zihnin bu fazla ifadeleri çağrışım yapmasıdır. Bu konuda da, azami dikkat gerekmektedir.

رَضَا الرَّبِّ فِي رَضَا الْوَالِدِ وَسَخَطُ الرَّبِّ فِي سَخَطِ الْوَالِدِ<sup>126</sup>

39. “Rabbin hoşnutluğu anne babanın hoşnutluğuna bağlıdır. Rabbin öfkesi ise, anne babanın öfkesine bağlıdır.”<sup>127</sup> Hadiste sadece “baba” kelimesi geçmektedir. Beyhakî'nin *Şuabu'l-İmân* isimli eserindeki tarihte<sup>128</sup> “anne ve baba” beraber geçmektedir; ancak, tercümede Tirmizî'deki hadis esas alındığı ve kaynak gösterildiği için bu hadisin metnine sadık kalınmalıdır.

إِنَّ مَنْ تَوَضَّأَ هَكَذَا عُفِّرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذُنُوبِهِ، وَكَانَتْ صَلَاتُهُ وَمَشْيُهُ إِلَى الْمَسْجِدِ نَافِلَةً<sup>129</sup>

40. “Kim bu şekilde abdest alırsa geçmiş ve gelecek günahları bağışlanır...”<sup>130</sup> Altı çizili kısım hadiste yer almamaktadır.

**7) Harf-i Cerler, Deyim ve Tabirlerin Mânalarının Doğru Verilmemesi:** Harf-i cerlerin fiillere farklı mânalar kazandırdığı malumdur.<sup>131</sup> Kur'ân ilimlerinden bir tanesi de harf-i cerlerin kazandırdığı mânalardaki incelikleri kavramaktır.<sup>132</sup> Hadisler için de aynı durum geçerlidir. Muhtemel bir hatadan kaçınmak için mutlaka hadisin şerhine bakılmalıdır. Aksi halde, aşağıda görüldüğü üzere, hadislere tam tersi ya da çok tuhaf mânalar vermek mümkündür.

لَا تَجِيْ اُمَّ عَلٰى وَّلِدٍ<sup>133</sup>

41 “Hiçbir anne, oğlunun günahından sorumlu tutulamaz.”<sup>134</sup> Mânanın tam ters olacak şekilde tercüme edilmiş olduğu görülmektedir. Hâlbuki bu-

125 Nevzat Aşık, “Hz. Peygamber’in Hadislerine Göre Çalışmak”, *İslâm ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu* (İzmir, 25-27 Kasım 2005), ed. Hüseyin Elmalı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 46.

126 Tirmizî, “Birr ve Şıla”, 3.

127 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 4: 179.

128 Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, 10: 246.

129 Müslim, “Tahâre”, 8, Buḥârî, “Vudû”, 24.

130 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 15: 43.

131 Konunun önemine binâen bu konuda müstakil kitaplar yazılmıştır. Bk. Hüseyin Günday, *Arapça'da Harf-i Cerli Fiiller* (Bursa: Emin Yayınları, 2016).

132 Örneğin bk. Suyûfî, Celâleddîn, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2011), 312. Burada Kur'ân ilimlerinden kırkıncısı olarak müfessirin ihtiyaç duyduğu edatların bilgisi sayılmaktadır. Bu edatların arasında harf-i cerler de zikredilerek sahip oldukları mânalar tek tek misallerle izah edilmektedir.

133 Nesâî, “Kasâme”, 41.

134 Suyûfî, *el-Câmi 'u's-şâğîr*, 4: 119.

rada bir annenin işlediği cinayetten çocuğun sorumlu tutulamayacağı anlatılmaktadır.<sup>135</sup> Muhtemelen, mütercim cinayetin anneye değil de, çocuğa nispetini daha münasip görmüş olabilir. Doğrusu:

“Hiçbir anne, oğlu aleyhine sayılacak şekilde suç işlemez (annenin suçu çocuğunu bağlamaz.)”

جاء حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله اجعلني على شيء أعيش به <sup>136</sup>

42 Hz. Hamza Resulullah’a (sav) geldi ve: “Ya Resulullah! Bana hayat boyu gerekli olan bir şey göster” dedi...<sup>137</sup> Burada da harf-i cerlerle oluşturulan mânalar tamamen ihmal edilmiş ve metne bambaşka bir mâna verilmiştir. Doğrusu: “Bana geçimimi sağlayabileceğim bir iş ver.”

فقلت: يا رسول الله، نافع خطله، فقال: مه؟<sup>138</sup>

43 “... Hanzala b. Er-Rabî: “Ey Allah’ın Rasulü, Hanzala münafık oldu!” dedim. Hz. Peygamber: “Boş versene!” dedi. Ben kendisine durumu anlattım...”<sup>139</sup>

Tercümede Resulullah’ın böyle ciddi bir soruya “Boş versene!” şeklinde cevap vermesi şaşkıncı gözükmektedir. Aslında *Sahih-i Müslim*’de geçen bir diğer tarihte<sup>140</sup> Hz. Peygamber cevaben وما ذاك؟ demiştir. Uygun tercüme: “Ne demek istiyorsun?” şeklinde olabilir.

ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حزا فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يؤقبه <sup>141</sup>

44. “Kıyamet gününde üç kişinin hasmı olacağım. Hasmı olduğum kişiye de üstün çıkarım...”<sup>142</sup>

Bu tercümede, hadisin kudsî hadis olduğu belirtilmemiş olup mutlaka belirtilmesi gerekmektedir. Hadisin bir diğer tercümesinde ise ciddi bir mâna problemi görmekteyiz:

“...Bana bir şey verip, sonra da haksızlık eden kimse, ...”<sup>143</sup> Kulun, Cenabı Hakk’a ne verip de haksızlık edeceği merak konusudur.

Doğrusu: “Benim isimle birine güvence ya da söz verip de sonra sözünde durmayan kişi”<sup>144</sup>

135 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6: 391.

136 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 214.

137 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 4: 399.

138 Müslim, “Tevbe”, 13.

139 İbnü'l-Eşîr, *Câmi'u'l-uşûl*, 15: 261.

140 Müslim, “Tevbe”, 12.

141 İbn Mâce, “Ruhûn”, 4; Buḥârî, “İcâre”, 10.

142 Suyûtî, *el-Câmi'u'l-uş-şagîr*, 5: 415.

143 Faḫreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, trc. Suat Yıldırım – Lütfullah Cebeci – Sadık Kılıç – Sadık

Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 2: 506.

144 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3: 315.

**8) Hadisin Muhtelif Mânalarından Kuvvetli Olanın Seçilmemesi:** Bazı hadislerin birden fazla muhtemel mânaları olabilmekte, bu mânalar ve içlerinden en kuvvetli mânanın hangisi olduğu gerekçeleriyle beraber şerhlerde açıklanmaktadır. Böyle durumlarda şerhlerdeki bu malumata müracaat ederek en doğru mânayı tespite çalışmak gerekmektedir.

مَنْ شَدَّدَ سُلْطَانَهُ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ أَوْ هَمَّنَ اللَّهَ كَيْدَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ<sup>145</sup>

45. “Yüce Allah’a isyan barındıran bir konuda (siyasi) yöneticiye destek çıkan kişi kıyamet gününde bundan dolayı hüsrana uğrayacaktır.”<sup>146</sup> Münâvî, hadisin üç muhtemel mânasını şöyle sıralar.

1) (Yalan) delilini Allah Teâla’ya isyan ile (mesela zalimlerden yardım alarak) destekleyen

2) Yöneticiye karşı çıkan kişi

3) Yöneticiye masiyet hususunda destek veren kişi

Tercümede son mâna tercih edilmişken, Münâvî bu bilgilerin ardından ilk mânanın en güçlü olduğunu belirtmiştir.<sup>147</sup>

**9) Fıkhî Boyut/konunun İhmal Edilmesi:** Söz konusu hadis, belli bir fıkhî bağlama sahip olabilir. Bu bağlamı anlamak için, hadisin geçtiği bâba ve hadisin şerhine bakılmalıdır. Yoksa hadisin mânasındaki incelik yakalanamayabilir, hatta hadisin yanlış tercümesi sonucu, söz konusu hadis tartışmalı bir hale dahi gelebilir.

الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ<sup>148</sup>

46. “Çocuk doğduğu yatağın sahibine aittir. Zina edene de taş (recm) vardır.”<sup>149</sup>

Burada, yaygın olan bir tercüme hatası söz konusudur. *Fethu'l-Bârî*'de geçen açıklamada, zina yapana, çocuktan mahrumiyet olduğu şeklinde mâna verilmesinin doğru olduğu belirtilmektedir. Gerek Arap dilinden istişhâd ile gerekse mezkûr hadisin diğer tarikleriyle mukayese ile bu mânanın uygunluğuna dikkat çekilmiş, recm mânası ise uygun bulunmamıştır. Zira recm, hem bekârlara uygulanmamakta, hem de buradaki siyâka (çocuğun kime ait olacağı konusu) uygun düşmemektedir.<sup>150</sup> Öte yandan, tercüme, bu haliyle, zina eden bekârlar göz önünde bulundurulduğunda, tenkide açık bir hal almakta ve mezkûr hadisi, sahih sünnete muâriz bir hale getirmektedir. Dolayısıyla, doğru mânanın tespiti için lügavî boyutun yanında fıkhî boyut ve hadisin siyâkı da mutlaka dikkate alınmalıdır.

145 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 261.

146 Suyûtî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 5: 406.

147 Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6: 157.

148 Buḥârî, “Büyü”, 3; Müslim, “Rıdâ”, 36.

149 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 8: 461.

150 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12: 36-37.

عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يُحْوَلُ: الطَّلَاقُ لِلرِّجَالِ، وَالْعِدَّةُ لِلنِّسَاءِ<sup>151</sup>

47. “Said b. el-Müseyyeb derdi ki: “Boşama yetkisi erkeğe, iddet beklemek de kadına aittir.”<sup>152</sup>

“Talak erkeklerin, iddet de kadınlarındır.”<sup>153</sup>

Burada, sözün siyâkı ve konunun arka planındaki fikhî tartışmalar bilinmeyince akla, yukarıdaki tercümelerde olduğu üzere, erkeklerin boşama yetkisi gelmektedir. Hâlbuki gerek *Muvatta*'da bir önceki bâbdaki bilgiler, gerekse bu söz hakkında şerhlerde verilen bilgiler<sup>154</sup> doğru tercümenin şöyle olması gerektiğini göstermektedir: “Boşamada erkeğin durumu, iddette kadının durumu itibara alınır (boşamada kadının hür ya da cariye olması önemli değil, erkeğin hür ya da cariye olması belirleyicidir.)”

**10) Siyâka Uygunluğa Dikkat Edilmemesi, Mânanın Kaybına Rağmen Lafzî Çeviri Yapılması:** Hadisler genelde belli bir siyâk içerisinde aktarılırlar. Bu siyâk, hadisin sebep-i vürûdunu da içerebilir ve hadisin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda yol gösterir. Dolayısıyla, bu siyâka çok dikkat edilmelidir. Müellifin hadisi nasıl anladığını gösteren bâb başlığı da bu konuda yardımcı olabilir.

سَدُّوا وَقَارِبُوا، وَأَعْدُوا وَرُوحُوا، وَشَبَّنا مِنَ الدَّلِجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا<sup>155</sup>

48. “Doğruluktan ayrılmayınız, (amellerinizde) aşırı gitmeyiniz. (rızkınızı temin için evinizden) erken çıkınız, **akşam geç dönünüz**. Gecenin bir kısmından da istifade ediniz ve böylece maksadınıza eriniz.”<sup>156</sup>

Buhârî’de “Amelde itidal ve amele devam etme” bâbında geçen hadisin ilk kısmında insanların amelleri ile değil, ancak Allah’ın rahmeti ile Cennet’e girebileceklerinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla, hadisin konusu ibadette itidaldir. Hadisin şerhinde İbn Hacer, âbidin Cennet yolunda bir yolcuya benzetildiğini, sabah ve öğleden sonra ölçülü biçimde ibadet ile yol alacağını belirtir. Doğru tercüme: “... Günün başında, ikinci yarısında ve gecenin bir kısmında (ibadet hususunda) gayret edin. Bu şekilde (ibadette) itidal ile maksadınıza erersiniz.”

**11) İstılahların İhmal Edilmesi:** Metindeki kelime ıstılah anlamında kullanılmışsa bu anlamı, lügat anlamında kullanılmışsa lügat anlamı tercümeyle yansıtılmalıdır. İstılah anlamının lügat anlamı, lügat anlamının da ıstılah anlamında tercüme edildiği hatalara rastlanılmaktadır.

151 Muvatta’, “Talak”, 25.

152 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 8: 397.

153 Mâlik b. Enes, *Muvatta*’, trc. Abdulvahap Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013), 1: 561.

154 Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî, *Evocezü’l-mesâlik ilâ Muvatta’ Mâlik* (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1424/2003), 11: 353.

155 Buhârî, “Rikâk”, 18.

156 İbnü’l-Eşîr, *Câmi’u’l-uşûl*, 1: 490.

مَنْ قَالَ حِينَ يُصْبِحُ اللَّهُمَّ مَا .. فُلْتُ مِنْ قَوْلٍ، فَمَشَيْتُكَ بَيْنَ يَدَيْ ذَلِكَ كَلِمَةٍ، مَا شَيْتُكَ كَانَ، وَمَا لَمْ تَشَأْ لَمْ يَكُنْ... -  
كَانَ فِي اسْتِثْنَاءِ يَوْمِهِ ذَلِكَ

49. Ebu Zer el-Gıfarî: “Sabaha kavuştuğunda her kim “Allah’ım! ... söylediğim söz... Bütün bunların önünde senin meşîetin vardır. Sen, neyi diledinse olmuş, dilemediğin de olmamıştır...” derse o gün onun için (hatalardan uzak) müstesna bir gün olur.”<sup>157</sup> “İstisna” kelimesinin ıstılah mânası göz ardı edildiği için hadise farklı bir mânâ verilmiştir. Doğrusu: “O gün, her şeyin Cenabı Hakk’ın dilemesiyle olduğu bilinciyle davranmıştır (dilinin bu husustaki sürçmeleri affolunur<sup>158</sup>).”

## 2.2. Dilbilgisiyle İlgili Tercüme Hataları:

Hadiste geçen bir zamirin neye irca edileceğinin yanlış tespiti ya da “mâ” edatının ism-i mevsul ya da nefy edatı olarak kullanımının doğru tespit edilmemesi gibi hatalar mânayı çok ciddi olarak değiştirmektedir.

**12) Zamirin Yanlış Kişiyeye İrca Edilmesi:** Bu hata çeşidini önlemek için farklı tariklerle mukayese ve şerhlere müracaat gerekmektedir. Zaten böyle bir yanlışlık durumunda genellikle mânada bir bozulma hissedilmektedir.

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَمُوتُ لَمَّا ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَالِدِ لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْتَ، إِلَّا أُدْخِلَهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ وَإِيَّاهُمْ<sup>159</sup>

50. “Büluğ çağına ermemiş üç çocuğu ölen Müslüman ana baba, o çocuklara olan sevgileri sebebiyle cennete girer.”<sup>160</sup> Tercümede, “rahmet” kelimesindeki zamirin kime döneceğinden kaynaklı bir sıkıntı olduğu gibi “Allah Teâlâ girdirir” kısmı da ihmal edilmiştir.

Doğrusu: “Büluğ çağına ermemiş üç çocuğu ölen Müslüman ana babayı, Allah Teâlâ o çocuklara olan rahmeti sebebiyle cennete sokar.”

**13) “Ma” Edatının Yanlış Kullanılması:** Metinde “ma” edatının ism-i mevsul olarak mı yoksa nefy edatı olarak mı kullanıldığı metin dikkatle incelenerek tespit edilmelidir. Yanlış bir tespit sonucu hadise çok farklı mânalar yüklenmesi söz konusu olabilmektedir.

وَمَا أُعْطِيَ اللَّهُ أَحَدًا عَطَاءً هُوَ خَيْرٌ لَهُ، وَأَوْسَعُ مِنَ الصَّبْرِ<sup>161</sup>

51. ...Allah’ın bir kimseye mal vermesi, onun için daha hayırlı ve sabırdan daha kolaydır.<sup>162</sup> “Ma” edatı hadiste nefy mânasında kullanılmışken, tercümede ism-i mevsûl olarak düşünülmüş, böylece, yanlış ve dinimizin öğretileriyle uyuşmayan bir mânaya yol açılmıştır.

Doğrusu: “Allah Teâlâ kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir hediye vermemiştir.”

157 İbnü’l-Eşîr, *Câmi ‘u’l-uşûl*, 6: 384.

158 Azimâbâdî, *‘Avnü’l-Ma’bûd*, 13: 293.

159 Aḥmed b. Ḥanbel, *Müsned*, 35: 288.

160 Gümüşhânevî, *Râmûzu’l-eḥâdis*, 2: 225.

161 Yakın lafızla Buḥârî, “Zekat”, 51; Müslim, “Zekat”, 124.

162 Münzirî, *et-Terğîb ve’t-terhîb*, 2: 266.

بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَيْدًا وَجَعْفَرًا وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ رَوَاحَةَ... فَجَعَلَ يُحَدِّثُ النَّاسَ وَعَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ وَمَا يَسْرُهُمْ أَنَّهُمْ عِنْدَنَا<sup>163</sup>

52. “Resulullah (sav) Zeyd, Cafer ve Revaha oğlu Abdullah’ı Mute’ye gönderdi... Resulullah’ın (sav) gözlerinden yaş akararak bunu ashaba anlatıyordu. Bir rivayette: “Onları sevindiren şey yanımızda oluşlarıdır.” buyurdu.”<sup>164</sup> Burada da, “Ma” edatı hadiste nefy mânasında kullanılmışken, tercümede ism-i mevsûl olarak düşünülmüş, böylece, hadiste söylenene tam ters bir mânaya yol açılmıştır. Doğrusu: “Yanımızda olmak (gördükleri mükâfattan dolayı) onları sevindirmez.”

إِنَّ الْمَصَلِّيَ لَيُصَلِّي الصَّلَاةَ وَمَا فَاتَتْهُ، وَلَمَّا فَاتَتْهُ مِنْ وَثِيهَا أُعْظِمَ مِنْ أَهْلِيهِ وَمَالِهِ<sup>165</sup>

53. Yahya b. Said şöyle dedi: “Musalli, vakit namazını ve vakti geçmiş olan namazları da kılar. Vaktinde kılmayıp kaçırdıkları, ailesinden ve malından daha mühimdir.”<sup>166</sup> Burada da, “Ma” edatı hadiste nefy mânasında kullanılmışken, tercümede ism-i mevsûl olarak düşünülmüş, böylece, hadiste söylenenden çok farklı bir mânaya yol açılmıştır. Hadiste bahis mevzuu olan husus, namazın ilk vaktinde kılınmasının faziletidir. Nitekim bâb başlığı da “Namazı ilk vaktinde kılmak” olarak seçilmiştir. Ayrıca, “musalli” kelimesi yerine okuyucunun bilebileceği bir kelime yazılmalıdır. Doğrusu: “Kişi, namazı vakti içinde kılsa dahi, vaktin başında namazı kılmadan geçirdiği kısım, ailesinden ve malından daha kıymetlidir.”

سَجَدَ لَكَ سَوَادِي وَخَيْبَالِي وَأَمَّنَ بِكَ فُوَادِي، أُبُوهُ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ، هَذِهِ يَدِي وَمَا جَنَيْتُ عَلَى نَفْسِي<sup>167</sup>

54. “Bütün benliğim ve hayalim sana secde etti. Kalbim sana inandı. Bana olan nimetini kabul ediyorum. İşte ellerim. Ben kendime zulmetmedim.”<sup>168</sup> Burada ise tam tersine, “Ma” edatı hadiste ism-i mevsûl olarak kullanılmışken, tercümede nefy mânasında düşünülmüş, böylece, hadiste söylenenden çok farklı ve dinimizin öğretileriyle uyuşmayan bir mânaya yol açılmıştır. Doğrusu: “İşte işlediğim günahlarla beraber ellerim”.

**14) “la..fe..”/ “ma..fe..” Şart Ceza Kalıbına Dikkat Edilmemesi:** Dikkat edilmeyerek yapılan lafzî çeviri, mantıksız ve hatalı tercümelere yol açabilmektedir.

لَا يَشْرَبُ الْحَمْرَ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي فَتُقْبَلُ لَهُ صَلَاةٌ أُرْبِعِينَ صَبَاحًا<sup>169</sup>

163 Buḥârî, “Cihad”, 7.

164 Münziri, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 3: 220.

165 Muvaṭṭa‘, “Vukûtu’s-şalâ’”, 4.

166 İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-uşûl*, 8: 315.

167 Bezzâr, *Müsned*, 5: 403.

168 Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 2: 305.

169 Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîḥayn*, 1: 388.

55. Ümmetinden içki içmeyen kimsenin kırk gün namazı kabul olunur.<sup>170</sup> Tercümede ciddi bir mantıksızlık göze çarpmaktadır. Zira, içki içmeyen namazı sadece kırk gün değil, her zaman kabul olur. Hadiste konu edilen kişi, içki içmeyen değil, tam tersine içki içen kişidir.

Doğrusu: Ümmetinden içki içen kimse yoktur ki namazı kırk gün kabul olsun.

Daha akıcı tercüme: Ümmetinden içki içen kimsenin namazı kırk gün kabul olmaz.

وَمَا مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ يَتَوَاصَلُونَ فَيَخْتَأِجُونَ<sup>171</sup>

56. “Yakınlarıyla ilişkisini kesenler (başkalarına) muhtaç olurlar.”<sup>172</sup>

Doğrusu: “Yakınlarıyla ilişkisini sürdüren bir aile halkı (başkalarına) muhtaç düşmez.”

دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ، فَدَعَتْ لِي بِطَعَامٍ فَقَالَتْ: مَا أَشْبِعُ فَأَشَاءُ أَنْ أَبْكِي إِلَّا بَكَيْتُ<sup>173</sup>

57. Mesruk anlatıyor: “Hz. Aişe'nin (ra) huzuruna girdim, benim için yemek istedi, sonra dedi ki: “Ben karnımı doyuramadım, ama ağlamak istedim ve ağladım.”<sup>174</sup> Yanlış çeviri çok garip bir mânaya yol açmıştır. Hâlbuki hadisin devamında Hz. Aişe niçin bu sözü söylediğini açıklamaktadır. Hz. Aişe ne zaman karnı doysa, Resulullah'ın (sav) karnını hiç doyurmadığını hatırlayarak uygulandığını ve ağlamak isterse, ağladığını söylemektedir. Doğrusu: “Ne zaman karnım doysa ve ağlamak istesem, ağlarım.”<sup>175</sup>

### 2.3. Cümle Yapısının Doğru Tespit Edilmemesiyle İlgili Tercüme Hataları:

Cümle yapısının doğru çözümlenmesi, cümlenin öğelerinin, fail ve mef'ûlun doğru tespit edilmemesi gibi hatalar da mânada büyük değişikliklere yol açabilmektedir. Mâna değişikliğinin boyutu hadisten hadise farklılık arz etmektedir.

**15) Metnin Doğru Çözümlememesi, Konuşmaların Kime Ait Olduğunun Doğru Tespit Edilmemesi:** Bu durumda, mâna genelde tam oturmamaktadır. Bu hatadan kaçınmak için, cümlenin dilbilgisine, sözün akışına ve mânaya dikkat etmek gerekmektedir.

أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أُرْسِلْتُ . فَإِنْ مِتُّ عَلَى الْفُطْرَةِ ، فَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَقُولُ<sup>176</sup>

58. “Allah'ım! Kendimi sana teslim ettim.... İndirdiğin Kitabı'na ve gönderdiğin Nebi'ye inandım. Beni öldürürsen (bozulmamış) fitrat üzere öldür.”

170 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 5: 32.

171 İbn Hibbân, *Sahîh İbn Hibbân*, 2: 182.

172 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 5: 160.

173 Tirmizî, “Zühd”, 38.

174 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 7: 397

175 Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, 7: 20.

176 Buḥârî, “De'avât”, 6.



Bu kelimeleri son sözlerim eyle.”<sup>177</sup> Dua metninin parçası gibi verilmiş olan son iki ifade aslında dua metninden değildir. “sözlerim” şeklinde çeviri doğru olmayıp, doğrusu “sözlerin” şeklindedir. Hz. Peygamber (sav) duayı öğrettikten sonra sahabîye “Eğer ölürsen, fıtrat üzere ölmüş olursun. Bu kelimeleri (bu duayı, yatarken) son sözlerin eyle.” diye tenbihte bulunmaktadır.

**16) Cümle Yapısına Dikkat Edilmemesi:** Cümlelerin yapısı, cümlelerin ve cümle içinde kelimelerin birbiriyle ilişkisi dikkatlice anlaşılmalıdır.

178 إِذَا أَفَادَ أَحَدُكُمْ لِمَرْأَةٍ أَوْ خَادِمًا أَوْ دَابَّةً، فَلْيَأْخُذْ بِنَاصِيَتِهَا، وَلْيَدْعُ بِالْبِرْكَةِ، ..

59 “Biriniz bir kadın veya bir erkek hizmetçiden ya da bir hayvandan faydalandığı zaman elini onun alınına koyarak ona bereketle dua etsin ...”<sup>179</sup> Tercümede, bir anlatım bozukluğu doğmuştur. Doğrusu: “bir kadından veya bir hizmetçiden”

**17) Cümlelerin Öğelerinin Doğru Tespit Edilmemesi:** Cümledeki zarfın yahut sıfatın hangi kelimelerle ilişkili olduğu gibi hususlar doğru tespit edilmelidir.

180 كُلُّ النَّاسِ يَعُدُّو فَيَأْتِعُ نَفْسَهُ فَمُعِيبٌ أَوْ مُؤْمِنٌ

60. “Bütün insanlar sabahleyin kalkarlar, kimisi nefisini satar, kimisi de onu ya azat eder yahut da helak eder.”<sup>181</sup> Metinde geçen iki “fe” edatı, “kimisi” edatıyla çevrilerek iki farklı şık sanılmış ve metin yanlış çözülmüştür. Ayrıca, parantez içi bilgilerle metnin mânası açıklanmamıştır. Doğrusu: “Bütün insanlar amelleriyle kendi nefislerini satarlar; ya (Allah’a satarak itaatleri sayesinde) nefislerini (azaptan) azat ederler, ya da (şeytana satarak nefsi arzularına uyup) nefislerini helak ederler.”<sup>182</sup>

مَا مِنْ أَمْرٍ مُسْلِمٍ تَحْضُرُهُ صَلَاةٌ مَكْتُوبَةٌ فَيَحْسِبُ وُضُوءَهَا وَحُشُوعَهَا وَرُكُوعَهَا إِلَّا كَانَتْ كَفَّارَةً لِمَا قَبْلَهَا مِنَ الذُّنُوبِ مَا لَمْ يَأْتِ كَبِيرَةً وَذَلِكَ الدَّهْرُ كُلُّهُ<sup>183</sup>

61. “Müslüman bir kimse, farz namazın vakti girdiğinde, o namaz için güzel bir biçimde abdest alır, huşu içinde olur ve rükû ederse (namaz kılarsa), büyük günah işlemedikçe o namaz önceki günahlarına kefaret olur. Bu her zaman böyledir.”<sup>184</sup> Metindeki “güzel bir biçimde” ifadesi abdest, huşu ve rükû için söz konusudur ve çeviriye de böyle yansımalıdır. Ancak, çeviride sadece abdestin güzel biçimde alınması belirtilmiştir. Bahsettiğimiz mânanın çeviriye daha net yansımaları için tercüme şu şekilde ifade edilebilir: “abdestini

177 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 3: 314.

178 İbn Mâce, “Nikâh”, 27.

179 Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-ehâdis*, 1: 98.

180 Müslim, “Tahâret”, 1.

181 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 5: 27.

182 Nevevî, *el-Minhâc*, 3: 102.

183 Müslim, “Tahâret”, 7.

184 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 3: 131.

(dış temizlik), huşusunu (iç huzur) ve rükûunu (tâdil-i erkân) güzel yaparsa (namazını tüm yönleriyle en güzel biçimde edâ ederse)”

لَا تَأْسَ بِالْعَيْ لِمَنْ اتَّقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَالصَّحَّةُ لِمَنْ اتَّقَى اللَّهَ خَيْرٌ مِنَ الْعَيْ وَطِيبُ النَّفْسِ مِنَ النَّعَمِ<sup>185</sup>

62. “Takva sahibi bir kimse için zenginliğin sakıncası yoktur (ama) takvalı kimse için sağlık, zenginlikten; gönül hoşnutluğu da nimetlerden daha hayırlıdır.”<sup>186</sup> Cümlelerin öğeleri doğru tespit edilmediğinden dolayı yanlış bir mânâ ortaya çıkmıştır. Doğrusu: “..takvalı kimse için sağlık, zenginlikten hayırlıdır; gönül hoşnutluğu da nimetlerdendir.”

.. وَلِكْرِ الرَّهَادَةِ فِي الدُّنْيَا... وَأَنْ تَكُونَ فِي ثَوَابِ الْمُصِيبَةِ إِذَا أَنْتَ أُصِيبْتَ بِهَا أَرْغَبَ فِيهَا لَوْ أَنَّهَا أُتِيَتْ لَكَ<sup>187</sup>

63. “... Dünyada zahid olmanın gerçek anlamı, ... başına bir musibet geldiğinde -kalcı bir musibet dahi olsa- ondan elde edeceğin sevabı daha fazla arzular olmandır.<sup>188</sup> Bu tercüme de mânânın değişmesine dikkat çekici bir diğer örnektir.

Doğrusu: “...bu musibetten elde edeceğin sevabı, musibetin kalkmasını istemekten daha fazla arzulamaktır (musibetin varlığını, yokluğuna tercih etmendir).”<sup>189</sup>

كُلُوا، وَتَصَدَّقُوا، وَأَلْبَسُوا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ، وَلَا تَحْيَلِي<sup>190</sup>

64. “Yiyin, sadaka verin, israf ve kibre kaçmadan da giyinin.”<sup>191</sup> Bu tercümede de cümlelerin öğeleri ve yapısı doğru incelenmemiştir. Hadiste israf ve kibre kaçmadan davranmak sadece giyinmek için değil, yemek ve sadaka vermek için de söz konusu edilmektedir. Ayrıca, bâb başlığının “Sadakada kibirlenmek” olduğuna dikkat edilmelidir.

Doğrusu: “İsraf ve kibre kaçmadan yiyin, sadaka verin ve giyinin.”

**18) Fail ve Mef’ûlün Doğru Tespit Edilmemesi:** Arapça cümle yapısı Türkçenininkinden bazı farklılıklara sahiptir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi cümle özneye başlıyor gibi gözükse de, aslında nesneye başlayabilir. Özne-nin ve nesnenin doğru tespiti için zamirlere dikkat edilmeli, ayrıca cümlelerin olması gereken makul mânâsı dikkate alınmalıdır.

إِنَّ أَهْلَ الدَّرَجَاتِ الْعُلَى لَيَرَاهُمْ مَنْ حَتَّهُمْ، كَمَا تَرَوْنَ النَّجْمَ الطَّالِعَ فِي أَفْقِ السَّمَاءِ<sup>192</sup>

65. “(Cennette) yüksek derecelerdeki insanlar, alttakileri, sizlerin göğün ufkunda parlayan yıldızı gördüğünüz gibi görürler...”<sup>193</sup> Tercümede özne ile nesne, metindekinin tersi olmuş; böylece, biraz da makul olmayan bir çeviri

185 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 229.

186 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 3: 121.

187 Tirmizî, “Zühd”, 29.

188 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 3: 119.

189 ‘Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ şerḥu Mişkâti'l-Meşâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 8: 3322.

190 Nesâî, “Zekat”, 66.

191 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 9: 294.

192 Tirmizî, “Menâkıb”, 14.

193 İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-uşûl*, 13: 717.

ortaya çıkmış. Nitekim üsttekilerin alttakileri yıldız izler gibi izlemesinden ziyade alttakilerin üsttekileri yıldız izler gibi izlemesi daha makuldür.

Doğrusu: “(Cennette) yüksek derecelerdeki insanları, alttakiler, sizlerin göğün ufkunda parlayan yıldızı gördüğünüz gibi görürler.”

**19) Sıfat Cümlesinin Doğru Tespit Edilmemesi:** Aşağıdaki örnekte sıfat cümlesi, ayrı bir cümle imiş gibi çevrilmiş ve tuhaf bir mâna ortaya çıkmıştır.

شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيمَةِ، مُمْتَعُهَا مَنْ يَأْتِيهَا، وَيُدْعَى إِلَيْهَا مَنْ يَأْتَاهَا<sup>194</sup>

66. “En kötü yemek, düğün yemekleridir. Çünkü ona ihtiyacı olanlar davet edilmez ve ihtiyacı olmayanlar davet edilir...”<sup>195</sup> Sıfat cümlesi, ayrı bir cümle imiş gibi çevrilmiştir. Böylece, sanki tüm düğün yemekleri şerliymiş gibi yanlış bir mâna ortaya çıkmıştır. Doğrusu: “En kötü yemek, gelecek olanların davet edilmediği, gelmeyecek olanların ise davet edildiği düğün yemeğidir.”

#### 2.4. Dil Kullanımı ve Üslupla İlgili Tercüme Hataları:

Hadis metninde geçen edebî sanatın ihmali ciddi mâna değişikliklerine yol açabilmektedir. Tercümede anlaşılır bir dil kullanmama, bilinmeyen eski kelimelerin kullanılması yeni çalışmalarda giderek daha az rastlanmakta ve mânada yanlışlığa yol açmamakla beraber okuyucuyu dikkate almadığı için tercüme amacına ulaşamamaktadır.

**20) Edebî Sanatın İhmal Edilmesi:** Hadislerde zaman zaman edebî sanatlar kullanılmaktadır. Bunların ihmali hadiste verilen mesajın gücünü yitirmesine ve mâna kaybına yol açmaktadır. Bu konuda hadis şerhlerine müracaat edilmelidir.

...! وَلَا تَسْأَلِ الْمَرْأَةَ طَلَاقَ أُحْبَبِهَا لَيْسَتْ كَفِيَّ إِتَاءِهَا<sup>196</sup>

67. “Bir kadın, kabını ağzına kadar doldurmak için kardeşinin (ortak olacağı kadının) boşanmasını istemesin.”<sup>197</sup>

Doğrusu: “Kardeşinin kabını boşaltmak için (kocasının nafakasını, ilgisini tek başına elde etmek)”<sup>198</sup>

**21) Anlaşılır Bir Dil Kullanılmaması, Bilinmeyen Eski Kelimeler Kullanılması:** Bu durum mânayı değiştirmese de mânanın anlaşılmasını engellemektedir. Eski tercüme çalışmalarında çok daha sık rastlanan bu probleme, yeni eserlerde daha az rastlanmaktadır.

إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ..<sup>199</sup>

194 Müslim, “Nikâh”, 110.

195 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 8: 189.

196 Buḥârî, “Şurûḥ”, 8; Müslim, “Nikâh”, 38.

197 Şâmî, *Hadis Hazinesi*, 10: 116.

198 Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Mimhâc şerhu Şaḥîhi Muslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 9: 193.

199 Ebu Dâvûd, “Buyû’”, 56.

68. “İğne usulüyle alışveriş yapar...”<sup>200</sup> “iğne” şeklinde yazılmış olan “ine” türü alışveriş, bir kişinin bir malı vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla, vadeli sattığı fiyattan daha ucuza tekrar satın almasıdır.<sup>201</sup> Bu açıklamanın parantez içerisinde verilmesi gerekir.

قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس، ويقعون في أعراضهم<sup>202</sup>

69. “Cibril: “Bunlar insanların etlerini yiyen ve ırzlarına ta'n edenlerdi.” dedi.”<sup>203</sup> “ırz” kelimesinin mânası daha önce açıklanmıştı. Daha uygunu: “itibarlarını lekeleyenler”

## 2.5. Muhtelif Tercüme Hataları:

Son olarak, yukarıdaki gruplara dâhil olmayan muhtelif tercüme hataları da mevcut olup aynı kaynaktan tutarsız tercümelerin yapılması böyle bir hata türü olarak sayılabilir.

**22) Tutarsız Tercümelerin Yapılması:** Tercümelerde rastlanan ilginç bir husus, aynı sayfada ya da yakın aralıklarla aynı ya da çok benzer hadislerin farklı tercümeleridir. Buna anlam vermek oldukça güçtür.

هَدَايَا الْعُمَّالِ غُلُولٌ<sup>204</sup>

70. “Memurların amirlere hediye vermesi hıyanettir.”<sup>205</sup> şeklinde çevrilmiş, aynı sayfadaki şu hadis ise:

هَدَايَا الْعُمَّالِ حَرَامٌ كُلُّهَا<sup>206</sup>

“Memurların aldığı bütün hediyeler haramdır.” şeklinde çevrilmiştir. هَدَايَا الْعُمَّالِ kısmının doğru tercümesi, ikincisidir. Burada memurların verdiği değil, aldığı hediyeler söz konusudur.

إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْأَمَانَةِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الرَّجُلُ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ وَتُفْضِي إِلَيْهِ ثُمَّ يَنْشُرُ سِرَّهَا<sup>207</sup>

71. “Kişinin eşiyle birlikte olduktan sonra onun sırrını ifşa etmesi, kıyamet gününde Allah katında (sorumluluğu) en büyük olan emanetlerdendir.”<sup>208</sup>

“Kıyamet günü Allah katında (hesabı sorulacak) en büyük ihanetlerden biri, kişinin eşiyle birlikte olduktan sonra onun sırrını ifşa etmesidir.” *Hadislerle İslam* isimli eserin aynı bölümünde yukarıdaki hadis iki türlü tercüme edilmiştir. Doğrusu, ikinci tercümedir; zira sözün takdiri, Allah katında, en büyük emanet (in ihaneti) şeklinde olup “ihanet” kelimesi hadis metninde hafzedilmiştir ve tercümede verilmesi gerekir.

200 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 3: 245.

201 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 333-334.

202 Ebu Dâvûd, “Edeb”, 40.

203 İbnü'l-Esîr, *Câmi 'u'l-uşûl*, 13: 399.

204 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 14.

205 Gümüşhânevî, *Râmûzu'l-e-hâdis*, 2: 407.

206 Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 6: 112.

207 Müslim, “Nikâh”, 124.

208 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam*, 4: 83, 89.

## Sonuç

Hadis tercümeleleri, hadisleri öğrenmemizin ilk adımı olduğu için bu ilk adımda karşılaşılan hatalı aktarımlar nebevî beyanlardan istifade imkânımızı baştan kesecek, bu hatalı aktarımlar üzerine bina edilen her türlü anlayış ve davranış hatalı olmaktan kurtulamayacaktır. Mânen hadis rivayeti mesabesinde olan tercümenin yanlış olması, Resûl-i Ekrem'e ait olmayan bir sözün O'na nispetine yol açmaktadır. Bu bağlamda, günümüzde çok yoğun bir şekilde sürdürülen tercüme faaliyetlerinin ne derece sağlıklı bilgiler ürettiğinin tetkiki çok büyük önemi hâizdir.

Çalışmamızda, son senelerde yapılmış hadis tercümelelerinde sık rastlanan hata çeşitleri kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele alınmaya çalışılmış, bu hataların mahiyetleri araştırılarak bunlardan kaçınmak için dikkat edilmesi gerekli esaslar tespit edilmiştir. Makalemizde, son senelerde yapılmış pek çok eserde yer alan ciddi tercüme hataları tespit edilmekle beraber tercüme edilmiş tüm hadis kitaplarının, tercümelelerin sihhati açısından, aynı seviyede olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu eserlerin baştan sona tetkiki sonucu, hadis akademisyenlerinin yaptığı çevirilerin daha başarılı olduğu görülmektedir. Ayrıca, başta belirttiğimiz üzere, yaklaşık yetmiş bin hadis tercümesi içinden yaklaşık iki bin tercüme hatası tespit edilmesi, hata oranının 35 hadiste bir olduğunu göstermektedir. Bu düşük oran da tercüme edilmiş bulunan hadis kitaplarına duyulacak güveni sarsacak bir seviyede değildir. Ancak, söz konusu olan, Müslümanların hayat rehberi konumundaki hadisler olduğu için elbette büyük bir hassasiyet gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim bu makale de böyle bir hassasiyetin neticesidir.

Çalışmamız sonucunda hadis tercümeleleri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmak ve daha sağlıklı tercümeleler yapmak için bazı teklifler sunmak mümkündür. Makalemizde incelenen hadislerin büyük çoğunluğu, çok az zahmetle doğru tercüme edilebilecek durumda iken maalesef gerekli zaman ve ihtimam gösterilmediği için mâna zâyi edilmekte, fahiş hatalar ortaya çıkmaktadır. Kelime ve ifadelerin mânaları için İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs* isimli eserine, yine hem bu maksatla hem de cümle yapılarını daha iyi çözmek için basit ta'lik çalışmalarına<sup>209</sup> müracaat edilse, hadislerin büyük çoğunluğunda yanlış tercümelelerin önüne geçilebilecektir. Bazı hadislerde daha kapsamlı şerhlere müracaat veya hadisin diğer tariklerini mukayese ihtiyacı olabilmekle beraber yukarıda bahsettiğimiz şekilde asgarî zahmetle muhtemel fahiş hatalar önenebilecektir. Ayrıca, her zaman doğru sonuç verme-

209 Örneğin, *Şahiḥ Buḥârî* için Muştafa Dîb Boĝa'nın, *Şahiḥ Müslim* için Muḥammed Fuad Abdulbakî'nin, *Kütüb-i Tis'a* için Aḥmed Şaliḥ Şâmî'nin ta'liklerine, et-Terĝib ve't-terhib için Münzirî'nin, *Câmi'u'l-uşûl* için İbnü'l-Esîr'in, *Mecma'u'z-zevâ'id* için Heysemî'nin yaptıkları, hadisin hemen akabinde, hadiste geçen ğarib kelimeleri izahlarına bakılabilir.

mekle beraber, hadisin daha önceki muteber tercümeleriyle de mukayese durumunda bir hatanın önüne geçilebilir. Örneğin, [www.sunnah.com](http://www.sunnah.com) sitesinde Kütüb-i Sitte kaynaklarının muteber İngilizce tercüme-leri mevcut olup hatalı tercüme yok denecek kadar azdır.<sup>210</sup> Türkçede de, hatalı bazı çeviriler içermesine rağmen, Mehmet Sofuoğlu'nun Buhârî tercümesi gibi bazı kaynaklarla mukayese yapılarak doğru tercüme için ilk planda bir fikir sahibi olunabilir.

Doğru tercüme yapılması için şu dört metodun, ilgili hadise göre, denemesi doğru sonuca götürecektir: **i)** hadiste geçen bilinmeyen kelime için **garibu'l-hadis** kaynaklarına müracaat etme, **ii)** hadisin sebep-i vürûdu ve hadisle ilgili detayları açıklayıcı diğer bilgileri tespit için hadisin farklı **tariklerini mukayese etme**, **iii)** hadisin, içinde geçtiği **bâbın başlığı** ile uyumuna dikkat etme, **iv)** ihtiyaç halinde hadis **şerhlerine müracaat etme**.

İncelememizde göze çarpan bir diğer husus da, bazı tercümelerde temel hadis kaynaklarına tam vâkif olunmaması nedeniyle, meşhur bazı hadislerin bile yanlış tercümelerinin yapılabilmesidir. Bu açıdan, mütercimlerin gerek hadis usulü, gerekse hadis metinlerine son derece vâkif olmadan böyle ağır mesuliyet gerektiren bir işe girişmemeleri ve yapılan çalışmalara azâmi ihtimam ve hassasiyet göstermeleri gerekmektedir.

Teknolojinin çok geliştiği, önceleri çok büyük zaman ve zahmet gerektiren araştırmaların bir klavye tuşuyla gerçekleştirilebildiği zamanımızda, doğru tercüme tespit için gerekli tahriçlerin yapılmaması, ilgili şerhlere müracaat edilmemesi, bu hayâtî çalışmaların aceleye getirilmesi İslam dininin ikinci temel kaynağının Müslümanlara doğru/ yanlış aktarılması noktasında herhalde çok büyük mesuliyeti mücibtir. Bu noktada hadis uydurmakla ilgili nebevî uyarı, sahâbenin yanlış aktarım düşüncesiyle hadis rivayeti hususundaki inanılmaz hassasiyeti (örneğin, Abdullah b. Mesud'un), tercümelerin de hadislerin bir yönüyle mânen rivayeti olduğu akıllarda tutulmalıdır.

Bu sahada bir boşluğu doldurmasını ümit ettiğimiz bu mütevazi çalışmanın aynı zamanda bundan sonraki, gitgide artan, hadis tercüme ve yorum çalışmalarında konunun hassasiyetine yönelik bir farkındalık oluşturmasını ve daha sağlıklı tercüme için faydalı olmasını ümit etmekteyiz.

210 [www.sunnah.com](http://www.sunnah.com) benzeri, en azından Kütüb-i Sitte'yi aslına uygun olarak kitap/bâb formunda içeren, hatadan sâlim bir hadis portalının Türkçe olarak da hazırlanması ve istifadeye sunulması önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Ahatlı, Erdinç. “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008): 7-30.
- Ahatlı, Erdinç. “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005): 73-89.
- ‘Ali Kârî. *Mirâtu’l-Mefâtiḥ şerḥu Mişkâti’l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1422/2002.
- Aşık, Nevzat. “Hz. Peygamber’in Hadislerine Göre Çalışmak”. *İslâm ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu (İzmir, 25-27 Kasım 2005)*. Ed. Hüseyin Elmalı. 38-48. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Azîmâbâdî, Ebu’t- Tayyib Şemsulḥak Muhammed b. Emir Ali. *‘Avnü’l-Ma’bûd şerḥu Suneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şu’abu’l-îmân*. Thk. Abdulalî ‘Abdulḥamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Ruşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Amr. *el-Müsned (el-Müsnedü’l-kebir, el-Bahrü’z-zehâr)*. Thk. Maḥfuzurrahman Zeynullah v.dğr. 18 Cilt. Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009.
- Bozkurt, Nebi. “Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994): 211-281.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *el-Câmi’u’s-şâḥiḥ*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Canikli, İlyas. “İtaat Kültürünün Oluşmasında Hadislerin Rolü”. *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009): 307-328.
- Canlı, Mustafa. “Peygamberimizin Vecizeleri” Adlı Eseri Çerçevesinde Ahmed Hamdi Aksekî’nin Hadisleri Tercüme ve Şerh Metodu. *Bilimname* 25 (2013/2): 49-67.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Coşkun, Selçuk. “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 12/35 (2008): 33-48.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘aş es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülḥamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Aşriyye, ts.
- Erul, Bünyamin. “Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik”. *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü -Sempozyum (Konya, 11-12 Mayıs 2007)*. Ed. Zekeriya Güler. 212: 237. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008.
- Görmez, Mehmet. “Hadislerde Delâlet Sorunu”. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Ankara, 02-06 Ekim 2002)*. Ed. Mehmet Bulut. 225: 240. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

- Güler, Zekeriya. "Hadis Araştırmalarında Dikkatsizlik Problemi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2002): 89-104.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn. *Râmûzu'l-ehâdîs*. Trc. Seyit Avcı. Konya: Serhat Kitabevi, 2014.
- Günday, Hüseyin. *Arapça'da Harf-i Cerli Fiiller*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. Thk. Muştafa 'Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. Trc. Adem Yerinde. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Hindî, 'Alaeddin 'Ali el-Müttaķî. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-aķvâl ve'l-ef'âl*. Thk. Bekrî Hayyânî v.dğr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1401/1981.
- İbn Hıbbân, Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî. *el-Müsnedü's-şahîh 'ale't-teķâsım ve'l-envâ'* (*Sahîhu İbn Hıbbân*). Thk. Şuayb el-'Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *Câmi'u'l-uşûl li-ehâdîsi'r-Resûl*. Trc. Kemal Sandıkçı – Muhsin Koçak. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Maħmüd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buħârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mâ'rife, 1379.
- Kandehlevî, Muhammed Zekeriya. *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaţta' Mâlik*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1424/2003.
- Kandemir, Yaşar. *Şemail-i Şerif Şerhi*. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2015.
- Kutlay, Halil İbrahim. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kırk Hadis Kartelası Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008): 157-170.
- Mâlik b. Enes. *Muvaţta'*. Thk. Muhammed Fuad 'Abdulbâķi. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türaşi'l-'Arabî, 1406/1985.
- Mâlik b. Enes. *Muvaţta'*. Trc. Abdulvahap Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- Mevşlî, el-Mu'âfâ b. 'İmran. *Kitâbu'z-Zühd*. Trc. Ahmet Yıldırım – Halil İbrahim Doğan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mubârekfûrî, Muhammed 'Abdurrahman b. 'Abdirrahim. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'it-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed 'Abdürraûf. *Feyzü'l-ķadîr şerhu'l-Câmi'i's-şaqîr*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *et-Terğîb ve't-terhîb*. Trc. A. Muhtar Büyükcınar – Ahmet Arpa – Durak Pusmaz – Abdullah Yücel. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâķi. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türaşi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünen*. Thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Maţbu'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Muslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dârü İhyâi't-ürâsi'l-'Arabî, 1392.



- Râzî, Faḥruddîn. *et-Tefsîru'l-kebir*. Trc. Suat Yıldırım – Lütfullah Cebeci – Sadık Kılıç – Sadık Doğru. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013.
- Sindî, Muhammed b. 'Abdilhâdî. *Hâşiyetu's-Sindî ala Suneni İbn Mâce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Sofuoğlu, M. Cemal. "Zayıf ve Mevzu Hadisler Açısından Tirmizi'nin Sünen'i Üzerine Bir İnceleme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 43-87.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Şâmî, Şalîh Ahmed. *Hadis Hazinesi*. Haz. Yusuf Özbek. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2017.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Câmi'u's-şâgîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. Trc. Hüseyin Yıldız – Hasan Yıldız – Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2011.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Ḥamdî b. 'Abdül-mecid es-selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. Thk. Ṭârîk b. 'Ivezul-lah. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.

## Some Guidelines for Translating and Interpreting the Ḥadīths and Frequently Encountered Mistakes

### Extended Abstract

All the interpretations and conclusions drawn from the wrong translation of a ḥadīth, whether it is in law, faith or ethics, could inevitably be wrong. Furthermore, if it is desired that ḥadīth can be a source of knowledge and civilization or functional in economic, social and managerial fields, the correct understanding of the ḥadīth is quite important. Wrong data will lead the researcher to wrong results. As a consequence of incorrect translations, there will be erroneous religious views that require more efforts to correct, besides a distrust to ḥadīth. On the other hand, the mistakes in translations of ḥadīth, whether intentional or not, will lead to the attribution of a speech to the Prophet (pbuh) which does not belong to him. This attribution carries a huge responsibility due to its massive damage to religion. At this point, it should not be forgotten that the translation activity is in fact the transmission of ḥadīth in meaning.

The first step to benefit from ḥadīth for those whose native language is not Arabic is translated works. All interpretations and results derived from the mistakes done at this step will inevitably be false. Nowadays, the ḥadīth translations that proceed with great speed leave very few books which are not translated; however, the quality of these translations needs serious research. At the same time, the translation of a ḥadīth is the transmission of its meaning, therefore, any unintended mistake as a result of lack of attention will result in attributing a sentence to the Prophet (pbuh) which is not his words. Some erroneous translations even make ḥadīth open to discussion and negatively affect the credibility of ḥadīth.

In this study, we want to attract attention to this very important and contemporary subject and make a systematic, comprehensive and contemporary examination. We can point out the contribution of our study in several ways. First of all, since we examined the books that have been translated in the last ten years, we could determine the up-to-date condition better. It is observed that many ḥadīth books are translated in recent years. These plenty of translations make one wonder how the quality of translations is preserved. We want to determine the quality and deficiencies of the recent translations by examining the latest works in this area.

Secondly, as pointed out above, in our study a much more comprehensive examination has been carried out as compared to the older studies, seventy thousand ḥadīth have been investigated and two thousand mistakes have been detected out of this seventy thousand. Among these two thousand mistakes,

seventy-one *ḥadīth* with translation mistakes have been chosen for examination in this study. These *ḥadīth*s have been chosen to reflect the types of translation mistakes in an effective way.

Thirdly, the guidelines that need to be followed to prevent these mistakes and carry out a correct translation have been set out as a result of this study and these guidelines are explained with examples. These guidelines include points that have not been covered in previous studies. These guidelines are thought to cover the possible translation mistakes and to be comprehensive.

In this study, 70.000 *ḥadīth* in important *ḥadīth* books including *Jāmi' al-uṣūl*, *al-Kutub al-tis'a*, *Majma' al-zawā'id*, *al-Jāmi' al-ṣağīr*, and other books and articles have been studied and over 2000 translation mistakes have been detected. 71 mistakes have been selected for this article. 61 of them are in *al-Kutub al-tis'a* whereas 29 of them are in *Ṣaḥīḥayn*. The change in the meaning of 66 *ḥadīth* has observed due to translation mistakes. The meaning has been reversed in 27 *ḥadīth* and the meaning in 9 *ḥadīth* changed such that it became the opposite of the teachings of Islam. In this article, the types and nature of these mistakes have been analyzed under 22 titles and guidelines have been set forth for a correct translation.

The implementation of one or more of the following four methods will lead to correct translations of *ḥadīth*: **i)** looking up the unknown word in the *ḥadīth* in a specialized book, **ii)** the comparison of the different paths of transmissions of the *ḥadīth* in order to find out the reason of saying of the *ḥadīth* and other details about the *ḥadīth*, **iii)** paying attention to the title of the chapter in which the *ḥadīth* takes place in the respective book, **iv)** looking up the commentaries of the *ḥadīth* if need arises.

We hope that this modest study fills a gap in the field of translations and interpretations of *ḥadīth* as well as creates awareness for the importance of this subject by being useful for better translations of *ḥadīth*.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Robert G. Hoyland - Brian Gilmour. *Medieval Islamic Swords and Swordmaking: Kindi's Treatise 'On Swords and Their Kinds'*.  
2. Baskı Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2012, 216 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Halil İbrahim Yılmaz**

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı -  
Res. Asst., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History.

[hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr](mailto:hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-9607-2794>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 17/06/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 28/10/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

**DOI:** <https://doi.org/10.17335/sakaifd.578998>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Robert G. Hoyland - Brian Gilmour. *Medieval Islamic Swords and Sword-making: Kindi's Treatise 'On Swords and Their Kinds'. 2. Baskı Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2012, 216 s.***

Savaş olgusu dünya tarihi boyunca insanlığın bir parçası olup savaşlardaki başarıyı; komutanların becerisi, ordunun gücü ve askerî stratejilerin yanında bir o kadar da kullanılan silahlar belirler. Yakın döneme kadar savaşlardaki en temel silah ise hiç şüphesiz kılıçtır. Kılıç imali, usta-çırak ilişkisine dayanan ve tecrübelerin, yazılı olarak değil daha çok sözlü ve uygulamalı olarak aktarıldığı zanaatlardan birisidir. Durum böyle olunca bu meseleye dair bilgilerin pek azı yazılı olarak günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu konuyla ilgili elimize ulaşan en eski kaynaklardan biri de meşhur filozof Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin (ö. 252/866 [?]), kılıç yapımı ve kılıç türleri üzerine yazdığı "*Risâletü's-süyûf ve ecnâsuhâ*" isimli risalesidir. Kindî'nin yaşadığı asırda sözlüklerin ve bir nevi kültür tarihleri olan âdâb kitaplarının sayısındaki artışla birlikte ele alınan konular arasında kılıç başta olmak üzere çeşitli savaş aletlerinin de yer bulduğu görülür. Fakat bu eserlerde silahlar, hususen de kılıçlara dair verilen bilgiler yeterince ayrıntılı ve sistematik olmayıp dağınık haldedir. Kılıç üzerine müstakil olarak kaleme alınan eserlerin başında gelen Kindî'nin bu risalesine *el-Fihrist* yazarı Nedîm (ö. 385/995 [?]) de atıfta bulunmaktadır.<sup>1</sup> Risalenin, müellife ait nüshanın aslı olmasa da sonraki dönemlerde istinsah edilen beş nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bu beş nüshanın dördü Leiden (Hollanda), Ayasofya, Torino (İtalya), Chester Beatty (Dublin/İrlanda) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Beşinci nüsha ise Osmanlı döneminde Tıbbiye mezunlarından olup Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunda tabip olarak görev yapmış, Irak'ın Osmanlı'dan ayrılmasından sonraki süreçte ise Irak'ta Mustafa Satı Bey (el-Husrî) ile birlikte bazı idarî faaliyetlerde bulunan Doktor Davud Çelebî'nin (el-Mevsilî) şahsî kütüphanesinde mevcuttur.

Kindî'nin bu risalesini, İslam savaş aletleri üzerine araştırma yapan Abdurrahman Zekî 1952 yılında ilk olarak neşretmiştir.<sup>2</sup> Zekî'nin bu neşrinin ardından çok geçmeden Dr. Faysal Debdûb tarafından 1962 yılında bir başka neşir daha yapılmıştır.<sup>3</sup> Tanıtımını yapacağımız kitapta kendisine atıfta bulunulmayan, araştırmamız neticesinde tespit ettiğimiz bu neşirde Dr. Davud Çelebî'nin (aynı zamanda nâşirin de hocası) şahsî kütüphanesindeki bir yazma mecmuasının içinde bulunan risale nüshası esas alınmıştır. Fakat her iki neşir de ilim dünyasında yeterince yankı uyandıramamıştır. Son olarak ise erken dönem İslam tarihi hakkında yaptığı nitelikli çalışmalarla kendinden

- 1 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebü Ya'kûb İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (Londra: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2009), 2: 193.
- 2 Abdurrahman Zekî, "Risâletü'l-Kindî fî's-suyûf ve ecnâsuhâ", *Bulletin of the Faculty of Arts of University of Egypt (Fuad I University)* 14/2 (1952): 1-64.
- 3 *Risâletü'l-Kindî fî ameli's-suyûf*, nşr. Faysal Debdûb (Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1962), 46.

söz ettiren ve hâlihazırda New York Üniversitesi Antik Çağ Araştırmaları Enstitüsü'nde araştırmalarını sürdüren Robert Hoyland ile yakın doğu metal işlemeciliği tarihinde uzmanlığıyla bilinen ve Oxford Üniversitesinde çalışmalarına devam eden Brian Gilmour, eserin sadece neşrini ve tercümesini yapmakla kalmayıp birtakım değerlendirmeler ve konuyla ilgili ek bölümler ilave ederek basımını gerçekleştirmişlerdir (2006). Kitap, 2012 yılında ikinci baskısını yapmıştır.

Bu çalışmanın önemi ve kıymeti hakkında şunları söylemek mümkündür: Müslümanların erken dönemlerde kullandıkları savaş aletlerinin büyük çoğunluğunun günümüze ulaşmaması ve bu aletlere dair literatürün de sınırlı olup oldukça geç bir dönemde teşekkül etmesinden dolayı İslam tarihinin ilk yüzyıllarındaki silah kültürüne, askerî tarih araştırmalarında oldukça kısa yer ayrılmaktadır. Fakat bu eserin ilim dünyasına kazandırılması neticesinde Kindî'nin yaşadığı hicrî üçüncü asrın ortalarına kadar Müslümanların kullandıkları kılıç çeşitleri ve kılıç imalinde kullanılan madenlere dair oldukça kıymetli bilgilere ulaşma imkânı oluşmuştur. Yine bu kitapta, yalnızca Kindî'nin mezkûr risalesinin neşriyle yetinilmemiş, konuya dair hem bilgi sahibi olunabilecek hem de karşılaştırma imkânı sağlayacak başlıklar da ilave edilmiştir. Bu ve benzeri özelliklerinden ötürü önemine dikkat çekmek amacıyla tanıtım ve değerlendirmesini yapacağım bu kitap, bir girişin haricinde dört ana bölüm, üç ek başlıklar ve bir terimler sözlüğünden müteşekkildir.

James Allan'ın takdim niteliği taşıyan giriş yazısının ardından Hoyland tarafından kaleme alınan "*Kindi and Islamic Swords*" başlıklı birinci bölümde, öncelikle Kindî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve eserleri hakkında genel bilgiler verilmektedir. Burada Kindî'nin birçok alanla ilgili eser kaleme aldığı vurgulanarak, bunlardan birinin de kılıçlara dair olduğu belirtilmiştir. Kılıcın İslam medeniyetinde hem pratik hem de sembolik anlamda önemli bir yere sahip olduğuna işaret eden Hoyland, bu önemine rağmen kılıç tasvirlerinin olduğu şiirler ile maden yataklarına ve madenlerin işlenmesine kısmen değinen coğrafya metinleri haricinde Orta Çağ İslam dünyasında kılıç yapımına dair yeterince malzeme olmadığını söylemektedir (s. 5-6). Kindî'nin, eserini yazma sürecinde kılıç yapımcılarını bizzat izlemesi ve onlarla konuşması neticesinde bazı gözlemlerden yararlanmış olabileceğini düşünen Hoyland, ardından Kindî'nin bu eserine ilk olarak atıfta bulunan Nedîm'in görüşlerini aktarmakta ve risaleye dair teknik bilgilere yer vermektedir. Risale nüshalarının özellikleri ve söz konusu nüshaların arasındaki farklılıklara değindikten sonra nihai olarak tahkik yaparken takip ettiği yöntemi açıklamaktadır.

Kitabın ikinci bölümü Kindî'nin risalesinin edisyon kritiğine ve bu risalenin ana metninin tercümesine ayrılmıştır. Neşri ve çeviriyi gerçekleştiren Hoyland, okuyucuya kolaylık olması için numaralandırmalarla Arapça metin ile İngilizce çevirisini karşılıklı olarak sunmuştur. Hoyland burada Leiden nüshasını esas kabul etmiş, nüshalar arası farklılıklar olması durumunda

bunları dipnotlarda belirtmiştir. Risalenin, yazıldığı tarih bakımından eski olması bir tarafa oldukça teknik bir konu üzerine yazılması sebebiyle ilgili kavramları modern karşılıklarıyla aktarmak pek zor bir iş olmalıdır. Fakat Hoyland'ın Arapçaya vukûfiyeti, dipnotlarda ilgili kelimeler hakkında yaptığı tahliller ve bazı karşılaştırmalar, bu zor metnin titiz bir şekilde tercüme edildiğinin en büyük göstergesi olup tüm bunlar okuyucunun metni anlamasını kolaylaştırmıştır. Arapça metinde geçen kılıç isimleri başta olmak üzere kılıç yapımına ve kılıcın imal sürecinde kullanılan madenlere dair detaylı bilgiler ve konuyla ilgili ileri okumalar, yeri geldikçe İngilizce çeviri metinde dipnotlarda zikredilmiştir.

Risalede ilk olarak bu eserin yazılış amacına kısaca temas eden Kindî, "*Mevlâmuz el-İmâm*" şeklinde tazimde bulunarak tavsif ettiği Abbâsî halifesi Mu'tasım Billah'ın (833-843), kendisinden kılıçların türlerini ve özelliklerini tarif etmesini emrettiğini, bunun üzerine bilgisinin ulaştığı ölçüde bu kitabı kaleme aldığı ifade etmektedir (s. 14). Kindî'nin gerçekten de büyük bir araştırma neticesinde kılıç türleri, kılıçların yapımında kullanılan madenler ve bunların işlenmesine dair oldukça ayrıntılı bilgiler verdiği görülür. Öncelikle kılıcın hammaddesi olan demir madenini inceleyerek konuya başlayan Kindî, demiri *madenî* ve *madenî olmayan* şeklinde iki ayrı tasnife tabi tutmuştur. Kindî, *madenî* olarak isimlendirdiği hammadde halindeki demirden yapılan çeşitli kılıç türlerinin (Rûm/Bizans, Hind, Frank kılıçları vb.) isimlerini ve özelliklerini zikrettikten sonra kılıç yapımında daha yaygın olarak kullanılan ve *madenî olmayan/işlenmiş demir (el-hadîdu'l-ma'mûl)* olarak nitelendirdiği çelikten (*fîlâz*) yapılan kılıçların ayrıntılı tasnifini yaparak bunların özelliklerini belirtmiştir. O, bu maden türlerinden yapılan kılıçların her birinin farklı özelliklere sahip olduğunu belirterek bunların aldıkları isimlere, kendi değerlendirmelerini de katarak yer vermiştir. Kindî'nin, isimlerini verdiği kendi dönemindeki meşhur bazı kılıçlar şunlardır: Yemen kılıçları (es-Suyûfu'l-Yemâniyye), Kala'î kılıcı (el-Kala'ıyye), Hind kılıcı (el-Hindiyye/el-Mühened), Selmânî kılıcı, Serendîb (Sri Lanka) kılıcı, el-Bîd kılıçları, Frank kılıcı (el-Frenciyye), es-Süleymâniyye ve son olarak bazı yerel kılıçlar. Kindî'nin buraya kadar verdiği bilgiler, ister kendisinin sahip olduğu isterse de başkalarından naklettikleri olsun o dönemdeki silah teknolojisi hakkında eşsiz bir değere sahiptir. Zira bu kılıçların; metalürjik özellikleri, dövülme şekilleri, içerdiği madenler, cilalama teknikleri, keskinlikleri gibi birçok açıdan oldukça somut betimlemeleri yapılmıştır.

Brian Gilmour tarafından yazılan üçüncü bölüm, Kindî'nin yazmış olduğu bu risalenin geniş bir değerlendirmesidir. Gilmour burada ilk olarak metal işleme tekniklerini ele almakta, ardından kılıç üretiminin adımlarını ve yöntemlerini, kendi uzmanlığı çerçevesinde yorumlamaktadır. Özellikle o dönemde üretilen kılıçların metalürjik yapıları, zamana ve darbelere karşı dayanıklılığı, diğer yandan bu kılıçları imal ederken kullanılan madenlerin nasıl



yüksek sıcaklıklarda eritildiği ve işlendiğine dair geniş bir tartışma ortaya koymuştur. Gilmour'un bu kısımda kullandığı metalürji bilimine ve kimya bilimine ait bazı modern terimleri anlamak okuyucu için zor olabilir, fakat kitabın sonundaki terimler sözlüğü bu hususta yardımcı olacak niteliktedir. Gilmour'un bu bölümün sonuna eklediği içerisinde kılıç işlemleri olan heykeller, freskler, tasvirler ve madenî paraların yanında kazılar sonucu işlenmeye hazır halde bulunan ham demir ve çelik fotoğrafları, teorik olarak zikredilen birçok bilginin okuyucunun zihninde somut olarak anlaşılmasına kolaylık sağlamıştır. Yine Gilmour'un bu kısımda sunduğu tablo, Kindî'nin risalesinin bir özeti niteliğinde olup onun vermiş olduğu tüm bilgiler burada tasnif edilerek bir diyagram üzerinde gösterilmiştir.

Kitabın dördüncü bölümü, Arap şiirindeki kılıç tasvirleri ve anlatımları üzerinedir. Aslında bu bölüm Friedrich W. Schwarzlose'nin İslam öncesi Arap şiirlerinde geçen kılıç tasvirlerini, dil ve muhteva açısından incelediği "Die Waffen der alter Araber aus ihren Dichtern dargestellt"<sup>4</sup> adlı Almanca kaleme aldığı eserin bir özeti mahiyetinde olup İngilizceye çevrilmiştir. Kültür tarihine malzeme sağlayan en büyük kaynakların başında gelen şiirlerin, Hoyalnd ve Gilmour'un hazırladığı bu çalışmada ihmal edilmemesi, kitabın niteliğini arttıran diğer bir etken olmuştur. Gerçekten de şiirlerde, Arap toplumunun bir parçası olan savaşlara ve kullanılan silahlara dair birçok atıf bulunmaktadır. Burada şiirleri aktarılan şairlerden bazıları İmriü'l-Kays, Zeydü'l-Hayl, Hâtim et-Tâî, Züheyir b. Ebû Sülmâ, Mütenebbî, Hassân b. Sâbit' dir. İçerisinde kılıçlara dair bilgilerin bulunduğu şiirlerin tercümesi verilmiş ve tafsilatlara çok girmeden bu şiirlerin tasvirî bir yorumlaması yapılmıştır. Bu bölümde kılıçların hammaddeleri, imal teknikleri gibi konularına göre şiirler aktarılmış, son olarak ise Arap şiirlerinde geçen kılıç betimlemelerine dair genel bir çerçeve sunulmuştur.

Kitabın sonuna üç ek başlık ilave edilmiştir. Bu eklerin her biri ayrı çalışma konusu olsa da muhteva olarak Kindî'nin bu risalesiyle yakınlık arz ettiği için burada bu eklere yer verilmesi oldukça isabetli bir adım olmuştur. Ek başlıkların ilkinde Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) demir madeni üzerine yazdığı *Kitâbu'l-Hadîd* adlı kısa risalesinin yalnızca İngilizce tercümesi verilmiştir. Kindî'den önce yaşamış olan ve simya ilminin en önemli temsilcilerinden sayılan Câbir'in bu eseri, özellikle kılıcın temel hammaddesi olan demirin ilk dönem İslam toplumundaki yerini anlamaya yardımcı olacaktır. İkinci ek başlıkta da Kindî'den sonra yaşamış olan Bîrûnî'nin (ö. 453/1061 [?]) *Kitâbu'l-*

4 Friedrich W. Schwarzlose, *Kitabu's-Silâh: Die Waffen der alter Araber aus ihren Dichtern dargestellt* (Leipzig: J.C. Hinrich, 1886).

*Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*<sup>5</sup> adlı kitabında demir hakkındaki bölümün çevirisi sunulmuştur. Ek olarak bu eserlere yer verilmesi, Kindî'nin risalesiyle bu iki eseri mukayese etme imkânı tanımakta, bunun neticesinde Ortaçağ İslam dünyasında demirin işlenmesi ve kılıçların yapımına dair genel bir perspektifin oluşmasını sağlamaktadır. Son yani üçüncü olarak verilen ek bölüm ise Kindî'nin risalesinin dört farklı yazma nüshasından seçilen varakların fotoğraflarından ibarettir. Kitabın en sonunda baştan itibaren sıkça dile getirilen birtakım terimlerin açıklaması verilmiştir. Kitabı okumaya başlamadan evvel bu kısmın ilk olarak gözden geçirilmesi, eserdeki teknik ifadeleri anlamak adına okuyucu için daha faydalı olabilir.

Kindî'nin miladi dokuzuncu yüzyıl gibi oldukça erken bir dönemde yazdığı kılıç risalesinin ilim dünyasına -yeniden- sunulduğu bu kitap ve buna benzer çalışmalar, orta çağdaki silah teknolojisini tespit etme ve anlama noktasında önemli bir yeri haizdir. Böylelikle kadim dönemlerde yapılan savaşların tarihini, yalnızca tarih kitaplarının verdiği malzemelerle tek boyutlu olarak değil, bu türden teknik bilgilere yer verilen kitaplarla birlikte daha geniş boyutta incelemeye zemin oluşacaktır. Bibliyografik kitaplarda -günümüze ulaşsın veya ulaşmasın- silahlara dair yazılan eserlerin pek de az denecek sayıda olmadığı göz önüne alındığında bu tür eserler üzerine çalışma yapmak, alana büyük katkılar sağlayacaktır.<sup>6</sup>

Bu meselenin öneminin ve kıymetinin farkında olan yakın dönem araştırmacıları bu eserin neşrini yapmışlar ve alana oldukça kıymetli bir çalışma kazandırmışlardır. Bu çalışmada okuyucunun zihnini açacak bazı görsel malzemeler ve arkeolojik buluntular ile özellikle Gilmour tarafından hazırlanan ve risaledeki bilgileri bütüncül olarak özetleyen tablo da oldukça değerlidir.

5 Bu eser yakın zamanda Türkçeye çevrildi. Bk. Ebu Reyhân el-Bîrûnî, *Kıymetli Taşlar ve Metaller Kitabı (Kitâbu'l Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir)*, trc. Emine Sonnur Özcan (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017). Demir madenine dair olan kısım için bk. 331-341.

6 Folklorik tarih araştırmalarının bir ayağını oluşturan "material culture" merkezli çalışmalarının eksikliği özellikle İslam Tarihi alanında artık iyice hissedilmektedir. Meseleyi silah merkezli düşününce Müslümanların erken dönemde kullanılan savaş ekipmanlarına dair maalesef yeterli çalışma ortaya koyulmadığı görülmektedir. Alandaki bu eksikliğe dikkat çeken danışmanım Prof. Dr. Levent Öztürk'ün de teşvik ve cesaretlendirmesiyle ilk dönem İslam toplumunda silah kültürü ve teknolojisi üzerine bir doktora tezi konusu belirledik.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Mustafa Köylü (ed.). *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları.*  
İstanbul: DEM Yayınları, 2018, 517 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Emre Altıntaş**

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü – Ph.D.  
Candidate, Marmara University, Institute of Social Sciences.

[edepyahu85@gmail.com](mailto:edepyahu85@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-5911-9378>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 30/04/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 04/07/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

**DOI:** <https://doi.org/10.17335/sakaifd.559495>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Mustafa Köylü (ed.), *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. İstanbul: DEM Yayınları, 2018, 517 s.**

Türkiye’de 1970’li yıllarda, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Beyza Bilgin’in öncü çalışmalarıyla adı anılmaya başlanan ve 1980 sonrasında hızlı bir gelişim dönemi geçiren din eğitimi anabilim dalı; ilk dönemde daha ziyade din eğitiminin ve din eğitimi biliminin tanımı, meşruiyeti ve tarihteki durumuyla ilgili eserler üretmiştir. 2000’li yıllardan itibaren ise din eğitiminin farklı alanlarına yönelerek, bu alanlara dair nitelikli çalışmalar yayımlamaya başlamıştır. Bu çalışmaların bir kısmı, din eğitimine giriş mahiyetinde derleme kitaplarda bir araya getirilmiştir. Ancak 2010 sonrası dönemde oluşan din eğitimi birikimi, önemli bir külliyat oluştursa da derleme bir kitap halinde yayımlanmamıştır. İşte üzerinde bazı değerlendirmeler yapacağımız, din eğitimi ve din psikolojisi bilim dallarında doktora yapmış Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Mustafa Köylü editörlüğünde hazırlanan bu eser; söz konusu birikimi alanında uzman kişilere yazdırılan bölümler eşliğinde bir araya getirerek din eğitimi bilimine dair önemli bir kaynak oluşturmuştur.

Eser, toplam 13 bölümden oluşmaktadır. Din eğitiminin meşruiyeti meselesinin tartışılmasıyla başlayan eserde daha sonra örgün ve yaygın din eğitiminin problemlerine dair bölümlere yer verilmekte, son bölümde ise din eğitiminin nasıl bir geleceğe doğru ilerleyebileceğine dair bir değerlendirme yapılmaktadır. Eserin tüm bölümlerin ana omurgasını ortaya koyan bir giriş bölümüne sahip olmaması, önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Kuşkusuz son yıllardaki gelişmeler, eser kapsamında din eğitiminin başka problemlerine değinilebileceğini düşündürmekteyse de kitabın kapsam ve sınırlıkları bu haliyle genel anlamda yeterli görünmektedir. Eserin her bölümü için ortak bir kaynakça anlayışının oluşturulmaması, bu durumun kimi bölümlerin kaynakçasının kendi içinde bile vuku bulması ciddi bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Kitabın bölümlerinin kaynakçaları, tartıştıkları meseleyi geniş biçimde ele alabilecek kaynakça zenginliğiyle değer kazanmaktadır.

Birinci bölüm, Mustafa Köylü tarafından kaleme alınmıştır ve Türkiye’de din eğitiminin meşruiyetini incelemektedir (s. 15-47). Bu, Türkiye’deki din eğitimi incelerken ele alınması gereken önemli bir başlangıç konusudur. Zira ülkemiz din eğitimi tecrübesi hala zaman zaman bu meseleyi tartışmaktan kendine özgü gündemine odaklanamamaktadır. Bölümde din eğitiminin meşruiyeti sorunu; Kemalizm ve laiklik uygulamaları ekseninde ele alınmıştır. Burada cevabı aranan temel soru, Türkiye’de devletin dine yaklaşımının niçin dindar kesim ve dini alan üzerinde sürekli Demokles’in kılıcı gibi sallandığı meselesidir. Kemalizm’in köklerini bilimcilik, Batılılaşma ve Türk milliyetçiliği biçiminde özetleyen yazar; bu düşüncenin uygulamadaki aygıtları olarak ordu, yargı ve sendikaları göstermektedir (s. 17-24). Yazara göre bu

aygıtların katı bir laiklik anlayışı çerçevesinde kurduğu sistem, Cumhuriyetin kuruluşundan 2010’lu yıllara kadar etkisi hissedilen sıkı bir din karşıtı söylemle bütün dini alana olduğu gibi din eğitimine de baskıcı müdahalelerde bulunmuştur. Neticede din eğitimi sahası yaklaşık 90 yılını kendi meşruiyeti meselesine harcayarak ciddi bir zaman ve dolayısıyla seviye kaybına uğramıştır. Bize göre esasen Türkiye’de hala, din eğitimine dair tüm konularda ciddi bir meşruiyet krizi hâkimdir ancak bu kriz şimdilik üzeri örtülen; yakın gelecekte tekrar nüksedecek ciddi bir rahatsızlığı ifade etmektedir.

İkinci bölüm, Emine Keskiner tarafından kaleme alınmıştır ve okullardaki din kültürü ve ahlak bilgisi dersine ve kısmen seçmeli din derslerine dair meselelere odaklanmaktadır (s. 49-82). Bu bölümde okuldaki din derslerinin geçmişte laiklik ekseninde tartışılırken son dönemde insan hakları, çoğulculuk ve çok kültürlülük bağlamında tartışıldığı vurgulanmaktadır (s. 49). Ayrıca 2000 öncesi din öğretimine hâkim olan ilmihal merkezli yaklaşıma yapılan eleştirilerin, zorunlu din dersi kapsamında normal kabul edilip seçmeli din dersleri bağlamında tartışmaya açık olduğunun ifade edilmesi önemli bir nüansa dikkat çekmektedir. Yine 2000 yılı programının 28 Şubatçıların işbaşında olduğu döneme denk gelmesinin manidarlığı, 2018 programında yapılandırmacı yaklaşım yerine bu yaklaşımı destekleme anlayışının yer almasının dikkat çekici durumu, 2018 programında diğer dinlerin öğretiminde “dinlerin ortak yönleri” biçimindeki bir içerik yerine her inancın ayrı ünitelerde anlatılmasının isabetli olması, 30 yıl mücadelesi verilen seçmeli din dersleri için elimizde ciddi bir programın bile olmadığı gerçeği gibi hususlar bu bölüme derinlik katan diğer nüans noktalarıdır. Bölümün en önemli özelliği, okulda din dersinin genel mantığı çerçevesinde son yıllarda baş döndürücü şekilde gündemimize boca edilen ithal düşüncelere cesur ve samimi bir eleştirelilik çerçevesinde yaklaşabilmesidir. Bize göre günümüz din eğitimi çalışmalarında, bu ithal düşünceleri herhangi bir sorgulamaya tabi tutmadan kutsal bir metin gibi algılama fikri oldukça yaygındır ve bu bölümde yapılan sorgulama, eksikliği hissedilen önemli bir bakış açısının ürünüdür.

Üçüncü bölüm, Fatih Kaya tarafından kaleme alınmıştır ve din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde Aleviliğin öğretimi sorununu ele almaktadır (s. 83-130). Bölüme şekil açısından bakıldığında Aleviliğin öğretim programlarındaki yerinin oldukça detaylı tablolar eşliğinde sunulması, bu bölümün okunmasını zorlaştıran bir unsurdur. Bölümün içeriğinde son dönem din eğitiminin en netameli konusu olan Alevilik ve din dersi ilişkisi meselesinde öne çıkan problemler olarak; dersin zorunluluğu, derslere karşı duyulan güvensizlik ve gösterilen direnç, ders öğretmenlerine dönük ön yargılar ve ders kapmasında Aleviliğe ayrılan yerin yetersiz olması gösterilmiştir. Bize göre birçok faktörün etkisinde tartışılan bu mesele, ülkemizin gündemini uzun yıllar daha meşgul edecektir. Zira Alevi çevrelerin yeknesak bir özellik göstermeyerek o cemahta çok farklı seslerin çıkması, devletin Alevilik öğretiminde Aleviliği

Alevilerin inandığı biçimde anlatmamayı ısrarla sürdürmesi meseleyi çetrefilli hale getiren hususlardan sadece bir kaçıdır.

Dördüncü bölüm, Yusuf Acuner tarafından kaleme alınmıştır ve imam hatip okullarındaki din öğretiminin sorunlarına eğilmektedir (s. 131-167). Okulların mevcut sorunları arasında misyon ve vizyon meselesi ve kalite problemi ele alınmaktadır. Okulların misyon ve vizyonu bağlamında yapılan değerlendirme, meselenin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Buna göre aslında okullar bir ihtiyaca binaen açılmıştır. Ancak hem laik hem de dindar kesimin okullarla ilgili farklı düşünceleri vardır. Bu durum okulları asli kuruluş mecrasından çıkararak iki kesim arasında yaşanan kavganın tam ortasında bırakmaktadır. Yazara göre konuyla ilgili asıl yapılması gereken ise, okulların mesleki din eğitimindeki ana misyonunu iyi tespit ederek onları ideolojik çarpışma unsuru olmaktan çıkarmaktır. Bölümde ayrıca okulların kalitesi; yüksek kontenjanlar, öğrenci, öğretmen ve öğretim programları çerçevesinde ele alınmaktadır. Bize göre aslında okullarla ilgili yaşanan temel problem onların, Cumhuriyet dönemi boyunca salt bir eğitim kurumu olmanın ötesinde anlamlar atfedilerek tartışılmasıdır. Ne yazık ki, birinci bölümde incelenen din eğitiminin meşruiyeti problemi, en fazla imam hatip okulları ekseninde gündeme gelmektedir. Günümüzde tarihi bir asra yaklaşan bu kurumların hala siyasi düzlemde en hararetli biçimde tartışılması, okullarla ilgili asıl gündeme bir türlü odaklanılamaması sorununu ve kısır döngüsünü beraberinde getirmektedir. Bu ise okullara dair problemlerin çözümünü içinden çıkılmaz bir duruma taşımaktadır.

Beşinci bölüm, Bayramali Nazıroğlu tarafından kaleme alınmıştır ve ilahiyat fakültelerindeki din eğitiminin sorunları eğilmektedir (s. 169-208). Bölümde bu fakültelerin sorunları arasında amaç, isimlendirme, bölümlleşme, idari özerklik ve akademik özgürlük, meşruiyet, kalite, ilahiyatların sorun çözme kapasitesi gibi hususlar sayılmaktadır. Konuya dair genel değerlendirme yapılırken ilahiyat fakültelerinin toplam sayısınının 40-50 arası bir rakama indirilmesi, ilahiyat alanında bilimsel çalışma yapacak olanlara yeterlik düzeyi yüksek şartlar getirilmesi, İLİTAM'ın kapatılması ve ilahiyat derslerinin günlük hayatla bağlantısının kurulması gibi hususların belirtilmesi önemli tespitlerdir. Bize göre esasen 28 Şubat döneminde her açıdan baskı altında olduğu için ciddi bir motivasyon ve seviye kaybına uğrayan ilahiyat fakültelerinin günümüzde hala, o döneme benzer sorunlarla anılmaları üzerinde düşünülmesi gereken çok önemli bir problemdir. Zira yaklaşık 10 yıldır bu fakülteler, tarihinde olmadığı nispette kurum ve kontenjana sahip kılınmış; fiziksel imkânlar ve kadro konularında abad edilmiştir. Ancak bugün ilgili kurumların kalitesinin giderek düşmesi meselenin daha geniş bir perspektiften ele alınmasının zaruretini ortaya koymaktadır. Maalesef genel ve mesleki din eğitimi alanındaki tüm problemler aynı kısır çekişme etrafında

cereyan etmekte; ideolojik bir tartışma alanı haline gelen bu alanlarda asıl meseleyle bir türlü odaklanılamamaktadır.

Altıncı bölüm, Nurullah Altaş tarafından kaleme alınmıştır ve İLİTAM'ın sorunlarına odaklanmaktadır (s. 209-237). İLİTAM'ın açılışının özel şartları bir kenara bırakılırsa, daha sonrasında bazı fakülteler tarafından giderek daha fazla maddi kaygılarla açılmasının ve ona ait programın bilimsel açıdan problemler barındırdığının ifade edilmesi, programın öğrencilere katkı sunmada yetersiz kalması ve seviye açısından yüz yüze eğitimin oldukça gerisinde seyretmesi meseleleri konuya dair önemli tespitlerdir. Bize göre günümüzde, İLİTAM'ın açıldığı dönemin şartlarının ortadan kalkmasından dolayı işlevini yitirdiği bilimsel platformlarda sıkça zikredilen bir gerçektir. Belki de bu alanda yapılması gereken, İLİTAM'ın birkaç fakülteyle sınırlandırılarak giriş ve mezuniyet şartlarının üst düzeye çekilmesi olabilir. Böylece ülkemiz din eğitiminin özgün bir ürünü olan bu program, kaliteli ve işlevsel bir pozisyona bürünebilecektir.

Yedinci bölüm, Halit Ev tarafından kaleme alınmıştır ve ilahiyat alanındaki lisansüstü eğitimin sorunlarına eğilmektedir (s. 239-274). Bölüm kapsamında bu eğitimin sorunları arasında zikredilen; öğrencilerin hazırbulunuşluk ve motivasyonun düşük olması, programların bu eğitim kademesine uygun olmayışı, öğrencilerin ders devamlarını aksatmaları, danışmanlık kurumunun istenen düzeyde çalışmaması, doktora yeterlik sınavlarının muğlak yapısı, tez izleme toplantılarının baştan savma yapılması, öğrencilerin bilimsel araştırma yapma yeterliklerinin düşüklüğü ve etik ihlaller önemli tespitlerdir. Bize göre esasen müellifin konuya dair çizdiği tablo oldukça gerçekçi ve içeridendir. Zira lisansüstü yönetmeliklerinde kurgulanan eğitim, sadece bir boyutuyla başarıya götürmeyi hedeflemekte, bütüncül bir uygulamaya dayanmayı gerektirmektedir. Bu durum ise maalesef ülkemiz insanın tüm alanlardaki iş yapma biçimine benzer biçimde her zaman eksik kalmaktadır.

Sekizinci bölüm, Hasan Dam tarafından kaleme alınmıştır ve camilerdeki din eğitiminin sorunlarına odaklanarak kitabın kapsamı örgün eğitimden yaygın eğitime geçmektedir (s.275-318). Bölümde bu eğitimin sorunları, oldukça derinlemesine incelenmiştir. Bu sorunlar din görevlileri, hutbe ve vazalar, müftülük ve cami cemaati başlıklarıyla ele alınmıştır. Yazara göre günümüzde cami din eğitimi, kendisine sağlanan imkânlar ve Diyanet kurumunun giderek yükselen itibarı çerçevesinde nicelik sorunlarını büyük ölçüde aşmış görünmektedir. Din görevliliği anlamında da oldukça iyi noktalara gelmiştir. Ancak, konunun niteliği gittikçe azalan bir başarı grafiğine sahiptir. Esasen burada gözden kaçırılan bir başka husus, insanın tabiat olarak sürekli daha iyinin peşinde olmasından ileri gelmektedir. Zira günümüzde hem cami sayısı ve görevlisi istihdamı hem de camilerin fiziki imkânlarıyla görevlilerin özlük hakları; 10 yıl öncesine göre oldukça iyi durumdadır. Ancak bu alanda çıtanın sürekli yükselmesi ve din görevliliğinin hata kabul etmez toplumsal

imajı meseleyi kötümser zeminde tartışmaya ön ayak olmaktadır ki bu yanlış bir bakış açısıdır.

Dokuzuncu bölüm, Mehmet Korkmaz tarafından kaleme alınmıştır ve Kuran kurslarındaki din eğitiminin sorunlarını ele almaktadır (s. 319-368). Bu bölümde 4-6 yaş grubu Kuran kursları da dâhil olmak üzere ülkemizdeki tüm Kuran kursları incelenmiştir. Kurslar, kategorilerine göre ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Yazara göre günümüzde 4-6 yaş grubu kurslarının eğitici ve fiziksel imkân, tüm yıla yayılan kursların öğrenci profili, hafızlık kurslarıyla ilgili motivasyon ve çocuk-ergen psikolojisi kaynaklı meseleler, yaz kurslarıyla ilgili pedagojik olmayan ortam ve öğrenci sayıları önemli problemlerdir. Ancak bize göre bu alanda asıl konuşulması gereken, bir gecede daimi kadroya alınan çok sayıda öğreticinin yeterliği ve yıl boyu süren kursların amacından saparak ciddi bir emek kaybına yol açmasıdır ki bölümde bu konunun üzerinde durulmuştur.

Onuncu bölüm, Ayşe İnan tarafından kaleme alınmıştır ve vaiz ve müftülerin mesleki faaliyetleriyle sorunlarına eğilmektedir (s. 369-411). Bölümde konuyla ilgili etraflıca sunulan problemler, ilk bakışta mesleki kıdemleri nedeniyle daha az sorun yaşayacağı düşünülen bu iki grubun oldukça fazla sorunla mücadele etmekten asıl görevlerine odaklanamadıkları izlenimini ortaya çıkarmaktadır. Esasen daha önce de altını çizdiğimiz gibi, din hizmetleri de bir sistemdir ve unsurlarının eş güdümlü olmaması birbirini besleyen sorunlara yol açmaktadır. Bize göre bu alanda görülmeye başlanan önemli bir sorun da dini grup ve yapıların ilgili meslek gruplarına yönelik olumsuz propaganda ve müdahalelerinin artmaya başlamasıdır. Bu problem yakın gelecekte önemli bir sorun alanı haline gelecektir.

On birinci bölüm, İbrahim Turan tarafından kaleme alınmıştır ve yaygın din eğitiminde Alevilik kapsamındaki sorunları irdelemektedir (s. 413-444). Bu kapsamda 2014 yılında Alevilerin konuya bakışına dair Amasya ili örnekleminde yapılan bir alan araştırmasının sonuçları irdelenmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre Aleviler; inanç, ibadet, sosyo-kültürel yaşam, siyasi ve hukuki konular gibi başlıklarda bazı sorunlar yaşamaktadır. Bölümün geneline bakıldığında aslında Alevilerin, yaygın din eğitimi kapsamında sunulan hizmetlere tamamen karşı olma gibi bir durumlarının olmadığı; sadece kendi kimliklerinin kendi inandıkları şekilde bu hizmetlerde yer bulması yönünde taleplerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bize göre esasen Türkiye’de Alevilerin tüm alanlardaki talepleri, sadece belirli marjinal Alevi çevrelerin ortaya koyduğu istekler çerçevesinde tartışılmaktadır. Oysa bu bölümden de anlaşılmaktadır ki, Aleviler de homojen bir düşünceye sahip değildir ve yaygın din eğitimini önemsemektedir.

On ikinci bölüm, Bilal Yorulmaz tarafından kaleme alınmıştır ve medyadaki dini faaliyetler ve sorunlarına eğilmektedir (s. 445-480). Aslında bu bö-



lüm günümüz din eğitiminin en önemli sorunu olarak sürekli gündemde tutularak tartışılmak zorundadır. Zira bize göre dünyada kitabi dönemden dijital döneme geçiş tamamlanmış, dijital dönem kendi bireyi olan dijital yerlileri üretmiştir. Yeni dönemin yeni bireylerine eski dönemin bakış açısı ve yöntemleriyle din eğitimi vermeye çalışmak oldukça yanlış bir uygulamadır. Kitabın bu bölümü, zikredilen nedenden dolayı ayrıca önem arz etmekte ve konuya dair başarılı bir özet profili çizmektedir.

On üçüncü bölüm, Mustafa Öcal tarafından kaleme alınmıştır ve Türkiye'deki tüm din eğitimi faaliyetlerinin geleceğini ele almaktadır (s. 481-517). Bölümde din eğitiminin ülkemizdeki geleceği, örgün eğitim alanlarının tümünde ve yaygın din eğitimi açısından Kuran kursları bağlamında tartışılmaktadır. Türkiye'de din eğitiminin geleceğine ilişkin bir bölüm olarak daha geniş bir değerlendirme içeriği olması gereken bölüm, maalesef bu vazifeyi yeterince ifa edememiştir. Burada yapılan, din eğitiminde niceliksel ihtiyacın fazlasıyla karşılandığı; artık niteliksel ilerlemeye odaklanmak gerektiğine dair tespit, bize göre gelecekteki din eğitimi faaliyetlerinin en önemli sorun alanını oluşturmaktadır.

Sonuç olarak bu eser, din eğitimi sahasında ciddi bir boşluğu dolduracak evsaf ve ebatta önemli bir kaynak durumundadır. Eser sadece konuyla ilgili akademik çalışma yapanların değil, örgün ve yaygın din eğitimi sahasında görev alan herkesin bigâne kalamayacağı türden bir boşluğu doldurmaktadır. Eserin bölümleri arasında nispeten önemli sayılabilecek bir uyumun olması ve üslup olarak oldukça yerinde bir anlatım tarzının neredeyse her bölümde benimsenmesi kitabın öne çıkan özellikleridir. Ancak eserin bölümleri arasında görülen kapsam orantısızlığı ve bazı bölümlerin gereğinden fazla ayrıntılı işlenip bazı bölümlerin özet mahiyetinde konusuna yaklaşması kitabın eksik noktalarındadır. Kitabın bir başka eksikliği yukarıda zikrettiğimiz kaynakça konusundaki bölümler arasında ve bölüm içindeki farklı uygulamalardır. Türkiye'de din eğitimi, hem bilim olarak hem de sahadaki konumu itibarıyla yeni bir dönemin eşliğindedir. Bu dönem, Cumhuriyet dönemi din eğitimi tartışmalarının kısır taraflarını uzaklaştıran; vasıflı taraflarından ders çıkararak 21. yüzyıl insanına hitap edecek yeni bir retorik geliştirmek zorundadır. İşte bu eser tümü itibarıyla, adı geçen retorik bir ihtiyaç olduğunu etraflıca tespit etme hususunda oldukça başarılı ve yol göstericidir.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Selçuk Akşin Somel. *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. Trc. Osman Yener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, 438 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Ramazan Gürel**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı - Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Religious Education.

[ramazan.gurel@hotmail.com](mailto:ramazan.gurel@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9066-9098>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/09/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 10/10/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

**DOI:** <https://doi.org/10.17335/sakaifd.621773>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Selçuk Akşın Somel.** *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin.* Trc. Osman Yener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, 438 s.

Osmanlı Devleti, XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren gerek iç gerek dış siyaset ve devlet yönetimi açısından üst üste gelen krizlerle duraklama ve gerileme olarak nitelendirilebileceğimiz bir döneme girmiştir. Devletin birçok alanda başarısız bir sürece girmesi ve bu sürecin bir neticesi olarak kaybedilen savaşlar, Batı'nın başta eğitim alanı olmak üzere birçok sahada üstünlüğü ele geçirmesi ile neticelenmiştir. Batı'nın bu üstünlüğünün Osmanlı Devleti'ne olumsuz etkilerini dengeleyebilmek amacıyla ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın hayata geçirilmesini teklif ettiği yeniliklerle belli bir aşama kaydedilmiş olsa da eğitim uygulamalarını da kapsayan sosyal alanda yeterli düzeyde yenilenme gerçekleştirilememiştir. II. Abdülhamit döneminde ülke sahına yayılacak şekilde bazı reformlara imza atılarak eğitim-öğretimin her kademesinde okulların açılmasına öncelik verilmiştir. Bununla birlikte II. Abdülhamit'in bazı uygulamaları, ülkenin kişi egemenliğine dayanan mutlak monarşi ile yönetildiği düşüncesinin toplumda filizlenmesine neden olmuştur. Bu tarz bir yönetim anlayışının ülke meselelerini çözmekte yetersiz kalacağı fikrini benimseyen dönemin bazı aydınları, devleti kurtuluşa götürmenin en önemli yolunu Meşrutiyet düşüncesini hayata geçirmekte görmüşler ve II. Abdülhamit'e muhalefet etmişlerdir. Ancak Meşrutiyet'in ilanı da istenilen sonuçların elde edilmesini tam olarak temin edememiştir. Meşrutiyet döneminin ilk yılları bir kararsızlık ve bocalama dönemi olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Türk eğitim tarihi açısından da önemli bir zaman dilimine karşılık gelen bu dönemde Batı tarzında okullaşma, nicelik olarak gelişmesine rağmen nitelik olarak vasatın altından kurtulamayan bir görünüm sergilemektedir. Kuşkusuz bu durumun en önemli nedeni ülke genelinde yeterli sayıda ve düzeyde okul, derslik, eğitim-öğretim materyal ve öğretmenin bulunmamasıdır.

XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti'nde hayata geçirilmeye çalışılan bütün çözüm arayışları ve reform girişimlerine rağmen devletin içinde bulunduğu sosyal, siyasi, kültürel ve iktisadi manadaki çöküş ve yıpranma sürecinin önüne bir türlü geçilememiştir. Tanzimat Fermanı (1839), devamında Islahat Fermanı (1856) ve Meşrutiyet hareketleri devletin güncel meseleleri ve geleceğe bakışı hususunda net ve kalıcı çözümler üretememiş, neticede bu dönem Osmanlı Devleti için genel anlamda toplumsal bir değişimin sancılarının yaşandığı kısır bir dönem olmuştur. Devlet yönetiminde farklı anlayışların ve yönetim şekillerinin hâkim olması bu karmaşa ortamını besleyen en önemli amil olmuştur. Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında başta eğitim-öğretim olmak üzere hayatın her alanına dair farklı düşüncelerin ekseriyeti başta Meşrutiyet dönemi olmak üzere Tanzimat ve Islahat dönemlerini

de içine alan bir süreçten miras kalmıştır. Bu nedenle Türk eğitim tarihi açısından Meşrutiyet dönemi ve öncesindeki süreç kırılma noktası olarak değerlendirilebilecek kritik bir zaman dilimidir. Zira bu dönem, eğitim ile ilgili geleneksel anlayıştan farklı olarak teori-pratik açısından daha önce tecrübe edilmemiş birtakım ıslahat ve fikirlerin gündeme geldiği ve tartışıldığı bir dönemdir. Kendine özgü siyasi, kültürel, sosyal ve psikolojik yönleriyle Tanzimat ile temelleri atılıp Meşrutiyetle sınırları iyice belirginleşen bu süreç, Cumhuriyet dönemi eğitimi yaklaşımları ve pratiklerini de etkilemiştir. Dolayısıyla Meşrutiyet Dönemi'nin sonları ve Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarının eğitim-öğretimle bağlantılı olarak gündeme gelen meselelerini iyi kavramak, günümüzdeki eğitim anlayışını ve eğitime dair dönüşümleri tarihsel sürecin desteğini alarak doğru konumlandırabilmek ve anlamlandırabilmek adına önemlidir. Zira eğitim ile ilgili konularda kültürel kanallarla taşınan geleneksel mirası bugüne getirmek, geçmişin birikimi ile çağdaş anlayışlar arasında bir bağ oluşturma, ilişki kurma çabası değerli bir faaliyettir. Bu çaba aynı zamanda, günümüz eğitim konularına tarihin sayfalarından ışık tutan bir yaklaşımla bakabilme gayreti olarak da değerlendirilebilir. Bu çerçevede Türk eğitim tarihinin kritik süreçleri üzerine yapılmış akademik çalışmaları tanıtmak, eğitim-öğretim ile ilgili araştırmalara geçmiş ve günümüz açısından bütünleştirici bir katkı sağlamış olacaktır.

Ana hatlarıyla tanıtmaya çalışacağımız Selçuk Akşin Somel'in<sup>1</sup> kaleme aldığı "*Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*" isimli eser, yukarıda da değindiğimiz üzere eğitim-öğretim meseleleri açısından Osmanlı tarihinin çalkantılı, bir o kadar da hareketli bir zaman dilimini ele alması yönüyle akademik anlamda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Kanaatimizce, ilim çevrelerince bilinmesi ve muhakkak surette okunması gereken bir kitap olarak dikkat çeken Somel'in kitabı, ilk olarak 2001 yılında "*The Modernization of Public Education in Ottoman Empire, 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline*" başlığıyla Hollanda Leiden'de basılmıştır. Ardından 2010 yılında "*Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*" ismiyle Osman Yener tarafından son derece başarılı bir tercümeyle Türkçeye çevrilmiştir. Eser, yazarın doktora tezinin büyük ölçüde yeniden gözden geçirilmiş hali olmakla birlikte Somel, kitabını bitirdiğinde ulaştığı noktayı ifade ederken doktora tezine nazaran farklı bir içerik

1 Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun olarak tamamlayan Somel, yüksek lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde (1987), doktora eğitimini ise Bamberg Üniversitesi'nde Türkoloji, Tarih ve Sosyoloji alanları üzerine tamamlamıştır (1993). "19. yüzyılda Osmanlı'da eğitim ve eğitim reformları; Balkanlar, Doğu Anadolu, Arap Yarımadası ve payitaht ilişkileri; Balkanlar'da milliyetçilik hareketleri, 19. yüzyıl Osmanlı siyasi düşüncesi ve Tanzimat döneminde kadınlara yönelik politikalar" gibi konularda eserler kaleme alan Somel, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.

ve sonuçlardaki önemli değişikliklerle bambaşka bir çalışmanın ortaya çıktığını ifade etmiştir (s. 13). Yedi bölüm, giriş ve sonuçtan oluşan kitabın hemen başında İngilizce ve Türkçe baskıların önsözlerine yer verilmiş; farklı içerikler ve haritalardan oluşan on altı ek, kaynakça ve ayrıntılı bir fihrist de kitabın sonuna ilave edilmiştir. Eserin kaynakçasının oldukça zengin bir içerikle oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Başta arşiv malzemeleri olmak üzere kronikler, salnameler, ders kitapları, hatıratlar, tezler, çeşitli dillerde konuyla ilgili yazılmış kitap, araştırma ve makalelerden oluşan bibliyografya, eserin uzun bir araştırma sürecinin ve emeğin mahsulü olduğunu göstermektedir.

Daha önce ikisi Türkçe biri de İngilizce<sup>2</sup> olmak üzere üç kez tanıtımı yapılan eserin Türkçe tanıtımları Dilbaz<sup>3</sup> ve Yavuz<sup>4</sup> tarafından gerçekleştirilmiştir. Dilbaz daha çok eleştirel bir tanıtımı tercih ederken Yavuz ise incelemesinde tasviri bir içeriği tercih etmiştir. Tıpkı Yavuz gibi tasviri bir içeriği önceleyen bu değerlendirmeyi kendisinden öncekilerden farklı kılan en önemli husus, değerlendirme sürecinde olay, uygulama ve olgu merkezli bir anlatımdan çok devlet, kişiler, eğitim kurumları, gruplar ve dönemin farklı algıları merkezli bir anlatıma yer verilmiş olmasıdır. Bu doğrultuda eserin konuları incelenirken Osmanlı reform hareketlerini doğuran sebepler ve reformların içeriğinden çok devletin ve şahısların bu süreçte aldıkları rol öne çıkarılacak, reformların kurumsal düzeydeki etkileri irdelenecektir.

Eserin giriş (s. 19-34) bölümünde Osmanlı eğitim reformlarının ve modernizasyon anlayışının temel parametreleri ekseninde “batılılaşma miti, sosyal disiplin, kurumsal ve mali konular, çevre nüfus grupları ve eğitim” başlıklarına yer verilmiş, ilgili başlıklar kitabın ele aldığı tarihi süreçteki eğitim uygulamaları çerçevesinde kısaca değerlendirilmiştir. Bu minvalde Osmanlı’da Tanzimat ile beraber hayata geçirilmeye başlanan eğitim ıslahatlarının sadece Batı’yı taklitten ibaret olmadığı, Tanzimat reformcularının İslam’ı alt edilecek bir engel ya da külfet olarak görmedikleri, devletin eğitim reformlarını öğrencilerde merkezi otoriteye karşı itaat ve sadâkât duygularını perçinleyecek bir sosyal disiplin aracı olarak kullandığı vs. hususlara işaret edilmiştir (s. 22, 25). Eğitsel reformların mali kaynaklardaki kronikleşmiş sorunlar ve nüfusun etnik heterojenliği gibi faktörler nedeniyle istenilen düzeye gelemediğine de özellikle dikkat çekilmiştir (s. 32, 33). Ağırlıklı olarak Tanzimat devri ve II. Abdülhamit dönemini konu edinen kitabın temel savı, “1830’lardan itibaren Osmanlı Devleti’nin, devlet mekteplerini sosyal İslami disiplini sağlama ve modernleşme adına kurumsal bir araç olarak kullandığı ve bu durumun II. Abdülhamit döneminde zirveye çıktığı” (s. 32) düşüncesidir.

2 Bk. Seyfi Kenan, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 160-167.

3 Bk. Mahmut Dilbaz, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 229-237

4 Resul Yavuz, *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Dergisi* 1/1 (2017 Yaz): 311-316.

“İlköğretimde Devlet Okullarının Ortaya Çıkışı (1838-1869)” başlığını taşıyan kitabın birinci bölümünde (s. 35-92), 1838 ile 1969’lu yıllarda İstanbul’da devlet eğitiminin doğuşu ve gelişimi kurumsal, siyasi ve ideolojik yönleriyle irdelenmiştir. 18. yüzyıl öncesinde Osmanlı’nın geleneksel mektepleri kısaca tanıtılmış ve modernleşme çabaları öncesi eğitim kurumlarının bir fotoğrafı ortaya konmuştur (s. 38-41). Ardından devlet okullarının gelişimi noktasında askeri ve sivil öncüllere yer verilmiş, devlet öğretimini hazırlayan koşullara değinilmiştir. Devam eden satırlarda 1839’da İstanbul’da okul sisteminin dünyevi-pratik yönde ıslahına yönelik ilk belirgin inisiyatif olarak Meclis-i Umûr-ı Nâfia’nın yayınladığı layihaya geniş yer ayrılmış, layihanın içeriği ve eğitim sisteminin modernleşmesi adına getirdiği yenilikler analiz edilmiştir (s. 51-55). Esad Efendi ve Kemal Efendi gibi modern eğitim düşüncesine sahip bireylerin, kişisel teşebbüslerine dair örneklerle de yer verilmiştir (s. 55-60, 65-66). 1856 ile 1869 yıllarının, Osmanlı eğitim tarihinde bir dönüm noktası olduğu ifade edilmiş, bu dönemde bir dizi kurumsal reformun gerçekleştirildiği bilgisine yer verilmiştir. 1856 tarihli İslahat Fermanı’nı takip eden süreçte yürürlüğe giren Maârif-i Umûmiye Nizâmnamesi’nin, Osmanlı eğitim reformları üzerinde oynadığı kilit rol uzun uzun anlatılmıştır (s. 66-79). Bu süreçte devletin takip ettiği eğitim politikaları ve ideolojisine ana hatlarıyla temas edilerek birinci bölüm bitirilmiştir (s. 80-92).

Kitabın ikinci bölümü (s. 93-114) “Taşrada Devlet Eğitiminin Başlangıcı (1849-1869)” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde taşralarda açılan Rüşdiyeler ve mahalle mektepleri özellikle açıldıkları yerler ve bölgeler ekseninde tanıtılmış, taşra okullarının denetlenmesi sorunu noktasında eyaletlerde maarif idaresinin yüzleştiği problemler ortaya konmuştur. Başta İstanbul olmak üzere Bursa, Edirne, Bosna, Girit, Şam, Tekirdağ gibi birçok şehirde Rüşdiyeler’in açılmasına yönelik girişim ve faaliyetler detaylı bir şekilde incelenmiş, buralarda görev yapan öğretmenlerin maaşlarıyla ilgili bilgiler verilmiştir (s. 94-104). Yeni mahalle mekteplerinin açılması veya mevcutların nitelik ve nicelik yönünden daha iyi bir seviyeye gelmeleri adına gösterilen çabalara da özellikle dikkat çekilmiş; İstanbul, Balkanlar, Kafkasya ve Lefkoşa’daki girişimler aktarılmıştır. Mahalle mekteplerinde eğitim seviyesinin yükselmesine katkı sağlayan Tahsin Efendi ve Midhat Paşa, düşünce ve uygulamalarıyla öne çıkan ıslahatçı olarak tanıtılmıştır (s. 104-110).

Üçüncü bölümde (s. 115-178) kurumsallaşma sürecinde taşra eğitiminin temel meseleleri ele alınmış, bölüm başlığı olarak da “Taşrada Eğitimin Kurumlaşması: Hukuki Adımlar, Maarif Meclisleri, Vilayet Okulları, Muallimler (1869-1908)” başlığı tercih edilmiştir. Taşra eğitimini daha sistemli bir yapıya kavuşturabilmek amacıyla atılan hukuki adımlar, Maarif-i Umûmiye Nizâmnamesi’nin yayınlanması, Maârif-i Umûmiye Nezâreti ve Vilayet Maârif Meclislerinin kurulması, yaygınlaşması ve bürokrasiye dâhil olması ile ilgili verilen bilgiler bu bölümün ilk kısmını oluşturmaktadır (s. 118-126,

140-144). Kitabın üçüncü bölümünün kalan kısmı ise taşrada ilkökul eğitimi veren kurumlara ve bu kurumlarda görev alan öğretmenlerin sorunlarının analizine ayrılmıştır. Kurumsal düzeyde sıbyan mektepleri ve ibtidâi mektepler, rüşdiyeler, yerel girişimlerle kurulan ilkokullar ve taşra idadileri temel özellikleriyle tanıtılmıştır. Ayrıca yerel girişimlerle kurulan ilkokullardan bahsedilmiş, bu okulların kurulması aşamasında Aydın ili Kırkağaç kazası halkının ve Selanik'e bağlı Kalkış kazasının halklarının toplu teşebbüsleri ile Midhat Paşa, dönemin Akka sancağı yöneticisi, Gemlik ve Adapazarı kaymakamları gibi kişisel çabalar özellikle öne çıkarılarak anlatılmıştır (s. 145-160). Bölümün son kısmında ise ilkökul öğretmenlerinin durumu, nitelikleri, mesleki statüleri ve etnik özellikleri hakkında detaylı bilgilere yer verilmiş, ilgili dönemde Osmanlı'nın taşra eğitim kurumlarında en çok Arnavut ve Ermeni öğretmenlerin görev yaptığına dikkat çekilmiştir (s. 160-164). Yine bu dönemde öğretmen okullarının varlığından bahsedilmiş, bu okulları kuruluşu ve işleyişi esnasında karşılaşılan problemler analiz edilmiş, İstanbul'da 1889'da kurulan Yüksek Öğretmen Okulu'nun istikrarlı bir kurum olmayı başardığına değinilmiştir. Bu kurumdan eskiye nazaran daha nitelikli öğretmenler yetişmiş ve bu öğretmenler merkez ve taşra okullarında görev almıştır (s. 168-175).

Ağırlıklı olarak dönemin eğitim açısından mali özelliklerinin ele alındığı dördüncü bölümde (s. 179-210) ise eğitimin finanse edilmesi, "eğitime katkı" vergisinin uygulanması, dönemin vergi siyaseti, eğitimde mahalli kaynakların oluşturulması, devlet bütçesinden finanse edilen okullar ve öğretmen maaşları gibi konularda öne çıkan tartışmalar konu edilmiştir. Eğitimin finanse edilmesinde en önemli kaynaklar arasında bütçe tahsisatları, yerel halktan toplanan bağışlar, vakıf gelirleri, çeşitli yardımlar, orta ve yüksekokul öğrencilerinden alınacak ücret ve cezalar sayılmıştır (s. 182). II. Abdülhamit devrinde, devletin mali açıdan kriz içinde olduğu bir dönemde özellikle taşra eğitiminin yaygınlaşması ve daha iyi bir hal alması için düzenlenen "eğitime katkı" vergisinin hem devletten hem de halktan destek gördüğüne temas edilmiştir. Buna ek olarak münderise vakıfları, derviş dergâhları gibi çok fazla bilinmeyen yerel mali kaynakların eğitime olan destekleri de kitabın bu bölümünde aktarılmıştır (s. 194-197). Dönemin sıbyan mektepleri ve ibtidâilerinin masraflarının devlet bütçesinden finanse edildiği vurgulanmış, gerek öğretmenlerin maaşları gerekse okulların finanse edilmesi noktasında devletin yaşadığı sıkıntılar çarpıcı bir üslupla anlatılmıştır (s. 198-209). Dördüncü bölümün konu başlığı da bu çerçevede "Mali Sorunlar: Vergi Tedbirleri, Vergilendirmeye Karşı Yerel Direnişler, Yerel Kaynaklar, Maaşlar (1869-1908)" şeklinde belirlenmiştir.

Kitabın, "Meslek Okulları Ya da Genel Eğitim İkilemi: Müfredat Meseleleri" başlığını taşıyan beşinci bölümü özellikle II. Abdülhamit dönemi eğitim



politikaları ve müfredat tartışmalarına yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda “geç dönem Tanzimat eğitim politikaları ve usûl-i cedîd, pratik eğitime karşı devlet memuru yetiştirme eğitimi sorunu, ders kitapları ve mutlakiyet devri ideolojisi, II. Abdülhamit ve yabancı okullar temaları” bu bölümde incelenen temel konuları oluşturur (s. 215-256). Bu konular içerisinde Osmanlı-Türk eğitim tarihinin ilk modern pedagogu olan Selim Sabit Efendi ile ilişkilendirilen ve sibyan mektepleriyle rüşdiye mekteplerinde uygulanan yeni eğitim anlayışı (usûl-i cedîd) konusu, kitabın bu bölümünde daha ayrıntılı bir anlatımla sunulmuştur (s. 216-220). Devam eden satırlarda II. Abdülhamit döneminde genel eğitimin bir memur yetiştirme aracı olarak telakki edilmesi ve ders müfredatları ile ders kitaplarının ezberci zihniyeti teşvik edici tarzda hazırlanmış olması eleştirilmiştir (s. 236-254).

“Etnik Manzaralar: Entegrasyon Zorlukları” başlığını taşıyan altıncı bölümde, II. Abdülhamit dönemi eğitim politikalarının Osmanlı coğrafyasında yaşayan Türk olmayan Sünni Müslümanlar başta olmak üzere, Arnavutlar, Araplar, Pomaklar, kript Hristiyanlar, Çerkezler, Kürtler, Aleviler, Yezidiler, aşiretler ve devlet okullarındaki gayrimüslim öğrencilere yönelik yaklaşımlar bağlamında incelenmiştir (s. 260-296). Kitabın yedinci ve son bölümü ise “Çocukların Okul İzlenimleri ve Erken Toplumsallaşma Süreci (1869-1908)” başlığıyla hatıralardan hareketle 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında öğrencilerin gözünden mektep hayatının anlaşılması çabası üzerine kurgulanmıştır. Bölümün ilerleyen satırlarında ergenlik öncesi ve ergenlik döneminde toplumsallaşmayı belirleyen ve yapılandıran kurumsal ve eğitsel faktörler incelenmiş, Osmanlı'da 19. yüzyıl eğitim reformlarının ne ölçüde başarıya ulaştığına dair değerlendirmelerde bulunulmuştur (s. 326-331).

Somel, kitabın sonuç kısmında (s. 333-342) baştan beri ele aldığı konuların ana hatlarıyla ve toparlayıcı bir özetini sunmuştur. Eserde özellikle, Tanzimat'la beraber iyice hissedilen eğitim reformu ihtiyacına Tanzimat reformcularının duyarsız kalmayışı, hayata geçirilmesi düşünülen yenilikler yoluyla pragmatik ve doğa bilimlerini içeren bir müfredatla eğitim sunabilen okul sistemini kurma ve genel eğitimi vilayetlerde yayma yönündeki çabalar, her şeye rağmen devlet eliyle eğitimi modernize etme gayretleri, eğitimi sadece merkezde değil taşra kurumlarında da iyi bir seviyeye getirebilme uğraşları tarihi vesikalarıyla ve planlı bir şekilde okuyucuya aktarılmıştır. Eserde zaman zaman kişisel değerlendirmelerine de yer veren Somel'in, genel anlamda olaylara kendi şartları içerisinde ve objektif bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Dil ve akademik üslup açısından son derece başarılı olan kitap, içerdiği bilgilerle Osmanlı eğitim tarihi araştırmacıları için kıymetli bilgilere yer veren başvuru ve referans kaynağı niteliğinde olup alana önemli bir katkı sunmaktadır.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Ali Karataş. İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl. İstanbul:  
Yesevi Yayıncılık, 2014, 337 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Şule Soyal Şenol**

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Ana Bilim Dalı - Ph.D. Candidate, Karabuk University, Faculty of Theology, Department  
of Basic Islamic Sciences.

[bisenol@hotmail.com](mailto:bisenol@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9726-9924>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 24/06/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 26/09/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

**DOI:** <https://doi.org/10.17335/sakaifd.580238>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Ali Karataş. İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014, 337 s.**

Kur'ân, insanlar tarafından okunup anlaşılması ve amel edilmesi için gönderilmiş bir kitaptır. Bu sebeple nâzil olduğu ilk dönemden itibaren Kur'ân'ın doğru anlaşılması önemli bir konu olmuştur. Kur'ân'ı anlamının çeşitli metotları ortaya konulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini açıklamayı ve yorumlamayı ifade eden tefsir kaynakları ve yöntemleri bakımından, rivayet ve dirâyet tefsiri olarak taksim edilmiştir. Rivayet tefsirinde kaynak olarak sadece Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in sünneti, sahâbe ve sahâbeden faydalanan nesil esas alınmakta ve müfessir Kur'ân'ı bu kaynaklara dayanarak yorumlamaktadır. Dirâyet tefsiri ise yalnızca rivâyetlerle sınırlı kalmayıp dinî, felsefî, fenni, sosyal ilimler ile çeşitli müspet ilimlere dayanılarak yapılan tefsirdir. Müfessir rivayet tefsirinin kaynaklarını ve yöntemini kullanmakla yetinmeyip, bir âyeti açıklayan bir âyet veya bir hadis bulunmadığında kendi re'y, görüşü ve içtihadıyla tefsir etmektedir. Müfessirler, Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmenin önemini vurgulamışlar ve eserlerinde bu metodun örneklerini vermişlerdir. Bu konuda İmam Mâtürîdî'nin, "Tefsir Kur'an lafzı ile kastedilenin ne olduğunu kesin olarak bildirmek ve Allah üzerine, lafızdan kastettiği anlamın o olduğu hususunda şahitlikte bulunmaktır. Bu manayı kesinlikle bildiren bir delil ortaya konursa bu sahih bir tefsirdir, aksi takdirde yapılan iş re'y ile tefsir olur ki bu yasaklanmıştır" şeklindeki sözleri dikkat çekicidir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 334/944), Özbekistan'ın tarihi şehirlerinden Semerkand'ın Mâtürîd köyünde doğmuş bir Türk âlimidir. İmam Mâtürîdî başta kelâm olmak üzere tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin önemli konumuna rağmen gerek mezhepler tarihine dair eserlerde gerekse bibliyografik kaynaklarda ihmal edildiği belirtilmektedir. İmam Mâtürîdî'nin ihmali ile ilgili çeşitli sebepler ileri sürülmektedir. Bunlar arasında Arap tarihçileri tarafından kasıtlı olarak zikredilmemesi, siyasî iktidarla anlaşmazlık içinde bulunması sebebiyle devlet imkânlarından yararlanmamış olması, Mâtürîdîliğin resmî eğitim kurumlarına girememesi, Mâtürîdî'nin hilâfet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Mâtürîdîliğin akla daha fazla önem vermek suretiyle muhafazakâr ulemânın ve biyografi müelliflerinin ilgi alanı dışında kalması gibi sebepler sayılmaktadır. Sünnî kelâmın kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri, bu alanın klasiklerinden biri haline gelmiştir. Ancak *Kitâbü't-Tevhîd* bile 1970 yılında basılarak ilim dünyasına kazandırılmıştır.

Tefsir tarihinde Taberî, Kur'ân'ı mevcut tertibine göre ve baştan sona kadar ilk olarak açıklamaya çalışan âlim olarak kabul edilmektedir. Dirâyet tefsirinin ilk eseri olarak da Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb*'ı zikredilmektedir. Hâlbuki Râzî'den üç asra yakın bir zaman önce

Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı bulunmaktaydı. Tefsir disiplininin hadisten ayrılıp bağımsız bir ilim haline geldiği dönemde yaşayan Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) rivayet yönteminin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de dirâyet yönteminin ilk ve temel tefsir eserini meydana getirmiştir.

Mâtürîdî'nin tefsir anlayışı üzerine yapılan çalışmalarda genellikle onun tefsir ve te'vil ayırımına dikkat çekilmiştir. İmam Mâtürîdî'ye göre tefsir, âyetin mânâsının neden ibaret olduğuna kesinlik derecesinde hükmederek, "Allah'ın muradı şundan ibarettir" demektir. Bu da ancak, âyetlerin ne münasebetle ve hangi konumda nâzil olduğunu bilen sahâbîlerin yapabileceği bir şeydir. Te'vil ise "bir şeyi aslına ve buna bağlı olarak hedeflenen amacına döndürmek" şeklindeki sözlük manasından hareketle anlamı yönelebileceği istikametlere çevirmektir. Âlimlerin yapabileceği bu yönlendirmede Allah'ın muradının neden ibaret olduğu yolunda kesin belirleme yapmak söz konusu değildir. İmam Mâtürîdî'nin tefsir yöntemini yansıması ve bu ilimdeki yerinin belirlenmesi konusunda *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın önemi büyüktür. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Muhammed Eroğlu (İstanbul 1971), İbrâhim Avadayn – Seyyid Avadayn (Kahire 1971), Muhammed Müstefzürrahman (Bağdad 1983) ve Bekir Topaloğlu – Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul 2003) tarafından kısmî neşirleri yapılmış, üzerinde kitap, makale ve tebliğ tarzında çalışmalar gerçekleştirilmiştir.

Bu alanda yapılmış çalışmalardan biri Ali Karataş'a ait olan "*İmam Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil*" adlı kitaptır. Eser, 2011 yılında Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalında, "*Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir*" adıyla hazırlanmış olan doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Kitabı alanında özgün yapan durum ise İmam Mâtürîdî'nin Kur'ân'ı Kur'ân'la tevîl etme metodu üzerine yazılmış sistematik ve müstakil bir eser olmasıdır. Karataş bu durumu kitabının önsözünde şöyle ifade etmiştir: "Bir müfessir olarak İmam Mâtürîdî'nin tefsir metodu araştırılmış ve bu araştırmaların hemen hepsinde "*Te'vilâtü'l-Kur'ân*" isimli eserin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsirin çok güzel örneklerini içerdiği vurgulanmış; fakat bu yönü özel bir çalışmada ele alınmamıştır. Söz konusu sebeplerle bu çalışmayı yaparak Mâtürîdî'nin tefsir tarihindeki haklı yerini almasına katkı sağlamak ve Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsirle ilgili önemli bir âlimi dikkatlere sunmak istedik."

Kitap; giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Yazar giriş bölümünde Mâtürîdî'nin hayatı, yaşadığı çevre, ilmi yönü, eserleri, genel olarak düşünce sistemi ve Kur'ân anlayışına yer vermiştir. Yazar, Mâtürîdî hakkında bazı biyografik eserlerde kısa bilgiler verilirken, birçok önemli eserde kendisinden hiç bahsedilmediği ve ona yeterince değer verilmediğini, Mâtürîdî'nin ihmalıyla ilgili farklı sebeplerin olabileceğini ifade etmiştir (s. 25–33). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın birçok açıdan tefsirde yeniliğin başlangıcı kabul edildiği, önceleri tefsirlerin rivayete dayanırken *Te'vilât* ile aklın ve naklin

Kur'ân'ı anlamada bir arada dengeli bir şekilde kullanıldığı, Mâtürîdî'nin ayetleri açıklamada nasları akıl ile desteklediğini söylemiştir. Ayrıca haberlerin senetlerinin zikredilmemesi, itikat ile ilgili konuların ve fıkhi meselelerin değerlendirilmeye alınmasının *Te'vilât* için bir yenilik olduğunu vurgulamıştır (s. 42–43).

İmam Mâtürîdî, akli bilgi kaynaklarının merkezine yerleştirmiş, aklın sadece bilgi kaynağı olmayıp diğer kaynaklar üzerinde denetleyici olduğunu söylemiştir. Ona göre dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır ve aklın görevi onları doğru bir şekilde anlamaktır. Mâtürîdî'nin Kur'ân'ı anlama noktasında geliştirdiği tefsir-te'vil ayrımı bilgi kaynağı olarak akıl ve nakil ayrımının doğal bir sonucudur.

Yazar, Mâtürîdî'nin eserinin tedvin aşamasında tefsirlerin yazıldığı dönemde ortaya çıktığını, bu dönemde dirayetin geri planda kalarak rivayete dayalı yönünün ağır bastığını fakat *Te'vilât*'ın reye dayalı yaklaşımların ağır bastığı bir dönemde yazılmış olmasına rağmen geri planda kalmış olduğunu söylemiştir. Taberî ile yaklaşık aynı yüzyılda yaşamış olmasına rağmen ne rivayet ne de dirayet tefsirleri arasında isminin zikredildiğini vurgulamıştır. Tefsir tarihinde değerlendirmeler Taberî'ye kıyasla ele alındığını, Mâtürîdî'nin tefsir anlayışının özelliklerinin ve onun farkının bize tefsir tedvin dönemi ile ilgili bilgiler sunduğunu bu sebeple Mâtürîdî'nin dikkate alınarak tefsir tarihi açısından bazı verilerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunmuştur (s. 69–77).

*Te'vilât*'ın değerinin anlaşılabilmesi için Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kelimelerine hangi anlamları yüklediğini bilmek büyük öneme sahiptir. Yazar bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bize şunları ifade etmiştir: İmam Mâtürîdî'ye kadar tefsir ve te'vil kelimeleri aynı anlamda kullanılmakta iken Mâtürîdî bu iki kelimeye yeni bir yön çizmiştir. Araştırmacılara göre Mâtürîdî, tefsirde önemli bir dönüm noktasıdır. Mâtürîdî'ye tefsir bir işin iç yüzünü bilmek gibidir. Bir işin iç yüzünü ancak onu gören bilir. Bunun için tefsir sahabîye aittir. Kur'ân'ın inişine şahit olmayan kişinin Kur'ân'ı tefsir etmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda öznenin şahsi görüşleri devreye girer ve bunun sonucu da Peygamberimizin ifadesine göre cehennemdir.

Mâtürîdî'ye göre te'vil kelimesi de bir sonucunu, önceden kestirmeye yönelik ihtimalleri düşünerek sözün anlamını ihtimallerden birine göre yorumlamaktır. Te'vil yapan kişi Allah'ın muradından haber vermez, açıklamaya çalıştığı hususun çeşitli manalara yönelik ihtimaller taşıdığını, söylediklerinin insanoglunun dile getirdiği hususlardan olduğunu ifade eder ve Kur'ân'ın hikmetini bilen sadece Allah olduğunu bilir. Tefsir Sahabîye te'vil de âlim/fâkihler mahsustur (s. 83–85).

“Mâtürîdî'nin Tefsir Ve Te'vil Yöntemine Genel Bir Bakış” adlı başlıkta yazar, Mâtürîdî'nin hadis, dil, kıraat, şiir, tarihsel bağlam gibi çeşitli rivayet ve dirayet unsurlarından yararlanarak Kur'ân'ı tefsir ettiğini, kelimeler açısından

ayetleri değerlendirirken Ehli Sünnet inancını ön plana çıkardığını ve Kur'ân'a Sünnî bir bakış açısıyla yaklaşma noktasında ilk olma özelliği taşıdığını iddia etmiştir. Bu iddiasını da daha önce bu konuda eser yazan ve Sünnî inancını savunan yazarlar olmakla beraber ilk defa, bir tefsir kitabı içinde ve dirayet metodu ile tefsir yazıp Kur'ân'ı baştan sona tefsir edenin Mâtürîdî olduğu kabul edilmektedir sözleri ile ispatlamıştır (s. 99).

“Mâtürîdî'nin Kur'ân'ı Anlamada Temel Anlama Yöntemi” başlıklı birinci bölümde belirtildiğine göre, Kur'ân-ı Kerim muhatapları tarafından anlaşılacak ve muhataplarını hidayete yöneltmek için gönderilmiştir. Söz konusu gerçeğe dayanarak Yüce Allah Kur'ân'da eksik veya kapalı bıraktığı bir gerçeği bir başka yerde açıklayarak Kur'ân'ın kendisinden hareketle anlaşılması gereğini ortaya koymuştur. Müfessirler bir ayeti bir başka ayetle açıkladıklarında “Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsiri, tefsir yollarının en güzelidir. Bir yerde özet olarak anlatılan bir başka yerde ayrıntılı anlatılır” gerçeğini dile getirmişler ve Kur'ân tefsirinde bu yola başvurmuşlardır. Müfessirler, Kur'ân'ın kendisini tefsir etmesi ile ilgili genel olarak bir takım kavramsal sınıflandırmalar ortaya koymuşlardır. Fakat bunun nasıl olacağı konusunda ayrıntılı yöntemler sunmamışlardır (s. 104–106). İmam Mâtürîdî Kur'ân'ın bütünlüğünü ve çelişki içermeyen bir kitap olmasını temel alarak Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ve te'vil etmiştir. Bu amaçla kelime, terkip ve cümleleri temel unsur olarak ele almış ve bu unsurlar arasındaki zıtlık, benzerlik, türdeşlik, eş seslilik, eş anlamlılık gibi özelliklerden yararlanmış. Yazar bu maddelerin her birini ayrı olarak alt başlıklara ayırmış ve her bir konuyu *Te'vilât*'tan verdiği örnekler ile açıklamıştır (s. 106–153).

Kur'ân'da manası bilinmeyen kelime yoktur. Manası derin olan, birden çok mana taşıyan kelimeler olduğu gibi bazı ifadelerin ise çeşitli ihtimalleri vardır. Bu sebeple Kur'ân'ın doğru bir biçimde anlaşılması ve yorumlanması, kelimelerin ve kavramların delalet ettiği manaları yerinde tespit etmekle mümkün olacaktır. İmam Mâtürîdî, kelimelere anlam verirken bazen kelimeyi başka bir kelimeyle, bazen kelimenin muhtemel manalarını ayetler ile delillendirerek bazen de Kur'ân'ın genel çerçevesi içinde açıklamıştır. Yazarmız Ebû Mansur'un, kelimeler ile ilgili sahabe naklini, tabiîn görüşlerini ve bazı dil âlimlerin düşüncelerini naklederken bu görüşlerin Kur'ân'dan dayanaklarını haber vermekte olduğunu belirtmiştir. Bunun Mâtürîdî'nin te'vil anlayışının bir gereği olduğunu, kelimenin muhtemel manalarının Kur'ân içinde bulunduğunu kabul ettiğini gösteren bir işaret olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda her ne kadar bir kelimeyi açıklamak için rivayetlere yer verse de farklı vecihleri zikredip bunlardan birini tercih etmesi dirayet unsurunu ön plana çıkardığını göstermektedir tespitinde bulunmuştur.

Birinci bölümün devamında Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ederken kullanılan dil unsuru (Sarf ve Nahiv, Belâgat), kıraat farklılıkları, siyak, esbâb-ı nüzûl, mantık yürütme gibi yardımcı unsurları da örnekler üzerinden okuyucunun

idrakine sunmuştur. İmam Mâtürîdî *Te'vilât*'ta ayetleri yorumlarken ve ayetleri başka ayetler ile te'vil ederken Sahabî, Tabiîn, Tebe-i Tabiîn ve birçok âlimin görüşünden faydalanmıştır. Kur'ân unsurlarını açıklarken her bir unsuru metnin bağlamı içinde açıklamaya dikkat etmiştir. Ayetleri açıklarken doğru düşünmenin ilkelerini dikkate alarak mantıksal çıkarımlarda bulunmuş ve Kur'ân'ı Kur'ân'la açıklarken ayetler arasında mantıklı düşünmeyi yardımcı bir unsur olarak kullanmıştır (s. 153–199).

“Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil ve Te'vilde Kullandığı Açıklama Biçimleri” başlıklı ikinci bölümde belirtildiğine göre İmam Mâtürîdî'nin ayeti bir başka ayetle açıklarken kullandığı yöntemler kastedilmiştir. Kur'ân'ın ifade özellikleri gereği kelime, terkip ve cümlelerinde ilk bakışta anlam açısından bir kapalılık durumu olduğu görülebilir. Mâtürîdî, müphem, müteşabih, mukattaa harfleri, mücmeli beyan, garib kelimeleri açıklama gibi durumlarda bazen açıklamalar yapmış, bazen bilinmesinde fayda görmediği yerlerde görüş bildirmemiş, bazen de herhangi bir haber yoksa tefsir ve te'vilden kaçınmıştır. Yazarımız bu konuyu “Anlamı Netleştirme” olarak isimlendirmiş ve her bir konuyu alt başlıklarda örnekler ile açıklamıştır (s. 202–240).

Diğer bir bahiste anlatıldığına göre Kur'an'daki bazı ayetlerde anlam açısından bir sebebe bağlı olarak kapalı bir durum söz konusu olmasa da başka ayetler açıklamaya söz konusu edilen ayetin anlamını genişletmekte veya zenginleştirmektedir. *Te'vilât*'ta kelime, terkip ve cümle gibi unsurların açıklanmasında başka ayetler ile ilişki kurularak anlamın daha da zenginleştiği görülmektedir (s. 240–245).

İkinci bölümde devamla ayetleri açıklama biçimleri tahsis, gerekçelendirme, takyid, müşkili çözüme, sıla, hükmü açıklama, nesh, dolaylı katkı sağlama, zorlamalı ilişkilendirme başlıkları ile ele alınmış ve Mâtürîdî'nin bu yöntemleri nasıl uygulamış olduğu zengin örnekler ile gösterilmiştir (s. 245–306).

Yazarımız, Mâtürîdî'nin tefsir yöntemini ortaya koymaya çalışırken tarafsız davranmıştır. Bunun örneğini “Sıla” başlığında şöyle görmekteyiz: “*Te'vilât*'ta zaman zaman ayetler arasında sebep-sonuç veya bir ifadenin başka ayetteki durumuna cevap olmasına göre ayetler arasında ilişki kurulmuştur. Mâtürîdî bu açıklama biçimine sıla gibi isimler kullanmaktadır. Mâtürîdî ile ilgili son dönemlerde yapılan çalışmalarda *Te'vilât*'taki bu açıklama biçimi fark edilmiş; fakat yeterince incelenmediği için sanki bu durumun Mâtürîdî'ye has bir yöntem olduğuna dikkat çekilmiştir.” ifadesi yer almaktadır. Karataş devamında ise “Mâtürîdî, başkalarının ayetleri sıla ile açıkladığını, zaman zaman da başkaları tarafından kurulan bu ilişkinin doğru olmadığını ifade eder. Bu göstermektedir ki bu yöntem Mâtürîdî'ye has değildir; ancak Mâtürîdî, ayetleri anlamada bu açıklama biçimini çok ince bir şekilde kullanmıştır (s. 271–272)” tespitinde bulunmuştur.



Sonuç bölümünde yazarımızın teklif ve değerlendirmeleri yer almaktadır. İlk olarak, tefsir tarihinde yapılan tasnif ve değerlendirilmelerin, Mâtürîdî ile ilgili çalışmalar dikkate alınarak yeniden yapılması gerektiğini söylemiştir. Mâtürîdî'nin, tefsir ve te'vil ayırımı yaparak ayetleri anlamayı sahabeye hasretmiş olduğunu, böylece tefsir adı altında ortaya çıkabilecek muhtemel manaların zorla kabul edilmesine engel olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân'ı Kur'ân'la te'vil etmenin tefsir literatüründe mevcut bir kavram olmadığını, ancak bu ifadenin Mâtürîdî'nin sistematığıne daha uygun olduğunu tespit etmiştir.

Yazar, Mâtürîdî'nin iyi bir mütekellim olduğu kadar iyi bir müfessir olduğunu öğrenmek isteyenlere ve araştırmacılara kapsayıcı bir kaynak sunmuştur. Kitap, bu hususta düzenli, kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışma olarak karşımıza çıkmıştır. Ayrıca konular ele alınırken alanla ilgili temel kaynaklardan istifade edildiği görülebilmektedir.

Giriş bölümü uzun tutulmuştur (s. 17–102). Mâtürîdî'nin hayatı ve yaşadığı dönemin özetlenerek verilmesi malumat için yeterli olabilirdi. Dönemin coğrafi, kültürel ve siyasi ortamından uzun uzadıya bahsedilmesi ilk bakışta konuyla alakayı güçleştirmektedir (s. 22–34). Buradaki amaç Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin sosyo-politik ve içtimai ortamını okuyucuya hissettirerek onun ilmi kişiliği ve düşünce sisteminin oluşum nedenlerini aktarmak olsa gerektir.

Gerek akademik anlamda gerekse tefsir alanında çalışanların önemsedikleri bir meseleyi müstakil araştırma konusu olarak ele alma iddiasındaki eserin Türkiye'de bu alandaki ilk çalışmalar arasında yer aldığı söylenebilir. Ayrıca yazarın açık ve sade üslubu, kitaptan kolaylıkla istifade etmesine imkân sağlamaktadır.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 21, Sayı/Issue: 40, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

**Hasan Taşdelen. *Kuran'la Gülmek Kuran'la Ağlamak*. İstanbul:  
Timaş Yayınları, 2012, 240 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Ömer Faruk Akpınar**

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
- Dr., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith.

[omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr](mailto:omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-2038-4948>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 04/10/2019

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 12/11/2019

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2019

**DOI:** <https://doi.org/10.17335/sakaifd.629463>

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Hasan Taşdelen. *Kuran'la Gülmek Kuran'la Ağlamak*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012, 240 s.**

İlahi Kelâm Kur'ân-ı Kerim'in Müslümanın dünyasında ayrı bir yeri vardır. O, Rabbinin kendisiyle konuşması olarak benimsediği Kitab'ı öğrenir, okur, anlamaya çalışır, sözlerini ve davranışlarını onun öğretilerine göre düzenler. Kur'ân, kendisinin ruh dünyasına da hitap eder. Kişi, onu okurken veya dinlerken mest olur, sekînet bulur, dalar gider, tefekkür eder. Manasını anlamasa da onun hitabına ve tınısına hayrandır. Kur'an onu düşünmeye sevk eder, hislendirir. Kâh hüznülendirir ona acziyetini ve eksiklerini fark ettirerek, kâh sevindirir ona verdiği değeri hissettirip müjdelere vererek. Hüzün, gözyaşı ile, sevinç tebessüm ile kendisini gösterir çoğu zaman. Duygular yoğunlaştığında sessiz akan gözyaşları hıçkırığa, tebessüm kahkahaya dönüşebilir. Gülmek ve ağlamak, birbirleri ile kıymeti bilinen iki duygudur aslında. İnsanın gönlünde volkan gibi biriken hislerini izhar eden, bu sayede yüreğinin ferahlamasını sağlayan, Yaratıcının bahsettiği ve pek çok insanın çoğunlukla farkında olmadığı iki büyük nimet.

Ölümü ve hayatı var eden Allah, gülme ve ağlamayı da kendisinin bir lütfü olduğuna dikkat çekmiştir (en-Necm, 53/43-44). Yeri geldiğinde gülmek, yeri geldiğinde ağlamak, bu nimete teşekkürün bir nebze ifadesi gibidir. Kur'ân ve Sünnet mayasıyla yoğrulmuş İslam toplumunun mensupları da, erken yaşlarda öğrenip hemhâl oldukları ve ruhlarıyla hissettikleri Rahmanî hitap karşısında kimi zaman gülmüşler, kimi zaman gözyaşı dökmüşlerdir. Muhtelif alanlardaki pek çok İslam kaynağında, inançlı yüreklerin okunan ayetler ile ağlayıp güldüklerine dair anekdotlar vardır. Elbette ki buradaki gülme, inkârcı ve alaycı bir gülme olmayıp, tefekküre sevk eden nükteler meyânındadır. İşte Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı bölümü hocalarından Hasan Taşdelen'in, başta edebi eserler olmak üzere birçok kaynaktan derleyerek oluşturduğu *Kuran'la Gülmek Kuran'la Ağlamak* adlı eseri, erken dönemlerde yaşamış İslam mensuplarının, günlük hayatlarında çeşitli vesilelerle hatırladıkları Kur'ân ayetleri ile gülme ve ağlamalarına dair nakledilen haberleri toplamaktadır.

Eser, araştırmanın amaç ve yönteminin ortaya konulduğu, ayetleri iktibas etmenin dini boyutuna dair tartışmalara değinilen kısa bir giriş bölümü ile başlamaktadır. Amacını, "Kur'ân'ın sahâbe devrinden itibaren inanan insanların hayatının her anına nasıl nüfuz ettiğini göstermek" olarak açıklayan yazar, özellikle edebî eserlerden topladığı rivayetleri iki bölümde tasnif etmiştir. "Serlevhâ" başlıklı birinci bölümde çeşitli halk kesimlerinin hayatın akışı içinde konuşmalarında Kur'ân'ın bazı ifadelerini kullanmalarına ve kendilerine şahit olanları gülmeye sevk etmelerine dair örnekleri zikretmiştir. Bu bölümde bedevîler, mecnûnlar, dilenci ve sakîller, tufeyliler ve oburlar, dalgın ve saf kimseler, köle ve cariyeler, nüktedân ve hazırcevap kimseler, halîfeler,

muhtelif tabakadaki devlet adamları, âlimler, şâirler, sahâbe gibi kadını erkeği, genci yaşlısı ile toplumun her kesiminden insanın, ayetleri, yeri geldiğinde günlük konuşmalarında kullanmalarının, muhataplarına ayetler ile cevap vererek onları hem tebessüme hem de tefekküre sevk etmelerinin örneklerini görmek mümkündür.

“Kur’an’la Ağlamak” başlıklı ikinci bölümde yazarın da ifade ettiği gibi temel tema “ağlamak” olarak seçilmiş, Kur’ân’ın insanlarda oluşturduğu duygu dünyası ve bu duygusallığın bir yansıması olan ağlama hali örneklerle resmedilmeye çalışılmıştır. Kur’ân’ın, okurlarını daldırdığı duygu yoğunluğuna kısaca değindikten sonra Hz. Peygamber’in hayatında ağlamanın yeri, örnekler üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesillerin, âlim ve idarecilerin okudukları veya işittikleri ayetler karşısında ağladıklarına dair hikâyeciklere yer verilmiş, yaşamları boyunca Kur’ân ile hemhâl olan kimselerin hayatlarının son anlarında bile ayetlerle olan sıkı ilişkileri gözler önüne serilmiştir.

Seçilen örneklerin -yazarın ifadesiyle- bugünün insanının kolayca anlayabileceği metinler olmasına dikkat edilmesi ve muhtevalarına uygun kısa başlıklar altında tasnif edilmesi yerinde olmuştur. Yazar, eserde yer alan bilgileri şüphe edilmez tarihi metinler olarak değerlendirmemek gerektiğine dair önemli bir uyarıyla (s. 13) birlikte rivayetleri aldığı her kaynağı zikretmeye özen göstermiştir. Ancak, giriş kısmında belirlediği “rivayetin geçtiği eserlerden en eskisinin esas alınacağı” ilkesine her zaman bağlı kalınmamıştır. Özellikle Hz. Peygamber ve sahâbeye dair verdiği bilgilerde ilk dönem hadis ve tabakât kaynakları yerine Heysemî’nin *Mecmau’z-zevâid*’i, Zehebî’nin *Siyer*’i gibi sonraki dönem eserleri kullanılmıştır (örn. 1. Bölüm: dipnot: 9, 10; ikinci bölüm: dipnot: 40, 43, 44, 46, 48, 50). Ayrıca eserlere yapılan referanslarda takip edilen yol hem yeterli olmamış, hem de uyumsuzluklar içermektedir. Taşdelen, genelde dipnotlarda sadece eser isimlerini vermekle iktifa etmiş, yazar isimlerini hafzetmiştir. Herkesçe tanınan eserlerde çok sorun teşkil etmeyeceği akla gelse de bu tutum, alandan uzak kimseleri, bilginin hangi kaynaktan geçtiğini anlamak için kaynakçayı taramaya zorlamaktadır. Dahası, yazar-eser eşleşmesinin zihinlerde yer tutmasına mâni olmaktadır. Bazı yerlerde yazar isimlerinin, baskı yer ve tarihlerinin de dipnota ilave edilmesi ise bir düzensizlik oluşturmaktadır (örn. s. 48 dipnot: 65; s. 157 dipnot: 38; s. 179 dipnot: 78; s. 199 dipnot: 100). Her ne kadar dipnotların hacmini büyütmeme adına böyle bir yöntem takip edildiği düşünülse de en azından müellifin bilinen kısa adının eser ismi ile birlikte verilmesi eserden istifadeyi kolaylaştıracaktır. Ayrıca kütüb-i sitteye atfı yapılırken yaygın olan yöntemin aksine cilt ve sayfa numarası verilmiştir (örn. s. 163).

Konuşmalarında ayetlerin izleri görülen toplumun farklı kesimlerine mensup pek çok kişinin yanı sıra hadiseleri nakleden râvîlerin de zikredilmesiyle

eserde pek çok isim yer almıştır. Yazarın, bu isimlerin birçoğunu dipnotta kısaca tanıtmaya çalışılması yerinde olmuştur. Lakin bazı isimler hakkında bilgi verilmemiş (örn. s. 27'de Ebu'l-Meknûn; s. 29'da İbn Ebû Alkame; s. 32'de Buhlul; s. 43'te Eş'ab; s. 57'de Müzebbid; s. 58'de Hammâd b. Cümeyl ve Yezîd b. el-Muncâb; s. 62'de Ebû Hamza er-Rakkî; s. 77'de Abdülaziz b. Yahyâ, s. 136'da Tâhir b. Hüseyin vb.), çok meşhur olduğu için tanıtılmaya ihtiyaç duymayan bazı kimseler ise gereksiz yere tanıtılmıştır (örn. s. 23'te ve 106'da "İbn Ömer"). Bazı isimler ilk geçtiği yerde değil daha sonraki geçtiği yerde tanıtılmış (örn. "İbnü'l-Cessâs" "Ömer b. Abdülaziz" "Ebû Ca'fer el-Mansûr" "Muhammed b. Sîrîn"), bazı isimler birden fazla tanıtılmıştır (örn. s. 34 ve 37'de "Bunân"; s. 52 ve 53'te "Necâh b. Seleme"; s. 50 ve 114'te Ebu'l-Aynâ). Verilen bazı bilgiler vefat tarihinin zikredilmesi gibi çok kısa tutulmuş (örn. dipnot no: 3, 95), bir kısım ismin vefat tarihi hicrî olarak diğer bir kısmın miladi olarak verilmiştir (örn. dipnot no: 102, 103). Üstelik şahıslar hakkında verilen bu bilgiler için hemen hemen hiçbir yerde kaynak zikredilmemiştir. Ayrıca bazı bilgilerde sadece nâkil olarak ismi geçen, rivayetin anlaşılması noktasında bir katkısı olmayan bazı isimlerin eserde zikredilmesi, metni kısmen ağırlaştırmıştır (örn. s. 23'te "Mansûr" "Yûnus b. Ubeyd" "Mehdî b. Meymûn"). Bazı şahıslar hakkındaki bilgilerin dipnot yerine onları tanıtan birkaç kelimeyle metinde verilmesinin daha kolay ve yerinde olacağı da ifade edilebilir (örn. dipnot no: 95, 124, 129).

Şahıs isimlerinin doğru tespiti noktasında da bazı eksiklikler ve yazım hataları göze çarpmaktadır. Tâbîundan meşhur hadis bilgini Yahyâ b. Ebî Kesîr'in isminin "Yahya b. Ebû Kuseyyir" (s. 22) şeklinde verilmesi bunların en dikkat çekici olanıdır. Bu doğrultuda "Kardûsî" yerine "Kurdûsî"; "el-Bısrî" yerine "el-Basrî"; "Sa'da" yerine "Sa'd"; "Buhlul" yerine "Behlûl"; "Ali Rıza" yerine "Ali er-Rızâ"; "Zubeyr" yerine "ez-Zubeyr"; "Müsma" yerine "Misma"; "Sâib b. Yezî" yerine "es-Sâib b. Yezîd"; "Hadîce" yerine "Hatice"; "Atfeyyîş" yerine "İtfîş"; "Ka'b b. Übeyy" yerine "Übey b. Ka'b" "Sivar" yerine "Sevâr" denilmesi daha doğru olacaktır. İsimlerin yazımında genelde î'rab dikkate alınmamış olsa da bazen î'raba riayet edildiği de görülür (örn. s. 51'de Ebû Abdillâh İbn Ebî Duad; s. 93'te İbn Ebî Able). Bazen aynı isimlerin yazımında farklılıklar olabilmıştır (örn. s. 96'da "Adî" s. 112'de "Adiyy"; s. 183'te "Şüfey" "Şufeyy"; s. 188'de "Hasenu'l-Basrî" "Hasan-ı Basrî"; s. 212'de "Iyaz" "Iyad"; s. 215'te "Esbağ" "Esağ"). "Oğlu" manasındaki "ibn" kelimesi bazen "b." bazen "bin" bazen de "ibnu" şeklinde yazılmıştır. "Cin" "Hac" "Zer" "Übey" kelimelerinin bu şekilde şeddesiz yazılması daha makbule şâyândır. s. 28'de geçen Ebû Alkame ile s. 29 ve 30'da yer alan İbn Ebû Alkame'nin aynı kişi olup olmadığı da tavzihe muhtaçtır.

İlk baskısını 20 bin gibi iddialı bir rakamla yapan kitapta hayli yazım hatasının bulunması da göze çarpmaktadır (örn. s. 45'te "ibaret ederler"; s. 49'da

“bir demek”; s. 77’de “etmek kullanılacak”; s. 127’de “selâset”; s. 214’te “büyük iman”; s. 215’te “darbelerdin”). Özellikle yabancı kökenli kelimelerin yazımında inceltme/uzatma işaretlerinin kullanılmaması okuyucuyu yormaktadır (örn. “sakil” “amcazede” “ashap” “senet” “kût-u lâ yemût” “Mutaffin” “bîlah” “âbit” “zâhit”). Kâdî kelimesinin çoğulunun “kudâh” (s. 101) yerine “kudât” şeklinde yazılması da daha doğru olacaktır. Bu gibi hataların asgariye çekilmesi için kitap, yeni bir baskı yapmadan önce mutlaka birkaç kişi tarafından gözden geçirilmelidir.

Çeviriden kaynaklanan hata ve rekâketin olmaması esere artı bir değer katmaktadır. Görülebildiği kadarıyla sadece bir iki yerde çeviri kokusu hissedilmektedir. Sözelimi “Senin bu işe ehil olup olmadığını anlayıncaya kadar, yüzünü aç seni tanıyayım” (s. 77) yerine “Yüzünü aç, seni tanıyayım da bu işe ehil olup olmadığını bileyim.”; “Yedi kıraat imamından yedincisi” (s. 78) yerine “yedi kıraat imamından biri” denilebilirdi. Mâlik b. Enes’in “altı büyük hadis imamından” biri olarak tanıtılması (s. 101), bu bilginin *Muvatta*’yı kütüb-i sitteye dâhil eden bir kimsenin eserinden alındığını akla getirmektedir. Oysa genel kabul gören görüşte *el-Muvatta*’ yerine İbn Mâce’nin *Sünen*’i altı hadis kitabından sayılmaktadır.

Kitapta belirgin olan diğer bazı hatalara ve düzeltme önerilerine de işaret etmek gerekir: s. 36’da yer alan Rahmân sûresinin iki ayetinin tercümelerinin yer değiştirmesi uygun olacaktır. s. 150’de Ceyşu’l-usra için “Bizans ordusuyla savaşmak üzere gönderilen ordu” ifadesinin kullanılması doğru değildir. Çünkü bu sefer, bir seriyye değil gazvedir; yani Allah Rasûlü bizzat kendisi orduyu idare etmiştir. İkinci bölümün 146. dipnot numarası iki defa tekrar ettiğinden sonraki birkaç referansta kayma meydana gelmiştir. s. 157’de ikinci paragrafın ilk cümlesinde Hz. Peygamber’in ziyaret ettiği yer belirtilmemiştir. Ebû Seyf el-Kayn’ın “İbrahim’in sütanesi” olarak tanıtılması (s. 164) bir zühul eseri olmalıdır. Doğrusu “sütbabası” olmalıdır. Tebûk seferine yaptığı katkıdan dolayı Hz. Osman hakkında söylenen “Osman ne yaparsa yapsın ona zararı olmaz” nebevî sözünün kaynağı verilmemiştir (s. 169). s. 229’daki Süleyman b. Abdülmelik başlığı yanlışlıkla konulmuş olmalıdır. Doğrusu Abdülmelik b. Mervân olmalıdır. Yazarın, “Konuşmalarında Kur’ân’la İstişhad Edenler” başlıklı 1998 yılında yayınlanmış makale gibi konu ile ilgili çalışmaların varlığına işaret etmeyi ihmal etmesi de bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Çalışmanın en önemli eksikliklerinden biri sonuç ve değerlendirme bölümünün olmamasıdır. Yazar, yüzü aşkın kaynaktan derlediği bu bilgiler hakkında -giriş kısmında yer verdiği Kur’ân’ın inanan insanların hayatında bıraktığı tesirlere değinen kısa bir paragraftan başka- herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Eserin giriş kısmında geçen “gülmenin yüz kaslarının belirli şekilde kasılmasıyla oluşan şeklinden; ağlamanın da insanın gözünden yaş gelmesine eşlik eden sestene ibaret olmadığı” vurgusu ve bunların “insan

ruhunun derinlikleriyle irtibatlı iki eylem” olarak tavsif edilmesi (s. 11) gibi dikkate değer değerlendirmeler yapabilen yazarın, uzun mesai ile topladığı rivayetler hakkında sükût etmesi garip düşmüştür. Oysa kitapta zikredilen örnekler, dilencisinden devlet liderine, toplumda kendisine bir değer verilmeyen ve hor görülen tufeylîsinden büyük ilim adamlarına kadar her Müslümanın Kur’ân bilgisinin boyutunu gözler önüne sermektedir. İslam kültüründeki kıymetli yerinden ötürü küçük yaşlarda her Müslümanın öğrenmesi, hatta tamamını veya bir kısmını ezberlemesi adet haline gelen Kur’ân, İslam toplumu mensuplarının hayatının ayrılmaz bir parçası konumundadır. Onlar, Kur’ân’ı okuma, dinleme, anlamaya çalışma ve mesajlarını tefekkür etmenin yanı sıra karşılaştıkları hadiselerle ilgili ayetleri hatırlamışlar, kendi konuşmalarını Kur’ân’ın edebî ifadeleri ile süslemişler, sözlerine muciz kelamın cümleleriyle kuvvet kazandırmışlar, muhataplarına verecekleri cevapları bile Kur’ânî kelimelerden seçmişlerdir. Bu nitelik, sıradan bir ezberin ötesinde, ilâhî kelam ile hemhâl olmaya işaret etmektedir. Nitekim bugün Kur’ân’ı tamamıyla ezberlemiş birçok insan, manasını bilip yeri geldiğinde ayeti kullanması şöyle dursun, kendisine okunan bir ayetin devamını bile kimi zaman getirememekte, ayetin hangi sûrede olduğunu kestirememektedir. Bu meseleyi, ilk İslam toplumlarının Kur’ân dili olan Arapçayla daha çok iştiğal etmeleri vurgusu ile geçiştirmek kolaya kaçmak olur. Çünkü kitapta yer alan birçok iktibas, aslen Arap olmayan kimselerce yapılmıştır. Nitekim günümüzde de ayetleri iktibas ve onlarla istişhad edenler bulunmaktadır.

Hata ve savabıyla bu kitap, yoğun çalışma temposu içinde çarpınan insanımız için yorgunluğunu atıp zihnini dinlendireceği ve hoş vakit geçirirken mazinin derinliklerinden ibretlik örnekler bulacağı bir eserdir. Câhız’ın (ö. 255/869) *Kitâbu’l-buhalâ’sı* (Cimriler Kitabı), İbn Abdırabbih’in (ö. 328/940) *el-İkdü’l-ferîd*’inin bazı kısımları (örn. Şarlatanlar, Deliler, Cimriler ve Asalaklar Kitabı), Ebu’l-Kâsım en-Nisâbûrî’nin (ö. 406/1016) *Ukalâu’l-mecânîn*’i (Akıllı Deliler Kitabı), İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) *Kitâbu’l-ezkiyâ’sı* (Zekiler Kitabı) ile *Ahbâru’l-hamkâ ve’l-muğaffelîn*’i (Ahmaklar ve Dalgınlar Kitabı), İbn Kudâme el-Makdisî’nin (ö. 620/1223) *Kitâbu’t-tevvâbîn*’i (Tövbekarlar Kitabı), İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) *Uddetü’s-sâbirîn ve zehîratü’ş-şâkirîn*’i (Sabredenler ve Şükredenler) ile *Ravdatu’l-muhibbîn*’i (Aşıklar Kitabı), Şihâbuddîn el-Akfehî’nin (ö. 808/1405) *el-Kavlu’n-nebil bi-zikri’t-tatfil*’i (Oburlar ve Asalaklar Kitabı) gibi klasik eserlerin bir devamı mahiyeti taşıyan bu seçkilerin çoğaltılmasının, batı kültürünün sağanağına maruz kalan günümüz insanı için İslam toplumunu, İslam kültür ve medeniyetini daha yakından tanımaya vesile olacağı izahtan varestedir.



## İNDEKS

(Cilt: 21, Sayı: 39-40, Yıl: 2019)

- Abacı, Harun. “*Tefsîrû'l-Celâleyn*’i Okuma Yöntemi ve Müfessirlerin Dili -Fâtiha Süresi Tefsiri Örneği- / A Methodology for Reading *Tafsîr al-Jalâlayn* and the Language of the Commentators: The Case of the Commentary on *al-Fâtiha*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 415-439. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.613972>
- Akın, Murat. “Ömer Nasuhi Bilmen’in Âhîret İnancını Temellendirmesi / Omar Nasûhi Bilmen’s Foundation Faith of the Hereafter”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 93-116. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.461875>
- Akkuş, Süleyman – Doğruyol, Feyza. “Bir İbâzî Âlim Ebû Ya’kûb el-Vercelânî’nin *ed-Delîl ve'l-Burhân*’ı Bağlamında İbâziyye’nin Temel Görüşleri / The Main Doctrines of İbâdîyya in the Context of An İbâdî Scholar Abû Ya’qûb al-Warjalânî’s Work *al-Dalîl wa'l-burhân*”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 117-147. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.503092>
- Aksoy, Soner – Taş, Sakin. “Arap Dilinde Yer Alan *İllâ* Edatının Farklı Kullanımları ve Kur’ân Yorumuna Yansımaları / Different Usages of Particle *Illâ* in the Arabic Language and Its Reflection on the Interpretation of the Qur’ân”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 227-252. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.527241>
- Albayrak, Ahmet – Yıldırım, İbrahim – Kurt, Emine. “Kanser Hastalarında Yaşam Kalitesini Etkileyen Din ve Maneviyat Üzerine Teorik Yaklaşımlar / Theoretical Approaches on Religion and Spirituality Affecting the Quality of Life in the Cancer Patients”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 349-376. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.605552>
- Baycar, Abdulmuttalip. “Dini ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu / Religious-Social Aspects of Solidarity and Cooperation”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 199-225. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.522007>
- Baycar, Abdulmuttalip. “Türk-Alman Evliliklerinde Yaşanılan Problemler ve Başa-çıkma Yöntemleri (Dini-Kültürel Farklılıklar Bağlamında) / Difficulties in Turkish-German Marriages and Coping Strategies (in the Context of Religious-Cultural Differences)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 377-414. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.621015>
- Çalgan, Mehmet Ali. “Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar / Some Guidelines for Translating and In-

- terpreting the Ḥadīths and Frequently Encountered Mistakes". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 517-551. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.574261>
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Kur'an'da Yerleşim Birimleri / Settlement Units in the Qur'an". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 29-66. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.472735>
- Demircigil, Bayram. "Tefsirde İhtilaf Karşıtı Söylemin Tahlil ve Tenkidi / A Critical Approach to the Discourse against Disagreements of the Qur'anic Exegesis". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 441-468. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.615630>
- Gencer, Nevzat. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği) / Sense of School Belonging Among Imam Hatip High School Students (Çorum Case)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 149-172. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.514384>
- Gökçe, Aziz – Yılmaz, Hayati. "Sahâbe Edebiyatı Kaynağı Olarak İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târîh* adlı Eseri / Ibn Abî Khaythama's *al-Târîkh* as a Source of the Major Şahâba Literature". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 491-516. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.562641>
- Hendek, Abdurrahman. "İngiltere'de Din Eğitiminden Muafiyet Tartışmaları / Debates Over Right to Withdraw from Religious Education in England". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 1-27. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.488028>
- Karataş, Ali. "'Tefsir Usûlü' Üzerine Bazı Mülâhazalar ve Teklifler / Some Considerations and Proposals on "Tafsir Method (Uşûl)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 469-489. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.590287>
- Lila, Nazan. "İslam Hukuku Açısından Online Alışverişte Teslimin Gerçekleşmemesine Bağlı Garar ve Sonuçları / Al-Ġarar Caused by Lack of Delivery of Good in Online Shopping in Terms of Islamic Law". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 253-279. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.535820>
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında / The Use of Jadal in the Science of Fiqh in the Context of Objection Between al-Qudûrî and Abû al-Ṭayyib al-Ṭabarî". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 67-91. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.544198>
- Yıldız, Ahmet. "Hedonist Değer Anlayışının Eleştirisi / Criticism of Hedonistic Values". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019): 323-348. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.608449>

Yüksek, Muhammed İsa. “Mücmelin Beyanı Bağlamında Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsirinin Bilgi Değeri / Epistemological Value of the Qur’ānic Exegesis (Tafsīr) Made with the Qur’ān itself in the Context of the Closed and Cryptic Expressions (Mujmal)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019): 173-198. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.501282>



## Etik Kuralları

### Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

### Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

### **Editörler**

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

### Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

### Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Araçça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.  
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>



## **Ethical Principles**

### **Authors**

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

### **Referees**

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

### **Editorial Board**

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

## **Journal of Sakarya University Faculty of Theology (SAUIFD) Editorial Principles**

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.

2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.

3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.

4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.

5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.

6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.

7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.

8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.

9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.

10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.

11. Names of the referees are written in the relevant issue.

12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

## Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.

2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.

3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.

4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.

5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:

Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.

Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).

Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.

Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.

6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.

7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.

8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.

9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.

10. For detailed information please see

<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>