

ISSN 1306-6218
e-ISSN 2636-8536

Eskiyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Sayı / Issue 40 (Mart / March 2020)

Eskiyeni

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 40 (Mart/March 2020)

Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy
adına/on behalf of
Tuncer Namlı
tuncer_namli@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-1230-5568

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yildirim Beyazit University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/TURKEY
mdemirkol@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Editör/Editor

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yildirim Beyazit University
Faculty of Islamic Sciences
Ankara/TURKEY
abdemir@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Tevfik Aksoy
tevfik_aksoy@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9199-5610

Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can

Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

Tasarım/Design

FCR Yayın Reklam
Tel: (+90 312.310 08 60)

E-Yayın/Electronic Publication

20 Mart/March 2020
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Basım Tarihi/Date of Publication

30 Mart/March 2020

Basım Yeri/Place of Publication

SAGE Yayıncılık Rek. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Kazım Karabekir Cad. Uğurlu İş Merk.
No: 97/24
İskitler/ANKARA
Tel: 0312.341 00 02

Yönetim Yeri ve Adresi/Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2
Ulus-Altındağ/ANKARA Tel:
(+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eskiyenidergi@gmail.com
www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin/Turkish National Database
(Kabul/Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36. Sayıdan itibaren)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library
(Indexing Start: 01/01/2013 - Sayı/Issue: 26)

Alan Editörleri/Section Editors

(Arap Dili/Arabic Language)

Doç. Dr. Murat Özcan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi
*Ankara Hacı Bayram Veli University,
Faculty of Letters, Ankara/Turkey*
mozcan58@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7003-1504

(İngilizce/English)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
*Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey*
ata@ybu.edu.tr
ORCID: 00 00-0002-8844-8875

(Felsefe/Philosophy)

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
*Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey*
karakayamehmetmurat@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2196-6456

(Mantık/Logic)

Arş. Gör. Muhammet Çelik
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
*Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/Turkey*
mmcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4664-2300

(Eğitim/Education)

Dr. İshak Tekin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
*Eskişehir Osmangazi University,
Faculty of Divinity, Eskişehir/TURKEY*
ishaktekin05@gmail.com
ORCID: 000-0002-3850-5691

(Tarih/History)

Dr. İlyas Uçar
Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
*Amasya University, Faculty of Divinity
Amasya/Turkey*
ilyasucar@gmail.com
ORCID: 000-0002-7125-8995

(Dinler Tarihi/History of Religions)

Arş. Gör. Sümeyye Arslan
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
*Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey*
sumeyye.arslan@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2540-8892

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
*Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey*
busrabetulpinar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0217-8163

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlioğlu
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
*Social Sciences University of Ankara,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey*
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2863-8797

Dr. Ayşe Uzun
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi
*Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey*
a.uzun@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5359-6827

(Sosyoloji/Sociology)

Arş. Gör. Fatmanur Dikmen
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
*Zonguldak Bülent Ecevit University,
Faculty of Divinity, Zonguldak/TURKEY*
fnur227@gmail.com
ORCID: 000-0001-9399-8831

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü./Goethe Univ. GERMANY
ORCID: 0000-0001-8223-7009

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
Istanbul Sabahattin Zaim Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-5098-5205

Prof. Dr. Ali Osman Kurt Ankara
Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences Univ. of Ankara TURKEY
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-9033-9910

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-8065-3156

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü./Istanbul Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ali Bardakoglu
KURAMER TURKEY
ORCID: 0000-0002-5839-145X

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü./Sakarya Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-5779-7741

Prof. Dr. Hicabi Kırilangıç
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-6273-5342

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü./Samsun Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-1358-1022

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Ü./Hitit Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-8616-111X

Doç. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü.
Süleyman Demirel Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-0459-3152

Eskiyeini, **Anadolu İlahiyat Akademisi** tarafından yayımlanmaktadır.
Eskiyeini is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/Turkey.

Eskiyeini, yılda iki kez yayımlanan (20 Mart- 20 Eylül) hakemli bir dergidir
Eskiyeini is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 March - 20 September).

Eskiyeini; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
Eskiyeini; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Eskiyeini yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
Eskiyeini does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Eskiyeini'ye yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur.
Eskiyeini uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).
Printed version of Eskiyeini can be accessed by subscription. Electronic version of Eskiyeini is an Open Access.
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeini/>
LOCKSS: <http://dergipark.gov.tr/eskiyeini/lockss-manifest>

Abonelik (2 Sayı): 40,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 50,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO Individual Subscription (2 Issues): 40,00 TL - Institutional Subscription: 50,00 TL - 30,00 EURO Account Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR700020300002027297000004

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536
https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni
Sayı/Issue: 40 (Mart/March 2020)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From Editor

Eskiyeni: 40. Sayı

The Latest Issue of Eskiyeni: Issue 40

Abdullah Demir ----- 7-8

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi

Effect of Touching the Opposite Sex on Ablution in Sects which are not Sunni

Yakup Mahmutoğlu - İdris Cebeci----- 9-35

16. ve 18. Asırlarda Osmanlı Fetva Literatüründe Mudârebe Ortaklığı

16. and 18. Century Mudârabah Contract in Ottoman Fatwas Literature

Ahmet İnanır ----- 37-72

Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi

The Development of the Four Fundamental Sources Order in the History of Islamic Legal Theory

Ahmet Temel ----- 73-94

Dil ve Mantık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

An Assessment of the Relationship Between Language and Logic

Coşkun Baba ----- 95-106

Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'ân-ı Kerîm'e Yaklaşma Denemesi

The Approach to the Qur'ân in the Perspective of Language Games Theory

Ergin Ögçem ----- 107-128

Değerler Eğitimi Açısından Tek Parti Dönemi Âdâb-ı Muâşeret Kitapları

Etiquette (Âdâb al-Muâsharah) Books of the One-Party Period in Terms of Values Education

Kamil Çoştu ----- 129-153

Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi Kazanma

Attainment Level for Goal to Get the Problem-Solving Skill in the Anadolu Imam Hatip High School

Vocational Courses: Example of Sivas Province

Yasin Yiğit ----- 155-179

Anabaptistler ve Osmanlı, İnan ve Diyalog Perspektifinden Hristiyan-Müslüman İlişkileri

Anabaptists and Christian-Muslim Relations from the Perspective of Ottoman, Iranian and Dialogue

Halil Temiztürk ----- 181-198

Emir Bi'l Ma'rûf Nehiy Ani'l Münker İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü

The Functional Aspect of Principle 'al-Amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar' on the Formation of Today's

Religious Expression

Seyithan Can ----- 199-218

Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı <i>Çerkeşseyhizâde Mehmet Tevfik's Understanding of Tawhîd</i> İbrahim Bayram-----	219-242
Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine 'Şehit' Teriminin İçerdiği Anlamlar <i>Meanings of the Term 'Shahîd' from the Jâhiliyah Poetry to the Qur'ânic Text</i> Musa Yıldız – Ayşe İspir Kurun -----	243-258
İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l- Qur'ân'ında Cihad ve Kitâl Âyetlerinin Yorumu <i>Interpretation of the Verses on Jihâd and Qitâl in Ta'wilât al-Qur'ân of Imam al-Mâtürîdî</i> Hadiye Ünsal -----	259-281
Müfessir Fahreddin er-Râzî'nin Meteorolojik Olaylarla İlgili Âyetlere Yaklaşımı <i>Commentator Fakhr al-Dîn al-Râzî's Approach to the Verses about Meteorological Events</i> Abdulkadir Demir-----	283-302
Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şühûd Üzerine Yeni Yorumlar: Affîdîn Tilimsânî ve İsmail Sirâceddin Şîrvânî Bağlamında Bir Değerlendirme <i>Ismâ'il Sirâj al-Dîn al-Shîrwânî's (d. 1034/1624) Commentary on Waḥdah al-wujûd and Waḥdah al-shuhûd</i> Orhan Musakhanov-----	303-320
Üsküdar'da Konumlanmış Bir Ocak: Tazıcılar Ocağı <i>A Quarry Located in Scutari: Stretchers' Quarry (Tazıcılar Ocağı)</i> Nevzat Erkan-----	321-340
Şifâî Mehmed Dede (öl. 1081/1671) ve Öncesindeki Şarihlerin Mesnevî'nin Birinci Beytine Dair Yorumlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması <i>Comparing and Analyses the Comments of Shifâî Mehmed Dede (d. 1081/1671) and previous Commentators about Mathnawi's First Couplet</i> Halim Yar -----	341-362
The Role of Islam in Decent Care for People with Stigmatized Diseases: An Evaluation via the Concept of Human Dignity <i>Hastalığı Sebebi ile Damgalanan Kişilere Yönelik İnsan Onuruna Yakışır Bakım Konusunda İslam'ın Rolü: İnsan Onuru Kavramı Üzerinden Bir Değerlendirme</i> Fatümetül Zehra Güldeş -----	363-376
Farkındalık ve Kabullenme Psikoterapilerinin Temel Stratejileri ve İslam <i>Main Strategies of Mindfulness and Acceptance Psychotherapies and Islam</i> Elif Kara -----	377-406
Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme <i>An Evaluation of Research on 'Religious Coping' in Turkey</i> Süleyman Abanoz-----	407-429
İbnü'l-Cevzî'nin Zemmü'l-hevâ Adlı Eseri: Takdim ve Tahlil <i>Dham al-Hawâ for Ibn al-Jawzî: Presentation And Critic</i> Adnan Arslan -----	431-448
Eskiye Yeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci <i>The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskiye</i> -----	449-452

EDİTÖRDEN

Eskiyesi: 40. Sayı

Kıymetli Okurlar,

Yayın hayatının 14. yılına ulaşan *Eskiyesi*'nin 40. sayısını sizlere ulaştırmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayının hazırlığı yaklaşık olarak altı ay sürdü (Ekim 2019 - Mart 2020). Dergimize, bu yayın döneminde bilim insanlarından 40 çalışma değerlendirilmek üzere gönderildi. Bunlardan her biri, öncelikle *Eskiyesi*'nin yayın ilkeleri çerçevesinde ön değerlendirmeye tabi tutuldu. Bu ilk aşamada çalışmanın başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçasının akademik yazım teknikleri ile *İSNAD Atf Sistemi*'ne¹ uygunluğu incelendi.

Ön değerlendirme sürecini daha objektif bir hale getirmek amacıyla ilgili değerlendirme formu², web sitemizden ilan edildi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. *Eskiyesi*'nin yayın etiği politikasına katkı sağlaması amacıyla her bir makale, *Turnitin* intihali engelleme programında tarandı. Tarama sonucu %15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, "Yazarın hakemleri hakemlerin de yazarı öğrenememesi ilkesi" çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Yayın değerlendirme sürecini daha objektif bir hale getirme amacıyla, makale değerlendirme formu³, web sitemizde ilan edildi.

Bu sayımızda, ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen ve hakemlerin akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 20 makale sizlerle buluştu. Bu makalelere, TÜBİTAK sponsorluğunda DOI numarası atandı.

Eskiyesi, 20 Eylül 2020 itibari ile ULAKBİM TR Dizin⁴ ve CEEOL (Central and Eastern European Online Library)⁵ tarafından taranmaktadır.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, yayın değerlendirme aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Doç. Dr. Murat Özcan, Doç. Dr. Mehmet Ata Az, Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya, Dr. İshak Tekin, Dr. İlyas Uçar, Dr. Ayşe Uzun, Büşra Betül Pınar ve Tevfik Aksoy, Fatmanur Dikmen, Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Muhammet Çelik ve Sümeyye Arslan ile *Anadolu İlahiyat Akademisi*'nin kıymetli yönetici ve çalışanlarına teşekkür ederim.

40. sayımızın faydalı olması temennisi ile iyi okumalar dilerim.

Editör

Dr. Abdullah DEMİR

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara, TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

¹ www.isnadsistemi.org

² <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/11029>

³ <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/11031>

⁴ <https://trdizin.gov.tr/statistics/listAcceptedJournals.xhtml>

⁵ <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=2298>

FROM EDITOR

The Latest Issue of Eskiyeeni: Issue 40

Dear Readers,

We are glad to announce the 40th issue of Eskiyeeni which celebrated its 14th year in the academic publication journey. The publication preparation of this issue took approximately six months (October 2019 - March 2020). In this publication period, 40 different studies from scientists were submitted to the journal for evaluation. Each of these studies was subjected to preliminary evaluation within the framework of the publication principles of *Eskiyeeni*. In this first phase of assessment, the title, summary, key concepts, footnotes and references of the paper were examined in accordance with the academic writing techniques and *the ISNAD Citation Style*¹.

In order to make the preliminary evaluation process more objective, the Article Preliminary Review Form² was announced on our website. The studies that passed this stage were controlled for compliance with the plagiarism detection program and editorial control as well as publication ethics. To contribute to *Eskiyeeni*'s editorial ethics policy, each article was screened in the *Turnitin* plagiarism prevention program. The studies, which contained more than 15% similarity in the result of the scan, were reinstated to their authors. The studies passing the preliminary evaluation process and the plagiarism detection phase were presented to the evaluation within the framework of "the principle of the author's inability to learn the referee and the author". So as to make the publication evaluation process more objective, the evaluation form³ was also announced on our website.

In this issue, it has been put forward with 20 articles that were reviewed and plagiarized, which our referees approved for publication in terms of academic content. The published articles were given the DOI number under the sponsorship of TUBITAK.

Eskiyeeni is indexed by ULAKBIM TR Dizin (The Humanities and the Social Sciences and Turkish National Database Social Science and Humanities Database)⁴ and CEEOL (Central and Eastern European Online Library)⁵ as of September 20, 2020.

I would like to thank especially to the scientists who have written out the article in this issue, to our editorial, advisory and refereeing boards, our field editors: Associate Prof. Murat Özcan, Associate Prof. Mehmet Ata Az, Associate Prof. Mehmet Murat Karakaya, Dr. İshak Tekin, Dr. İlyas Uçar, Dr. Ayşe Uzun, Büşra Betül Pınar, Tevfik Aksoy, Fatmanur Dikmen, Esra Erdoğan Şamlıoğlu, Muhammet Çelik, Sümeyye Arslan, and lastly the directors and employees of *the Anatolian Theological Academy* who all have great efforts during the evaluation phase of the publication.

I hope that our 40th issue will be useful, and we wish you a nice reading.

Editor in Chief

Dr. Abdullah DEMİR

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Studies

Ankara, TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

¹ www.isnadsistemi.org/en/

² <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/11029>

³ <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/11031>

⁴ <https://trdizin.gov.tr/statistics/listAcceptedJournals.xhtml>

⁵ <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=2298>

Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi

Yakup Mahmutoğlu

Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Dr., Bayburt University, Divinity Faculty, Department of Islamic Law
Bayburt, Turkey
ymahmutoglu@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0362-659X

İdris Cebeci

Doktora Öğrencisi, Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Ph.D. Student, Bayburt University, Graduate Education Institute
Bayburt, Turkey
idriscebeci47@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-2752-0906

Effect of Touching the Opposite Sex on Ablution in Sects which are not Sunni

Abstract

Islam placed great emphasis on an uninterrupted link between the servant and the creator. Undoubtedly, one of the most important elements that strengthen this link is the sincere worship of the servant to the God. Since prayer (salāt), on the other hand, is the most important of these worships, the ablution and dry ablution (tayammum), which are accepted as a preparation for prayer, were considered as important.

In the Qur’ān, ablution and dry ablution topics are dealt as detached in verse 6 of al-Māidah and verse 43 of al-Nisā. As a result of the efforts made by Islamic scholars towards understanding these two verses, many comments and Islamic judicial opinion emerged.

One of the most important disputes that arise in the context of these two verses is whether touching the opposite sex has spoil the ablution or dry ablution. There have been many disputes about what is meant in the aforementioned verses from the first period (aṣr al-sa’adah) namely; the following statement mentioned as one of the situations in which ablution and dry ablution should be taken: “... أو لامستم النساء (aw lāmastum al-nisā’ā/or when you touch women)...” some scholars said, the statement of “... أو لامستم النساء (aw lāmastum al-nisā’ā/or when you touch women)” means, touch; some said it means touch with lust, others said it was figuratively sexual intercourse (jimā). Based on these different meanings, some scholars have expressed an Islamic judicial opinion as “touching the opposite sex in absolute terms”, some “touching only with lust” and others “sexual intercourse with women” spoils the ablution and dry ablution.

In the study, the opinions of the non-Sunni Shiite-Jafari, Shiite-Zaydis and Khārijī-Ibāzīs sects on the subject of “lams/mulāmasa (touch, intercourse)” in the context of the relevant verses, reason (‘aql) and revealed (naql) evidences based on their opinions, and their answers to scholars and sects in opposition to defend their views, were made by referring to basic resources as much as possible.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 17 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 06 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Yakup Mahmutoğlu - İdris Cebeci, “Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi = Effect of Touching the Opposite Sex on Ablution in Sects Which are not Sunni”, *Eskiyeini* 40 (Mart/March 2020), 9-35. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.660193>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

When dealing with the subject, firstly, the meaning of the words “lamasa/lāmasa” in the mentioned verses is referred in some important classical dictionaries, in the meaning of the works such as *Gharib al-Qur’ān* and in tafsir (Qur’ān interpretation) sources. The reading of the related verses, how these differences were evaluated by various Qur’ān recitations (qira’at) and Islamic jurists, and their effects on meaning were revealed. Afterwards, the verses (al-Māidāh 5/6, al-Nisā 4/43) and hadīths were mentioned with their meanings and were briefly evaluated in order to provide a basis for the views of non-Sunnī sects. In this context, the approaches of Jafarī, whose understanding of hadīth method is different from others, to the concept of hadīth/narration, are briefly given.

After the foregoing explanations made above, the views and evidence of non-Sunnī sects on lams/mulāmasa (touching) were revealed in detail and the following findings were reached: The Shiite-Jafarī tried to explain the issue of lams/mulāmasa only with the narrations coming from the imams of the People of the Household (ahl al-bayt) especially in the early periods due to their hadīth understanding and some sectarian attitudes. Other did not include any narrations (transcripts) from many companions (ṣahabah) and tabi’in (ones who saw ṣahabah). They also did not need to refer rational (‘aqlī) and dictionary-based evidence. In this respect, it is possible to say that they exhibit a very different and/or protective approach compared to other sects. However, it was observed that Jafarīs displayed different methods within the sect while dealing with the subject of mulāmasa in the historical process. For example, the first scholars of the Shiite-Jafarīs belonging to the Ahbārī tradition understood this subject only in the light of the narrations from the imams. They strongly opposed to resort to any other evidence than these narrations. Whereas the Usūlīs (and especially the 6th century scholar Tabarsī) that emerged in later periods, in addition to the narrations from the innocent imams, also took into account the companions of Prophet Mohammad (ṣahabah), ones who saw ṣahabah (tabiīn) and the narratives from the Sunnī scholars, as well as the rational (‘aqlī) and dictionary-based evidences. As a result, Jafarī accepted the view that the expression “... أو لامستم النساء ...” (*aw lāmastum al-nisā’a ...*) in the relevant verses is a metaphorical sexual intercourse in the light of the narrations coming from the imams. Therefore, they argued that regardless of whether they were mahram (within the relationships forbidden for marriage) or nāmahram (unrelated), opposite sex kissing or touching each other would in no way spoil the ablution. Regarding this view, it was also said that there was no conflict within the sect and even an alliance (ijmā).

While the Shiite-Zaydīs also included an inference on lams/mulāmasa, unlike the Jafarīs, they included not only the narrations coming from imams of the People of the Household (ahl al-bayt) but also many hadīths and narrations in the sources regarded as valid by the sects outside the Shiites. Again, contrary to the Jafarīs, they tried to support their views with rational and dictionary-based evidence. For this reason, it can be said that the Zaydīs behaved relatively more positively about the mulāmasa. Zaydīs stated that the purpose of the expression “... أو لامستم النساء ...” (*aw lāmastum al-nisā’a ...*) is a metaphorically sexual relationship according to the narrations that come through the companion of Prophet Mohammad, ones who saw ṣahabah and imams. In this respect, they adopted the view that men and women touching each other, regardless of whether they are mahram or nāmahram, will in no way spoil the ablution.

On the other hand, the Khārījī-Ibāzīs focused more on stains (al-naḡasa) and sin when they were writing the ablution situations in their early works. For this reason, it was observed that touching the opposite sex did not specifically deal with ablution. Therefore, they did not pay much attention to the fact that the expression “... أو لامستم النساء ...” (*aw lāmastum al-nisā’a ...*) in the relevant verses is true or metaphorical. However, it has been observed that they have devoted quite a lot to the subject of mulāmasa in their recent works, especially *Ma’arīj al-A’māl*. Therefore, according to the Ibāzīs, since the words of lamasa/lāmasa in the relevant verses are sexual intercourse in a figurative sense, the absolute touching the opposite sex does not spoil ablution. However, because they argue that any bad words and behaviors that are accepted as sin will spoil ablution, these people said that looking or

touching the woman's body (the whole body except hand and face), which is forbidden to look at, will spoil ablution. And either they said that looking and touching with lust in places where it is not forbidden to look will destroy the ablution. In addition, it was observed that they used almost every hadith/narration that supports their views as evidence, regardless of whether they are authentic or not.

Keywords

Islamic Law, Jafarī, Zaydī, Ibāzī, Ablution, Touch

Sünnî Olmayan Mezheplerde Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi

Öz

İslâm dini, kul ile yaratıcısı arasında kesintisiz bir bağın bulunmasına önem vermiştir. Kuşkusuz bu bağ kuvvetlendiren en önemli unsurlardan biri, kulun rabbine ihlâslı bir şekilde yapmış olduğu ibadetleridir. Namaz ise, bu ibadetlerin en önemlisi olduğu için namaza hazırlık sayılan abdest ve teyemmüm de o derece önemli kabul edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de, abdest ve teyemmüm konuları, Mâide sûresi 6. ve Nisâ sûresi 43. âyetlerde müstakil olarak ele alınmıştır. İslâm âlimlerinin bu iki âyeti anlamaya yönelik ortaya koydukları emek ve gayret neticesinde birçok yorum ve icthâd ortaya çıkmıştır.

Bu iki âyet çerçevesinde ortaya çıkan en önemli ihtilaflardan biri, karşı cinsle dokunmanın abdesti veya teyemmümü bozup bozmadığı konusudur. Şöyle ki; bahsi geçen âyetlerde, abdest ve teyemmüm alınması gereken durumlardan biri olarak zikredilen "... أو لامستم النساء (ev lâmestumu'n-nisâe/ya da kadınlara dokunduğunuzda)..." ifadesi ile ne kast edildiği hakkında, ilk dönemden (asr-ı saâdetten) günümüze kadar süre gelen birçok ihtilaf söz konusu olmuştur. Bazı âlimler, "... أو لامستم النساء (ev lâmestumu'n-nisâe)..." ifadesinden kast edilen mananın mutlak dokunmak, bazıları şehvetle dokunmak, bazıları ise mecazî anlamda cinsel birliktelik (cimâ) olduğunu söylemişlerdir. Bu farklı anlamlandırmalara bağlı olarak, bir kısım âlimler, "karşı cinsle mutlak anlamda dokunmak"; bir kısmı, "sadece şehvetle dokunmak"; bir kısmı da, "kadınlarla cimâda bulunmak" abdesti ve teyemmümü bozar şeklinde icthâda varmışlardır.

Çalışmada, Sünnî olmayan Şîf-Caferî, Şîf-Zeydî ve Haricî-İbâzî mezheplerinin, ilgili âyetler bağlamında "lems/mülâmesi" konusu hakkındaki görüşleri, görüşlerini dayandırdıkları akfî ve naklî deliller ve de kendi görüşlerini savunma sadedinde karşıt görüşteki âlim ve mezheplere vermiş oldukları cevaplar, mümkün mertebe temel kaynaklara başvurulmak suretiyle ortaya konulmuştur.

Konuyu ele alırken ilk olarak, zikredilen âyetlerde yer alan "lemese/lâmesi" kelimelerinin önemli bazı klasik sözlüklerde (*mu'cemler*), *Çarîbu'l-Kur'ân* türü eserlerde ve tefsir kaynaklarında hangi manada kullanıldıklarına, ilgili âyetlerin kıraât farklılıklarına, bu farklılıkların müfessirler ve fakihler tarafından nasıl değerlendirildiklerine ve manaya olan etkilerine temas edilmiştir. Ardından ilgili âyetler (el-Mâide 5/6, en-Nisâ 4/43) ve hadisler mealleriyle zikredilmiş ve Sünnî olmayan mezheplerin görüşlerine dayanak teşkil etmeleri açısından kısaca değerlendirilmişlerdir. Bu çerçevede, hadis usulü anlayışı diğerlerine göre farklı olan Caferîlerin hadis/rivâyet kavramına yaklaşımlarına da kısaca yer verilmiştir.

Yukarıda yapılan ön bilgi mahiyetindeki açıklamalardan sonra, Sünnî olmayan mezheplerin lems/mülâmesi konusundaki görüşleri ve delilleri ayrıntılı olarak ortaya konulmuş ve şu bulgulara varılmıştır:

Şîf-Caferîler, başta hadis usulü anlayışları ve mezhep içi bazı muhafazakâr tutumları sebebiyle, lems/mülâmesi konusunu özellikle ilk dönemlerde sadece ehl-i beytin masum imâmlarından gelen rivâyetlerle açıklamaya çalışmışlardır. O kadar ki, ne birçok sahabe ve tabîinden gelen rivâyetlere (naklî delillere) yer vermişler, ne de akfî ve lugavî delillere başvurma gereği duymuşlardır. Bu bakımdan, diğer mezheplere göre oldukça farklı ve/veya korumacı bir yaklaşım tarzı sergilediklerini söylemek mümkündür. Ne var ki, Caferîlerin, tarihsel süreçte mülâmesi konusunu ele alırken mezhep içinde farklı yöntemler sergiledikleri de görülmüştür. Söz gelimi, Şîf-Caferîlerin, Ahbârîlik geleneğine

mensup ilk dönem âlimleri, konuyu sadece ehl-i beytin masum imamlarından gelen rivâyetler ışığında anlamışlar; bu rivâyetler dışında başka bir delile başvurmayaya ise şiddetle karşı çıkmışlardır. Buna karşılık daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan Usûlîler (ve özellikle hicri 6. asır âlimi Tabersî) ise, masum imamlardan gelen rivâyetler yanında, birçok sahabe, tabîin ve sünnî âlimlerden gelen rivâyetleri ve de akfî ve lugavî delilleri de dikkate almışlardır. Sonuçta Caferîler, ilgili âyetlerde yer alan “... أو لامستم النساء... (ev lâmestumu'n-nisâe)...” ifadesinin, imamlardan gelen rivâyetler ışığında, mecâzî anlamda cinsî münasebet (cimâ) olduğu görüşünü kabul etmişler. Bu sebeple de, mahrem veya nâmahrem olduklarına bakılmaksızın karşı cinslerin -birbirini öpmeleri de dâhil- birbirine dokunmalarının hiçbir şekilde abdesti bozmayacağını savunmuşlardır. Bu görüş hususunda mezhep içinde ihtilaf olmadığı ve hatta ittifak (icmâ) olduğu da söylenmiştir.

Şîî-Zeydîler, lems/mülâme konusunda istidlalde bulunurken, Caferîlerden farklı olarak, sadece ehl-i beyt imamlarından gelen rivâyetlere değil, aynı zamanda Şîîlerin dışındaki mezheplerce muteber sayılan kaynaklarda yer alan birçok hadîs ve rivâyete de yer vermişlerdir. Yine, Caferîlerin aksine, görüşlerini akfî ve lugavî delillerle de destekleme yoluna gitmişlerdir. Bu sebeple Zeydîlerin mülâme konusunda nispeten daha mutedil davrandıkları söylenebilir. Zeydîler, “... أو لامستم النساء... (ev lâmestumu'n-nisâe)...” ifadesinden maksadın, başta ehl-i beyt ve diğer birçok sahabe, tabîin ve imamlar yoluyla gelen rivâyetlere göre, mecâzen cinsel birliktelik olduğunu belirtmişlerdir. Bu itibarla onlar, erkek ve kadınların, mahrem veya nâmahrem olmalarını dikkate almadan, birbirine dokunmalarının hiçbir şekilde abdesti bozmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Harici-İbâzîler ise, ilk dönemlerde kaleme aldıkları eserlerinde, abdesti bozan durumları zikrederken daha çok necâsetin çıkması ve günah işlenmesi üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu sebeple karşı cinsle dokunmanın abdeste etkisini özel olarak ele almadıkları görülmüştür. Dolayısıyla ilgili âyetlerdeki “... أو لامستم النساء... (ev lâmestumu'n-nisâe)...” ifadesinin, hakikî veya mecâzî olmasına pek fazla değinmemişlerdir. Ancak başta *Me'aricu'l-A'mâl* olmak üzere son zamanlarda telif ettikleri eserlerinde mülâme konusuna oldukça yer ayırdıkları görülmüştür. Şu halde İbâzîlere göre, ilgili âyetlerde yer alan leme/lâme kelimeleri, mecâzî anlamda cinsel birliktelik olduğu için, mahrem veya nâmahrem olduğuna bakılmadan karşı cinsle mutlak olarak dokunmak abdesti bozmaz. Bununla birlikte günah kabul edilen her türlü kötü söz ve davranışın abdesti bozacağını savunmaları sebebiyle, kadının haram olan avret mahalline (el ve yüz hariç bütün vücuduna) bakmanın veya dokunmanın yahut da bakmanın haram olmadığı yerlere şehvetle bakmanın ve dokunmanın abdesti bozacağını söylemişlerdir. Ayrıca onların bu konuda, görüşlerini destekleyen hemen her hadîsî/rivâyeti, sahih olup olmadığı ayırımı yapmaksızın delil olarak kullandıkları da görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Caferî, Zeydî, İbâzî, Abdest, Dokunma

Giriş

İslam dininde kul ile yüce yaratıcısı arasında bağların güçlü ve sürekli olması hedeflenmiştir. Bu bağların en önemli tezahürü hiç şüphesiz kulun rabbine ibadette bulunmasıdır. İbadetler yüce yaratıcının önünde eğilmek ve azametini kabul etmek anlamına geldiği için her inanç sisteminde belli kurallar çerçevesinde gerçekleşmektedir. İslâm dininde insanın her açıdan temizlenme vesilesi kabul edilen ibadetlerin başında namaz gelir. Öyle ki, İslâm'da kelime-i tevhitte sonra en önemli ibadet namaz kabul edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in de, bazı hadîslerinde namazdan, Müslümanları kâfir ve münafıklardan ayırt edici işaret olarak bahsettiği görülür.¹ Bununla birlikte namaza hazırlık için yapılan

¹ Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Müslüman ile şirk ve küfür arasındaki fark namazı terk etmektir”. Bk. Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc Müslim, *Şahihi Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-

bir takım temizlikler anlamındaki abdest de -aynen namaz gibi- Kur'ân ile düzenlenmiştir. Şu halde abdestsiz namaz kılınmayacağından dolayı abdest, namaz kadar önemli kabul edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, namaz kılmaya kalkacak olan kimsenin hangi durumlarda abdest alması gerektiği Mâide 6. ve Nisâ 43. âyetlerde ifade edilmiştir. Ne var ki, birçok fikhî meselede olduğu gibi bunda da tafsilata dair hususlar Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarına bırakılmıştır. Bunun bir neticesi olarak da abdesti bozan durumlar, başka bir deyişle abdest alınması gereken durumlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarında (sünnette) etraflıca ele alınmıştır.

Abdest her ne kadar maddî bir temizlik gibi görölse de insanın gün içinde yapmış olduğu bazı günahlarını da silip attığı ve sadece maddî kirlerden arındırmaktan ibaret olmadığı için manevî yönü ağır basan bir temizlik kabul edilir.² Bu sebeple maddî pisliklerin bulunması durumunda abdest alınmasının gerekli olacağı hususu aklen kavranılması kolay ve mümkün olduğundan fıkıh mezhepleri arasında pek fazla ihtilaf bulunmamaktadır.³

Türâşî'l-'Arabî, ts), "İmân", 134; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Sünnet", 15. Başka bir hadîste Efendimiz : "Bizimle münâfiklar arasındaki fark namazdır" buyurmaktadır. Bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre İbn Mûsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: y.y., 1357/1938), "İmân", 9; Nesâî, "Salât", 8. Sünnî düşüncede, amel imandan bir cüz kabul edilmediği için bu tür rivâyetler, ibadetlerin terkinden dolayı Müslümanların gayrimüslimlere benzetilerek imanın zayıflaması şeklinde te'vîl edilmiştir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fil-İtikâd* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2. Baskı, 1433/2012), 284, 285; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. İshâk el-Gaznevî, *Şerhu 'Akdeti't-Ṭahaviyye*, thk. Hâzîm Geylânî el-Hanef - Muhammed Abdulkâdir Nassâr (Mısır: Dâru'l-Kerec, 2009), 115, 116.

² Abdestin manevî temizlik olduğu hususunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim namaz kılmak amacıyla abdest almaya kalkar da ellerini yıkarsa, ilk damlayla beraber elleriyle yaptığı günâhlar akar gider. Ağzına su verip çalkaladığında diliyle ve dudaklarıyla işlediği günâhlar, akan ilk su damlasıyla beraber akar gider. Yüzünü, dirseklere kadar ellerini, topuklara kadar ayaklarını yıkadığı zaman da onlarla yaptığı her günâhtan kurtulur. Annesinden doğduğu gün gibi tertemiz olur". Bk. Müslim, "Tahâret", 32; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî b. Sinân en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî (es-Suŕâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetu'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Tahâret", 58; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), "Tahâret", 6. Ayrıca abdest almaya devam eden kişilerin abdest uzuvları parlayacağı için ahirette, Efendimiz tarafından hemen tanınacaklardır. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber bir kabristan ziyaretinde şöyle buyurmuştur: "Size selam olsun ey mü'minler topluluğunun yurdu! Muhakkak biz de Allah dilerse size katılacağız. Biz kardeşlerimizi görmeyi arzu ederiz". Yanında bulunan sahabîler: "Ey Allah'ın Resûlü biz senin kardeşlerin değil miyiz? diye sorunca Efendimiz: "Siz benim ashâbımsınız/arkadaşlarımsınız, kardeşlerim ise daha sonra geleceklerdir" şeklinde cevap vermiştir. Onlar; "Sonra gelecek ümmetini nasıl tanırsın yâ Resûlullâh?" diye sorunca, O şöyle buyurmuştur: "Ne dersiniz bir adamın siyah atların arasında alnı beyaz olan bir atı olsa, onu tanımaz mı?" deyince, "Tabî ki tanı" diye onu tasdik ettiler. Bunun üzerine Resûlullâh şöyle buyurdu: "Onlar kıyâmet günü abdestten dolayı uzuvları beyaz ve parlak olarak gelirler de ben onları Kevser havuzuna sokarım". Bk. Müslim, "Cenâiz", 104.

³ Söz gelimi, bevl ve ğâitin abdesti bozduğu ittifak ile kabul edilmektedir. Buna karşılık bütün mezheplerde necis kabul edilen kan ve kusmuğun abdeste etkisi hususunda mezhepler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bk. Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc* (İstanbul: Matbaatu Eser, 1377/1958), 1/31-36; İbn Âbidîn, *Seyyîd Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz, Hâşiyetu İbn Âbidîn (Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2015), 1/ 284-294; Hüseyin Kahraman, "Hadislerle Göre Kusmanın Abdeste Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 152-182; Fatih Turay, "Kanın Abdeste Etkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 422-439.

Ne var ki, delâleti zannî bir nassın dilsel yorum farklılıkları sebebiyle, karşı cinsle dokunma konusunda mezhepler/fukahâ arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır.

Şu halde karşı cinsle dokunma durumunda abdestin bozulup bozulmayacağı (lems/mülânese) konusu abdeste dair en önemli ihtilaflarından biridir.⁴ Aşağıda da ifade edildiği üzere ülkemizde karşı cinsle dokunmayla ilgili Sünnî mezheplerin görüşlerini ve delillerini ele alan makaleler yazılmıştır. Ancak konuyla ilgili olarak Sünnî olmayan mezheplerin görüşlerini ihtiva eden bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Dolayısıyla bu makalenin ülkemiz itibarıyla hem yeni hem de orijinal bir nitelik taşıdığı açıktır. Bu sebeple makalede, konunun, Şîiler ve İbâziler tarafından nasıl ele alındığı irdelenmeye çalışılmıştır.

Başta tefsir, hadîs ve özellikle de mezheplerin temel fıkıh kaynaklarında konuyla ilgili ihtilafın var oluş sebepleri ve boyutu, mezheplerin görüş ve delilleri, karşıt görüşlere verdikleri cevaplar ve konuya ışık tutacak rivâyetler birçok yönden ele alınarak tahlil edilmiştir.

Karşı cinsle dokunma (lems/mülânese) konusu, Sünnî ya da Sünnî olmayan tüm tefsir kaynaklarında ilgili âyetlerin tefsirleri kısmında, hadîs ve fıkıh eserlerinin temizlik kitabının (*kitâbu't-tahâre*) alt başlıkları olan abdesti bozan ve bozmayan şeyler (*babu mâ yenkuzul vuzu ve mâ lâ yenkuzuhu*) kısımlarında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Şu halde konuyla ilgili olarak oldukça zengin bir literatür oluştuğu aşikârdır. Bu bağlamda istifade edilen eserlere kaynakçada tek tek yer verilmiştir.

Ne var ki, konunun klasik metinlerde ayrıntılı olarak ele alındığını söylemek mümkün olmakla beraber bütün mezheplerin görüş ve delillerinin bir arada verildiği ve değerlendirildiği bütüncül bir çalışma yoktur.

Günümüzde yapılan çalışmalara gelince; abdest âyetini konu alan birkaç çalışmadan bahsetmek mümkün olmakla birlikte, bunların da, içerik ve kapsam açısından çalışmamızdan farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Söz gelimi, “Hüseyin Kahraman, Hadislere Göre Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 69-109” künyeli makale bunlardan biridir. Yazar, çalışmasında mülânesenin abdesti bozup bozmayacağı hakkında vârid olan bazı önemli hadîsleri farklı senedleri ile ele alarak sened ve sıhhat açısından değerlendirmeler yapmış ve satır aralarında bazı sahabî ve mezheplerin görüşlerine yer vermiştir. Başka bir ifade ile fıkıh mezheplerinin görüşlerini ayrıntılı olarak ele almadığı, mezhep imâmının görüşünü vermekle beraber ilgili mezhepte muftâ bih görüşün tam olarak ne olduğunu belirtmediği için -başlıktan da anlaşılacağı üzere- fikhî çalışmadan ziyade hadîs çalışması niteliği taşımaktadır.⁵

⁴ Örneğın, Hanefilere göre sadece fâhiş mübâseret abdesti bozar. Zira bu durumda necâsetin/mezinin çıkma ihtimali oldukça yüksektir. Kadınlara mutlak dokunmak abdesti bozar diyen İmâm Şâfiî ve Zâhirîler ise bunun taabbudî olduğunu söylerler. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk.-tlk. Muhammed Necîb Mu'tî (Cidde: Mektebetu'l-İrşâd, ts.), 2/30. Nevevî, burada abdesti bozan şeylerin illetlerinin tam olarak tespit edilemediği için kıyasa kapalı olduğunu da söyler.

⁵ Söz konusu makalede, ilgili meseleye, fikhîçandan ziyade hadîsçi gözüyle bakıldığı için meselenin fikhî açıdan eksik olduğu görülmüştür. Örneğın yazar, bahsi geçen makalenin 72-74. sayfaları arasında, İmâm Şâfiî'nin görüşünü aktarıırken küçük veya büyük olduğuna bakılmadan yabancı kadına dokunmanın abdesti bozacağını ifade etmiştir. Oysa Nevevî, Şîrbînî ve Büceyremî gibi önemli Şâfiî fikhîçılara göre mezhepte muteber (muftâ bih) görüş, sadece şehveti celp edecek yaşta olan kadınlara dokunmanın abdesti bozmasıdır. Daha fazla bilgi için bk. Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 1/34; Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî, *el-Büceyremî 'ale'l-ĤaĤib* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,

Diğer bir alışma, “Emine Esin Gc, Lemsü'n-nisâ'nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 73-90” künyeli makedir. Bu makale, konu itibariyle çalışmamızla benzerlik arz etmekle beraber, Sünnî mezhepleri konu edinmesi ve dipnotlarında mezheplerin görüşlerini kendi kaynaklarından değil de, başka mezheplerin (karşılaştırmalı) fikhî eserlerinden aktarması sebebiyle çalışmamızdan farklılık göstermektedir.

Son alışma ise, “Sahip Beroje, Fikhî Açısından Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 385-421” künyeli makedir. Yazar alışmasında Sünnî mezheplerin görüşlerini; delilleri ve deliller içerisindeki bazı hadîsleri değerlendirmeye çalışmıştır. Sünnî mezheplerin görüşlerini ve delillerini temel kaynaklardan yararlanarak etraflıca ele alma noktasından güzel bir çalışma olmakla beraber, bu çalışmanın da Sünnî mezheplere odaklanması itibariyle çalışmamızdan farklı olduğu görölmektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse, karşı cinsle dokunmanın abdeste etkisini ele almaları yönüyle çalışmamızla benzerlik arz eden bu makalelerde, mülâmesi hakkında Sünnî hadîs kaynaklarında vârid olan hadîsler sened ve sıhhat açısından bir değerlendirmeye tâbi tutulmuş ve bu bağlamda Sünnî mezheplerin görüş ve delilleri ele alınmıştır. Çalışmamızda ise, Sünnî olmayan mezheplerin, “lemese (lems)” ile “lâmese (mülâmesi)” terimlerinden hareketle karşı cinsle dokunma konusuna yaklaşımlarına; görüşlerine, delillerine ve nihayet karşıt görüşteki mezheplere verdikleri cevaplara ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

Çalışmamızda ilk olarak, lemese/lâmese'nin lugavî tahliline ve kiraât farklılıklarına değinilmiştir. Ardından lems/mülâmesi konusunu düzenleyen âyet ve hadîslerle yer verilmiştir. Daha sonra çalışmamızın temelini teşkil eden, Sünnî olmayan mezheplerin konu ile ilgili görüş ve delilleri detaylı bir şekilde ele alınarak değerlendirilmiştir.

1. Lemese/Lâmese'nin Lugavî Tahlîli ve Kiraât Farklılıkları

1.1. Lemese/Lâmese'nin Lugavî Tahlîli

Lemese (lems) ve lâmesi (mülâmesi) kelimelerinin terim manası çerçevesinde ortaya çıkan fikhî ihtilafların en önemli sebeplerinden biri, bu kelimelerin Arapça'da yaygın olarak “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak” ve “cinsel birliktelik” gibi farklı anlamlarda kullanılıyor olmasıdır. Bu nedenle Mâide sûresinin 6. ve Nisâ sûresinin 43. âyetlerinde yer alan “... أو لامستم النساء ...” ifadesini daha doğru tahlil edilebilmek ve neticede doğru bir sonuca ulaşabilmek için, bu kelimelerin başta klasik sözlükler (*mu'cemler*), Ğarîbu'l-Ķur'ân türü eserler ve tefsir kitaplarında nasıl ele alındıklarını ve hangi manalarda kullanıldıklarını ortaya koymak gerekir. Bu sebeple, öncelikle bazı önemli dilcilerin ve müfessirlerin konuyla ilgili görüş ve izahlarını aktarmak yerinde olacaktır.

1996), 1/311; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 1/34-36. Yine Hanefî mezhebinin görüş ve delillerini aktarırken mezhebin görüşü tam olarak verilmemiştir. Şöyle ki; Hanefîlere göre, fâhiş mübâşeretin abdesti bozacağı ifade edilmiştir. Ancak bu mübâşeretin ne olduğu ve hangi durumlarda abdesti bozduğu hususuna değinilmemiştir. Hanefîlere göre, fâhiş mübâşeret arada bir engel olmadan erkek ve kadının cinsel uzuvlarının birbirine değmesidir. Bu temas, İmâm Muhammed'e göre abdesti mutlak bozarken Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise sadece necâsetin çıkması durumunda bozar. Hanefî imâmlar arasındaki bu ihtilafa bakıldığında, fâhiş mübâşeret durumlarında abdesti bozan şeyin, necâsetin bilfil çıkması veya fâhiş mübâşeretten dolayı necâsetin çıkma ihtimalinin yüksek olmasıdır, denilebilir. Daha fazla bilgi için bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/243-247; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 1/303-304.

Cevherî (öl. 393/1003), *eş-Şihâh Tâcü'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye* adlı eserinde, söz konusu her iki ifadenin “el ile dokunmak” ve kinaye yoluyla “cimâ” anlamında kullanıldıklarını ifade etmiştir.⁶

Râğîb el-İsfehânî (öl. 559/1164), en önemli Kur’ân sözlüklerinden sayılan, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur’ân* adlı eserinde, lâmese ve lemesenin; “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak” ve bazen mecâzî olarak “cimâ” anlamında kullanıldıklarını söylemiştir.⁷

İbn Manzûr (öl. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab* adlı eserinde, lemese ve lâmese kelimelerini; “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “öpmek” ve mecâzen “cinsel birliktelik” anlamlarında kullanıldıklarını belirtmiştir.⁸ İbn Manzûr, bu kelimelerin aynı manada olduklarını bildirdikten sonra bazı âlimlerin, bu kelimeler arasında şöyle bir farktan bahsettiklerini aktarmıştır: “Lemese, bir şahsın bir nesneye dokunması veya nesnelerin birbirine dokunması anlamında kullanılır. Lâmese ise, sadece bireyler arasında gerçekleşen dokunmaları ifade eder”.⁹ İbn Manzûr, mezkûr açıklamalarının yanı sıra bu kelimelerin “mutlak dokunma” veya “cimâ” anlamında olduğunu kabul eden fakihlerin isimlerini vermeden delillerini Kur’ân-ı Kerîm, Sünnet ve sahabe kavlerinden aktararak konuyu fikhî açıdan da kısaca ele almaya çalışmıştır.¹⁰

Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) ise, lemesenin; “el ile dokunmak” ve “cinsel birliktelik” anlamında; lâmesenin ise sadece “cimâ” anlamında olduğunu savunmuştur.¹¹

Meşhur dilcilerin, söz konusu kelimeler hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra, konuyla ilgili bazı müfessirlerin görüşlerine de kısaca yer vermekte fayda vardır. Meselâ Ebû Alî el-Fadl b. Hasen et-Tabersî (öl. 548/1153) ile Şevkânî (öl. 1250/1834), lemese ve lâmesenin Arapça’da mutlak dokunma ve cimâ anlamlarında kullanıldıklarını, ancak ilgili âyetlerde cimâ kast edildiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca Şevkânî’nin aktardığına göre, büyük dilci ve müfessirlerden sayılan Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Muberrred el-Ezdî (öl. 286/900); lemese kıraâtinin “öpmek”, lâmese kıraâtinin ise “cinsel birliktelik” anlamında olması gerektiğini savunmuştur.¹²

Özetle diyebiliriz ki; dilcilerin çoğunluğu, lemese ve lâmese kelimelerinin her ikisinin “el ile dokunmak”, “el ile yoklamak”, “öpmek” ve mecâzen de “cimâ” şeklinde aynı anlamda kullanıldıklarını kabul etmişlerdir. Bunun yanında bazı dilciler, lemesenin, şahısların nesnelere veya nesnelerin birbirine; lâmesenin ise, şahısların birbirine dokunmalarını ifade ettiğini söylemişlerdir. Yine bazı dilcilere göre lemese mutlak dokunma, lâmese

⁶ Ebû Nasr İsmâ’îl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh Tâcü'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr ‘Attâr (Beirut: Dâru’l-İlm ve’l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979), 3/975.

⁷ Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyîd Keylânî (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 454.

⁸ İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrnî el-Mısırî, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sadr, 1414), 6/209.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/209.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 6/209.

¹¹ Necduddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muħîṭ* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 573, 574.

¹² Ebû Alî el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Murtezâ - Dâru’l-‘Ulûm, 1427/2006), 3/79; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Ğadîr el-Câmi’u beyne Feneyi’r-Rivâyeḥ ve’d-Dirâyeḥ min İlmî’t-Tefsîr* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1428/2007), 1/751.

ise cimâ anlamındadır. Ne var ki fakihler, farklı kıraâtlerdeki bu kelimeleri farklı anlamlarda kullanmamışlardır. Şöyle ki, fakihler, lemese veya lâmese kıraâtlerinden tercih ettikleri kıraâti hangi manada kabul etmişlerse, diğeri de, bu kıraâtin anlamına hamletmiş ve her iki kıraâtin aynı manada olduklarını var saymışlardır.¹³

1.2. Lemese/Lâmese'nin Kıraât Farklılıkları

Mâide sûresi 6. ve Nisâ sûresi 43. âyetlerde yer alan "... أو لامستم النساء ..." ifadesinin okunuşunda iki farklı kıraât vardır: Birincisi: "أَو لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" (*ev lemestumu'n-nisâe*) şeklindeki okumadır. Kıraât âlimlerinden Hamza b. Habîb (öl. 156/773), Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805) ve Halef b. Hişâm el-Bezzâz (öl. 229/844) bu şekilde okumuşlardır. İkincisi: "... أو لامستم النساء ... (...ev lâmestumu'n-nisâe...)" şeklindeki kıraâttir. Hamza, Kisâî ve Halef dışındaki kıraât âlimleri bu şekilde okumuşlardır.¹⁴

Bu iki kıraât (lemese/lâmese), kıraât-ı seb'adan oldukları için bütün Müslümanlar tarafından mütevâtir ve sahih kabul edilmiştir. Bu konuda icmâ vardır.¹⁵ Buna rağmen Caferî mezhebinde, "sadece ehl-i beyt imâmılarından sahih bir senedle gelen rivâyetler (kıraâtler) mütevâtir ve sahih kabul edilir" görüşü mevcut olsa da, bu ifadeler ile hangi imâm veya imâmın kıraâtinin kast edildiği açıkça anlaşılmamaktadır. Bu sebeple Şîî âlimlerin birçoğuna göre kıraât-ı seb'a sahih ve mütevâtir kabul edilirken¹⁶ bazıları ise, sadece senedinde Hz. Alî'nin yer aldığı Hafs rivâyetiyle gelen Âsım kıraâtini sahih ve mütevâtir kabul etmişlerdir. Hatta bazı Şîî âlimler, başta Ebû Bekr Âsım (öl. 127/745) olmak üzere Ebû 'Amr b. A'lâ (öl. 154/771), Hamza ve Kisâî'nin de Şîî olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷

Zeydiler de, lemese ile lâmese kıraâtlerinden her ikisini kabul etmişlerdir. Söz gelimi Şevkânî, ilgili âyetleri tefsir sadedinde bu kıraâtlerin farklı manalarına temas etmiş, fakat haricî karinelerle cimâ anlamında buluştuklarını belirtmiştir.¹⁸

Mülâmese konusunda, mezheplerin görüşlerinin aktarıldığı başlıklarda da belirtildiği gibi, mevcut kıraât farklılıkları, âyetteki ifadenin, müfessirler tarafından farklı şekilde anlaşılmasına vesile olmuştur.¹⁹ Ancak bu farklılıklar, müfessirleri, söz konusu ifadeyi farklı şekilde tefsir etmeye sevk etmiş olsa bile, fikhîçlar mülâmeseyi hangi anlamda kabul

¹³ Bk. Ahmed b. Huseyn el-Hârûnî el-Hasenî, *Şerhu't-Tecrîd fi Fikhi'z-Zeydiyye*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim Ezân - Hâmid Câbir 'Âbid (San'a/Yemen: Merkezü't-Türâşi ve'l-Buĥûsî'l-Yemenî, 1427/2006), 1/178; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Aĥbâr*, thk. Ebû Mu'âz Târık (Riyâd: Dâru İbni'l-Kayyim - Kahire: Dâru İbn Affân, 1426/2005), 1/554; a.mlf., *Fethu'l-Ķadîr*, 1/752.

¹⁴ Muhammed Hâdî Marifet, *et-Temhîd fi 'Ulûmi'l-Ķur'ân* (Beyrut: Dâru't-Te'âruf li'l-Metbû'at, 1432/2011), 2/154; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Ķur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, ts), 1/7; Muhammed Muhsin el-Feyd el-Kâşânî, *Tefsîru's-Şâfi* (Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, 2. Basım, 1402/1982), 1/53; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnu'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-Kıraâti'l-Aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 2/250.

¹⁵ Marifet, *et-Temhîd*, 2/154.

¹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/7; Kâşânî, *Tefsîru's-Şâfi*, 1/53; Marifet, *et-Temhîd*, 2/58.

¹⁷ Marifet, *et-Temhîd*, 2/143; Mustafa Öztürk, "İmâmiyye Şîası'nın Kıraat ve Ahruf-i Seba Anlayışı", *Marife* 8/3 (Kış 2008), 121-154, 134, 135.

¹⁸ Şevkânî, *Fethu'l-Ķadîr*, 1/751.

¹⁹ Bk. Kâşânî, *Tefsîru's-Şâfi*, 1/358; Şevkânî, *Fethu'l-Ķadîr*, 1/301, 302.

etmişlerse diğer kıraâtı de o manaya hamletmişlerdir. Bununla birlikte fıkıhçılar, müfessirlerin kıraât farklılıklarından kaynaklanan farklı yorumlarını, kendi görüşlerini temellendirmek için delil olarak kullanmışlardır.²⁰

2. Konuyla İlgili Âyetler

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْبُؤْا وَأَنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınızı mesh edip- her iki topuk kemiğimize kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (mülâmesede bulunur) da su bulamazsanız, o zaman (abdest veya gusül için) temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin (Teyemmüm edin). Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”²¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız müstesna- cünüp iken yıkanıncaaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle mülâmesede bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.”²²

Bu iki âyet, mülâmeseden doğrudan bahseder. Bu âyetlerin birincisi abdest alınması gereken durumları; ikincisi ise, teyemmümün meşruyetini ve hangi durumlarda teyemmüm edilmesi gerektiğini izah etmek üzere nazil olmuştur. Dolayısıyla tefsir kaynaklarında ve özellikle ahkâm tefsirlerinde abdest ve teyemmüm âyeti olarak bilinirler.²³

Sünnî tefsirlerde, el-Mâide 5/6'nın çalışmamızın ana temasını oluşturan le-mese/lâmes (lems/mülâmes) kısmına odaklanılmıştır. Ancak Şîî-İmâmiyye müfessirlerinin (Caferîlerin) bu âyeti, mülâmeseden ziyade, abdestte ayakların meshinin caiz olup olmadığı hususuna yoğunlaşarak açıklamaya çalıştıkları görülür. Şöyle ki; bu âyette, “...başlarınızı meshedin...” emrinden sonra, “...ayaklarınızı da topuklara kadar (ve erculikum ile'l-ka'beyn)...” emri yer alır. Caferîler bu ifadeden, abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiği anlamını çıkararak, Sünnîlere muhalefet etmişlerdir. Şu halde bu âyete, dokunma (lems/mülâmes) bağlamında yoğunlaşmadıkları anlaşılmaktadır.²⁴

²⁰ Bk. Hasanî, Şerhu't-Tecrid, 1/178; Şevkânî, Neylü'l-Evtâr, 1/554, 555; a. mlf., Fethu'l-Ķadîr, 1/752.

²¹ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Mâide 5/6.

²² en-Nisâ 4/43.

²³ Muhammed et-Tâhîr İbn 'Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tunis: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 5/66-67; Muhammed b. İsmâ'il el-Emîr es-San'ânî, Sübü'lî's-Selâm ilâ Şerhi Bulûğî'l-Merâm, thĶ. -tlĶ. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1427/2006), 1/193; Şerefuddîn Huseyn b. Ahmed b. Huseyn Haymî es-San'ânî, er-Ravzu'n-Nazîr Şerhu Mecmû'i'l-Fikhi'l-Kebîr (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/206.

²⁴ Daha fazla bilgi için bk. Kâşânî, Tefsîru's-Şâfi, 1/358; Şevkânî, Fethu'l-Ķadîr, 1/301, 302.

3. Konuyla İlgili Hadîsler²⁵

عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قبَّل بعض نساته، ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضَّأ

Hız. Âişe'den rivâyet edildiğine göre: "Hz. Peygamber hanımlarından birini öptü ve abdest almada namaza gitti".²⁶

Lemese/Lâmese'nin anlamlarından sadece öpmenin abdeste etkisini gösteren bu hadîs (Nebevî uygulama), Caferîler hariç, Sünnî olan²⁷ ve olmayan²⁸ birçok kaynakta yer almaktadır.

عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس في القبلة،

ولا المباشرة، ولا مس الفرج وضوء

Alî b. İbrâhîm'in aktardığına göre, Ebû Cafer şöyle demektedir: "(Kadını) Öpmeden, dokunmadan ve (kişinin kendi ya da eşinin) cinsel uzvuna dokunmasından dolayı abdest gerekmez".²⁹

عن أبي مريم قال: قلت لأبي جعفر (ع) ما تقول في الرجل يتوضَّأ ثم يدعو جاريته فتأخذ بيده حتى ينتهي إلى المسجد؟ فإنَّ عندنا

يزعمون أنَّها إلا الواقعة في الفرج ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ الملامسة، فقال (ع) : "لا والله ما بذلك بأس وربما فعلته، وما يعني بهذا"³⁰

Ebû Meryem (öl. 511/1190) şöyle dedi: "İmam Cafer [es-Sâdik (öl. 148/765)]'e: 'Adamın biri abdestini alır, cariyesini çağırır, cariyesi de elinden tutarak onu camiye ulaştırırsa bu adamın durumu nedir (abdesti bozulur mu)? Çünkü yakınımızda bulunan bazı kimseler (âyette yer alan), "ya da kadınlara dokunduğunuzda" ifadesini kadına mutlak dokunma olarak anırlar, ne dersiniz? diye sordum'. Ebû Cafer de: 'Hayır, vallahi kadına dokunmada (abdesti bozma hususunda) herhangi bir sakınca yoktur. Benim de öyle yaptığım (kadınlara dokunup abdest almadığım) durumlar olmuştur. Allâh, "ya da kadınlara dokunduğunuzda" ifadesiyle sadece cinsel mü-nasebeti kastetmiştir' diye cevap vermiştir".³¹

²⁵ Şîa'nın hadîs/rivâyet anlayışı Sünnîlerden farklı olduğu için onlar Sünnîlerin kabul ettiği birçok rivâyeti kabul etmezler. Rivâyete dair bu yaklaşım farklılığına, her iki kesimin sahabeye bakış açısının etkisi olduğu açıktır. Şöyle ki; Şîa'nın anlayışına göre, manen ehl-i beytten sayılan Hz. Selmân, Ebû Zerr ve Mikdâd gibi sahabîler hariç, başta ilk üç halife olmak üzere ashabın hemen hiç biri muteber değildir. Bu sebeple rivâyetlerini kabul ettikleri sahabe sayısı son derece azdır. Bk. Mahmut Demir, "Sahabe-Ehl-i Beyt Ekseninde Şîf-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetine Yansımaları", e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 6 (2011), 91-98. Ayrıca Şîa'da bir hadîs/rivâyetin sahih olması için masum imâmdan aktarılması gerekir. O kadar ki, masum imâmlardan gelen hadîsler Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadîslerden daha çoktur. Bk. Cafer es-Sübhânî, Uşûlu'l-Hadîs ve Ahkâmuhu fi İlmî'd-Dirâye (Lübnan: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1444/2012), 48, 50; Bekir Kuzudîşli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 18/1(2018), 61.

²⁶ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 67; Tirmizî, "Tahâret", 63; Nesâî, "Tahâret", 121; İbn Mâce, "Tahâret", 69; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût - Âdil Mürsid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 6/210; Hasanî, *Şerhu't-Tecrid*, 1/177.

²⁷ Mesela bk. Nesâî, "Tahâret", 118; Alî b. Ömer ed-Dârekuţnî, *Sünenü'd-Dârekuţnî*, thk.-tlk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/245, 246.

²⁸ Mesela bk. Hasanî, *Şerhu't-Tecrid*, 1/177; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, 1/554-559; Nûruddîn b. Abdullâh b. Hâmid es-Sâlimî, *Me'âricü'l-A'mâl'âlâ Medârici'l-Kemâl* (Bidiye/Ummân: Mektebetü'l-İmâm es-Sâlimî, 2010), 1/256.

²⁹ Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtu'l-Fecr, 1428/2007), 3/37 (Hadîs no: 12); Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Huseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ Yahzuruhu'l-Fâkih* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1406/1986), 1/50 (Hadîs no: 145); Tûsî, *el-İstibşâr*, thk. Seyyîd Hasan el-Müsevî Horesân (Tahran: Dâru'l-Kütüb'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1363), 1/87 (Hadîs no: 276).

³⁰ Tûsî, *el-İstibşâr*, 1/87 (Hadîs no: 278).

³¹ Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkâm fi Şerhi'l-Mukni'a*, thk. Alî Ekber el-Gafârî (Tahran: Dâru'l-Kütüb'l-İslâmiyye, 1385), 1/22 (Hadîs no: 55).

Sünnî olmayan mezheplerin kaynaklarında karşı cinsle dokunmanın abdesti bozup bozmadığı hususunda birçok rivâyet bulunmaktadır. Fakat Sünnî olmayan mezhepler, bu tür dokunmanın abdesti bozmayacağı noktasında ittifak ettikleri için dokunmanın abdesti bozmadığını ifade eden rivâyetleri tercih ettik.

4. Sünnî Olmayan Mezheplerin Konuyla İlgili Görüşleri ve Delilleri

4.1. Şîî-Caferî (İmâmî) Mezhebi

4.1.1. Görüşleri

Caferî mezhebine göre karşı cinslerin -birbirini öpmeleri dâhil- birbirine dokunmaları hiçbir şekilde abdesti bozmaz.³² Mezhebin en önemli furû fıkıh kaynaklarından olan *el-Mebsût fi Fıkhî'l-İmâmîyye* adlı eserde bu genelleme şöyle ifade edilir: “Mülâmesenin abdesti bozması hususunda dile getirilen hiçbir ihtilaf, bizim mezhebimizde geçerli kabul edilmez. Bu sebeple erkeğin küçük-büyük, mahrem veya nâmehrem kadına dokunması; kadının kadına dokunması; erkekle kadından birinin hünsaya ya da hünsaların birbirine dokunması abdesti bozmaz”.³³ Bu hususta Caferî mezhebinde icmâ olduğu kabul edilir.³⁴ Muhtemelen bu sebepten olacak ki, bazı Caferî temel fıkıh kaynaklarının abdesti bozan veya bozmayan şeyleri ele alırken karşı cinsle dokunmanın hükmünü bazen çok kısa olarak ele aldıkları, bazen de buna hiçbir şekilde değinmedikleri görülür.³⁵

Deliller başlığı altında da görüleceği üzere Caferî mezhebinin temel tefsir, hadîs ve fıkıh kaynaklarında, mülâmesle hususunda vârid olan neredeyse bütün hadîs ve rivâyetlerde mülâmesenin abdesti bozmayacağına dair bilgiler yer alır. Bunun aksini ifade eden ve “kadını şehvet ile öpme veya kadının cinsel uzvuna dokunma durumunda abdest alınması gerektiğini”³⁶ ifade eden rivâyet ise, mezhep içerisinde genelde zayıf kabul edilmiş veya bu emir müstehâb olmaya hamedilmiş ya da (abdest almanın) “el yıkama” anlamında olduğu kabul edilmiştir. Yukarıdaki rivâyet, masum imâmlardan gelen rivâyetlere nazaran çok zayıf kaldığı için mezhep içinde herhangi bir ihtilafın ortaya çıkmasına yol açmamıştır.³⁷ Nitekim söz konusu rivâyetler, deliller kısmında detaylı olarak ele alınmıştır.

4.1.2. Delilleri

Caferîlerin bu husustaki delilleri, Sünnî mezheplerden veya kendileri dışındaki Sünnî olmayan mezheplerden oldukça farklıdır. Caferîler, ilgili âyetlerin “... أو لامستم النساء ...” kısmında yer alan mülâmeseyi sadece masum imâmlardan gelen rivâyetler ışığında ele almışlardır. Zira onlar, “Kur’ân-ı Kerîm’in ehl-i beyte indiği, onu hakkıyla anlamının ancak

³² Tûsî, *el-Mebsût fi Fıkhî'l-İmâmîyye* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmîyye, ts.), 1/26; Kâşânî, *Tefsîru's-Şâfi*, 1/358; Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, 1/20, 22, 23, 24 (Hadîs no: 47, 53-59).

³³ Tûsî, *el-Mebsût*, 1/26.

³⁴ Muhammed b. Alî el-Müsevî el-Âmilî, *Medâriku'l-İhkâm Şerhu Şerâi'l-İslâm*, thk. Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi't-Türâş (Meşhed/İrân: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi't-Türâş, 1 Basım, 1410), 1/151.

³⁵ Örneğin, İmâmîyye mezhebinin hicrî 3. asrın önemli âlimlerinden sayılan İsmâ'îl b. Mûsâ b. Ca'fer, mezhebin önemli kaynaklarından olan *el-Caferiyyât/el-Eşşâsiyyât* adlı eserinde, abdesti bozan hususları maddeler halinde ele alırken mülâmeseye hiç değinmiyor. Daha fazla bilgi için bk. İsmâ'îl b. Mûsâ b. Ca'fer el-Mezfer, *Caferiyyât*, thk. Muştâk Sâlih (Kerbelâ: İsdâru Şu'beti't-Tahkîk, 1434/2013), 29, 30.

³⁶ Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/88.

³⁷ Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/88.

onlara özgü olduđu³⁸ kanaatini taşımaktadırlar. Bu anlayışlarından dolayı birçok hususta olduğu gibi, bu hususta da delillerinin hemen hepsini ehl-i beyt imâmlarından gelen rivâyetler oluşturur. Şimdi Caferîlerin, görüşlerini dayandırdıkları delillere yer verelim:

1) Ebû Meryem şöyle dedi: “*İmâm Cafer’e: ‘Adamın biri abdestini alır, cariyesini çağırır, cariyesi de elinden tutarak onu camiye ulaştırırsa bu adamın durumu nedir (abdesti bozulur mu)? Çünkü yakınımızda bulunan bazı kimseler (âyette yer alan), ‘... أو لامستم النساء ...’ ifadesini kadına mutlak dokunma olarak anlarlar, ne dersiniz? diye sordum’. Ebû Cafer de: ‘Hayır, vallahi kadına dokunmada (abdesti bozma hususunda) herhangi bir sakınca yoktur. Benim de öyle yaptığım (kadınlara dokunup abdest almadığım) durumlar olmuştur. Allâh, ‘... أو لامستم النساء ...’ ifadesiyle sadece cinsel münasebeti kast etmiştir’ diye cevap vermiştir*”.³⁹

2) Ebû Cafer: “(Kadını) Öpmeden, dokunmadan ve (kişinin kendi ya da eşinin) cinsel uzvuna dokunmasından dolayı abdest gerekmez”.⁴⁰

3) Ebû Cafer: “Mülâmeseden maksat cimâdır; Allah hayâ sahibidir. Cimâ yerine dokunma ifadesini kullanmıştır”.⁴¹

4) Abdullâh el-Halebî (öl. 2. asrın sonları), “*Ebû Abdîllah (Cafer es-Sâdık’a) (kadını) öpmenin abdesti bozup bozmadığını sordum. O da, ‘hayır bozmaz’ dedi*” demiştir.⁴²

5) Tabersî’nin aktardığına göre; ilgili âyetlerin, “... أو لامستم النساء ...” kısmı hakkında Araplar ve mevâlîler arasında ihtilaf çıkmıştır. Araplar bunun mutlak dokunma; mevâlîler ise, cinsel birliktelik olduğunu savunmuşlardır. Bu tartışmanın yankısı, Kur’ân’ın tercümanı olan İbn Abbâs’a ulaşınca o, “Mevâlîler Araplara galip geldi” demiştir. Bu durum lâmesenin cimâ anlamında olduğuna delil gösterilmiştir.⁴³

Esasında bu son rivâyet, Sünnîlerin ve özellikle Hanefîlerin konuyla ilgili olarak gösterdikleri deliller arasında da yer almaktadır.⁴⁴ Fakat bu rivâyet Caferîlerin temel klasik metinlerinde yer almaz. Ne var ki, hicrî 6. asırda Caferîlerin önemli tefsir ve fıkıh âlimlerinden olan Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân fi Tefsîri’l-Şur’ân* adlı eserinde buna yer vermiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Caferîler bu meseleyi ehl-i beytten gelen rivâyetler ışığında ele almışlar ve bu sebeple de aklî ya da lugavî delillere başvurma gereği duymamışlardır.⁴⁵ Caferîlerin temel kaynaklarında mesele, uzun müddet, ehl-i beyt imâmlarından gelen rivâyetlerle/naklî delillerle izah edilmeye çalışılmıştır. Ancak Tabersî, bu ve

³⁸ Kâşânî, *Tefsîru’ş-Şâfi*, 1/9, 10.

³⁹ Tûsî, *Tehzîbu’l-Ahkâm*, 1/22 (Hadîs no: 55).

⁴⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 3/37 (Hadîs no: 12); Kummî, *Men lâ Yağzuruhu’l-Fakîh*, 1/50 (Hadîs no: 145); Tûsî, *Tehzîbu’l-Ahkâm*, 1/22 (Hadîs no: 54).

⁴¹ Kâşânî, *Tefsîru’ş-Şâfi*, 1/358; Âkâ Huseyn et-Tebatabâi el-Burûcerdî, *Câmi’u Ehlî’l-İlmîyye*, 1399, 1/375, 376.

⁴² Tûsî, *Tehzîbu’l-Ahkâm*, 1/23 (Hadîs no: 58).

⁴³ Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 3/79. Bu delil, mülâmesenin abdesti bozmayacağını söyleyen sünnî âlimlerin de kullandıkları önemli delillerden sayılır. Ancak ilk dönem Şîa kaynakları bu delile yer vermemiştir.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü’l-Şur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâşî’l-‘Arabî, 1412/1992), 3/96-100.

⁴⁵ Şîa’nın inancına göre; Kur’ân-ı Kerîm ehl-i beyte nazil olmuş, en ince ayrıntısına kadar bütün manası Hz. Peygamber tarafından Hz. Alî’ye öğretilmiş ve Hz. Alî’den sonra da bu bilgiler, masum imâmlara intikal etmiştir. Bu sebeple bir âyetin tefsiri hakkında ehl-i beytin masum imâmlarından gelen bir rivâyet varsa mutlak doğru kabul edilir. Kâşânî, *Tefsîru’ş-Şâfi*, 1/19-22.

benzeri birçok konunun sadece ehl-i beyt imâmlarından gelen rivâyetlerle savunulmasının yetersiz olduğunu ve yapılan eleştirilere ikna edici cevap verilemediğini düşünerek Caferîlerin görüşünü naklî delillerin yanında aklî delillerle de savunmaya çalışmıştır. Şöyle ki, o; ilgili âyetlerde geçen “... أو لامستم النساء ...” ifadesiyle ilgili aktarılan görüşleri naklettikten sonra, “cimâ” anlamının kast edilmesini isabetli bulmuş ve bunu, şu aklî ve lu-gavî delillerle izah etmeye çalışmıştır: 1) Abdest âyeti olarak bilinen Mâide sûresinin 6. âyetinde, suyun varlığı söz konusu olduğunda cünüp olma durumunda yıkanmadan namaz kılınmaması gerektiği anlatılmıştır. Nisâ sûresinin 43. âyetinde ise, suyun yokluğu durumunda teyemmüm emredilmiştir. Eğer teyemmüm âyetinde yer alan “... أو لامستم النساء ...” kısmı cünüp olma durumu olarak kabul edilmezse suyun yokluğu durumunda cünüp olan kişinin hükmü anlatılmamış olacak ki, bu kabul edilemez; çünkü hükümlerin beyanı ihmal edilemez. Bu sebeple teyemmümü meşru kılan âyetin, “... أو لامستم النساء ...” ifadesinden maksadın cinsel münasebet olması gerekir. 2) Yine âyet-i kerîmelerin ilgili kısımları ister “lemestum”, isterse “lâ mestum” şeklinde okunsun her ikisi de cinsel birliktelik anlamına gelir. O kadar ki, birinin sülâsî mücerred, diğerinin ise mufâ’ale/muşâreke siygasıyla gelmiş olması durumu değiştirmez; zira dokunma iki kişi arasında gerçekleşir. Bu, Arapların yağmura gökyüzü (*semâ*) demelerine benzer. Çünkü nasıl ki, yağmur gökten yağdığı için yağmura gökyüzü demişlerdir; aynen bunun gibi, âyetlerde geçen ve cinsel birlikteliğin aracı ve öncüsü olduğu kabul edilen cimâyâ da dokunma (*mülâmese*) denilmiştir,⁴⁶ şeklinde yorumlar yapmıştır.

Caferîler, klasik kaynaklarında, önceleri, kendileri ile aynı görüşü paylaştıkları görülen Hanefî ve diğer bazı Sünnî mezhep ve âlimlerin esas aldıkları onlarca hadîse, rivâyete ve aklî delillere/yöntemlere yer vermemişlerdir. Bunun iki önemli sebebinin olduğu söylenebilir. Birincisi; Caferîlerde, ehl-i beyt imâmlarının masum ve Kur’ân-ı Kerîm’i hakkıyla anlamaya sadece onların muktedir olmaları düşüncesinin hâkim olması ve bu sebeple de, onlardan gelen rivâyetlerin, konunun anlaşılması için yeterli kabul edilmesidir. İkincisi ise, Sünnîlerin bu hususta kullandığı hadîslerin çoğunun, kendilerinin sika kabul etmediği isimlerden rivâyet edilmiş olmasıdır. Anlaşılan Caferîler, hadîs anlayışlarındaki farklılıktan dolayı ortaya koydukları muhafazakâr tutumları sebebiyle, Sünnî râvîleri güvenilir kabul etmemektedirler. Fakat zamanla rivâyeti merkeze alan Ahbârîler yanında akla ve kıyasa önem veren Usûlîlerin ortaya çıkmasıyla bazı Caferî âlimlerin, içe dönük bu bakış açısından uzaklaştıklarını söylemek mümkündür. Nitekim mesela Tabersî’nin görüşlerinde ve bir kısım çağdaş Caferî âlimlerin makale ve fetvalarında, Sünnîlerin naklî delillerine ve aklî yöntemlerine başvurduklarını görmekteyiz.⁴⁷

⁴⁶ Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 3/79.

⁴⁷ Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 3/76-79. Tabersî söz konusu tefsirinde, klasik Şîa anlayışından farklı olarak, Sünnî rivâyetleri kullandığı gibi Arapçanın inceliklerine vakıf olan herkesin Kur’ân-ı Kerîm’in mücmel olmayan âyetlerini anlayabileceğini de savunur. Bu konuda bazı değerlendirmeler için bk. Mustafa Kâzım Yılmaz, “Mecmau’l-Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/257. Ayrıca çağdaş araştırmacıardan Muhammed Sankur eş-Şeyh’in, karşı cinsle dokunmak abdesti bozar mı sorusuna cevaben kaleme aldığı makalesinde başta Hanefîler olmak üzere kendileri ile aynı görüşte olan diğer Sünnî mezheplerin neredeyse tüm delillerini kullandığı görülmektedir. Bk. Muhammed Sankur eş-Şeyh, “Messu’l-Mer’eti lâ Yankuzu’l-Vuzûe inde’l-İmâmîyye”, *Huda’l-Kur’ân* (Erişim 17 Ekim 2019).

4.1.3. İtirazlara/Karşıt Görüşlere Verdikleri Cevaplar

Caferîlerin, karşı cinsle dokunmanın abdesti bozmayacağına, ilgili âyet-i kerîmelerin “... أو لامستم النساء...” ifadesinden cimâ kast edildiğine dair ehl-i beytin masum imâmılarından gelen rivâyetlerin sıhhatine tartışmasız inandıkları için başka delillere ihtiyaç duymadıklarını az önce belirtmiştik. Bu düşünce ile muhalif olan görüşleri geçersiz saydıklarından, onlara akli istidlallerle cevap verme ihtiyacı hissetmemişler ve Şîa'nın temel kaynaklarında ehl-i beyt yoluyla gelen rivâyetlere ters düşen rivâyet ve görüşlerin de hiçbir kıymetinin olmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁸ Caferîlerde hemen her konuda ortaya konulan masum imâmlara teslimiyet yaklaşımı, bu hususta da geçerlidir.

Caferîlerde genel kabul bu olmakla birlikte, mezhebin önemli fıkıhçılarından Tabersî, Caferî mezhebinin bu konudaki görüşlerinin ehl-i beytin rivâyetlerine mutlak teslimiyet olduğunu, bu sebeple Caferîlerin, kendi görüşlerine ters düşen bütün görüş ve rivâyetleri geçersiz saydıklarını söylemektedir. Tabersî'nin, Caferîlerin klasik tutumundan farkı, kendi mezhebinin savunma sadedinde rivâyetlerin yanında akli yöntemlere de başvurması ve Sünnî âlimleri tartışmaya konu etmiş olmasıdır. Söz gelimi, âyetin “... أو لامستم النساء...” kısmını tefsir ederken Hz. Alî, İbn Abbâs, Mucâhid, Suddî ve Katâde'den bunun cimâ olduğuna dair aktarımda bulunmuş ve Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Ömer b. el-Hattâb, İbn Mes'ûd, Şa'bî ve 'Atâ'dan ise âyetin söz konusu kısmının mutlak dokunma olduğuna dair nakillere de yer vermiş ve İmâm Şâfiî'nin tercihinin de mutlak dokunma olduğunu söylemiştir.⁴⁹

Tabersî, Caferîlerin görüşünü şu iki gerekçeyle temellendirmektedir:⁵⁰

1) Lemese veya lâmesenin her ikisi de cimâ anlamındadır. Birinin sülâsî mücerred siygası, diğerinin mufâ'ale/muşâreke siygası ile kullanılması sonucu etkilemez. Zira dokunma iki kişi arasında gerçekleşir. Burada, dokunma ile kastedilen anlam mecâzîdir.

2) Suyun yokluğu durumunda, Nisâ sûresi 43. âyetin, “...eğer cünüp iseniz temizlenin...” emri ile cünüplüğün teyemmüm ile giderilmesi gerektiği anlatılmıştır. Şu halde, suyun bulunduğu normal durumu ele alan Mâide sûresi 6. âyetteki “...kadınlara dokunduğunuzda...” kısmının cimâ olarak anlaşılması gerekir. Zira normal durumlarda cünübün nasıl temizlenmesi gerektiği hususu Şâri tarafından açıklanması zorunlu bir durumdur. Dokunma cimâ olarak anlaşılmayacak olursa, suyun bulunduğu durumlarda cünüplükten yıkanılması gerektiği hususu çözümsüz/hükümsüz kalmış olacaktır.

4.2. Şîi-Zeydî Mezhebi

4.2.1. Görüşleri

Zeydîler, “... أو لامستم النساء...” ifadesinden cinsel münasebet anlamı çıkardıkları için, karşı cinslerin birbirine dokunmalarının hiçbir şekilde abdesti bozmayacağını kabul ederler.⁵¹ Zeydîlerin en önemli kaynakları arasında yer alan *Şerhu't-Tecrîd fi Fıkhî'z-Zeydiyye*

⁴⁸ Bk. Hasenî, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/180; Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl 'alâ Medârici'l-Kemâl*, 1/257.

⁴⁹ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 3/79. Burada Tabersî'nin, klasik Caferî anlayıştan farklı olarak, Sünnî görüşlerden de istifade ettiğine temas ettik. Nitekim görüşlerini temellendirirken kullanmış olduğu delillerin ayısının İbn Kesir tarafından da zikredilmiş olması bunun bir göstergesidir. Krş. İmâduddîn Ebu'l-Fedâ İsmâ'îl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtubâ/Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Türâşi, 1421/2000), 5/463-465.

⁵⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, 3/79.

⁵¹ Hasenî, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/177; Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, 1/193; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/554-559.

adlı eserde, müellif, ehl-i beyt fakihlerinin yukarıda zikredilen görüş üzerinde icmâ ettiklerini ifade etmiştir.⁵²

Zeydîler, “kendisiyle evlenilmesi yasak olmayan (nâmahrem) kadına şehvetle dokunma durumunda abdest bozulur” diyen İmâm Mâlik ile Hanbelîlerin ve “mutlak anlamda nâmahrem kadına dokunmak abdesti bozar” diyen Şâfiîlerin kayda değer hiçbir sahih delillerinin olmadığını savunurlar.⁵³ Hatta bazı Zeydî âlimler, Şâfiî mezhebinin en zayıf ictihâdının bu olduğunu belirtirler.⁵⁴

Ne var ki, bu konuda birbirine zıt iki görüş arasında mutedil yaklaşım sergileyen Zeydî âlimler de vardır. Söz gelimi, Şevkânî, Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin (öl. 652/1254) *Münteka'l-Ahâbâr* başlıklı eserine yazmış olduğu *Neylü'l-Evtâr* adlı (şerh) kitabında, konu ile ilgili birbirine zıt rivâyetleri/hadîsleri şerh ettikten sonra, Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin, mezheplerin görüşlerine yer verme sadedinde zikrettiği “kadına şehvetle dokunulduğunda abdest bozulur görüşünün mutedil (*evsat*) bir görüş olduğu” şeklindeki fikrini eleştiriyê tâbi tutmadan, yorumsuz bir şekilde aktarır.⁵⁵

4.2.2. Delilleri

Zeydîler, mülâmesi konusunda Caferîlerle aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Fakat burada özellikle temas edilmesi gereken bir husus vardır ki, o da, Zeydîlerin, bu meseleyi delillendirmeye çalışırken gerek başvurdukları kaynaklar ve gerekse diğêr mezhep ya da âlimlerin görüşlerinin isabet edip etmemesi konusunda Caferîlerden oldukça farklı bir yöntem izlemiş olmalarıdır. Şöyle ki, Zeydîler, Caferîlerden farklı olarak mülâmesi konusunun naklî delillerin yanı sıra lugavî ve akfî delillerle de anlaşılabilceğini savunmuşlardır. Bu sebeple Zeydîler, görüşlerini temellendirmeye çalışırken Caferîlerden farklı olarak ehl-i beyt imâmılarından gelen rivâyetlerin yanında Sünnî âlimlerden gelen bazı rivâyetlere, birçok lugavî ve akfî delillere de başvurmuşlardır. Mesela Hasenî, Haymî es-San'ânî ve Şevkânî gibi bazı Zeydî âlimler, özellikle Hanefîlerin başvurdukları delilleri kullanmışlardır. Zeydîler, akfî ve lugavî delillendirmeye o kadar yer vermişlerdir ki, kendilerinden farklı görüşe sahip olan bazı âlim ve mezheplerin delillerinin genelde lugavî ve akfî istidlallerle zayıf olduklarını ispat etmeye çalışmışlardır. Görüldüğü üzere Zeydîler akfî deliller getirmedi, Sünnî mezheplerden de yararlandıkları için konuyu delillendirme noktasında

⁵² Hasenî, *Şerhu't-Tecrid*, 1/177. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Emîr es-San'ânî, *Sübülüs-Selâm*, 1/193; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/554-559.

⁵³ Mâlikîlerin görüşleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için bk. Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (Sahnûn), *Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 1/13; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Mağribî, *Mevâhibu'l-Hâfil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/429-430; Sâvî Abdurrahmân el-Garyanî, *Mudevvenetu'l-Fikhi'l-Mâlikî ve Edilletuhu* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002), 1/167. Şâfiîlerin görüşü için bk. Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc me'a Hâşiyeti Şîrvânî ve Hâşiyeti İbn Kâsım el-Abbâdî*, tsh. Alî 'Udde (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1983), 1/137; Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, 1/34; Büceyremî, *el-Büceyremî 'ale'l-Hatîb*, 1/311.

⁵⁴ Daha fazla bilgi için bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî Şerhu Muhtasari'l-Hırâkî* (Riyâd: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/258-259.

⁵⁴ Sâlih b. Mehdî el-Makbilî, *el-Menâr fi'l-Muhtâr min Cevâhiri'l-Bahri'z-Zahâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/82.

⁵⁵ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/559.

oldukça geniş bir perspektif ortaya koymuşlardır.⁵⁶

Zeydilerin, karşı cinsle dokunmanın abdesti bozmayacağını savunurken dayandıkları en önemli nakli ve aklı delillerden bazıları şunlardır:

1) Ebû Hâlid şöyle diyor: “Zeyd b. Alî’ye: ‘(Kadını) Öpmenin abdesti bozup bozmadığını sordum’, o da: ‘Abdesti sadece hades (necâset) bozar; bu ise hades değildir’, dedi”.⁵⁷

2) Hz. Âişe şöyle dedi: “(Hz. Peygamber) Hanımlarından birini öptü ve abdest almadı”.⁵⁸

3) Hz. Âişe: “Efendimiz beni öptü ve abdest yenilemeden namaz kıldı” dedi.⁵⁹

4) Hz. Âişe şöyle dedi: “Efendimiz hanımlarından birini öper ve abdest almazdı”.⁶⁰

5) Ümmü Seleme’nin şöyle dediği aktarılmaktadır: “Hazreti Peygamber oruçlu olduğu halde beni öptü, orucunu bozmadı ve abdest yenilemedi”.⁶¹

6) Hz. Âişe: “Gecenin birinde Efendimizi elimle yokladım, secde ederken elim ayağının tabanına değdi. O secdede şöyle şöyle dua ediyordu” dedi.⁶²

Bu rivâyetten, Efendimizin namazına devam ettiği anlaşılmalıdır. Bu sebeple eğer kadınlara dokunmak abdesti bozsaydı Efendimiz namaza devam etmezdi.⁶³

7) Hz. Âişe şöyle dedi: “Hz. Peygamber, mülâmesinin cinsel beraberlik olduğunu söyledi”.⁶⁴

8) Hz. Alî: “... أو لامستم النساء ...” ifadesinden kast edilen cinsel birlikteliktir” dedi.⁶⁵

9) Hz. Âişe: “Hz. Peygamber namaz kıları ben de cenazenin uzandığı gibi onun önünde uzanırdım. Vitir namazına kalkacağı zaman beni ayağı ile dürterdi” dedi.⁶⁶

10) Nisâ 43. ile Mâide 6. âyetlerde yer alan “... أو لامستم النساء ...” ifadesi cimâ olarak anlaşılmayacak olursa bu âyetlerin ele aldıkları hususlar noktasında bir tutarsızlık, düzensizlik ve hükümde eksiklik ortaya çıkacaktır. Şöyle ki; Mâide 6. âyette abdest alınması gereken durumlar açıklandıktan sonra gusül alınması gereken durum; “...eğer cünüp iseniz temizlenin...”, emri ile ifade edilmiştir. Nisâ 43. âyette ise, “...ya da kadınlara dokunduğunuzda...” ifadesi ile abdestin bozulduğu hallerde, suyun yokluğu durumunda teyemmüm alınması gerektiği emredilmiş ve cünüplüğün teyemmümle kaldırılmasının meşru olduğu belirtilmiştir. Eğer bu âyetteki, “...ya da kadınlara dokunduğunuzda...” ifadesi cimâ olarak anlaşılmayacak olursa suyun yokluğu durumunda cünüplüğün teyemmümle kaldırılacağı hükmü ifade edilmemiş ve eksik bırakılmış olacaktı.⁶⁷

⁵⁶ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/177-181; Haymî es-San’ânî, *er-Ravzu’n-Nazîr*, 1/206-207; Şevkânî, *Fethu’l-Ğadîr*, 1/752; a. mlf., *Neylü’l-Evtâr*, 1/557.

⁵⁷ Ebu’l-Huseyn Zeyd b. Alî, *Müsnedü’l-İmâm Zeyd* (Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 58; Haymî es-San’ânî, *er-Ravzu’n-Nazîr*, 1/204.

⁵⁸ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/177.

⁵⁹ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/177. Bu hadis aynı zamanda Sünnî kaynaklarda da yer almaktadır. Bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 67; Tirmizî, “Tahâret”, 63; Nesâî, “Tahâret”, 121; İbn Mâce, “Tahâret”, 69; İbn Hanbel, *Müsned*, 6/210.

⁶⁰ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/177. Ayrıca Sünnî kaynaklar için bk. Nesâî, “Tahâret”, 118.

⁶¹ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/178; Şevkânî, *Fethu’l-Ğadîr*, 1/752. Ayrıca Sünnî kaynaklar için bk. Tirmizî, “Tahâret”, 136.

⁶² Tirmizî, “De’avât”, 77; Nesâî, “Tahâret”, 120; İbn Mâce, “Dua”, 3.

⁶³ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/188; Şevkânî, *Fethu’l-Ğadîr*, 1/752; a. mlf., *Neylü’l-Evtâr*, 1/557.

⁶⁴ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/179.

⁶⁵ Hasanî, *Şerhu’t-Tecrid*, 1/179.

⁶⁶ Nesâî, “Tahâret”, 120; İbn Hanbel, *Müsned*, 5/44; Şevkânî, *Neylü’l-Evtâr*, 1/557.

⁶⁷ Emîr es-San’ânî, *Sübüli’s-Selâm*, 1/193; Haymî es-San’ânî, *er-Ravzu’n-Nazîr*, 1/206.

11) Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif yerlerinde yer alan; “مَسَّ (dokundu)”, “بَاشَرَ (teni tenine değdi)” ve “مَا مَسَّ (birbirine dokundular)” gibi kelimelerin/terimlerin mecâzen cimâ anlamında kullanıldıkları gayet açıktır. O halde ilgili âyetlerde yer alan dokunma (lemese/lânese) da cimâ anlamındadır.⁶⁸

4.2.3. İtirazlara/Karşı Görüşlere Verdikleri Cevaplar

Zeydîler, yukarıda bir kısmını vermiş olduğumuz ve Efendimizin, eşlerine dokunduğu halde abdest yenilemeden namaz kıldığını bildiren rivâyetler için, “bu dokunmaların arada perde vb. bir şeyin bulunduğu halde olma ihtimali vardır”,⁶⁹ diyenlere şöyle cevap vermişlerdir: “Bu düşünce geçersizdir. Zira bu, hakîkî manayı terk ederek mecâza hamletmek olacaktır. Oysa burada, manayı mecâza hamletmek için geçerli bir karine ve sebep yoktur”.⁷⁰

Mülâmesenin mutlak dokunma anlamında olduğunu ifade eden bazı sahabe kavillerini⁷¹ delil gösterenlere, “Hz. Peygamber ve Hz. Alî'den dokunmanın cimâ olduğunu ifade eden sözler rivâyet edildiği için bunların delil kabul edilmeleri mümkün değildir”, şeklinde cevap verirler.⁷²

“Hz. Âiş'e'den nakledilen ve Hz. Peygamber'in eşlerine dokunduğunu, onları öptüğünü ve abdest almadan namaz kıldığını bildiren rivâyetler Ebû Dâvûd, Nesâî ve Beyhakî gibi önemli muhaddisler tarafından zayıf sayıldıkları için bu konuda delil olamazlar” diyenlere şöyle cevap verirler: “Evet rivâyetlerin bir kısmı zayıftır. Ancak bu rivâyetin on farklı tarikinin bulunması rivâyetlerin birbirini güçlendirdiğini gösterir”.⁷³

Zeydîler, “mülânese karşı cinsle mutlak dokunmadır”, diyenlere de şöyle cevap verirler: “Evet, lânese veya lemesenin hakîkî manası mutlak dokunmadır. Fakat örfî kullanım, lugavî kullanımın önüne geçerek onun, hakîkî anlamı dışında mecâzen cimâ anlamında kullanılmasını sağlamıştır. Söz gelimi, “dâbbe” ve ilgili iki âyette de yer alan “ğâit” kelimelerinde de durum aynıdır. Şöyle ki; normalde dâbbe kelimesinin lugavî kullanımında bütün canlılar için kullanılırken örf bunu özel bir hayvan olan merkep anlamına tahsis etmiştir. Ğâit kelimesi ise, lügatta çukur ve alçak yer anlamında kullanılır. Ancak def-i hacet genelde bu tür yerlerde yapıldığı için def-i hacet anlamına tahsis edilmiş ve ğâit denildiğinde def-i hacetten başka bir şey anlaşılabilir olmuştur. Dolayısıyla bir kelimenin örf vb. sebeplerden dolayı hakîkî mana dışında kullanıldığı tartışılmazdır. Mülânese konusunda da durum aynen böyledir”.⁷⁴

⁶⁸ Haymî es-San'ânî, *er-Ravzu'n-Nazîr*, 1/203.

⁶⁹ Bu delili, Şâfiî âlimleri, mezheplerinin görüşlerini savunurken kullanırlar. Bk. Büceyremî, *el-Büceyremî 'ale'l-Hatîb*, 1/311.

⁷⁰ Hâsenî, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/178.

⁷¹ İbn Ömer ve İbn Mes'ûd'dan gelen rivâyetlere göre lems; mutlak anlamda dokunmadır. Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'a*, thk. Beşşâr 'Avl Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997), “Tahâret”, 16; Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbidîn er-Remlî. *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (eş-Şebrâmellisî ve el-Mağribî er-Reşîdî'nin haşiyeleriyle), (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 1/16; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/195.

⁷² Haymî es-San'ânî, *er-Ravzu'n-Nazîr*, 1/203.

⁷³ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/557; Emîr es-San'ânî, *Sübü'lî's-Selâm*, 1/193.

⁷⁴ Makbilî, *el-Menâr fi'l-Muhtâr*, 2/96; Hâsenî, *Şerhu't-Tecrîd*, 1/179, 180; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/555.

Şevkânî de, “... أو لامستم النساء ...” ifadesini tefsir ederken, özellikle “lemese” kıraâtini esas alarak; “mülâmesenin mutlak dokunma anlamı gibi cimâ anlamını da ihtiva ediyor olması muhtemeldir. Bu sebeple her iki manaya ihtimalli olan bu ifadeleri mutlak dokunma anlamına hamletmekle, sıklıkla karşılaşılan (umûmî belvâ kabilinden olan) bu meselede insanlara büyük bir meşakkat yüklenilmiş olacağını” söyler. Bu sebeple, konu ile ilgili diğer delilleri de göz önünde bulundurularak, “lemese” kelimesinin insanlar için daha kolaylaştırıcı olan muhtemel manaya hamledilmesi gerektiğini savunur.⁷⁵

Zeydîler, “Adamın biri Efendimizin yanına gelerek: ‘Ey Allah’ın Resulü ben kadının birine cimâ dışında bir erkeğin bir kadına yapabileceği her şeyi yaptım’, deyince Efendimiz de adama: ‘Abdest al ve namaz kıl’ buyurmuştur”⁷⁶ şeklindeki rivâyete dayanarak, kadına dokunmanın abdesti bozacağı görüşünü savunanlara şu şekilde cevap verirler: 1) Adamın kadına dokunmadan önce abdestli olduğuna ve dokunma neticesinde abdestinin bozulduğu için abdest alması istendiğine dair herhangi bir ipucu yoktur. 2) Adamın, kendinden dokunmadan kaynaklı necâsetin (mezinin) çıkmış olabileceği gerekçesiyle, abdestinin bozulmuş olma ihtimali vardır.⁷⁷ 3) Kişinin helali olmayan bir kadına bu şekilde şehvetle dokunması büyük günahdır. Bize göre, büyük günahlar abdesti bozar.⁷⁸ Bu rivâyet de munkatî’ bir rivâyettir. Munkatî’ rivâyet ise böylesi bir meseleye delil teşkil edemez.⁷⁹

Zeydîler, “lemese” kıraâtini esas alarak bunun “lâmesese” siygasından farklı olduğundan yani muşâreke (ortaklık) ifade etmediğinden dolayı “mutlak dokunma” anlamında olması gerektiğini iddia edenlere şöyle cevap verirler: “Evet, lemesenin manası mutlak dokunmadır. Ancak onu lâmesese anlamına hamlediyoruz. Zira bu iki farklı kıraâtî, farklı anlamlarda kabul eden hiçbir âlim olmamıştır. Başka bir deyişle, bütün âlimler esas aldıkları kıraâtin dışında kalan diğer kıraâtî, mana açısından esas aldıkları kıraâte hamletmişlerdir. Biz de, lâmesenin manasını cimâ olarak kabul ettiğimiz için lemeseyi de ona hamlettik”.⁸⁰

4.3. Haricî-İbâzî Mezhebi

4.3.1. Görüşleri

İbâzîler, karşı cinse mutlak dokunmanın abdesti bozmayacağını savunurlar. Fakat onlara göre günah addedilen her türlü söz, fiil ve tutum abdesti bozar.⁸¹ Bu sebeple bir kişinin, bir kadının vücudunun görülmesi caiz olmayan her hangi bir yerine kasıtlı ya da kasıtsız olarak bakması ve ona dokunması yahut da onun el, yüz gibi görülmesi caiz olan bir yerine şehvetle bakması durumunda abdestinin bozulacağını savunurlar.⁸²

⁷⁵ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/301, 302.

⁷⁶ Hasanî, *Şerhu't-Tecrid*, 1/180, 181.

⁷⁷ Haymî es-San'ânî, *er-Ravzu'n-Nazîr*, 1/207.

⁷⁸ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 1/554-555.

⁷⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/752.

⁸⁰ Hasanî, *Şerhu't-Tecrid*, 1/180.

⁸¹ Muhammed İbrâhîm el-Kindî, *Beyânu's-Şer'* (Meskat/Ummân: Vezâretü't-Türâşî'l-Kavmî ve's-Şekâfe, 1405/1984), 8/187; Âmir b. Alî eş-Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh* (Meskat/Ummân: Vezâretü't-Türâşî'l-Kavmî ve's-Şekâfe, 4. Basım, 1420/1999), 1/124-129, 136, 137.

⁸² Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/229, 230; Kindî, *Beyânu's-Şer'*, 8/158-160.

İbâzîlere göre, mahrem (evlenilmesi ebedî haram) olan kadının, mahremi olan erkeğe karşı avret mahalli diz kapağı ile göbeğı arasındır. Bu sebeple mahrem olan erkeğın, mahreminin avret olmayan bölgelerine şehvetsiz dokunması abdestini bozmaz, ancak bu yerlere şehvetle dokunması durumunda abdesti bozulur.⁸³

Diğer taraftan bazı İbâzî âlimlere göre, mahrem olmayan (evlenilmesi caiz olan) kadınların el ve yüzlerine bakmak caiz olduğu için bu bölgelere dokunmak da caizdir. Bu görüşe göre, zikredilen bölgelere şehvetsiz olarak bakılmasında abdest bozulmayaçağı gibi şehvetsiz olarak dokunulmasında da abdest bozulmaz. Bu görüş, mezhebin önemli bazı eserlerinde nakledilmesine rağmen mezhepte muteber görüş değıldir. Mezhep içerisinde sahih kabul edilen görüş ise şudur: Dokunmak bakmaktan farklıdır. Zira dokunmak şehveti celp etme hususunda daha etkilidir. Bu sebeple bakılması caiz olan yerlere dokunmak abdesti bozar.⁸⁴ İbâzîlerin mülânese hakkındaki muteber görüşü bu şekilde olmakla birlikte, şehvetin varlığını göz önünde bulundurmadan yabancı (nâmahrem) kadına kasıtlı veya kasıtsız olarak dokunmanın abdesti bozacağı görüşü de mevcuttur.⁸⁵

Yine onlara göre, bakılması ve dokunulması durumunda günah söz konusu olmadığı için eşlere veya şehvet duyulmayacak kadar yaşlı (âyise) olan kadınlara bakmak ve dokunmak da abdesti bozmaz.⁸⁶ Ayrıca saça, tırnağa ve dişe dokunmak da abdesti bozmaz.⁸⁷

İbâzîler, yukarıda, dokunulması abdesti bozar diye ifade ettikleri yerlerde sadece dokunan kişinin abdestinin bozulacağını, dokunulan kişinin ise abdestinin bozulmayacağını ayrıca belirtirler.⁸⁸

İbâzîlerin, ilk dönem fıkıh kitaplarında, ilgili âyetlerin söz konusu ifadesinin mutlak dokunma veya cimâ anlamında olduğu hususu üzerinde pek durmadıkları, daha çok günâh sayılan bakışların ve dokunmaların abdesti bozduğu konusuna odaklandıkları görülmektedir. Fakat zamanımıza yakın tarihlerde yazılan İbâzî fıkıh kitaplarında Sünnî kaynaklardan çok yararlanmışlar ve Hanefî fıkıhçılarına benzer bir metot izleyerek söz konusu ifadelerin cimâ anlamında olduğu üzerinde durmuşlardır.⁸⁹

Kısaca İbâzîlere göre, karşı cinsle mutlak dokunma abdesti bozmaz. Ancak açılması/bakılması haram olan avret bölgelerine bakılması veya el, yüz ve ayakaltları gibi açılması/bakılması haram olmayan bölgelere şehvetle dokunulması durumunda günah işlenmiş olacağı için abdestin bozulacağını savunurlar.

⁸³ Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/229, 230; Kindî, *Beyânu's-Şer'*, 8/158-160.

⁸⁴ Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, 1/137, 139.

⁸⁵ Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, 1/137; Tafeyyîş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl*, 1/136.

⁸⁶ Muhammed b. Yûsuf et-Tafeyyîş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve Şifâi'l-'Alîl* (Cidde: Mektebetu'l-İrşâd-Beyrut: Mektebetu'l-Feth, ts.), 1/136; Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, 1/137; Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/229, 230.

⁸⁷ Tafeyyîş, *Şerhu Kitâbi'n-Nîl*, 1/136.

⁸⁸ Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, 1/137.

⁸⁹ Söz gelimi, yaklaşık bir asır önce kaleme alınan, *Me'âricu'l-A'mâl* adlı eserde bunu daha net bir şekilde görmekteyiz. İlk asırlarda yazılan İbâzî fıkıh kitaplarında ilgili âyetlerde yer alan mülânese üzerinde pek durulmaz, sadece günâh olan hususların abdeste etkisi bağlamında, haram bakış ve dokunuşların abdesti bozduğu söylenir. Oysa yukarıda zikredilen eserde mülânese konusu geniş bir şekilde ele alınmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/253-260.

4.3.2. Delilleri

1) Hz. Âiše'nin, "*Gecenin birinde Efendimizi elimle yokladım, secde ederken elim ayağının tabanına değdi. O secdede şöyle şöyle dua ediyordu*"⁹⁰ şeklindeki rivâyetinde, dokunma sonucunda Hz. Peygamber'in namazına devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple eđer kadınlara dokunmak abdesti bozsaydı Efendimiz namaza devam etmezdi.

2) Yine Hz. Âiše'nin, "*Efendimiz beni öptü ve abdest yenileden namaz kıldı*"⁹¹ şeklindeki rivâyeti.

3) Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, "*(Helaliniz olmayan) Kadınların güzellikleri size haram kıldı*"⁹² mealindeki hadîs.

Bu hadîs, esasında mezhepteki, günaha sebep olan haram bakışlar ve dokunuşlar abdesti bozar görüşünün delilidir.

4) Araçlarla mevâlf arasında mülâmesenin ne olduğu hususunda çıkan tartışma üzerine İbn Abbâs'ın dediği, 'Kur'ân'da bahsedilen mülâmese cimâdir'⁹³ şeklindeki söz/görüş.

Son dönemlerdeki İbâzî kaynaklarda bu delil, mülâmesenin cimâ anlamında olduğu görüşünü desteklemek üzere zikredilmektedir.

5) Lâmese kelimesi mufâ'ale kipinde olması yani müşareket bildirmesi sebebiyle İbâzîler tarafından "cimâ" şeklinde anlaşılmış ve bu bağlamda "lemese" kelimesi de "lâmese"ye hamledilmiştir.⁹⁴

6) Lâmese ile aynı manada olan "messe (مَسَّ)"⁹⁵ ve "yetemâssâ (يَتَمَّاسًا)"⁹⁶ kelimeleri, Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif yerlerinde cimâ anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla lâmese kelimesi de cimâ anlamında kullanılmalıdır.⁹⁷

7) Hades, biri küçük diğeri büyük olmak üzere iki çeşitir. Âyet-i kerîmelerde küçük hades, def-i hacet⁹⁸ olarak ifade edilmiş; büyük hades ise, ilgili âyetlerde "... أو لامستم النساء ... " (ev lâmestumu'n-nisâe)... " kısmında olduğu gibi mülâmese ile ifade edilmiştir.⁹⁹

⁹⁰ Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, 1/139, 140. Aynı hadîsin Sünnî kaynaklardaki rivâyeti için bk. Müslim, "Salât", 22; Nesâî, "Tahâret", 120; İbn Mâce, "Dua", 3.

⁹¹ Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/256; Dâreku'tnî, *Sünen*, 1/245.

⁹² Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, 1/137.

⁹³ Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/256.

⁹⁴ Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/257.

⁹⁵ "Messe" ile ilgili âyet ve meali şöyledir: (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ) (الآ أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَغْفُوا أَلْبِي يَدِي غُدَّةَ الْبِكَاحِ وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّغْفِيرِ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) "Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden (beraber olmadan) boşarsanız, tespit ettiğiniz mehri yarısı onlarıdır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte (ey erkekler), sizin vazgeçmeniz takvaya (Allah'a karşı gelmekten sakınmaya) daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. şüphesiz Allah, yaptıklarınızı hakkıyla görendir". Bk. el-Bakara 2/237.

⁹⁶ "Yetemâssâ" kelimesinin geçtiği âyet ve meali şöyledir: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ) "Kadınlardan zihâr yapılarak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan (beraber olmadan) önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır". Bk. el-Mücâdele 58/3.

⁹⁷ Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/257.

⁹⁸ Def-i hacet, Kur'ân-ı Kerim'de; (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِبِ) "...yahut sizden biriniz def-i hacetten geldiği zaman..." şeklinde zikredilir. Bk. en-Nisa 4/43; el-Mâide 5/6.

⁹⁹ Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/257.

4.3.3. İtirazlara/Karşı Görüşlere Verdikleri Cevaplar

Lâmesenin hakikî manasının dokunma olduğunu söyleyenlere: “Evet, lâmesenin hakikî manası mutlak dokunma olmakla beraber, “ğâit” ve “nikâh” kelimelerinde olduğu gibi, âyetlerde mecâzen cimâ anlamında kullanılmıştır” ifadeleriyle cevap verirler.¹⁰⁰ Ayrıca Hz. Peygamber’in, eşlerini öptüğü ve abdest almadan namaz kıldığı rivâyetleri de mülâmesenin cimâ anlamında anlaşılması gerektiğine delildir.¹⁰¹

Mülâmesenin yer aldığı âyetlerden biri olan en-Nisâ 4/43’te, “...cünüp iseniz yıkanmadan namaza yaklaşmayın...”, ifadesi/emri açık bir şekilde yer almaktadır. Buna göre mülâmeseyi de cimâ şeklinde anlamak âyette aynı konunun iki defa tekrar edilmiş olmasını gerektirir, diyenlere ise: “Hayır, mülâmeseyi cimâ olarak anlamak mutlak anlamda tekrarı gerektirmez. Zira “...cünüp iseniz yıkanmadan namaza yaklaşmayın...” ifadesi geneldir; ihtilal sebebiyle veya sebepsiz yere gerçekleşen inzal gibi cünüplüğü de kapsar. Mülâmeseyi ise, sadece cimâdan kaynaklanan cünüplüktür. Yani birinci ifade âmîm lafız iken ikinci ifade hâs lafızdır”, şeklinde cevap verirler.¹⁰²

5. Değerlendirme ve Sonuç

Fıkıhçılar, abdest ve teyemmümün ele alındığı, Nisâ Sûresi 43. ve Mâide Sûresi 6. âyetlerde yer alan “... أو لامستم النساء ... (ev lâmestumu'n-nisâe/ya da kadınlara dokunduğunuzda)...” ifadesinin manası hakkında ihtilaf etmişlerdir. Fukahânın bir kısmı âyetlerdeki ifadenin mutlak dokunma anlamında olduğu ve bu sebeple evlenilmesi caiz olan (nâmahrem) kadına dokunmanın abdesti bozacağı; buna karşılık bazıları ise, bu ifadenin cinsel birtiklilik anlamında olduğu ve dolayısıyla salt dokunmanın abdesti bozmayacağı ic-tihâdında bulunmuşlardır.

Söz konusu ihtilafın genel itibariyle şu iki sebebe dayandığını söylemek mümkündür: Birincisi, ilgili kelimelerin hakikî/sözlük manalarının “mutlak dokunma”, “el ile dokunma” ve “el ile yoklama” anlamında olduğu halde mecâzen “cimâ” anlamında da kullanılıyor olmalarıdır. İkincisi ise, âyetlerdeki ifadelerin “mutlak dokunma” ve “cimâ” anlamında olduğunu belirten rivâyetlerin bulunması ve bunlardan herhangi birinin sıhhati üzerinde uzlaşılammış olunmasıdır.

Çalışmamızda “lems” ve “mülâmeseyi” ifadelerinin Şîi-Caferî, Şîi-Zeydî ve Haricî-İbâzî mezhepleri tarafından nasıl anlaşıldığı; konuyla ilgili görüşleri, delilleri ve karşı görüşteki fakih veya mezheplere vermiş oldukları cevaplar serdedilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki; İbâzî mezhebinin, “karşı cinsle dokunmanın günah olduğu bazı durumlarda, abdestin bozulacağı” görüşünü hariç tutacak olursak, Sünnî olmayan bu üç mezhebin, karşı cinsle mutlak anlamda dokunmanın, abdesti bozmayacağı hususunda ittifak ettiklerini söylemek mümkündür. Ne var ki, bu üç mezhep söz konusu meseleyi ele almaları ve özellikle de görüşlerini temellendirmeleri noktasında birbirlerinden oldukça farklı yol ve yöntemler sergilemişlerdir.

Yukarıda verilen ön bilgiden sonra, çalışmada elde edilen bulguları mezhepler bağlamında şöylece ortaya koymak mümkündür:

¹⁰⁰ Şemmâhî, *Kitâbu'l-İzâh*, 1/139.

¹⁰¹ Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/258.

¹⁰² Sâlimî, *Me'âricu'l-A'mâl*, 1/258.

Caferîler, söz konusu âyet-i kerîmelerde yer alan “... أو لامستم النساء ...” ifadesinin cimâ anlamında olduğunu, bu sebeple karşı cinse mutlak anlamda dokunmanın abdesti bozmayacağını savunurlar. Çünkü onlara göre, bu konu hakkında, ehl-i beyt imâmlarından söz konusu ifadelerin cimâ anlamında olduklarını ifade eden rivâyetlerin geldiği kabul edilir.

Caferîlerin, ehl-i beyt imâmalarını masum kabul etmeleri, dahası onların vahiy aldıklarına, Kur’ân-ı Kerîm’in ehl-i beyte nazil olduğuna ve bu sebeple de Kur’ân-ı Kerîm’i hakıyla sadece onların anlayabileceğine inanmaları konusunda icmâ ettikleri görülmüştür. Dolayısıyla bu konuda, Caferîlerin görüş ayrılığı içerisinde olmadıkları rahatlıkla söylenebilir.

Caferîler, kendilerine özgü hadîs anlayışına istinaden muhafazakâr tavır sergilemeleri sebebiyle masum kabul ettikleri ehl-i beyt imâmlarından gelen rivâyetlere aykırı olan hiçbir rivâyeti ve ictihâdı kabul etmemişlerdir. O kadar ki onlar, görüşlerini savunma sadedinde, kendileriyle aynı görüşte olan bazı Sünnî mezheplerin konu hakkındaki birçok rivâyetini ve akîl istidlallerini kullanmamayı tercih etmişlerdir. Aynı şekilde söz konusu görüşlerini teyit etmek için, özellikle ilk dönemlerde, hiç bir lugavî ve akîl istidlale de başvurma ihtiyacı duymamışlardır.

Yine Caferîler, bahsi geçen görüşlerini sadece masum imâmların rivâyetleriyle savundukları için, kendilerinden farklı düşünen âlim veya mezheplere hiçbir şekilde cevap verme yoluna da gitmemişlerdir. Buna ilave olarak, muhtemelen ehl-i beytin rivâyetlerini sorgulamak anlamına geleceği için söz konusu ifadeleri kıyas veya ictihâd yöntemi ile anlamaya çalışma gayretlerini de şeytanî bir metot olarak nitelemişlerdir.

Caferîlerin bu korumacı tavırlarının, imâmlardan gelen rivâyetlerin hiçbir tenkit ve sorgulamaya tâbi tutulmadan tartışmasız olarak kabul edilmesi anlayışının temsilcisi olan Ahbârîlik geleneği/anlayışı ile hicri 6. asra kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Fakat zamanla Şîa içinde Ahbârîliğin yanında, Usûlîlik anlayışının da mezhepte kabul görmeye başlaması ve mutedil sayılabilecek bazı Şîî âlimlerin ortaya çıkmasıyla, serdettikleri görüşlerin, imâmların rivâyetleri yanında Sünnî kaynaklarda yer alan bazı rivâyetler ve lugavî ve akîl istidlal yöntemleriyle de savunulduğu görülmüştür. Şu halde, Caferîlerin âyeti anlama yöntemleri büyük oranda hadîs anlayışlarında sahip oldukları farklı usullerle alakalıdır. Onların hadîs anlayışları sadece imâmlardan gelen rivâyetleri hadîs olarak kabul etme üzerine bina edildiği için bu konuda da imâmalarının rivâyetleriyle yetinmişlerdir. Şu halde konuyla ilgili olarak imâmlardan gelen rivâyetler sadece cinsel ilişkinin abdesti bozacağını ifade ettiği için onların genel tavrı bu yönde olmuştur.

Zeydîler de, Caferîler gibi ilgili âyetlerde yer alan lâmesenin cimâ olduğunu, bu sebeple karşı cinse dokunmanın abdesti bozmayacağını ittifakla kabul etmişlerdir. Ancak Zeydîlerin konuya yaklaşımları Caferîlerden oldukça farklıdır. Şöyle ki, onlar, bu konuyu sadece ehl-i beyt imâmlarından gelen rivâyetler çerçevesinde temellendirmemişlerdir. Aksine onlar, görüşlerini ortaya koyarken Şîî kaynaklarında yer alan rivâyetlerden istifade ettikleri gibi, başta bazı Sünnî fakih ve mezheplerin başvurduğu birçok rivâyetten ve de akîl ve naklî delillerden son derece istifade etmişlerdir. Ayrıca Zeydîler, meselenin lugavî ve akîl istidlal yöntemleri ile ele alınmasının gerektiğine ve bunda herhangi bir problemin söz konusu olmadığına da vurgu yapmışlardır.

Zeydîler, yine konu ile ilgili görüşlerini, çok yönlü delillerle temellendirmeye çalıştıktan sonra, kendi delillerine yapılan tenkitlere teker teker cevap vermişler ve muhaliflerinin delillerini titizlikle inceleyerek zayıf veya istidlal edilemeyecek özelliklere sahip olduklarını ortaya koymak için gayret göstermişlerdir.

Şu halde denilebilir ki Zeydîler, “lemese” ve “lânese” kelimelerini, diğer bazı Sünnî kaynaklardan ve mezheplerden azamî derecede istifade ederek, ön yargıdan uzak ve daha tutarlı bir şekilde anlamaya çalışmışlardır. Bu sebeple Caferîlerin ile Zeydîlerin, söz konusu mesele hakkında lemese ve lânesenin hiçbir şekilde abdesti bozmayacağını kabul etmelerine rağmen konuyu birbirlerinden çok farklı şekillerde değerlendirdikleri görülmüştür.

İbâzîlerin dokunma (lemese/lânese) meselesine bakışlarına gelince; onların, Caferîler ve Zeydîlerden oldukça farklı noktadan konuyu ele aldıkları görülmektedir. Şöyle ki; onlar, karşı cinsle mutlak anlamda dokunmanın abdesti bozduğunu söylemezler. Ne var ki, küçük veya büyük olduğuna bakılmadan, işlenen her türlü günahın abdesti bozduğunu savunurlar. Bu sebeple kişinin, eşi hariç, karşı cinsin veya hemcinsinin avret mahalline bakmasının ya da nâmâhrem bir kadının bakılması caiz olan el ve yüz gibi azalarına şehvetle dokunmasının abdesti bozacağı görüşündedirler.

İbâzîlerin, Caferîler ve Zeydîlerden farklı yönlerinden biri de şudur; onlar, ilk dönemlerde, abdesti bozan durumları ele alırken karşı cinsle mutlak anlamda dokunmanın abdeste etkisinden pek bahsetmemişlerdir. O kadar ki, ilgili âyetleri mülânese açısından değerlendirmedikleri gibi, ilk dönemlerde telif etmiş oldukları kitaplarda, mülânesenin mutlak anlamda dokunma mı yoksa cimâ anlamında mı olduğuna da değinmemişlerdir. Fakat son dönemde (yaklaşık bir asır öncesinde) yazmış oldukları bazı eserlerinde, karşı cinsle dokunmanın abdeste bir etkisinin olup olmadığını ilgili âyetler üzerinden, daha geniş bir bakış açısıyla ele aldıkları görülmüştür. Şöyle ki, konuyla ilgili görüşlerini temellendirirken Sünnî veya Şîî kaynaklarda yer aldığına bakmadan, her türlü rivâyeti, lugavî ve akîl delilleri kullanmışlardır. Ayrıca kendilerinden farklı görüşte olanların delillerini çürütmeye yönelik gayret gösterdikleri de görülmüştür. Ne var ki onlar, görüşlerine destek veren her türlü rivâyet ve delili tetkik etmeden veya sıhhat açısından teyit etmeden almışlardır.

Özetle İbâzîlerin haram olan bakış ve dokunuşların abdesti bozacağı görüşü ayrı tutulacak olursa, Sünnî olmayan bu üç mezhep, karşı cinsle dokunmanın abdesti bozmaya çağrı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak Caferîlerin, kendilerini masum imâmın görüşleri ve rivâyetleri ile sınırlandırarak mülânese konusunda oldukça muhafazakâr davrandıklarını, Zeydîlerin nispeten mutedil olduklarını, İbâzîlerin ise, abdesti bozan hususları farklı telakki ettikleri için konuyu ayrıntılı olarak ele almadıklarını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- ‘Âmilî, Muhammed b. Alî el-Mûsevî. *Medâriku'l-İhkâm Şerhu Şerâi'l-İslâm*. thk. Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi't-Türâs. 9 Cilt. Meşhed/İrân: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi't-Türâs, 1410.
- Beroje, Sahip. “Fıkıh Açısından Karşı Cinsle Dokunmanın Abdeste Etkisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 385-421.
- Büceyremî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer. *el-Büceyremî 'ale'l-Haftib*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

- Burúcerdî, Âkâ Huseyn et-Tabâtabâî. *Câmi'u Eĥâdîsi'ş-Şî'a*. 31 Cilt. Kum: Matbaatu'l-İlmiyye, 1399.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aĥkâmu'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1412/1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *eş-Şihâh Tâcü'l-Luġa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thĶ. Ahmed Abdulġafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm ve'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.
- DâreĶuĶnî, Alî b. Ömer. *Sünenü'd-DâreĶuĶnî*. thĶ.-tlĶ. Şu'ayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Demir, Mahmut. "Sahabe-Ehl-i Beyt Ekseninde Şîi-Sünnî İhtilafının Hadis Rivayetinde Yansımaları". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 6 (2011), 90-111.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thĶ. Muhammed Muhyiddîn Abdulhâmid. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sübülü's-Selâm ilâ Şerĥi Bulûġi'l-Merâm*. thĶ.-tlĶ. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1427/2006.
- Fîruzâbâdî, Necduddîn, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-Muĥîĥ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Garyânî, Sâvî Abdurrahmân. *Müdevvenetü'l-Fıĥhi'l-Mâlikî ve Edilletuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1423/2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İĥtîşâd fî'l-İ'tikâd*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2. Baskı, 1433/2012.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. İshâk. *Şerĥu 'Akîdeti't-Taĥaviyye*. thĶ. Hâzım Geylânî el-Hanef - Muhammed Abdulkâdir Nassâr. Mısır: Dâru'l-Kerez, 2009.
- Göç, Emine Esin. "Lemsû'n-nisâ"nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fıĥhî Tartışmalar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 73-90.
- Hasenî, Ahmed b. Huseyn el-Hârûnî. *Şerĥu't-Tecrîd fî Fıĥhi'z-Zeydiyye*. thĶ. Muhammed Yahyâ Sâlim Ezân - Hâmid Câbir 'Âbid. 6 Cilt. San'a/Yemen: Merkezü't-Türâşi ve'l-Buĥûsi'l-Yemenî, 1427/2006.
- Haymî es-San'ânî, Şerefuddîn Huseyn b. Ahmed b. Huseyn. *er-Ravzu'n-Nazîr Şerĥu Mecmû'i'l-Fıĥhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Taĥrîr ve't-Tenvîr*. Tunis: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Âbidîn, Seyyîd Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz. *Hâşiyetu İbn Âbidîn (Reddü'l-Muĥtâr 'ale'd-Dürri'l-Muĥtâr)*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2015.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî. *Tuhfetu'l-Muĥtâc fî Şerhi'l-Minhâc me'a Hâşiyeti'ş-Şirvânî ve Hâşiyeti İbn Kâsım el-Abbâdî*. tsĥ. Alî 'Udde. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1983.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thĶ. Şu'ayb el-Arnâvût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fedâ İsmâ'îl. *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'Azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Kurtubâ/Mektebetü Evlâdî'ş-Şeyh li't-Türâşi, 1421/2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muġnî Şerĥu Muĥtasarî'l-Ĥurâkî*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Riyâd.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. thĶ. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşru fî'l-Ķaraâti'l-Aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râġib. *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Ķur'ân*. thĶ. Muhammed Seyyîd Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Karşı Cins Dokunmanın Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 69-109.

- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Kusmanın Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 152-182.
- Kâşânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kâşânî, Muhammed Muhsin el-Feyd. *Tefsîru's-Şâfi'*. Meşhed: Dâru'l-Murtezâ, 2. Basım, 1402/1982.
- Kindî, Muhammed İbrâhîm. *Beyânu's-Şer'*. 38 Cilt. Meskat/Ummân: Vezâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Şekâfe, 1405/1984.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Huseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Men lâ Yahzuruhu'l-Fâkih'*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1406/1986.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 14 Basım, 2012.
- Bekir Kuzudişli, "Şî'a'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1(2018), 59-95.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi'*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007.
- Mağribî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-Halîl'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Makbilî, Sâlih b. Mehdî. *el-Menâr fi'l-Muhtâr min Cevâhiri'l-Bahri'z-Zahhâr'*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'a*. thk. Beşşâr 'Avl Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1417/1997.
- Marifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fi 'Ulûmi'l-Kur'ân'*. Beyrut: Dâru't-Te'aruf li'l-Matbû'at, 1432/2011.
- Mezfer, İsmâîl b. Mûsâ b. Ca'fer. *Ca'feriyyât*. thk. Muştâk Sâlih. Kerbelâ: Isdâru Şu'beti't-Tahkîk, 1434/2013.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Ali b. Sinân. *Sünenü'n-Nesâî (es-Suğrâ)*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Ravzatu't-Tâlibîn'*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk.-tlk. Muhammed Necib Mu'tî'î. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sadık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/1-3. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. "İmâmiyye Şîasi'nin Kıraat ve Ahruf-i Seba Anlayışı". *Marife* 8/3 (Kış 2008): 121-154.
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbiddîn. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc (eş-Şebrâmellisî ve el-Mağribî er-Reşîdî'nin haşiyeleri ile birlikte)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Sâlimî, Nûruddîn b. Abdullâh b. Hâmid. *Me'âricu'l-A'mâl 'alâ Medârici'l-Kemâl'*. 8 Cilt. Bidiye/Ummân: Mektebetü'l-İmâm es-Sâlimî, 2010.
- Sübhânî, Cafer. *Uşûlu'l-Ĥadis ve AĤkâmuhu fi İlmi'd-Dirâye*. Lübnan: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1444/2012.
- Şemmâhî, 'Âmir b. Ali. *Kitâbu'l-İzâh*. 4 Cilt. Meskat/Ummân: Vezâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Şekâfe, 4. Basım, 1420/1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Ĥadîr el-Câm'u beyne Fenneyi'r- RivâyeĤ ve'd-DirâyeĤ min İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahmân 'Amîra. 5 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-EvĤâr Şerhu Münteka'l-AĤbâr*. thk. Ebû Mu'âz Târik. 12 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Kayyim - Kahire: Dâru İbn Affân, 1426/2005.
- Şeyh, Muhammed Sankur. "Messu'l-Mer'eti lâ Yankuzu'l-Vuzûe inde'l-İmâmiyye". *Huda'l-Kur'ân*. Erişim 17 Ekim 2019. <http://hodaalquran.com/details.php?id=10040>.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Ĥatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaatu Eser, 1377/1958.

- Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. Hasen. *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ - Dâru'l-'Ulûm, 1427/2006.
- Tafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Şerĥu Kitâbi'n-Nîl ve Şifâi'l-'Alîl*. 17 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd-Beyrut: Mektebetü'l-Feth, ts.
- Tenûhî (Sahnûn), Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb. *Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts (Eser kapakta İmâm Mâlik'e nispet edilmiştir).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre İbn Mûsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thĥ. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: y.y., 1357/1938.
- Turay, Fatih. "Kanın Abdeste Etkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 422-439.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Hasen b. Alî. *el-İstibşâr*. thĥ. Seyyid Hasen el-Müsevî Horesân. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1363.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Hasen b. Alî. *el-Mebsût fi Fıĥhi'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Hasen b. Alî. *Tehzîbu'l-Aĥkâm fi Şerĥi'l-Mukni'a*, thĥ. Alî Ekber el-Ķafârî. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1385.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, ts.
- Yılmaz, Mustafa Kâzım. "Mecmau'l-Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/257. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Zeyd b. Alî, Ebu'l-Huseyn. *Müsnedü'l-İmâm Zeyd*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

16. ve 18. Asırlarda Osmanlı Fetva Literatüründe Mudârebe Ortaklığı**Ahmet İnanır**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Dr., Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

Tokat, Turkey

ahmet.inanir52@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8300-2682

16. and 18. Century Mudârabah Contract in Ottoman Fatwas Literature**Abstract**

Mudârabah is a type of partnership that was founded by putting labor on the one hand and capital on the other, dating back thousands of years before Islam. In Islam, this partnership has been accepted as legitimate and used by Muslim societies. This partnership has included in the classic fiqh books as a separate section from the şarıkah subjects. Mudârabah partnership continues to exist in various ways today. Participation finance which is developing day by day collects capital based on this partnership. Some researchers even recommend it as an alternative method to participation banking based on contemporary usury especially the interest finance system. For this reason, whether the partnership in question is of a nature to perform the task expected from it will only be revealed by knowing the historical experience. Furthermore, determining the change that this partnership has undergone in the historical process will help to understand its current situation and the way it will take in the future. Because, depending on the human experience in the historical process, it is seen that some provisions and consequences of the partnership have changed. The partnership structures, which were simple in the first periods, have gained more and more technical features. For this reason, it is of great importance in terms of economic history to determine and how the Ottoman period partnerships were established in the 16. and 18. centuries, which business lines were widely used, and what legal problems and solutions were produced during this period. In this way, functional determinations can be made as to whether the contract will be able to fulfill the function expected today.

This research tries to put forward the various legal problems and solutions faced by the conflict partnership based on Ottoman fatwa literature in the 16. - 18. centuries. Because the current problems encountered with the application have been the subject of fatwas as well as fiqh books. For this purpose, fatwa journals belonging to Ibn Kemal (d. /9401534), Ebu's-su'ud Efendi (Abū l-Su'ūd) (d. 982/1574), Sun'ullah Efendi (d. 1021/1612), Feyzullah Efendi (d. 1115/1703) and Yenişehirli Abdullah Efendi (d. 1156/1743), who stand out in terms of recognition and accessibility in the aforementioned centuries have been collected and fatwas that can be determined on the subject have been evaluated.

In the Ottoman period fatwa literature, the contractual contract takes place in separate titles separate from the company department, as in the tradition of fiqh. It is understood that fatwas related with

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 09 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 25 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Ahmet İnanır, "16. ve 18. Asırlarda Osmanlı Fetva Literatüründe Mudârebe Ortaklığı Teriminin İçerdiği Anlamlar = 16. and 18. Century Mudârabah Contract in Ottoman Fatwas Literature", *Eskiyeini* 40 (Mart/March 2020), 37-72. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.672541>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

mudârabah mostly reflect the problems and solutions that arise during the application. When the prominent fatwa journal of the research subject are examined, it is seen that the mudârabah partnership has been widely used in Ottoman society in terms of both number and issues. Due to the fact that this partnership can be said to be one of the most useful tools for the capitalist to operate his capital and to meet the financing needs for the entrepreneur. It seems that some people especially women, who do not have the opportunity to trade, prefer this partnership.

Expressions such as “Zeyd Captain”, “Black Sea and the Mediterranean”, which are frequently mentioned in mudârabah related to fatwas are observed that a partnership has been made mainly in the Istanbul-centered, Mediterranean and Black Sea basins for the agricultural and commercial works in the Ottoman Empire in the aforementioned centuries. Thus, entrepreneurs seem to meet their short-term financing needs. It can be said that the fact that the mudârabah partner is active in the partnership and the passivity of the capital owner causes the parties to have more reflections in the fatwa than the other partnership types. Because, it is seen that if the mudârabah partner is not unjust due to the mudârabah partnership, he is not responsible for the loss in his capital, and if the profits are due to the transactions against the immigration of the capital owner, the probability of the mudârabah partner is to take more risks.

This situation causes the capital owner to try to impose various restrictions on the place, time and duration in order to protect the capital from loss, and even to go further, to put forward some conditions contrary to the spirit of the depository, as the depository is common to the loss in the capital or to be a guarantor to the capital. Nevertheless, it is understood that the depository did not comply with the relevant conditions too much and that in some cases the capital was lost, this was considered within the scope of injustice.

One of the main points of disagreement between the capital owner and the mudârabah partner whether the capital is given as debt, treatment or mudarabah. Especially, in case mudârabah partnership makes a loss, it is seen that capital owner is trying to save his main capital, while the mudârabah partner is trying to avoid the obligation of compensation. Even, in some fatwas, capital may claim that while he took profit from the mudârabah partner, he made a profit in the event that the loss occurred while the nature of the capital was not on the agenda. He claims that he/she took the ruin in response to his/her claim that the capital owner lent. In fatwas, if the partners can not put forward any evidence or if both parties present the evidence, the evidence of debt is accepted, if no preference can be made a selection between the evidences, it is seen that if capital get lost, debt is preferable, if profit is obtained, the evidence of mudârabah is preferred. Because, the mudârabah partner with the permission of capital owner, admits that he/she delivered the goods in capital owner, according to which he embraced capital. In this case, mudârabah partner may file suit a compensation case. However, if there is no evidence related capital owner lends, it is accepted that his/her oath related to mudârabah partner is a mudarabah.

It is seen that the capital owner is trying to make a capital such as wheat, hemp, cloth and sheep in fatwas. However, if he gave a power of attorney and told him to use it, it is seen that the contract of mudârabah could not draw up. In addition, except for the labor of the mudârabah partner, the claim that he added capital and was the permission of the capital owner etc. is accepted in some circumstances. It can be said that the issues of loss and detriment related to mudârabah are subject to more fatwa than other issues. Some of them appear to be due to negligence and malevolent attitude of the destructor, some to be due to negative market conditions, and others to physical adverse conditions such as the sinking of the ship. From these point, it is also possible to identify the areas where the damage was caused in these centuries. Among them, the sinking and side lying of the sea vehicles come to the fore. It can be said that in the centuries of research in the example of Mudarabah, there is no incompatibility between the fatwas and the tradition of fiqh, that is between theory and practice.

Keywords

Islamic Law, Ottoman Empire, Fatwas, Company, Mudârabah Contract

16. ve 18. Asırlarda Osmanlı Fetva Literatüründe Mudârebe Ortaklığı

Öz

Mudârebe, geçmişî İslâm'dan binlerce yıl öncesine dayanan bir taraftan emek, diğer taraftan sermaye konularak kurulan bir ortaklık türüdür. İslâm'da da bu ortaklık meşru olarak kabul edilmiş ve Müslüman toplumlar tarafından kullanılmıştır. Bu ortaklık klasik fıkıh kitaplarında şirket bahsinden ayrı bir bölüm olarak yer almıştır. Mudârebe ortaklığı çeşitli şekillerde günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Her geçen gün gelişmekte olan katılım finansı bu ortaklığa dayalı olarak sermaye toplamaktadır. Hatta bazı araştırmacılar onu faizli finans sistemi başta olmak üzere çağdaş murabahaya dayalı katılım bankacılığına alternatif bir yöntem olarak da önermektedir. Bu yüzden söz konusu ortaklığın günümüzde kendisinden beklenen görevi yapacak bir mahiyette olup olmadığı ancak tarihi tecrübenin bilinmesiyle ortaya çıkacaktır. Ayrıca bu ortaklığın tarihi süreçte geçirdiği değişimin tespit edilmesi onun günümüzdeki durumunu ve gelecekte alacağı şeklin anlaşılabilmesine yardımcı olacaktır. Zira tarihi süreçte beşerî tecrübeye bağlı olarak mudârebe ortaklığında bazı hüküm ve neticelerinin değişime uğradığı görülmektedir. İlk dönemlerde sade olan ortaklık yapıları gittikçe daha teknik bir özellik kazanmaktadır. Bu sebeple 16. ve 18. asırlarda Osmanlı dönemi mudârebe ortaklıklarının nasıl ve ne biçimde kurulduğu, hangi iş kollarında yaygın bir şekilde kullanıldığı ve bu esnada ne gibi hukuki sorunların çıktığı ve çözümlerin üretildiğinin tespit edilmesi iktisat tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu sayede mudârebenin günümüzde kendisinden beklenen işlevi yerine getirip getiremeyeceğinin imkânına dair işlevsel tespitler yapılabilecektir.

Bu araştırma 16-18. asır Osmanlı fetva literatürüne dayalı mudârebe ortaklığının söz konusu asırlarda karşılaştığı çeşitli hukuki sorunlar ve çözümlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Çünkü uygulamayla ilgili karşılaşılan güncel sorunlar fıkıh kitapları yanında fetvalara konu olmuştur. Bu amaçla söz konusu asırlarda tanınırlık ve ulaşılabilirlik bakımından öne çıkan İbn Kemal (öl. 940/1534), Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574), Sun'ullah Efendi (öl. 1021/1612), Feyzullah Efendi (öl. 1115/1703) ve Yenişehirli Abdullah Efendi'ye (öl. 1156/1743) ait fetva mecmûaları taranarak konuyla ilgili tespit edilebilen fetvalar değerlendirilmiştir.

Osmanlı dönemi fetva literatüründe mudârebe akdi, fıkıh geleneğinde olduğu gibi şirket bölümünden ayrı müstakil başlıklarda yer almaktadır. Mudârebeyle ilgili fetvaların daha çok uygulama esnasında ortaya çıkan sorunlar ve çözümleri yansıttığı anlaşılmaktadır. Araştırma konusu asırlara ait öne çıkan fetva mecmualarını incelediğinde gerek sayı gerekse ihtiva ettiği konular bakımından mudârebe ortaklığının Osmanlı toplumunda yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Zira bu ortaklık sermayedar açısından sermayesini işletmenin, girişimci açısından da finansman ihtiyacını karşılamının en kullanışlı araçlarından biri olduğu söylenebilir. Özellikle kadınlar olmak üzere ticaret yapma imkânı olmayan bazı kimseler bu ortaklığı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Mudârebeyle ilgili fetvalarda sıkça geçen denizle ilgili “Zeyd-i reis”, “Karadeniz ve Akdeniz” gibi ifadeler söz konusu asırlarda Osmanlı Devleti'nde daha çok İstanbul merkezli Akdeniz ve Karadeniz havzasında tarım ve ticarete yönelik işler için mudârebe ortaklığı yapıldığı görülmektedir. Bu sayede girişimciler, kısa vadeli finansman ihtiyaçlarını karşıladıkları anlaşılmaktadır. Mudâribin ortaklıkta faal, rabbü'l-mâlin pasif kalması tarafların diğer ortaklık türlerine göre mudârebeyle ilgili meselelerin daha fazla fetvalara yansımaya sebep olduğu söylenebilir. Çünkü mudârebe ortaklığı gereği mudâribin teaddisi olmadığı takdirde re'sümâldeki zarardan sorumlu olmaması ve rabbü'l-mâlin takyidinde muhalif yaptığı işlemlerden dolayı kâr etmesi halinde kârın kendisine kalmasıyla mudâribin daha fazla risk almasına imkân verdiği görülmektedir.

Bu durum rabbü'l-mâlin sermayesini zarardan korumak amacıyla mudârebe yer, zaman ve süreyle ilgili çeşitli sınırlamalar getirmeye çalışmasına hatta daha da ileri giderek mudâribin sermayedeki zarara müsterek olması veya sermayeye kefil olması gibi fıkihta yer aldığı şekliyle mudârebe akdinin ruhuna aykırı bazı şartlar ileri sürmesine sebep olmaktadır. Buna rağmen mudâribin ilgili şartlara pek fazla riâyet etmeyerek bazı hallerde sermayenin zâyî olmasına sebep olduğu bunun ise teaddi kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Rabbü'l-mâl ile mudâribin temel ihtilaf noktalarından birinin de re'sümâlin karz, muâmele veya mudârebe olarak verilip verilmediği meselesidir. Özellikle ortaklığın zarar etmesi halinde rabbü'l-mâl, ana sermayesini kurtarmak, mudâribin ise tazmin yükümlülüğünden kaçınmak için uğraştığı görülmektedir. Hatta bazı fetvalarda rabbü'l-mâl, mudâribden kâr payı alırken, sermayenin mahiyetini gündem yapmazken zarar ortaya çıktığı hallerde karz verdiğini iddia edebilmektedir. Burada rabbü'l-mâlin karz verdiği iddiasına karşılık, mudârib mudârebeye aldığını ileri sürmektedir. Fetvalarda ortaklar herhangi bir delil ortaya koyamadığı veya her iki tarafın delil ortaya koyduğu hallerde karz delili kabul edilmekte, deliller arasında herhangi bir tercih yapılamadığı takdirde ise sermaye zâyî olmuşsa karz, kâr elde edilmişse mudârebe delilinin tercih edildiği görülmektedir. Çünkü mudârib, rabbü'l-mâlin izniyle sermayeyi kabzettiğine göre rabbü'l-mâl de malı teslim ettiğini itiraf etmektedir. Bu durumda mudârebe tazmin davası açabilir. Ancak rabbü'l-mâlin karz verdiğine dair delili olmadığı hallerde mudâribin mudârebe olduğuna dair yemini kabul edilir.

Fetvalarda rabbü'l-mâlin buğday, kendir, bez ve koyun gibi taşınır malları re'sümâl yapmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak rabbü'l-mâl vekâlet verip mudârebeye kullanması söylenmediği takdirde mudârebe akdi kurulmuş olmadığı görülmektedir. Ayrıca mudâribin emeği dışında kendisinin sermaye ilave ettiğine dair iddiası rabbü'l-mâlin izin vermesi vb. bazı şartlarda kabul edilmektedir. Mudârebeye ilgili zarar ve ziyan hususlarının diğer meselelere göre daha fazla fetvalara konu olduğu söylenebilir. Bunların bir kısmı mudâribin ihmal ve kötü niyetli tutumundan bir kısmı olumsuz piyasa şartlarından diğer bir kısmı da geminin batması gibi fizikî olumsuz şartlardan kaynaklandığı görülmektedir. Bunlardan hareketle söz konusu asırlarda zararın kaynaklandığı alanları tespit etmek de mümkündür. Bunlar arasında deniz araçlarının batma ve yan yatmaları öne çıkmaktadır. Mudârebe akdi örneğinde araştırma yapılan asırlarda fetvalarla fıkıh geleneği arasında yani teori ile pratik arasında bir uyumsuzluğa rastlanmadığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Osmanlı Devleti, Fetvalar, Şirket, Mudârebe

Giriş

İlk dönemlerden itibaren ellerinde sermayeleri olup çeşitli sebeplerle işletemeyen bazı kimselerin ticari kabiliyeti olduğuna güvendiği kişilerle mudârebe yoluyla sermayelerini işletmeleri, İslam öncesi farklı medeniyetler tarafından da bilinen ve uygulana gelen bir yöntemdir. Milattan yaklaşık iki bin yıl önce yaşamış Kral Hammurabi'nin kanunnamelerinde, Talmud'da ve Roma hukukunda mudârebeyi çağrıştıran ortaklıklara rastlanmaktadır.¹ Câhiliye devri Araçları arasında da mudârebe ortaklığının Mekke'nin Bizans, Pers ve Yemen arasında ticaret güzergâhındaki konumu dolayısıyla hem kervan hem de deniz ticaretinde finansman ihtiyacını karşılamının en kullanışlı araçlarından biri olduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamber olmadan önce Hz. Hatice ile mudârebe ortaklığı yaptığı belirtilmektedir.² Birçok sahabe'nin de bu ortaklığı yaptıkları bilinmektedir.³

¹ Murtaza Köse, "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 159-160.

² Merğînânî, Ali b. Ebî Bekir b. Abdulcelil, *el-Hidâye şerh-u Bidâyeti'l-mubtedi*, thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru kü-tübî'l-İlmiyye, 1990), 3/225; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zahirî, *el-Muhallâ bi'l-âsar* (Beyrüt: Dâru'l-İlmiyye, 1988), 7/96; Abdülaziz İzzet Hayyat, *eş-Şerikât fi Ş-Şeriatî'l-İslamiyye ve'l-Kanunu'l-Vazî*, 4. Baskı (Beyrut: Müessesetür'r-ri-sale, 1994), 1: 63; Cengiz Kallek, "Mudârebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/359-363.

³ İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, *Siretü İbn İshak*, tah. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayıncılık, 1981), 59; İbnü'l-Esir İzzuddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Mu-

Mudârebe, Avrupa'da da 10. yüzyıldan itibaren "commenda" adıyla bir çeşit âdi komandit şirket biçiminde yaygınlaşıp bölge ülkelerinin ticaret hukukuna girerek standart bir görünüm kazanmış, iş ortaklıklarının daha çok girişimci ve sermayedar bünyesinde toplanmasına katkı sağlamıştır.⁴ Dolayısıyla bu ortaklık sadece Müslümanların geliştirdikleri ve yararlandıkları bir ortaklık değil, insanlığın ortak tecrübesinin ürünüdür.⁵ İktisat tarihinde bu ortaklığı işleticinin zarardan sorumlu olmaması ve sermaye sahibinin yatırıdığı sermaye kadar sorumlu sayılması bakımından sınırlı sorumluluk kavramının tezahür ettiği ortaklık türü olarak değerlendirilmektedir.⁶

Beşerî muamelelerin sürekli değişmesi sonucu daha önce literatürde olmayan yeni ortaklıklar icat edildiği gibi var olan ortaklıkların da şartları, hükümleri ve neticeleri değişebilmektedir. Bu bağlamda mudârebe ortaklığının ticârî orfe göre değiştiği görülmektedir. Zira ilk dönemlerde oldukça sade ortaklık yapıları gittikçe daha teknik bir özelliğe kavuşmakta hatta günümüzde "Mülkiyetle Sona Eren Mudârebe", "Müşterek Mudârebe" ve "Mudârebe Sukuk" gibi içinde mudârebe ismi geçen çeşitli bileşik (mürekkep) ortaklıklar geliştirilmeye çalışılmaktadır.⁷ Örneğin mudârebe sukuku, klasik mudârebeye göre taraflar, yapı ve niteliğiyle ilgili bazı değişimler geçirmektedir. Zira klasik mudârebe iki taraflı basit bir sözleşme iken mudârebe sukuk ise üç taraflı, mudârebe ve satım akdininin bir akitte birleştiği mürekkep bir akde dönüşmektedir. Mudârebe ortaklığı katılım bankalarının da kuramsal temelini oluşturmaktadır.⁸ Çünkü katılım hesaplarına toplanan fonlar mudârebe usulüyle toplanmakta ve teorik olarak ticaret başta olmak üzere sanayi, hizmet ve tarım sektörlerinde faaliyet göstermek üzere mudârebe ortaklıkları kurabilmektedir. Nitekim katılım bankalarının kurucu öncülerinden Ahmed en-Neccâr asil olarak ortaklık yöntemini önermektedir.⁹ Ancak uygulamada ticaretin doğası gereği taşıdığı risklerden dolayı pek tercih edilmemektedir.¹⁰

ammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid Şeybani, *el-Kâmil fi't-tarih*, (Beyrut: 1965), 2/39; Hattâb, Abdurrahman Muhammed b. Muhammed, *Mevâhibu'l-celil li-şerhi Muhtasar-ı Halil*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâr-u âlimi'l-kütüb, 2003), 7/440.

⁴ Halil Arslanlı, *Kollektif ve Komandit Şirketler* (İstanbul: İstanbul Üniv. Yay. 1958), 8; Osman Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku* (İstanbul, Marifet Yayıncılık, 1981), 37-38; Fethi Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulanması* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 56-60.

⁵ Merğânî, *Hidâye*, 3/225.

⁶ Tansu Çiller - Murat Çizakça, *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri*, (İstanbul: İstanbul Sanayi Odası Yayıncılık, 1989), 7; Kallek, "Mudârebe", 30/362; Köse, "Ticaret Hukuku Tarih Açısından Mudârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", 171.

⁷ Komisyon, *Faizsiz Bankacılık Standartları*, Çev. İshak Emin Aktepe - Mehmet Odabaşı (İstanbul: TKBB Yayıncılık, 2012), 370; Servet Bayındır, *Fikihî ve İktisâdî Açından İslâmî Finans* (Para ve Sermaye Piyasaları) (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayıncılık, 2015), 142-143; Abdullah Durmuş, "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukuk ve Fikhi Açından Tahlili", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 147; Ahmet Hamdemirci ve Şakir Görmüş, "Kapitalizm'in Sarmalından Bir Çıkış Yolu Olarak Adil Ekonomik Düzen'in Kredileşme İlkeleri", *Route Education and Social Science Journal* 27 (2018); 1306-1307; Abdülelah al-Zafenî, *Mudârebe Şirketlerinin Akitleri ve Çağdaş Uygulanılışı* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 3.

⁸ Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü*, 59-60; Kallek, "Mudârebe", 30/360.

⁹ Ahmed en-Neccâr, *el-Asâle ve'l-muâsıra fi menhaci tenmiyeti'ş-şâmile*; Bünük bilâ fevâid kadıyyetü bünûki'l-iddihâri'l-mahalliyye (Cidde: 1985; 79-270); Refik Yunus el-Mısırî, *Buhûs fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 2001), 332-381.

¹⁰ Yunus Emre Yıldız, *Kamu Kurumlarının Finansmanında Mudârebe İmkânlarının Uygulanması* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 32; İmran Çelik, "Meşru Bir Yatırım Aracı Olarak Mudârebe ve Günümüzde Kullanımı", *Injos Al-Farabi International Journal On Social*

Buna rağmen bazı araştırmacılar mudârebeyi faizli finans sistemi başta olmak üzere çağdaş murabahaya dayalı katılım bankacılığına alternatif bir yöntem olarak da önermektedir.¹¹ Bu sebeple günümüzde mudârebeden daha fazla yararlanma imkânı araştırılmaktadır.

Diğer taraftan 1970'lerden itibaren Amerika Birleşik Devletleri'nde teknolojik yeniliklere ait projelerin finansmanını sağlamakta yararlanılan "risk sermayesi" (venture capital), her ne kadar mudârebeyle mahiyet farklılığı bulunsada zarar riskini sermayedarın yüklenmesi bakımından mudârebeyle benzetilmektedir.¹²

Klasik fıkıh literatüründe ilk dönemlerden itibaren çeşitli ortaklık türlerine yer verilmektedir. Ancak fıkıh terminolojisinde şirket kavramı teknik olarak ortaklık gayeli akitlerin hepsini kapsamamakta daha çok ortakların sermaye, pay ve haklarının aynı çeşit olduğu ortaklıkları ifade etmektedir. Bu sebeple böyle olmayan ortaklıklar "kitâbü'ş-şirke" bölümünde değil de müstakil başlıklar altında ele alınmaktadır. Emek-sermaye ortaklığına dayanan mudârebe de müstakil başlıklarla "kırad" ve "mudârabe" gibi isimlerle adlandırılmaktadır.¹³ Osmanlı Devleti hukuk sisteminde, Hanefi mezhebi esas alındığından Osmanlı dönemi fıkıh ve fetva literatüründe genellikle mudârebe ismi kullanılmaktadır.¹⁴

Mudârebe konusunda şimdiye kadar gerek yurt içinde gerek ise yurt dışında çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir.¹⁵ Türkiye'de Fethi Gedikli'nin 1996 yılında "16. ve 17. Asır Osmanlı Şer'iyye Sicillerinde Mudârebe Ortaklığı: Galata Örneği" adlı doktora tezinin bu alanda yapılmış en kapsamlı çalışmalarından biri olduğu söylenebilir.¹⁶ Yazar burada sınırlı sayıda fetvâdan yararlanmakta ve bunları uygulamadan kaynaklanan sorunlardan ziyade teorik bir kaynak olarak değerlendirmektedir.¹⁷ Ayrıca Hasan Ellek'in "İslam Hukuku'nda Emek-Sermaye Ortaklığı (Mudârebe) ve Diğer Ortaklıklarla İlişkisi" ve Abdülelah al-Zafeni'nin "Mudârebe Şirketlerinin Akitleri ve Çağdaş Uygulanırlığı" adlı yüksek lisans tez çalışmaları vardır. Murtaza Köse'nin "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme"¹⁸, Fethi Gedikli'nin "İstanbul'da Para Vakıfları ve Mudârebe"¹⁹, M. Salih Kumaş ve Elman Abdullayev'in "Bir Finansman Modeli Olarak Mudârebe'nin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif

Sciences/ Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 1/3 (2017), 392-394 (381-395); Obiyathulla Ismath Bacha, "Conventional Versus Mudârabah Financing: An Agency Cost Perspective", *Journal of Islamic Economics* 4/1-2 (Selangor 1995), 33-49.

¹¹ Çelik, "Meşru Bir Yatırım Aracı Olarak Mudârebe ve Günümüzde Kullanımı", 382; Yıldız, *Kamu Kurumlarının Finansmanında Mudârebe İmkânlarının Uygulanması*, 21.

¹² Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü*, 59-60; Köse, "Ticaret Hukuku Tarih Açısından Mudârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", 160-161; Kallek, "Mudârebe", 30/360.

¹³ Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 7/440.

¹⁴ Merğînânî, *Hidâye*, 3/225; Ebussuûd, Muhammed İmâduddin, *Mecmûatü'l-Fetâvâ*, Derleyen Veli b. Yusuf (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 178), vr. 150b-153a.

¹⁵ İlgili çağdaş literatür için bk. Zafeni'nin "Mudârebe Şirketlerinin Akitleri ve Çağdaş Uygulanırlığı", 156-163.

¹⁶ Bu tez "Osmanlı Şirket Kültürü: XVI XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulanması" adıyla İz Yayıncılık tarafından 1998 yılında basılmıştır.

¹⁷ Tahsin Özcan, "Osmanlı Şirket Kültürü: XVI. -XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulanması", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 273-275.

¹⁸ Köse, "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", 151-177.

¹⁹ Fethi Gedikli, "İstanbul'da Para Vakıfları ve Mudârebe", *Osmanlı Hukuku: Makaleler* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2012), 31-47.

Rol Üstlenmesi”²⁰, Doruk Gönen, “İslam Hukukunda Mudârebe (Emek+Sermaye) Şirketinde Tarafların Hak ve Borçları”²¹, Muhammed Vecih Huneyni'nin “Tasmîmu Hıyârâti mâliyye İslâmiyye li'l-mudârebe ve idâretî'l-mehâtır”²², Sahnun Mahmud ve Hannan el-Umravi'nin “Sukûkü'l-mudârebeti'l-hadrâ ve devruhâ fi tahkiki mukavvematî't-tenmiyeti'l-müstedâme” çalışmaları tespit edilmiştir.²³ Şirketler hukuku alanındaki diğer çalışmalar da dikkate alındığında mudârebe ortaklığının birçok yönden çalışıldığı söylenebilir. Ancak Osmanlı fetva literatürüne dayalı araştırmalar son derece sınırlıdır. Bu çalışma 16. ve 17. asırlarda mudârebe ortaklığında karşılaşılan çeşitli hukuki sorunlar ve çözümleri değerlendirmeye çalışacaktır. Bu amaçla yüzü aşkın fetva tespit edilip kendi içinde konularına göre tasnif edilerek hem Osmanlı dönemi tecrübesi hem de teorik fikhî hükümler ile arasındaki tutarlılığa dair bazı tespitler yapabilmek için araştırılacaktır. Nihayetinde mudârebe ortaklığıyla ilgili daha gerçekçi değerlendirme yapılmasına zemin oluşturacaktır. Bu çalışmada ayrıca söz konusu fetva metinleri olduğu gibi verilerek o dönemdeki sorunların açık bir şekilde anlaşılması ve çeşitli disiplinlerden araştırmacıların istifade etmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın alanında mudârebeyle ilgili fetvalara dayalı farklı bir boşluğu doldurması amaçlanmaktadır.

Mudârebe ortaklığı klasik fıkıh kitaplarında ve çağdaş çeşitli çalışmalarda ayrıntılı bir şekilde incelenmiş²⁴, Mecelle'de ise kanunlaşmıştır.²⁵ Bu yüzden burada sadece Hanefî mezhebi bağlamında teorik açıdan kısaca mudârebeyle yer verilecek daha çok araştırma konusu asırlara ait fetvalar üzerinden konu anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. İslam Hukukunda Mudârebe

Mudârebe akdi, ortaklardan birinin sadece sermayesini, diğerinin ise emek, ticari bilgi ve tecrübesini ortaya koyduğu ve tarafların kârı aralarında anlaştıkları oran çerçevesinde paylaştıkları bir ortaklıktır.²⁶ Bu ortaklıkta sermaye sahibine rabbü'l-mâl/finansör (pasif ortak), iş gücünü ve ticari kabiliyetlerini ortaya koyarak çalışan

²⁰ M. Salih Kumaş ve Elman Abdullayev, “Bir Finansman Modeli Olarak Mudârebe'nin Faizsiz Bankacılığa Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi”, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* = *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 67-87.

²¹ Doruk Gönen, “İslam Hukukunda Mudârebe (Emek+Sermaye) Şirketinde Tarafların Hak ve Borçları”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası (İÜHF)* 63/1-2 (2005), 193-212.

²² Muhammed Vecih Huneyni, “Tasmîmu Hıyârâti Mâliyye İslâmiyye li'l-Mudârebe ve idâretî'l-Mehâtır”, *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISF)* (21-23 October 2015), (Sakarya: Turkey Proceedings, 2016), 2/233-262.

²³ Sahnun Mahmud-Hannan el-Umravi, “Sukûkü'l-Mudârebeti'l-Hadrâ ve Devruhâ fi Tahkiki Mukavvematî't-Tenmiyeti'l-Müstedâme”, *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISF) 21-23 October 2015* (Sakarya: Turkey Proceedings, 2016), 3/210-220; Özcan, “Osmanlı Şirket Kültürü: XVI. -XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması”, 3/273-275.

²⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebсут*, (XXX), (Beirut: Dâru'l-marife, 1993), 22/18-187; Merğînânî, *Hidâye*, 3/225-239; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el- Kâsânî, *Kitabu Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerai*, (I-VII), (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986), 6/79-114; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *el-Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*, (I-XX), (Beirut: Dâru'l-fikr, tsz), 14/357-394; Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku*, 247-356.

²⁵ Mecelle, Mad. 1404-1430.

²⁶ Merğînânî, *Hidâye*, 3/226; Serahsî, *Mebсут*, 22/18-22; İbnü'l-Hümmam Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdülhamid b. Mes'ud, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, (I-X), (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1977), 10/445.

kimseye de mudârib veya âmil (aktif ortak veya girişimci) denir. Mecelle’de “Bir taraftan sermâye ve diğer taraftan sa’y ü amel olmak üzere bir nevi’ şirkettir. Sermâye sahibine, “rabbü’l-mal” ve âmile, “mudârib” denilir” şeklinde tarif edilmektedir.²⁷ Bu ortaklık iki kişi arasında yapılabileceği gibi işin mahiyetine göre birden fazla finansör ve girişimciyle de yapılabilir.

Mudârebe ortaklığı, gerekli ehliyete sahip tarafların karşılıklı irade beyanlarıyla (icap-kabul) kurulur. Hanefilere göre karşılıklı irade beyanı mudârebenin rüknü, taraflarla akdin konusunu oluşturan sermaye ve amelle kârın oran olarak belirlenmesi ise sihhat şartlarıdır.²⁸ Mudârebede sermaye; para cinsinden olmalıdır, para dışında taşınır bir mal (uruz) olması caiz değildir.²⁹ Zira sermayedarın kâra hak kazanması sermayesi ile mudâribin kâra hak kazanması ise emeğiyledir. Zarar ve ziyan her durumda finansöre aittir.³⁰ Kâr taksimatı ise sözleşmeye bağlıdır, ama genel ilke kâr tarafların anlaşmaları şarta, zarar da mal miktarlarına bağlıdır. Kârın belirsizliğini gerektiren her şart bu ortaklığı fasid kılar.³¹ Fakihlerden Ebu Yusuf ve Muhammed’e göre, mudârebe ortaklığı fasid olması halinde bu ortaklık fasid icareye dönüşür. Bu durumda şirket kâr etsin yahut etmesin, mudârib emeğinin karşılığı olarak ecr-i misil alır. Kâr, sırf sermayedar için şart koşulduğu takdirde bu muamelenin adı “*bidaa*”³², kâr sırf mudârib için şart koşulduğu takdirde ise bu akit “*karza*” dönüşür.³³ Bazen de inan şirketi olarak kurulan ortaklık taraflardan biri tarafından işletildiği takdirde mudarebeye dönüşmektedir.³⁴

Mudârebe ortaklığı, bir emanet ilişkisini ve vekâleti kapsar yani ortaklık sermayesi olan re’sülmal mudâribin elinde vedia hükmündedir, dolayısıyla emanet sorumluluğuna bağlıdır.³⁵ Çünkü aralarındaki ilişki, vekil-müvekkil arasındaki ilişki gibidir. Taraflardan birinin lehine, örneğin kârın bir kişiye ait olması şeklinde ileri sürülen şartlar, mudârebe akdini fasid kılmaktadır. Bu durumda mal, mudâribin elinde emanet hükmündedir.³⁶ Teaddisi bulunmadığı takdirde mudârib, sermayede meydana gelecek zararlardan sorumlu değildir.³⁷ Mudâribin şirket işlerini yürütürken ortaklık sözleşmesindeki şartlara riayet etmesi gerekir. Bunlara riayet etmemesi halinde mudâribin gâsıp hükmünde olacağı ve oluşacak zararın tazmini gibi bazı yaptırımlar bulunmaktadır.³⁸ Yine bu ortaklıkta aktif ortak olan

²⁷ Mecelle, Md. 1404.

²⁸ Merğînânî, *Hidâye*, 3/226; Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku*, 282-287.

²⁹ Serahsi, *Mebcut*, 22/33; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, 6/83; Mecelle, Md. 1409.

³⁰ Zarar ve ziyân, her halde rabbü’l-male âid olur. Ve mudârib ile beynlerinde müşterek olması şart edilirse, ol şarta itibar olunmaz. (Mecelle, Md. 1428).

³¹ Serahsi, *Mebcut*, 22/22; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, 6/80; Şurunbilali Ebu’l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai, *Gunyetu Zevi’lAhkam fi Buğyeti Düreri’l-Hükkam*, (I-II), (İstanbul: 1976), 2/311, (Dürer’in haşiyesi olup birlikte basım).

³² Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetava Maa’n-Nükul*, (İstanbul: Dârü’t-Tibâati’l-Âmire, 1266), 491.

³³ Merğînânî, *Hidâye*, 3/225; Aynî, Ebu Muhammed Bedrüdîddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Ayıntabi, *el-Binaye fi Şerhi’l-Hidâye (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1980)*, 5/657.

³⁴ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetava*, 483.

³⁵ Serahsi, *Mebcut*, 2/19; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, 6/87.

³⁶ Merğînânî, *Hidâye*, 3/226; İbn Kemal, *İzâhu’l-İslâh*, vr. 169a, vr. 256a.

³⁷ İbn Kemal, *İzâhu’l-İslâh*, vr. 169a; Mecelle, Mad. 1404.

³⁸ Serahsi, *Mebcut*, 22/19; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi*, 6/87; Mecelle, Md. 1413.

mudâribin ortaklık sermayesinin fazlasıyla herhangi bir mal alımında bulunamayacağı ifade edilmektedir.³⁹

Mudârebe ortaklığı sermaye sahibi ile mudâribe karşılıklı birtakım yükümlülükler getirir. Fakat sermaye sahibi akdin gerektirdiği sorumluluklar dışında sermayesini zarardan korumaya yönelik akdin yapısıyla çelişmeyecek kâr paylaşımı dışında zaman, mekân, ticaret çeşidi, satıcı ve müşteri tayini gibi pek çok konuda tedbir sadedinde veya bir şekilde yararlı olacağını düşündüğü ilave şartlar ileri sürebilir. Bu şekilde yapılan mudârebeye mukayyed mudârebe, hiçbir şart ileri sürülmeden yapılan mudârebeye mutlak mudârebe denir.⁴⁰ Mudârebede aslanan mutlak ifadelerle kurulmasıdır. Bu yüzden sermaye sahibi ile mudârib, işletme yeri ve peşin ya da veresiye ile işletme şekli konusunda ihtilafa düşseler mudâribin sözü geçerlidir.⁴¹ Şimdi burada daha fazla detaya girmeden 16-18. yüzyıl fetva literatürü bağlamında konu incelenmeye çalışılacaktır.

2. 16 - 18. Yüzyıl Fetva Literatüründe Mudârebe

Osmanlı Devleti, insan yapısı, kültür ve coğrafya bakımından kendisinden önceki Türk-İslâm devletlerinin bir devamıdır. Hukuk bakımından da bazı istisnalar dışında bu gelenek aynen devam etmiş, diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Hanefi mezhebine bağlı kalmıştır. Bu mezhep devletin kuruluş yıllarına kadar her yönüyle gelişmiş ve olgunlaşmıştır.⁴² Hanefi mezhebi ise her ne kadar Irak'ta ortaya çıksa da asıl gelişimini Maverâünnehir fıkıh havzasında gerçekleştirmiştir. Bu fakihler klasik hukuk çalışmalarını yanında, bir de günlük hayatın sorunlarına çözüm üreten nevâzil ve fetâvâ türünde eserler telif etmişlerdir. Osmanlı şeyhülislamı da resmi görev icabı muteber fıkıh kitapları yanında bu eserlerden de istifade ederek ibadetler dâhil hayatın bütün alanlarını kapsayan güncel sorunlara fetvalar vermişlerdir. Dolayısıyla bu fetvalar teorik meselelerden ziyade uygulama esnasında çıkan sorunlarla daha çok ilgilidir. Bu nedenle kendi dönemlerinde önemsenmiş ve mecmualar şeklinde derlenmiş yönetici, müftü, hâkim ve halk için bilgi ve meşruyet kaynağı olmuşlardır.⁴³

³⁹ Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen, *el-Camiu's-Sagîr*, (Şerhine Abdullhay Leknevi'nin yaptığı Nafi'u'l-Kebir ile beraber basım), (Beyrut: y.y., 1986), 424; Serahsi, *Mebcut*, 22/23; Köse, "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", 171.

⁴⁰ Serahsi, *Mebcut*, 22/40; Merğînânî, *Hidâye*, 3/226; Mecelle, md. 1406, 1414.; *İslâm Şirketler Hukuku*, 280-281.

⁴¹ İbn Kemal, *Risâle fi Mesâilî'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 685), vr. 224a-b.

⁴² Ahmet İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fetvalarında Ahilik" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun (2014), Sayı: 36, 104.

⁴³ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 58a; Ebussuûd, *Mecmûatü'l-Fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 142a-b; Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), s. 46; Ahmet İnanır, "İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku", *Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 64. İbn Kemal, *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3548, vr. 45a-47b.M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Şûle Yayıncılık, 1998), 173 vd.; Ahmet İnanır, *Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*, (İstanbul: OSAV Yayıncılık, 2011); Şehabettin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *İÜFTED*. 27/22, (1968), 53-55; Pehlül Düzenli, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, 145 vd.; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, İstanbul, Vadi Yayıncılık, 2002, s. 138; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı* (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2002), 167-170; İnanır, "Osmanlı'da İslâm Hukuku", 38.

Mudârebe ortaklığı da söz konusu fetva literatüründe yer alan meselelerden biridir. Hatta diğer ortaklıklara göre daha çok fetvalara konu olduğu söylenebilir. Bunda söz konusu ortaklığın ihtiyaç sahiplerine kredi sağlama dışında, bizzat ticaretle uğraşma imkânı olmayan kadın ve askerlere sermayelerini işletme imkânı sunmasının önemli rolü vardır.⁴⁴ Ortakların gerek kendi aralarında gerekse piyasayla ilgili çeşitli sorunlar yaşaması ve herkes gibi fetva makamından konuyla ilgili dini ve hukuki çözüm araması söz konusudur. Özellikle doğrudan ticaretle uğraşmayan kimseler kâr ve zarar ortaklığı ile sermayelerini işletirken, kârı sevinçle karşılarken mudâribin işleri iyi gitmeyip zarar ettiğinde ise büyük öfke ve ıstırap duymuşlardır. Bu durumda bütün hukuki yolları kullanarak kabahati işletmeciye yüklemeye ve ana sermayelerini kurtarmaya çalışmışlardır. Fetva makamı bunların ilk müracaat edecekleri mercilerden biri olmuştur. Zira söz konusu fetva literatürü incelendiğinde fetvaların, sadece teorik hukuki meselelerin değil, aynı zamanda toplumun karşılaştığı ibadetler dâhil hayatın bütün alanlarında ortaya çıkan dini veya hukuki sorunların çözümlenmesi olduğu görülür. Çünkü üretimden tüketime Müslümanların taraf olduğu her türlü iktisadi faaliyet helal ve haram gibi dini değerlerden bağımsız değildir. Hayatın normal akışı içinde karşılaşılan sorunlar da fetvalara konu olabilir. Fakat Osmanlı fetva mecmualarında daha çok hakkında farklı görüşlerin bulunduğu ihtilafı meselelerin konu edildiği görülür. Dolayısıyla mudârebe de tabii olarak fetvalara konu olmuştur. Osmanlı şeyhülislam fetvaları ise ilgili meselelerde tercih edilen resmi görüşü yansıtmaması, halkın ihtiyaçlarına cevap vermesi ve müdevven bir kanun olmadığı dönemlerde klasik fıkıh kitapları yanında yargılama faaliyetleri esnasında hâkimlerin yararlanacağı bilgi ve yürürlük kaynağı olması gibi nedenlerle hukukçular ve halk tarafından önemsenmiş ve mecmûalar halinde derlenmiştir. Ancak derlemeler yapılırken çoğu defa bir mecmûanın tek bir şeyhülislâma ait olup-olmamasına dikkat edilmemiş, başka şeyhülislâmların fetvaları da aynı mecmûada yer almıştır. Osmanlı tarihinde görev yapmış 129 şeyhülislamın ancak çok azının fetva mecmuaları yayınlanmıştır.⁴⁵ Bu çalışmada mecmuaların hem resmi tutumu yansıtmaması hem de sonraki asırlara etki etmeleri yanında mecmûalarının tanınırlığı ve ulaşılabilirliği bakımından 16-18. yüzyıllarda öne çıkmış şeyhülislamlar arasında yer alan İbn Kemal (öl. 940/1534), Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) Sun'ullah Efendi (öl. 1021/1612), Feyzullah Efendi (öl. 1115/1703) ve Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (öl. 1156/1743) fetvaları esas alınmıştır. Şimdi yüzelliye aşkın⁴⁶ fetvaya dayalı olarak söz konusu asırlarda mudârebe ortaklığıyla ilgili sorunlar kendi içinde kuruluş, sermaye, ortaklar ve ileri sürülen şartlar gibi çeşitli başlıklar altında incelenmeye çalışılacaktır.

2.1. Mudâribin Sermayedârın Şartlarına Rîâyet Etmemesinden Kaynaklanan Sorunlar

Mudârebe akdinde mudârib ile sermayedar (rabbü'l-mâl) arasında vekâleti de kapsayan bir emanet ilişkisi vardır. Bu durumda mudârib elindeki ortaklık sermayesi olan sermaye (re'sülmal) vedia hükmündedir. Buna göre mudâribin teaddi ve taksiri bulunmadığı

⁴⁴ Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü*, 53-56, 133-137.

⁴⁵ Ahmet İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Fetvanın Yeri ve Günümüz Osmanlı Araştırmaları Bakımından Kaynak Değeri", *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*, Ed. Süleyman Kaya-Haşim Şahin, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 133-149.

⁴⁶ Bu çalışmada İbn Kemal'de ait sekiz, Ebussuûd Efendi'ye ait seksendört, Sun'ullah Efendi'ye ait altı, Feyzullah Efendi'ye ait yirmi dokuz, Yenişehirli Abdullah Efendi'ye ait kırkbir fetva gözden geçirilmiştir.

sürece sermayeye yönelik olarak hukuka aykırı olmayan tasarruflardan veya korumada kusuru olmaksızın meydana gelen zararlardan dolayı mudâribin hiçbir sorumluluğu yoktur. Bu durum fetvalara yansdığı kadarıyla mudârib ile rabbü'l-mâl arasında re'sülmalın işletilmesi esnasında farklı tutum geliştirmelerine sebep olmuştur. Mudârib daha çok kazanmak için sermayeyi riske atacak girişimlerde bulunurken, rabbü'l-mâl ise öncelikle sermayeyi zarardan korumaya çalışmaktadır. Bu amaçla mekân, zaman, ticaret çeşidi, satıcı ve müşteri tayini gibi bazı şartlar ileri sürerek mudâribi işletmede sınırlandırmaya çalıştığı görülmektedir.

2.1.1. Mekân Açısından Takyit

Fetvalarda rabbü'l-mâlin, sermayeyi işletme yeri konusunda mudâribe bazı sınırlamalar getirdiği görülmektedir. Yapılan sınırlamaların bu dönem Osmanlı ticaretinin şekli ve alanıyla ilgili bazı tespitler yapılmasını mümkün kılmaktadır:

Zeyd ber vech-i mudârebe Amr'dan akçe alıp aldığı metâyı İstanbul'da bey edip fâidesini Amr'a verip İstanbul'dan gayri yere alıp gitmeye Amr'ın rızası olmasa, sonra Zeyd, re's aldığı metâyı ahar yere alıp giderken kimisi helak olup mal-ı mudârebe zayı olsa Amr, Zeyd'e tazmine şer'an kadir olur mu? Beyan buyurub müsab oluna. Cevap: Muhalefet etmiş olacak tazmine kadir olur. (Harrarahû Ahmed).⁴⁷

Zeyd, Amr-ı reîse mudârebeye akçe verip: falan yere sefer eyle âhar yere sefer eyleme deyip nehyeylese Amr memnû olan yere sefer eylese fâide vermemeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Men' edicek gasbetmiş olur meğher izin verdi olsa. Ebussuûd.⁴⁸

Zeyd Amr'a Karadeniz'e sefer etmek şartı üzere mudârebeye bir miktar akçe verse Amr Akdeniz'e sefer edip akçe helâk eylese şer'an zamân lâzım gelir mi? el-Cevab: Gelir. Ebussuûd.⁴⁹

Zeyd Amr-ı reîse mudârebeye bir miktar akçe verip Amr mezbûr akçe altı yıl gâhî Akdeniz'e sefer edip her seferde olan fâide Zeyd hissesin verirken bir seferki deryâda helâk olup akçe zâyı oldukda Zeyd "Akdeniz'e sefer etmeğe vermedim" idi deyû taallül edip akçeyi Amr'a ödetmeğe şer'an kâdir olur mu? el-Cevab: Nehyetti ise olur. Ebussuûd.⁵⁰

Zeyd-i mudârib Amr'dan mudârebeye aldığı mal İstanbul'dan sana gönderin deyip ba'dehû İslâmbul'a gelip malı Amr'a göndermeyip âhar yere gidip mal deryada helâk olsa Amr, Zeyd'e tazmine kâdir olur mu? el-Cevab: Olur, Amr kendi dedi ise. Ebussuûd.⁵¹

Fetvalarda geçen yer isimlerine göre Osmanlı'da mudârebe akdinin en yaygın olarak kullanıldığı alanın İstanbul, İzmir⁵², Mısır⁵³, Akdeniz ve Karadeniz havzasını içine alan deniz ticareti olduğu söylenebilir. Zira fetvalarda rabbü'l-mâlin bazen Karadeniz ve bazen de Akdeniz'de ticaret yapmakla ilgili kaydına rastlanmaktadır. Her ne kadar bazı fetvalarda

⁴⁷ Komisyon, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2867), vr. 56b.

⁴⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

⁴⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150b.

⁵⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a.

⁵¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

⁵² Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 486.

⁵³ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 488.

sefer yönü belirtilmemiş olsa da onların da aynı havzada ticaret yaptıkları anlaşılmaktadır.

2.1.2. Zaman Açısından Sınırlama

Mudârebe ortaklığı sınırlı bir zaman dilimiyle sınırlandırılabilceği gibi uzun vadeli de kurulabilir. Fetvalarda gemi reislerinin belirlenen seferle yetinmeyip tekrar o sermaye ile sefere çıktıkları görülmektedir. Bu durumda elde edilecek kârın paylaşımında ve sermayenin zâyî olması halinde rabbü'l-mâlın zararının tazmini sorunu gündeme gelmiştir:

Zeyd gemici olan Amr'a mudârebeye akçe verip Amr bir defa sefer edip geldikde Zeyd akçesin vermedin Zeyd izinsiz yine sefere gidip gemi helâk olup akçe zâyî olsa Zeyd Amr'a tazmine şer'an kâdir olur mu? el-Cevab: Bir defa sefere izin vermiş olmayacak olur. Ebussuûd.⁵⁴

Zeyd, Amr-ı reîse mudârebeye bir miktar akçe vermiş olsa Amr âhar sefere gittikde Zeyd'den izin almak lâzım olur mu? el-Cevab: İzn-i âmm olucak olur. Ebussuûd.⁵⁵

Mudâribin rabbü'l-mâlın izni olmadan sefere çıkması durumunda hukuken emanet konumunda olan sermayeye ihanet etmiş olacağından elindeki mal mağsûb, mudârib de gâsib konumuna düşmüş olmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre gasp fiili, mala yönelik bir eylemle mâlikin zilyedliğini gidermek ve aynı zamanda gâsıbın zilyedliğini tesis etmektir. Hanefiler'in yaptığı bu tanımın ışığında, kâr vb. gasbedilen malda meydana gelen artışlarda gasp fiili gerçekleşmiş sayılmaz. Zira bu tür artışlar, malın sahibinin elinden çıkmasından sonra meydana geldiğinden dolayı bunlarda mal sahibinin zilyedliği hiç tahakkuk etmemiştir. Bu sebeple de mal sahibinin zilyedliğinin giderilmesi şartı gerçekleşmemekte, dolayısıyla gasp tahakkuk etmemektedir. Muhtemelen bu hukuki zemin mudâribleri rabbü'l-mâle rağmen re'simâl'i kullanma konusunda cesaretlendirdiği söylenebilir. Zira gasbedilen malda meydana gelen artışlar mevcutsa iade edilir, değilse ancak gâsıp için bir itlâf sorumluluğu oluşabilen durumlarda tazmin yükümlülüğü doğar. Hanefi hukukçusu Serahsî, ziyadelerin gasp kapsamına dâhil olmadığını Hanefi hukukçularının genel görüşü olarak kaydederken⁵⁶ Kâsânî, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan farklı olarak ziyadelerin gasp edileceği görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Aynı gerekçe bir maldan elde edilen veya elde edilmesi mümkün olan menfaat için de söz konusudur. Zira maddî bir malı (ayn) bizzat kullanma veya hukukî semerelerle faydalanma şekli her an gerçekleşen bir olaydır. Diğer bir ifadeyle her anın menfaati o anda meydana gelir ve sona erer. Dolayısıyla zorla el konan mallarda o ana kadar sahibinin elde ettiği menfaat gasp anında sona ermekte, gâsıbın elinde başka bir menfaat meydana gelmektedir.⁵⁸

2.1.3. Alışveriş Konusundaki Takyit

Fetvalarda rabbü'l-mâl mudâribin ne alıp satacağıyla ilgili bir sınırlama getirmediği

⁵⁴ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a-b.

⁵⁵ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a.

⁵⁶ Serahsî, *Mebcut*, 11/54.

⁵⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sarâi*, 7/142.

⁵⁸ Mehmet Âkif Aydın, "Gasp", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1996), 13/387-392.

takdirde dahi mudâribin serbestiyet içinde hareket edemeyerek ticari örf ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Meselâ konfeksiyon işleriyle meşgul bir mudâribin tecrübeli olmadığı başka işe girmesi teaddi olarak değerlendirilmektedir:

Zeyd Amr'a mudârebeye bir miktar akçe verip “Buğdaya ve arpaya ver gayriya verme” dedikde Amr: “Akçeyi pirince verdim zâyi oldu” dedikde zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Lâzımdır. Ebussuûd.⁵⁹

Zeyd, Amr'a mudârebeye bir miktar akçe verip ne metâ alacağını tayin eylemese Amr esir alıp zarar ettikde; “Ben esir al demedim” deyû zararın kabul etmemeye kâdir olur mu? el-Cevab: Amr'ın san'atı sâir esbâb ticâretini olup satmak asla vâki olmamış ise re'y-i hâkimle olur. Ebussuûd.⁶⁰

Mudâribin re'sümâl ile iş yapmaktan ziyade kendisine nakliye amacıyla gemi satın alması da teaddi olarak değerlendirilmektedir:

Zeyd Amr'dan mudârebeye aldığı akçe ile Bekir bir gemi iştirâ edip deryada gemi helâk oldukda Amr Zeyd'e verdiği akçeyi tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuûd.⁶¹

Zeyd Amr-ı reîse bir miktar metâ bey' edip “Semenini mudârebe tarîkı ile isti'mâl eyle” deyip Amr dahi kavli mezbûr üzere isti'mâl edip her sefer ettikçe fayda deyû bir miktar akçe verip ba'dehû sefer ettikde gemi helâk olup mal zâyi olsa şer'an Zeyd, Amr'a tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. Mudârebe-i mezbûre nâ-meşrûdur. Amma ribh de-yip verdiği akçeler asla tutulur. Ebussuûd.⁶²

Bu fetvalardan mudârib, mudârebe akdi esnasında hangi iş yapmakla meşgulse sermayenin de bu işle meşgul olması için verildiğine dair ticari bir örf olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan da mudâribin işletmek için aldığı sermayeyi alt yapı yatırımı olarak kullanması menedilmektedir. Bu yolla mudâribin elde ettiği yeni sermayeyle bilmediği yeni işlere girişmesinin ve hemen kâr getirmeyecek alt yapı yatırımında kullanmasının önüne geçilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Rabbü'l-mâl peşin ve vadeli satım konusunda mudâribi sınırlandırdığı görülmektedir. Bazen rabbü'l-mâl söz konusu vadenin bitmesini beklemeden mudâribin kendi malından ana sermaye ve kârı tahsil etmeye çalıştığı⁶³, bazı mudâriblerin vadeyle ilgili şartlara riayet etmediği anlaşılmaktadır:

Zeyd Amr'a mudârebeye akçe verdikde nakde bey' eyle demiş olup ba'de zamânın akçesin istedikde Amr aldığı metâ vâde ile bey' eylemiş olup Zeyd vâde hulûl ettikde “akçeni alıvereyin” demeğe kâdir olur mu? el-Cevab: İbtidâen akçe henüz nakit iken müşâ' olmadan veresiye almaktan nehyetti ise nehiy sahihtir. Amr teaddî eylemiş olur. Akçe vermek gerektir. Ebussuûd.⁶⁴

⁵⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a; Benzer içerikli fetvalar için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2009), 336, 2020, 2031 ve 2039 no'lu fetva. (İlkinde mudâribin köle işi yapmasının men edilmekte diğerinde ise susam işi yapılması belirtilmektedir).

⁶⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b; Benzer fetva için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 339, 2036 no'lu fetva.

⁶¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150b.

⁶² Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b.

⁶³ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 337, 2024 ve 2027 no'lu fetva.

⁶⁴ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

Rabbü'l-mâlin şartlarına riâyet etmemek zarar durumunda mudâriblere tazmin yükümlülüğü yüklese de kâr halinde ise rabbü'l-mâle pay verme yükümlülüğü bulunmamaktadır:

Zeyd, Amr'a mudârebe tarihiyle şu kadar akçe verdikten sonra “Meblağ-i mezbûr ile yağ iştirâ eyle” deyu tayin ve tahsis ettikten sonra Amr meblağ-ı mezbur ile yağ iştirâ etmeyip Zeyd'in izinsiz esir iştirâ edip şu kadar faide hâsil olsa Zeyd ol faidede Amr'a müşâreketeye kâir olur mu? el-Cevab: Olmaz.⁶⁵

2.1.4. Taşıma Vasıtaları ve Şahıs Konusundaki Sınırlama

Rabbü'l-mâlin mudârebe sermayeyi kimin nasıl işleteceği konusunda da bazı sınırlamalar getirdiği görülmektedir. Mudâribin bu şartlara riayet etmemesi teaddi olarak değerlendirilmektedir:

Mâl-i mudârebe isti'mâl eden Zeyd-i reîs kendi sefer ettiği gemiyi satıp mal sahibinin icâzeti yoğken âhar kimse gemisiyle seferde mâl-ı mudârebe helâk olsa zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Sahibinin emrine muhâlefet edecek olur. Ebussuûd⁶⁶ Bu sûrette Zeyd cümle mâl-ı mudârebeden bir miktarını kendi yoldaşlarından Amr'a mudârebeye vermiş olup Amr dahi onunla metâ alıp gemi gark oldukda zâyı olduğu takdirce sahipler Zeyd'in Amr'a verdiği akçeyi tazmîne şer'an kâdir olur mu? el-Cevab: Olurlar. “İstediğin şekilde işlet” (اعمل برأيك) demediler ise. Ebussuûd.⁶⁷

Zeyd Amr-ı reîse mudârebeye bir miktar sermâye verip Amr-ı mezkûr kendisi gitmeyip sermâyeyi gemisi ile Bekir'e teslim edip sefere gönderse lâkin Zeyd'in izni olmasa Bekir gemisini sürerken gemi gark olup sermâye sermayedara göre Bekir'e vermekten sarîhan nehyetmedi ise mudârebeyi tevkîle ve bidâayı âhara vermeğe kâdir. Ebussuûd.⁶⁸

Mudârib, ilke olarak başkalarını alış-veriş konusunda yetkilendirebilir. Mecelle de bu yetki “âhar kimseyi bey' ve şirâya tevkil edebilir. Mal-i mudârebeyi îdâ' ve ibzâ' ve rehin ve irtihan ve îcâr ve istîcar edebilir”⁶⁹ şeklinde ifade edilmiştir. Ama rabbü'l-mâl mudâribin maiyetindeki bir kimseyi özellikle belirtip menetmişse bu durumda mudâribin sözü konusu şarta uyması gerekir.

2.2. Re'sümâlin Karz, Muamele yahut Bidâa Olarak Verilip Verilmediğinden Kaynaklanan Sorunlar

Mudârebe bir tarafın emek diğer tarafın sermaye ile ortak oldukları bir sözleşmedir. Mudârebede zarar ortaya çıkması halinde özellikle rabbü'l-mâlin ana sermayesini korumak için karz, emanet ve muamele yapmak üzere verdiği dair bazı iddialarda buldukları görülmektedir:

⁶⁵ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 486.

⁶⁶ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

⁶⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a; Benzer bir fetva için bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 488.

⁶⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a; Benzer bir fetva için bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 488.

⁶⁹ Mecelle md. 1414. Fetva ile Mecelle kaidesinin ibarelerinin dahi birebir örtüşmesi dikkat çekicidir.

2.2.1. Karz İddiası

Karz, terim olarak bir kimsenin diğerine, misli olup ancak tüketilerek (istihlak edilmek) faydalanılan bir malı, sonunda mislinin kendisine ödenmek üzere temlik etmesidir.⁷⁰ Hz. Peygamber, Müslümanları karz-ı hasen vermeye teşvik etmiş, karz-ı hasenin sadaka vermekten iki kat daha faziletli olduğunu haber vermiştir.⁷¹ Mudâriblerin toplumun birikimlerinden karz-ı hasen yoluyla finansman sağlamaya çalışmışlardır. Ancak karz-ı hasendeki vadenin bağlayıcı olmaması yani mukrizin istediği zaman geri isteyebilmesi ve kaybolması halinde tazmin yükümlülüğü, onların bu yöntem ile ihtiyaç duydukları finansmanı sağlamakta zorlandıkları görülmektedir.⁷² Bu sebeple söz konusu sermayeyi karz olarak değil de teaddileri olmadığı takdirde tazmin yükümlülüğü olmayan ve sürenin belirli olduğu mudârebe usulüyle almayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Özellikle zarar durumunda rabbü'l-mâl ile mudâribin temel ihtilaf noktası haline gelmektedir. Burada rabbü'l-mâl ana sermayesini kurtarmak mudârib ise tazmin yükümlülüğünden kaçınmak için uğraşmaktadır:

Zeyd, Amr'dan karz akçe dava edip beyyine ikamet eder olsa, Amr “Mudârebe aldım” diye beyyine ikamet eder olsa, şer'an hangisi evlâdır? Cevap: Beyyine-i karz evlâdır.⁷³

Zeyd, Amr'ı reîse mudârebeye virdüğü akçeyi “karz vermişdim” deyu beyyine ikamet idüb Amr “mudarebeye aldım” deyu beyyine ikamet eylese hangisinin beyyinesi evlâdır Cevap: Karz beyyinesi evlâdır ve lehû ufiye anı.⁷⁴

Mudârebe beyyinesi mi evlâdır yoksa karz beyyinesi mi evlâdır? Cevap: Karz beyyinesi evlâdır.⁷⁵

Mudârib yahut rabbü'l-mâl herhangi delil ortaya koymadığı hallerde karz delilinin kabul edildiği görülmektedir. Zira mudârib rabbü'l-mâlin izniyle sermayeyi kabzettiğine göre rabbü'l-mâl malı teslim ettiğini itiraf etmektedir. Bu durumda mudârebe tazmin davası açabilir:

Zeyd, Hind'den aldığı mâli “mudarebeye almış idim” helak oldu deyüb “Hind karz vermişdim” dese beyyinelere olmayacak kavı hangisininidir.⁷⁶

Fakat her iki tarafın delili olduğu takdirde karz delili kabul edilmektedir. Ancak rabbü'l-mâlin karz verdiği dair delili olmadığı hallerde mudâribin mudârebe olduğuna dair yemini kabul edilir:

Zeyd Amr'a tenhâda bir miktar karz akçe verip ba'de zamânin talep ettikde Amr Zeyd'e: Sen bana akçeyi mudârebeye vermiş idin helâk oldu deyip ikisi dahi beyyineden âciz olıcağ hangisininin kavli mûteber olur? el-Cevap: Amr kavli mûteberdir yemini ile. Amr

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 24: 520-525.

⁷¹ İbn Mace, Sadakat, 19.

⁷² Zeyd Amr'a karz akçe verse ba'dehû Zeyd akçesini isteyip Amr vermeyip Zeyd istedikten sonra Amr, ol akçeyi hizmetlenmesi şer'an helal olur mu? *el-Cevap*: Helal olmaz. (İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr. 66a, 173a; İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 66a).

⁷³ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal*, Dârü'l-Mesnevi, 118, vr. 80a.

⁷⁴ Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüsnü Paşa, 502), 45b; Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3406), vr. 69b.

⁷⁵ İbn Kemal, *Fetâvâ-yı İbn Kemal* (Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1967), 33a; Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3406), vr. 69b.

⁷⁶ Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ* (Hüsnü Paşa, 502), 55a.

akçeyi Zeyd'in izniyle kabzettiğine Zeyd mu'terifdir. Amr'ın üzerine damân dâvâ eder. Beyyinesi olmayacak münkir olan Amr yemîni ile musaddakdır. Ebussuûd.⁷⁷

Görüldüğü üzere fetvalarda, tarafların sermayeyi alırken teslim tesellüm belgesi alıp almadığı veyahut şahitlerle mahiyetini tespit edip etmediği durumuna göre hüküm verilmektedir. “Delil iddia eden üzerine, yemin inkâr eden üzerine gereklidir” ve “beyyine, zahirin hılafını isbat içindir, yemin aslın bekası içindir.”⁷⁸

Bir kimse karz ile elde ettiği şeye malik olur, sadece mukrızına bunun mislini vermekle mükelleftir. Karz verilen para, iade edilmesi gereken bir paradır. Kişi karz olarak aldığı paranın yarısını iade etse diğer yarısını mudârebe akdine sermaye yapamaz. Zira zimmetinde olan re'sümâl ayrıca mudârebe yapılamaz:

Zeyd “Var kâr kesbeyle” deyû Amr'a bir miktar akçe verdikten sonra Amr kâr kesb üzere iken Zeyd zikrolan akçe nısfın Amr'dan aldıktan sonra “Nısfın kullan” fâidesinde müşterek olalım deyip ne kadar Amr-ı mezbûr akçenin nısfın kullanıp nice fâide eylese Zeyd Amr ile fâidede müşterek olur mu? el-Cevab: Olmaz. Evvelâ verdiği “Kendin için kâr kesb eyle deyû vericek verdiği akçe karz olur. Karz olan akçe zimmetinde olur. Nısfın alıp nısfı zimmetinde iken “Onunla mudârebe amel eyle” demiş olur. Zimmetinde olan akçeyi re'simâl-i mudârebe olmak yoktur. Ribh cümle Amr'ındır. Zeyd'e asl-ı akçenin bakıyyesin verir. Ebussuûd.⁷⁹

Zeyd Amr-ı reîse karz akçe verdikten sonra; neyse (?) mudârebeye olsun dese, Amr râzî olsa ba'dehû akçe zâyî olsa zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Akçe zimmetinde iken: “Mudârebeye olsun dedi” ise olur. Daha elinde iken ol mecliste demekle ise olmaz teaddî ve taksir etmeyecek. Ebussuûd.⁸⁰

Bazen rabbû'l-mâl mudârebe diye kâr payı aldığı ortaklıkta mudârib son sefere giderken mudarebe malı karz olsun diyerek ortaklığı bitirmek istediği mal nakde dönme-mişse geçerli olmadığı görülmektedir.⁸¹ Zarar ortaya çıktıktan sonra karz verdiği iddiasında bulunabilmektedir:

Zeyd Amr'dan mudârebeye beş bin akçe alıp birkaç yıl kullanıp “Fâideden hisse” deyû Amr dört bin akçe verip sonra mâl-i mudârebe helâk olup Amr “Karz verdim idi” deyû beyyine ikâmet edip beş bin akçe talep ettikde Zeyd dahi “Çünkü karz verdin muâmelesiz benden bu kadar fâide aldın” deyû verdiği fâideyi Amr'dan almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olur “İbtidâen karz verdim” der ise. Ebussuûd.⁸²

2.2.2. Muamele İddiası

Osmanlı Devleti'nde sermayeyi işletme yollarının başında “muamele-i şer'iyye” gelmektedir. Bu işlem fıkıh literatüründe *îne satışı* olarak bilinmektedir. Terim olarak *îne* (ıyne) satışı; genellikle bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satıp aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın almasını ifade eder.⁸³ Osmanlı

⁷⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

⁷⁸ Mecelle, Md. 78.

⁷⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152b.

⁸⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a.

⁸¹ Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ* (Hüsnü Paşa, 502), 55a.

⁸² Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

⁸³ H. Yunus Apaydın, “İne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 283;

fakihleri îne yerine özellikle “muâmele” ve “muâmele-i şer’iyye” ismini kullanmayı tercih etmektedir. Muâmele sonucu elde edilen kazanca da meşrû kâr anlamında “rihb-i şer’î” denilmektedir.⁸⁴ Muamele-i şer’iyye, bu asırlarda resmî ölçüler dâhilinde ve herhangi bir borçlanma gibi kayıt tutularak yapılmaktadır.⁸⁵

Fetvalara yansıdığı kadarıyla taraflar arasında sermayenin mudârebe veya muâmele olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmekte ve iddialarını delillendirmeye çalışmaktadırlar. Deliller arasında herhangi bir tercih yapılmadığı takdirde; sermaye zâyî olmuşsa karz, kâr elde edilmişse mudârebe delilinin tercih edildiği görülmektedir. Aynı hükmün muâmele ve mudârebe delilleriyle ilgili de verildiği görülmektedir. Bu şekilde rabbü’l-mâlın mudâribin kötü niyetli yaklaşımlarından korunmaya çalışıldığı söylenebilir:

Zeyd Amr’a verdiği akçe için Amr “Zeyd bana ol akçeyi mudârebeye verdi” idi deyû beyyine ikâmet eylese Zeyd “Mezbûr akçeyi Amr’a onun on bire muâmeleye verdim” deyû beyyine ikâmet eylese hangisinin beyyinesi evlâdır? el-Cevab: Akçe zâyî oldu ise karz muâmele beyyinesi evlâdır. Ribh etti ise Amr beyyinesi evlâdır. Ebus-sûd.⁸⁶

Zeyd bir miktar akçesin Amr-ı verese mudârebeye verüb birkaç kerre fâidesin aldığı ma’rûf ve mütevâtir iken “karz verdim” deyû beyyinesine amel olunur mu? Beyân buyurulub müsâb oluna. el-Cevab -Allah-u a’lem- Amel olunur beyyine âdile ise. Mâl-i mudârebe sonradan karz olur. Karz, re’sümâl-i mudârebe olmaz. Ketebehû Ebus-sûd el-Hakîr ufiye anhu⁸⁷

Karz beyyinesi mi evlâdır mudârebe beyyinesi mi evlâdır? el-Cevab: Mal hâlik ise karz beyyinesi evlâdır. Mudârebe elinden etmiş olup rabb-i mâl mudâribi dâvâ edip ribh talep edip hasmı karz dâvâ edip “Ribh cümle benimdir der” ise mudârebe beyyinesi evlâdır. Ebus-sûd.⁸⁸

2.2.3. Bidâa İddiası

Mudarebe ortaklığı çok kâr ettiği hallerde bu defa rabbü’l-mâl sermayeyi bidâa olarak verdiğini iddia edebilmektedir. Böyle olduğuna dair delili olmadığı takdirde mudaribin sözü esas alınır:

Zeyd Amr’dan aldığı şu kadar akçe ile bir müddet ticaret edip onsekizbin akçe faide husulünden sonra Zeyd “Meblağ-ı mezburu faidesi beynimizde münâsafa olmak zere almışdın, faidenin nısıf dokuzbin akçe benim olur” deyu dava, Amr dahi “Ben meblağ-ı mezburu sana bidâa tarikiyle vermişdim cümle faide benimdir” deyip ihtilaf üzere olsalar kavil hangisininidir? el-Cevab: Amr’ındır.⁸⁹

Nezih Kemâl Hammâd, *el-Ukûdü’l-mürekeke fi’l-fikhi’l-İslâmiyyi*, (Dimeşk: Dâru’l-kalem, 1325/2004), 19-20.

⁸⁴ İbn Kemâl, *Fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Ef., 270), vr. 100a; Bilal Aybakan, “Muâmele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 320; Ahmet İnanır, *İbn Kemâl’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslam Hukuku* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 240-241.

⁸⁵ Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 152.

⁸⁶ Ebus-sûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

⁸⁷ Komisyon, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 2867), vr. 67a.

⁸⁸ Ebus-sûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b.

⁸⁹ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetava*, 489.

2.3. Sermayenin Tesliminden Kaynaklanan Sorunlar

Bu dönemde re'sümâlin ve kârın teslimiyle ilgili bazı sorunlar ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu konuda mudâribin sermayeyi sermayedara teslim ettiğine dair yemin esas alınmakta, mudâribin adil ve güvenilir olması şart koşulmaktadır:

Zeyd “mudârebe-i, rabbü'l-mâle teslim ettim” dese, rabbü'l-mâl inkâr edecek Zeyd'in kavli yeminle tasdik olunur mu? Cevap: Olunur.⁹⁰

Zeyd Amr'a nice defa tenhâda mudârebeye akçe verip Amr da Zeyd'e tenhâda cemîin teslîm edip ba'de zamânin Zeyd müflis olup Amr'a “Sende mudârebeye akçem vardır” deyû talep edicek Amr teslîmin isbât edemeyip yemîni ile tasdik olunur mu? el-Cevab: Âdil emîn ise olunur. Ebussuûd.⁹¹

Mudâribin rabbü'l-mâle kâr olarak verdiği akçeyi yanlışlıkla verdiği gerekçesiyle geri istemesi hukuken gerçekçi bulunmamaktadır:

Zeyd, Amr'la tuttuğu işin akçesinden sehvale bir miktar akçe ziyade verse, haliyen Zeyd ziyade talep eylese şer'an alabilir mi? Cevap: Alınmaz, “bu ribhdir” diye ver-diyse.⁹²

2.1. Mudârebenin Kuruluş Sermayesiyle İlgili Sorunlar

Mudârebede sermaye para cinsinden olmalıdır, para dışında taşınır bir mal (uruz) olması caiz değildir. Hanefilere göre sermaye miktar, cins ve vasıf yönünden belirlenmiş hazır nakit para olmalıdır.⁹³ İlk dönemlerde nakit paradan maksat özellikle kullanımdaki dinar ve dirhemdir; ancak İmam Muhammed eş-Şeybânî ve geç dönem Hanefî hukukçular buna tedavüldeki bakır paraları ve meskûk olmayan altın ve gümüşü de katmışlardır.⁹⁴ Mecelle'de bu husus şu şekilde maddeleşmiştir:

“Ra'sü'l-malin, sermâye-i şirket olabilecek mal olması şarttır. Binaen-alâ-zâlik, urûz ve akar ile zimem-i nâsda olan alacak, mudârebede ra'sü'l-mal olamaz. Fakat rabbü'l-mal, eğer urûzdan bir şey verip de “bunu sat semeniyle mudârebeten amel et” dese, mudârib dahi kabul ve kabz ederek ol malı satıp, bedeli olan nukûdu sermâye edip de alış-veriş eylese, mudârebe sahih olur. Kezâlik “falanın zimmetinde alacağım olan şu kadar kuruşu kabz et de mudârebe yolunda kullan” dese ve o dahi kabul etse, sahih olur.⁹⁵

Fetvalarda rabbü'l-mâlin buğday, kendir, bez ve koyun gibi taşınır malların re'sümâl yapmaya çalıştığı görülmektedir. Bazen mudârib söz konusu malı da kârına satarak sermaye yapabilmektedir. Bu durumda rabbü'l-mâl ondan da kâr istemektedir.⁹⁶ Burada rabbü'l-mâl vekâlet verip mudârebeye kullan demediği takdirde mudârebe akdi kurulmuş olmadığı görülmektedir:

Zeyd Amr'a Mudârebe deyû bahâsın ta'yin edip bir miktar buğday ve kendir verse

⁹⁰ İbn Kemâl, *Fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 1224), vr. 140a.

⁹¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a.

⁹² İbn Kemal, *Mecmau'l-mesâil-i şer'iyye fi'l-ulûmi'd-dîniyye* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 6253), vr. 52a.

⁹³ Serahsi, *Mebcut*, 22/33; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 6/83; Mecelle, Md. 1409.

⁹⁴ Mecelle, Md. 1339, 1340.

⁹⁵ Mecelle, Md. 1409.

⁹⁶ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 338, 2032 no'lu fetva.

mudârebe sahîh olur mu? el-Cevab: Amr'a bey' edip semeni mudârebeye isti'mâl et dedi ise olmaz. Tevkîl edip "Bey' eyle semenini mudârebeye isti'mâl eyle" dedi ise olur. Ebussuûd.⁹⁷

Zeyd, Amr-ı reîse bir miktar metâ bey' edip "Semenini mudârebe tarîkı ile isti'mâl eyle" deyip Amr dahi kavlı-i mezbûr üzere isti'mâl edip her sefer ettikçe fayda deyû bir miktar akçe verip ba'dehû sefer ettikde gemi helâk olup mal zâyî olsa şer'an Zeyd Amr'a tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. Mudârebe-i mezbûre nâ-meşrûdur. Amma ribh de-yip verdiği akçeler asla tutulur. Ebussuûd.⁹⁸

Birkaç nefer celebler, Zeyd'e bir miktar akçe verip "Var, bu akçe ile koyun al benim için İstanbul'a ilet ondan sonra semenini yılına değin kullan" deseler, Zeyd dahi dedikleri gibi koyun alıp götürürken yolda koyunun bazısı kırılrsa ziyan celebeler mi olur Zeyd'e mi olur? Cevap: Zeyd'indir.⁹⁹

Zeyd Amr'a bir miktar akçe ve dört yüz akçelik bez mudârebeye verip bez Amr'ın yedinde helâk olsa bezi tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Bezi Zeyd Amr'a bey' etti ise olur. Amr'a bey' etmeyip emâneten verip "Sat dahi akçesin mudârebe tarîkı ile kullan dedi" ise olmaz mudârebe-i sahîha. Ebussuûd.¹⁰⁰

Zeyd Amr'a mudârebeye sekiz yüz akçelik bez verse şer'an mudârebesi sahîh olur mu? el-Cevab: "Bey' edip akçesiyle mudârebe amel eyle" deyû tevkîl edicek olur. Ebussuûd.¹⁰¹

Zeyd Amr'a bazı esbâb bey' edip "Dahi akçesi sende dursun mudârebeye kullan" dese mudârebe sahîha olur mu? el-Cevab: Olmaz. Ebussuûd.¹⁰²

Bazı fetvalarda şirket malının mudârebeye verildiği görülmektedir:

Zeyd ile Amr şerîkler olup Zeyd Bekr'e mudârebe ile Amr'a bir mikdar mal verse "mal-ı şirketten verdim" deyû yemîni ile kavline itibar olunur mu? el-Cevab: Olunur. Ehad-i şerîkeyn re's-i mal-i şirketten bazını mudârebeye vermeğe kâdirdir. Ebussuud.¹⁰³ Cevab: Ehad-i şerîkeyn memlûki kitabete kesmeğe kâdirdir. Ebussuud.¹⁰⁴

Zeyd karındaşı Amr ile şirket-i inan ile şerîkler olup Zeyd'in izni yok iken re's-i mal-den bazını Amr âhar mudârebeye vermeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Nehy etmedi ise olur. Ebussuud. Bu sûretde Amr re's-i malla bir cariyeye satun alub Zeyd izninsiz firaş câriyesi edüb bir yıl mikdarı tasarruf ettikten sonra câriye fevt olsa Zeyd hissesin Amr'a tazmine kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuud.¹⁰⁵

2.5. Mudâribin de Sermaye Katma İddiası

Mudârebe sermaye bir taraftan emek bir taraftan olmak üzere kurulan bir ortaklıktır. Dolayısıyla mudâribin sermaye katması söz konusu değildir. Ancak ne var ki bazen

⁹⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a; Benzer fetva için bk. Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ* (Hüsnü Paşa, 502), 54b; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 335.

⁹⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b.

⁹⁹ İbn Kemâl, *Fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Ef., 270, vr. 116b.

¹⁰⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b-152a.

¹⁰¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b.

¹⁰² Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b.

¹⁰³ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

¹⁰⁴ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 85a, 153a.

¹⁰⁵ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 84b; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 486.

kendi öz sermayesini de katarak işlem yapabilmekte ya da kârdan daha fazla pay alabilmek için böyle iddialarda bulunabilmektedir. Bu durum ya mevcut sermayenin işletme esnasında yetersiz kalmasından¹⁰⁶ ya da mudâribin muhtemel kârlı ticarete kendi sermayesini kullanmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Mecelle’de “*Mudârib, kendi malyyla mal-i mudârebeyi karıştırdığı sûrette, hâsıl olan ribhi, sermâyelerin mikdarına göre taksim eder*” denilmektedir. Yani, kendi sermayesinin fâidesini kendisi alır. Ve mal-i mudârebenin fâidesi rabbü’l-mal ile beynlerinde şart ettikleri vechile taksim olunur¹⁰⁷ şeklinde ifade edilmektedir. Bu durum mudârebe akdinin kuruluş amacına uygun olmadığından mudâribin bu tür iddiaları fetvalarda sınırlı şartlarda kabul edildiği anlaşılmaktadır:

Zeyd Amr’a mudârebeye bir miktar altın verip Amr dahi altını alıp metâ alıp bey’ ettikten sonra Amr “Bir miktar altın ben dahi kattım” dese şer’an yemîni ile tasdik olunur mu? el-Cevab: “Aldığı metâ cümlesi mâl-i mudârebe ile alınmıştır” deyû ikrâr etmedi ise “Bu metâda benim malım ile alınmış şu miktar kumaş vardır” dese sözü makbûldür. İkrâr etti ise makbûl değildir. Eğer mâl-i mudârebeye halt etti ise me’zûn ise câizdir. Mâl-i mudârebeden ribhinin kendi hissesini ve kendi mal ribhini ve aslını alır. Me’zûn değil ise mudârebeyi zâmin olur metâ cümle kendinin. Ebussuûd.¹⁰⁸

Zeyd Amr’a mudârebeye bir miktar akçe verip ba’de zamânin: “Getir taksim edelim” dedikde Amr “Bu elimde olan mâl-i mudârebeye ben dahi şu miktar akçe kattım” dese yemîni ile tasdik olunur mu? el-Cevab: Bilfiil malda ribh-i vâfir görünüp “Şu miktarını malımda ben kattım bâkisi ribhdür” deyû yemîn ederse zammettiği yemîni ile olur (alır??). Amma ribh Zeyd’in Amr’a verdiği mâl-i mudârebe ribhi olmak üzere yine kısmet olunur. Kendi malından akçe kattığına beyyinesiz onun ribhini almaz. Ebussuûd.¹⁰⁹

Fetvalardan anlaşıldığı kadarıyla mudâribin sermaye kattığı iddiası şu şartlarda kabul edilebilir: Birincisi rabbü’l-mâl tarafından izin verilmiş olmalıdır. İzin verilmeden mudârebeye mal kattığı takdirde yemini tasdik edilmez ve rabbü’l-mâlin verdiği mudârebe sermayesini tazmin etmesi gerekir, mevcut mallar ise kendisinde kalır. İkincisi aldığı ticari ürünlerin mudârebe malı olduğunu ikrar etmiş olmamalıdır. Zira ikrar ettikten sonra kendi malını kattığı iddiaları kabul edilmez. Üçüncüsü ise bu konuda bir örfün olması gerekir.¹¹⁰

Mudâribin rabbü’l-mâlin bilgisi dâhilinde sermayeyi kendi malına katıp işlettiği esnada vefat etmesi halinde mevcut malın alacaklılar arasında nasıl taksim edileceği sorun olmaktadır. Burada rabbü’l-mâlin hakkı korunarak öncelikle mudârebe malının ayrı tutulmaya çalışıldığı görülmektedir. Mudârebe sermayesini mevcut malın karşılamadığı durumlarda mudârib mudârebe malını beyan etmeden ölmüşse öncelikle mevcut maldan re’sümâlin tazmin edileceği, mirasçıların hissedar olmadığı anlaşılmaktadır.

Zeyd’in yedindeki mâl-i mudârebe kendi malına halt edip metâa verdikde sonra

¹⁰⁶ Mudâribin nakliye parasını kendinden ödediği fetva için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 337, 2021 no’lu fetva.

¹⁰⁷ Mecelle, Md. 1417.

¹⁰⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

¹⁰⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152b.

¹¹⁰ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetava*, 487.

metâ bey' olunmadın fevt olsa cümle metâ taksîm-i guremâ olunur mu yoksa mâl-i mudârebe miktarı mukaddemâ ayrıldıktan sonra kalanı guremâ olunur mu? el-Cevab: Sâhib-i mal halta izin vericek evvelâ mâl-i mudârebe ifrâz olunur. Ebussuûd.¹¹¹ Bu sûrette yedi bin akçe müteveffânın olup hâliyen cümle terikesinden yedi bin akçe bulunsa nisfını vereseye verip nisfını alikomağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olmazlar. Amr mâl-i mudârebe beyân etmeden mücehhelât?? fevt olmak ile kendi malından zamân lâzımdır. Ebussuûd.¹¹²

Zeyd Amr'a mudârebeye akçe verip Amr kendi akçesine halt edip bir iki yol sefer edip hâsıl olan faydayı pay ettikde Zeyd'e hisse vermemeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Olur gâsıbdır. Ebussuûd.¹¹³

2.6. Mudâribin Sermayeyi Teslimle İlgili Karşılaştığı Sorunlar

Mutlak mudârebede belirli bir süre ta'yini yoktur. Fakat taraflar süreyle ilgili bazı sınırlamalar getirerek mudârebeyi mukayyed hale getirebilir. Dolayısıyla kısa süreliğine mudârebe ortaklığı kurulabildiği gibi uzun süreli de olabilir. Bu durumda mudarebe malının teslim ve tesellüm ile ilgili sorunlar çıkmaktadır:

Zeyd-i müteveffânın veresi Amr'da olan mâl-ı mudarebeyi taleb itdikte Amr hal-i hayatında Zeyd'e teslim etmiş idim dese yemin-i ile tasdik olunur mu? el-Cevab: Asıl malda tasdik olunur ve lehû ufiye anh.¹¹⁴

Uzun süreli mudârebede rabbü'l-mâl kendi veresesine değil de mudâribe kendisi öldükten sonra malının 1/3 dağıtması konusunda vasiyette bulunduğu iddia edilmektedir. Zira İslam miras hukukunda kişi malının 1/3 vasiyet edebilir. Fetvada mudâribin bu iddiası ancak güvenilir bir kimse olduğu takdirde kabul edileceği ifade edilmektedir.

Zeyd "Ben ölürsem" deyû sülüs malımı fukaraya tasadduk ile Amr'ı vasi eylese Amr dahî kadı verese ma'rifeti yok iken "Zeyd'in mudârebede olan yigirmi bin akçesinde beş bin akçe alub fukaraya tasadduk eyledim" demesi mesmu olur mu? el-Cevab: Amr emin ve salih ve mütedeyyin kimesne olub Zeyd'in vech-i meşruh üzere vasiyyet edüb kendisi vasiy nasb edüb kimesne müşaveresinsiz tasadduk eyle deyû tefviz etdüğünü beyyine-i adile ile sabit olursa yeminle tasdik olunur. Ebussuûd.¹¹⁵

Rabbü'l-mâl, ana sermayeyi geri almak için kârından vaz geçer gibi yaptığı ardından da kârını tahsil etmek için uğraştığı görülmektedir:

Zeyd Amr'a mudârebeye akçe verip Amr'a geldikde akçe inkâr eder deyû havfinden "Fâidesinden ferâgat ettim" deyip akçesin aldıktan sonra fâidesin dahi almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Fâide henüz aslından ifrâz olunmamış ise olur. Ebussuûd.¹¹⁶

Mudâribin teaddisi olmaksızın meydana gelen zararı tazmin etme yükümlülüğü olduğunu bilmeksizin rabbü'l-mâle yapmış olduğu re'sümâl ödemesini teaddisi olmadığı takdirde zarar ettiği kadarıyla geri aldığı görülmektedir:

¹¹¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152b.

¹¹² Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a.

¹¹³ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

¹¹⁴ Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ* (Hüsnü Paşa, 502), 54b; Benzer fetva için bk. Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ* (Hüsnü Paşa, 502), 55a.

¹¹⁵ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 212a.

¹¹⁶ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152b.

Zeyd Amr'dan mudârebeye aldığı Zeyd'in teaddî ve taksiri olmadan helâk oldukça Zeyd zamân lâzım olmadığına vâkıf olmamağın Amr'a bir miktar akçe verip bâkî talebinden ibrâ eyledikten sonra ahvâle vâkıf olıcak verdiği akçeyi talep edip Zeyd'den almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olur sebab-i zamân itiraf etmedi ise eğer teaddîden eğer taksirden. Ebussuûd.¹¹⁷

Zeyd Amr'a bir sene (?) mudârebeye bir miktar akçe verüb Amr her seferinde Zeyd'e kâr (?) verüb sonra Amr'ın kimi sefere gelüb helâk olsa Zeyd, Amr'dan akçesini tazmîne kâdir olur mu? Beyân buyurulub müsâb oluna. *el-Cevab* -Allah-u a'lem- : Olmaz. Teaddi ve taksîr etti ise. Ketebehû Ebussuûd el-hakîr ufiye anhu.¹¹⁸

Zeyd-i reis bazı kimesnelere mudârebeye mâl alub deryâyâya sefer edüb seferde iken Amr'a bir miktar mâl verüb fevt olub Zeyd'in kimesnede olan esîrleri dahi Bekr kabz edüb bekledikde rabbü'l-mâl olanlardan Bîşr ile verese-i Zeyd Bekir'den mâl-ı mezbûri ve esîrleri talep edüb "Bekr ben almadım" deyû cidden inkâr edicek mezbûrlar mâli ve esîrleri Bekr'in kab ettiğini isbât edüb hüküm-i hâkim müteallik olduğundan sonra dönüb akçe zâyî olub esîrler helâk oldu dedüğüne i'tibâr olunur mu? Beyân buyurulub müsâb oluna. *el-Cevab* -Allah-u a'lem- : Olunmaz. Öyle idüğü ma'rûf ve mütevâtîr ise Bekr esîrleri gasben almış olıcak. Ketebehû Ebussuûd el-hakîr ufiye anhu.¹¹⁹

Rabbü'l-mâl olan Zeyd mudâribi Amr'a "Aldığın on bin filoriye () al deyip ol dahi metâ on bin filoriye alıp âhar şehire iletip sattıkda iki bin filori kâr (?) etse Zeyd on iki binden ziyâdesin Amr'dan almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Hisselerini tamam alır. Kavl-i mezbûr ile mudârebe akdi bozulub bey' münakid olmaz. Ebussuûd.¹²⁰

2.7. Re'sümâlin Zarar Etmesi ve Zayi Olmasıyla İlgili Sorunlar

Ticarette kâr ve zarar kardeşdir; bazen kâr, bazen de zarar edilir. Bu asırlarda mudârebeye ilgili en çok sorulan konuların başında zarar ve ziyan konuları geldiği görülmektedir. Konuyla ilgili fetvalar mudâribin kötü niyetli tutumundan, piyasa şartlarından ve tabîî afet vb. olumsuz şartlardan kaynaklanan zararlar şeklinde tasnif edilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu sayede söz konusu asırlarda zararın kaynaklandığı iktisadi şartları da tespit etmek mümkündür.

2.7.1. Mudâribin İhmal ve Kötü Niyetle Yaptığı İşlemlerden Kaynaklanan Zararlar

Mudârebe akdinde, rabbü'l-mâl ile mudârib arasında münasebet emanet ilişkisi olup ortaklık sermayesi olan re'sümâl mudâribin elinde vedia hükmündedir. Dolayısıyla mudâribin taksir ve teaddisi bulunmadığı sürece sermayeye yönelik¹²¹ zararlı mudâribin hiçbir sorumluluğu yoktur:

Zeyd Amr'a mudârebeye verdiği akçeyi talep ettikde "Zikrolan akçe ile esbâbi almağa varıp akçe koyumdan çıkarıp dizim üzerine komuş idim. Unutmuşum akçe düşüp

¹¹⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150b.

¹¹⁸ Komisyon, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 2867) vr. 51a; Benzer fetva için bk. Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ* (Hüsnü Paşa, 502), 54b-55a.

¹¹⁹ Komisyon, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 2867) vr. 78b.

¹²⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b.

¹²¹ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 338, 2029-2030 no'lu fetva.

zâyî olmuş” dese Amr’a zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuûd.¹²²

Zeyd, Amr’a mudârebeye üç bin akçe verip ol akçe ile alıp araba ile getirirken araba ufanıp dökülse zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Teaddi ve taksirsiz dökülmek olmaz. Ebussuûd.¹²³

Zeyd mudârebeye verdiği akçe Amr dahi Bekir kullanmağa verip akçe Bekir’de zâyî olsa Amr’a zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuûd.¹²⁴

Görüldüğü üzere fetvalarda mudâribin rabbü’l-mâlden izinsiz re’sümâli üçüncü kişilere vermesinden, onu korumadaki ihmalden ve hayatın tabii akışına ters gerekçelerle zâyî olduğu iddiaları taksir ve teaddi olarak değerlendirilerek mudâribin tazmin etmesi gerektiği ifade edilmiştir:

Zeyd-i reîs kul edüb Amr’ın yüz fuci balını gemisine yükledürüb İstanbul’a getirüb çıkarken bir fiçı bal deryaya düşüb zayı olsa Zeyd’e zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuûd.¹²⁵

2.7.2. Olumsuz Fizikî Şartlardan Kaynaklanan Zararlar

Mudârebe akdinde zararlar bazen de mudâribin tasarrufu dışındaki nedenlerden dolayı meydana gelebilmektedir. Fetvalardan anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde mudârebe akdini kullananların başında kaptanlar olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁶ Bunların deniz aşırı ticaret yaptıkları ve zaman zaman da olumsuz hava şartları sebebiyle gemilerinin yan yatması ve denize battığı ve bu yüzden mudârebe malının zâyî olduğu görülmektedir:

Zeyd bir gemiye reîs olan Amr’a fâidesini tansîf olmak üzerine mudârebeye dört bin akçe verüb şart olunduğu üzere tasarruf olunur iken gemi yanlanub cümle mal helâk olsa şer’an Amr’a zamân lâzım olur mu? Beyân buyurulub müsâb oluna. *el-Cevab* -Allah-u a’lem- : Asla teaddi ve taksîr etmedi ise lâzım olmaz. Ketebehû Ebussuûd el-hakîr ufiye anhu.¹²⁷

Zeyd-i reîs birkaç kimesnelerden mudârebe aldığı akçeleri yok iken halt edip birkaç yıl kullanıp faydasını verdikten sonra ittifâk bir seferde Zeyd’in gemi gark olup mâl-i mudârebe ile aldığı metân cümlesi zâyî olsa şer’an Zeyd’e zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Olur amma fayda deydü verdiği bile mahsûb olur. Ebussuûd.¹²⁸

Zeyd, Amr’a mudârebeye akçe verip Amr dahi isti’mâl ettiği rızık ve esbâbı gemiden getirtirip kendi gitmek şartı üzere kabul etse Zeyd de râzı olup gemiye(?) yükletip âhar şehre gitse gemi gark olduğu takdirde Amr tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Teaddî ve taksir ve muhalefet etmeyecek olmaz. Ebussuûd.¹²⁹

Fetvalarda, mudâribin kendi kusur ve teaddisi olmadığı takdirde tazmin sorumluluğu bulunmadığı görülmektedir.¹³⁰ Ancak kendi zararını bertaraf etmek için mudârebe

¹²² Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

¹²³ Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

¹²⁴ Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a.

¹²⁵ Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 171b.

¹²⁶ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetava*, 490.

¹²⁷ Komisyon, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 2867), vr. 75b.

¹²⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a.

¹²⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

¹³⁰ Balığın bozulmasıyla ilgili bir fetva için bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetava*, 487.

malına yönelik taksiri tazminat kapsamında değerlendirilir, kâr diye aldığı da mudârebe sermayesine dâhil edilmektedir:

Zeyd-i reis gemisi helaka müşrif olduğunda Amr Bekr'in meta'larını gemi kurtarmak için mezbûrler izinsiz deryaya döküb kurtuldukdanda meta'ların taleb edüb Zeyd'e tazmine kâdir olur mu? el-Cevab: Olurlar. Ebussuud.¹³¹

Zeyd-i reis gemisinden sandıkla olan mâl-i mudârebeyi gemi helâk olmak sadedinde iken almayı ancak fâidesin alıp suâl olundukda "Aslı çıkarayım deyû havfettim ve hem sandık ile çıkar(?) ettim" deyû cevap vermekle mal sahibinin mutâlebesinden berî olur mu? el-Cevab: Olmaz. İhtiyârî ile komak teaddîdir. Amma ribhdir deyû çıkardığı asla tutulur. Ebussuud.¹³²

Zeyd-i reîse diyârından bazı kimseler mudârebe ile akçe verip Zeyd gemisin yükletip İstanbul'a gelip metân bey' edip ba'dehû ol gemiyi bey' edip akçesi ile iki gemi alıp ol gemiyi de yükletip giderken Zeyd cemî yoldaşları ile deryâda gark olduktan sonra Zeyd'e mudârebe ile akçe veren kimesneler muhâlefâtından almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Asla teaddî ve taksir ve akçe sahiplerinin rızalarına muhâlefet etmedi ise olmaz. Ebussuud.¹³³

Batan gemiden eşya kurtarma konusunda da mudâribin sözü esas alınır ancak eşya kurtardığına dair delil bulunması halinde hainlik ettiği kabul edilerek re'sümâli tazmin etmesi gerekmektedir:

Zeyd-i reîsin gemisi helâk olup sermâye sahipleri Zeyd'e "Gemiden nesne halâs etmedin mi?" dediklerinde Zeyd "Asla nesne halâs etmedim" deyip ba'dehû bazı metâ halâs edip sattığı zâhir ve sâbit olsa hıyâneti zâhir olmuş olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuud.¹³⁴

Bazen de çıkan yangınlar mudârebe ortaklarının zarar etmesine neden olmaktadır. Rabbü'l-mâl mudâribden re'sümâli istediği halde muhalefet edip vermemesi taksir kapsamında değerlendirilmektedir:

Zeyd Amr-ı bakkala mudârebeye üç bin akçe verip ba'dehû "Mudârebeden ferâgat ettim. Akçe ver." deyip Amr bin akçesin verip iki binin dahi vermek üzere iken ittifâk dükkân yanıp iki bin akçe bile yansa zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Muhâlefet edip vermedi ise olur. Ebussuud.¹³⁵

2.7.3. Güvenlik Sorunlarından Kaynaklanan Zararlar

Hırsızların yol keserek mudârib-i katledip malını gasp ettikleri durumlar da olmuştur: Zeyd Amr'dan mudârebe tarikiyle aldığı akçeyi ibtidâen metâa bozup ba'dehû metâ ile ticaret için âhar diyara sefer ettikte yolda Zeyd'i haramîler katledip metâi gâret eyleseler Zeyd'in terekesinden damân lazım olur mu? el-Cevab: Olmaz.¹³⁶

2.7.4. Piyasa Şartlarından Kaynaklanan Zararlar

Piyasa şartları bazen ortakların arzu ettiği gibi gerçekleşmez. Çoğu kere evdeki hesap çarşıya uymaz. Kâr edeyim derken zarar edilebilir. Bu durumda mudâribin taksir ve

¹³¹ Ebussuud, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 171b-172a.

¹³² Ebussuud, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

¹³³ Ebussuud, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

¹³⁴ Ebussuud, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a-b.

¹³⁵ Ebussuud, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

¹³⁶ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 335.

teaddisi olup olmadığına bakılır:

Zeyd Amr'dan mudârebeye ile bir miktar akçe aldıktan sonra teaddî ve taksirsiz ziyân eylese sonra ziyânı Amr'a çektirmeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Sebeb-i zamân mu'terif oldu ise olmaz. Ebussuûd.¹³⁷

Sermaye sahipleri ilk girişimde zarar hâsıl olduğu takdirde mudâribe zararı yükleyerek ortaklıktan ayrılmaya çalıştıkları görülmektedir:

Zeyd Amr'dan mudârebe tarikiyle aldığı akçeyi ibtidâen i'mal ettikde "Bilâ-teaddî asl-i mala zarar terettüb eti" deyu dava ve Amr "Zarar etmeyip şu kadar faid hâsıla oldu" deyu dava edip ba'dehû Zeyd re's-i malı tamamen Amr'a vermek üzere Amr ile sulh olsa sulh-i mezbur sahih olur mu? el-Cevab: Olmaz.¹³⁸

Mudârib kâr getirdiğinde nerede ticaret yaptığı sorun olmazken, zarar ettiklerinde ise mudâribin yetkisini aşarak izin vermedikleri yerlere gittiğini iddia edebilmektedir:

Zeyd-i reîs Amr'dan bir miktar mudârebeye aldığı akçe ile deryaya nice defa sefer edip Amr'a faydasın verip Amr-ı mezbûr Zeyd'in ne tarafa olursa gittiğin kabûl ederken bir yerde dahi gittikde gemi helâk olup mal zâyî olsa "Ben sana ol cânibe gitmeğe icâzet vermedim" idi deyu Amr Zeyd'den akçesin talebe kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. İzn-i mutlak kifâyet eder. Ebussuûd.¹³⁹

Söz konusu asırlarda kölelik müessesesi mevcuttur. Harplerde alınan esirlerin bir kısmı bağ ve bahçede köle olarak çalıştırılmaktadır. Ancak bu dönemlerde kölelerin kaçması öne çıkan hukuki sorunlardan biridir. Mudarib rabbû'l-mâle re'sümâl ile köle alıp rabbû'l-mâlin işinde çalıştırdığı esnada kölenin kaçması taraflar arasında bazı hukuki sorunlara sebep olduğu anlaşılmaktadır. Burada mudâribin köleyi mudârebe için mi yoksa kendisi için mi aldığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Kendisi için aldığı takdirde zarar mudârebe sermayesini etkilemez, mudârebe için alınmışsa mudâribin teaddisi olmadığından tazmin yükümlülüğü olmaz:

Zeyd Amr'dan mudârebeye aldığı altı bin akçenin iki bin akçesine bir kul aldıkdâ Amr'ın talebiyle Zeyd kulu Amr'ın bağında hizmete gönderip kul Amr'ın bağında hizmette iken ibâk eylese Zeyd, kulun kıymetini asl-i mâldan aşağı vermeye kâdir olur mu? el-Cevab: Mudârebe için alınmış olup Amr'ın hizmetinde iken Zeyd'in dahli olmadan ibâk edecek zamân lâzım olmaz ki Amr Zeyd'den nesne almağa kâdir ola. Eğer Zeyd kulu mudârebe için almayı kendi için aldı ise kul Amr'ın teaddîsi ile olmadan ibâk edecek Amr'a zamân yoktur. Mâl-i mudârebe tamam olur. Ebussuûd.¹⁴⁰

Mudârib re'sümâlî işletirken yanında elemanlar çalıştırmaktadır. Yanındakilerin Mudârebe sermayesini alıp kaçması durumunda mudâribin tazmin edip etmediği fetvalara konu olmaktadır:

Zeyd Amr-ı reîse mudârebeye bir miktar akçe verip Amr dahi gemisinden olan yoldaşlarından Bekir'e verip "Bir miktar metâ iştirâ eyle" dedikde Bekir gâib olup gelmese Zeyd Amr-ı mezbûra akçeyi tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Bekir hıyânetle ma'rûf ise

¹³⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a; Benzer bir fetva için bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 489.

¹³⁸ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 489.

¹³⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a.

¹⁴⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150b-151a.

olur. Emânet ile meşhûr ise olmaz. Ebussuûd.¹⁴¹

Bu durumda çalışanın güvenilir olup olmadığı bakılır. Güvenilirse tazmin gerekmez, değil ise mudâribin kötü niyetli olduğuna hükmedilir.

Mudârib re'sümâli işletirken piyasa şartları gereği paranın tedavülden kalktığı durumlarda olmaktadır.¹⁴² Bazen malın peşin satılmayıp vadeli satılması rabbü'l-mâl için peşin isteme hakkı vermediği görülmektedir.

Zeyd Amr-ı re'ise mudârebeye akçe verip Amr alıp nakde bey' edemeyip nesîe bey' eylese Zeyd kabul etmeyip Amr'dan filhâl nakit almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. Ebussuûd.¹⁴³

2.8. Mudârebede Elde Edilen Kârın Paylaşımıyla İlgili Sorunlar

Ortaklar arasında kârın paylaşımıyla ilgili çeşitli ihtilafların çıktığı görülmektedir. Rabbü'l-mâl mevcut sermayenin ana sermaye olduğunu iddia ederken mudârib ise farklı iddiada bulunabilmektedir:

Zeyd mudârib-i Amr'ın yedinde olan binbeşyüz guruş için “Cümlesi re's-i maldır” deyu dava ve Amr “Bin guruşu re's-i maldır mâadaâsı ribhdır” deyu dava edip tarafeynin beyyineleri olmasa kavil hangisininidir? el-Cevab: Amr'ındır.¹⁴⁴

Bazen rabbü'l-mâl zorbalıkla ana sermaye ve kârı bütünüyle almaktadır.¹⁴⁵ Bazen de mudârib rabbü'l-mâli hoşnut etmek için henüz fiilen gerçekleşmemiş bir kârı takdim edebilmektedir.¹⁴⁶ Bu durumda mudâribin ticaret neticesinde kâr oluşmaması halinde mudâribin kâr diye verdiği asıl sermayeye tutulup tutulmayacağı sorunu ortaya çıkmaktadır:

Zeyd-i mudârib mâl-i mudârebe ile iştirâ ettiği metâi satmadın “fâide ve ziyânı hisâb ettim” deyû rabbü'l-mâle bir akçe verse ba'dehû metâi bey' ettikte kat'â fâide görmese rabbü'l-mâl bu takdirce fâide deyû aldığı akçe asl-ı mâldan mı olur yoksa ribh mi deyû alır? el-Cevab: Rabbü'l-mâl tafsil-i mezbûra mu'terif ise yâhud “fâide ettim” deyû Zeyd'in ikrârı bey' olunmadın ziyâde bahâ etmek recâsına mebnî idüğü sâbit (ise) asl-ı mâldandır. Ve illâ Zeyd ikrârı ile muâhazdır. Sonra “fâide etmedim” dediği mesmû olmaz. Ebussuûd.¹⁴⁷

Zeyd Amr'dan mudârebe ile bir miktar akçe alıp nice defa fayda edip faydasın Amr ile üleşirler iken teaddî ve taksirsiz ziyan eylese Zeyd zıyanını Amr'a çektirmeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. Üleşdikleri ribhi re'simâl yerine korlar. Ebussuûd.¹⁴⁸

Mudâribin önce kâr etmesi daha sonra zarar etmesi mümkündür. Kârın paylaşımından zarar ve zıyanın ortaya çıkması durumunda önceki kârın da asıl sermayeye ilave edilmesi gerekmektedir:

¹⁴¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a; Benzer fetva için bk. Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ* (Hüsnü Paşa, 502), 55a.

¹⁴² Henüz mudârebe ortaklığı faaliyete geçmeden re'sü-mal olan mangırın rayiçken kâsid olmasıyla ilgili meydana gelen zararlar ilgili fetva için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 339, 2035 no'lu fetva.

¹⁴³ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

¹⁴⁴ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 490; Mudâribin kârın fetva için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 336, 2020 no'lu fetva.

¹⁴⁵ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 337, 2026 no'lu fetva.

¹⁴⁶ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 339, 2037-2038 no'lu fetva.

¹⁴⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

¹⁴⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

Zeyd Amr'a mudârebe bir miktar akçe verse fâide ve ziyân beraber olur mu? el-Cevab: Fâide bir ibrâdir amma ziyân fâide etmeden vâki olup Amr'ın teaddî ve taksîri ile oldu ise cümle Amr üzerinedir. Amma sonra bâkîden ribh hâsıl olacak asıl tekml olunup bir miktar fâide hâsıl olup Zeyd ile Amr kısmet ettiklerinden sonra ziyân vâki olup Amr'ın asla teaddî ve taksîrsiz oldu ise Zeyd ile Amr beraber çekip kısmet ettikleri ribhi yine asla zam-medip re'simâl tekml lâzımdır. Ebussuûd.¹⁴⁹

Bazen mudârib elde ettiği kârı rabbü'l-mâl ile paylaşmak istemediği hallerde rabbü'l-mâl ise kâr edildiğini ispat ettiği takdirde kâra ortak olmaktadır:

Zeyd Amr'a mudârebeye akçe verip nice zaman kullanıp “Ribh hâsıl olmadı” dese Zeyd, ribh hâsıl olduğunu isbât eylese Amr'dan hissesin almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuûd.¹⁵⁰

Mudârib elde ettiği kârı rabbü'l-mâlin izni dışında kullanamaz. Kullandığı takdirde gâsıp ile ilgili hükümler geçerli olmaktadır:

Zeyd Amr'a mudârebeye verdiği akçe ile Amr bir gemi bina edip bir sefer edip fâide oluştuktan sonra Amr gemi dahi bey' edip fâide edicek geminin fâidesinden Zeyd'e vermemeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Zeyd akçe gemi binâsı için verdi ise gemi Zeyd'indir. Ve illâ Amr'ındır. Akçe gasbetmiş olur. Aslın odur. Ebussuûd.¹⁵¹

Rabbü'l-mâl mudâribin ortaklığa ihanet ettiği gerekçesiyle satın alınan malın yarısını mudâribe satarak sermayeyi kurtarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu durumda mudârib rabbü'l-mâldan ecr-i misil ücret alıp alamayacağı fetvaya konu edilmektedir:

Zeyd Amr'a mudârebeye bir miktar akçe verip Amr Zeyd emrettiği metâi alıp sefer eyleyip yedi aydan sonra gelip Zeyd Amr'a “Sen hıyânet edersin” deydü mezbûr metâm nısfın aldığı kıymete Amr'a bey' edip mudârebeyi fesh eylese Amr, Zeyd'den yedi ay ettiği hizmet mukâbelesinde ecr-i misil almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Terâzî ile mudârebeyi feshedip Amr metâm nısfın aldığı bahâya kavil edip ondan hâsıl olan ribh cümleden hâsıl olacak ribhin nısfına tutmak olur, alamaz. Ebussuûd.¹⁵²

2.9. Mudârebenin Hükümüne Aykırı Şartlardan Kaynaklanan Sorunlar

Rabbü'l-mâl re'sümâli zarardan korumak için mudârebe akdinin ruhuna aykırı mudâribin zarara müşterek olması ve sermayeye kefil alması gibi bazı şartlar ileri sürülebilmektedir:

Zeyd Amr'a bir miktar akçe mudârebeye verdikde “Hüsârân beynimizde müşterek olsun” deyip Amr dahi kabul etmiş olsa Amr tasarruf edip mal helâk olsa hüsârânda müşterek olur mu? el-Cevab: Olmazlar. Helâk üzerinedir. Ebussuûd.¹⁵³

Mudârebeye verilen mala kefil alınmaz. Ancak mudârib teaddi ettiği takdirde şeklinde kayıt düşülürse kefil alınabilir, bu durumda zaten mudârib sermayeyi gasp etmiş olmaktadır:

¹⁴⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları*, 161; Benzer fetva için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 335.

¹⁵⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a-b.

¹⁵¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152b; Benzer fetva için bk. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 484.

¹⁵² Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b.

¹⁵³ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a.

Mâl-i mudârebeye kefâlet câiz olur mu? el-Cevab: Mudârib teaddî ettiği takdirce kefil dedi ise olur gasp etmiş olur. Ebussuûd.¹⁵⁴

Zeyd Amr'a mudârebe verdiği mala kefil olan Bekir'den gâib iken re'simâli Bekir ahzedip bir miktar dahi ribh deyû ahz eylese Zeyd'in re'simâl ve ribhden aldığı helâl olur mu? el-Cevab: Olmaz. Mâl-i mudârebeye kefâlet sahîha değildir. Ebussuûd.¹⁵⁵

Zeyd-i reîs Amr'dan mudârebeye bir miktar akçe alıp Bekir mala kefil olsa Zeyd'in gemisi mâl-i mudârebe ile helâk olup Amr akçesini Bekir'den alıcak Bekir dahi Zeyd'den almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Mâl-i mudârebeye kefâlet sahîha değildir meğer ki hiyânet ettiği sâbit olmayınca zamân yoktur. Bekir akçesini Amr'dan yine alır. Ebussuûd.¹⁵⁶

Zeyd'den Amr-ı reîs mudârebeye bir miktar akçe alıp Bekir kefil olsa Amr'ın gemisiyle mâl-i mudârebe helâk olsa zamân lâzım olur mu? el-Cevab: Mâl-i mudârebeye kefâlet sahîha değildir. Bekir: Hiyânet ederse ben kefil dedi ise öyle ise dahi hiyânet ettiği isbât olıcak zamân yoktur. Bekir'den nesne aldı ise geri reddolunur. Ebussuûd.¹⁵⁷

2.10. Mudârebede Ortaklarla İlgili Sorunlar

2.10.1. Zimmîyle Mudârebe

Osmanlı toplumunda zimmîler cemiyetin ayrılmaz bir parçasıdır. Müslümanlarla çok yakın münasebetler içindedir. Müslümanlarla mudârebe akdi yapabilmektedirler. Bazı Müslümanlar dinen haram olan şarap vb. işleri zimmîler marifetiyle icra edebilmektedir. Fetvada müslümanın meşru olmayan emrinin boş söz manasında lağv olarak değerlendirilmektedir:

Zeyd Amr-ı zimmîye mudârebeye verdiği akçe ile Amr Zeyd'in emri ile hamr alıp fayda etse Zeyd'e fayda helâl olur mu? el-Cevab: Emir lağv olur. Bey' u şirâ zimmî kendi ehliyeti ile eder. Ebussuûd.¹⁵⁸

Osmanlı toplumunda o dönemlerde kölelik mevcuttur. Bazı köleler mevlaları tarafından bazı iş ve işlemleri yapmak üzere salahiyetli kılınabilir ve böyle kimselere abd-i me'zun denir. Fetvalarda efendinin izni kölesinin bir başkasıyla mudârebe akdi yapmasına engel olmaya çalıştığı görülmektedir:

Zeyd'in abd-i me'zûnuna mudârebeye Amr bir miktar verse Zeyd "Abd-i me'zûnuma mudârebeye ne almışsın rızâm olmadan" demeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Re'simâl-i mudârebeyi sâhibine verdirmeğe kâdirdir. Ebussuûd.¹⁵⁹

Mudâribin gâibken ölmesi durumunda rabbü'l-mâl de diğer alacaklılar gibi geri de kalan maldan hissesini almaya çalışmaktadır:

Bir nice kimesnelere medyûnken fevt olan Amr'ın "Zeyd'e şu miktar akçe verdim" deyû beyyine ikâmet eyleyip miktâr-ı mezbûrun cümlesin alıp taksîm-i guremâda dâhil olmamağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olmaz. Mechûlen fevt olmak ile sâir düyûn gibi mâl-i mudârebe zimmetine lâzım olur. Ebussuûd.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

¹⁵⁵ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a.

¹⁵⁶ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151b, 153b.

¹⁵⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

¹⁵⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a; Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları*, 93

¹⁵⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152b-153a.

¹⁶⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152b.

2.10.2. Ortaklardan Birinin Ölmesi

Mudârebeye ortaklar karşılıklı anlaşmayla akdi sona erdirebilecekleri gibi taraflardan birinin vefatıyla da akit kendiliğinden sona ermektedir. Bu durumda hukuki bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu sorunlar rabbü'l-mâlin veya mudâribin ölmesine göre değişiklik arz etmektedir.

2.10.2.1. Rabbü'l-mâlin Ölmesi

Rabbü'l-mâlin ölümünden sonra ortaklık batıl olup¹⁶¹ kendiliğinden sona erer.¹⁶² Fakat belli bir süre tayin edilerek yapıldığı takdirde ortaklık ancak sürenin nihayete ermesiyle son bulunmaktadır:

Zeyd mudârebeye aldığı metâi âhar vilâyete iletip ve birine verse bu esnâda rabbü'l-mâl fevt olsa verese kable-hulûli'l-ecel Zeyd'e "Re'simâli ver" demeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Olmazlar. Ebussuûd.¹⁶³

Mudârib sermayeyi o esnadaki kârıyla birlikte vârislerine iade etmesi gerekir. Kârı masraflara sarf etmesi halinde vârisler anapara dışında kâr isteyemez.¹⁶⁴ Ancak mudârib mudârebeye sermayesiyle mal alıp henüz nakde dönmeden rabbü'l-mâl vefat ederse vârisler nakde döndüğündeki kârdan pay isteyebilir.¹⁶⁵ Teslim etmeyip bu esnada sermaye zayı olması halinde tazmin etmesi gerekir, verese izinsiz¹⁶⁶ işletmeye devam etmesi halinde ise tasarrufları hukuken gasp çerçevesinde değerlendirilmektedir:

Zeyd Amr'a bir miktar akçe mudârebeye verdikten sonra Amr nice zaman işletip sonra on yıl gâib gitse mezbur Amr gâibde iken Zeyd fevt olsa sağire (kızı) kalıp bâliğa oldukda Amr gelicek Zeyd'in akçesin ribhiyle almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Zeyd fevt oluncaya değin hâsil olan ribhi alır sonra hâsil olanı almaz. Zeyd'in fevti ile mudârebeye tamam olur. Ondan sonra tasarrufu gasb olur. Hatta mal zâyî olsa zamân lâzımdır. Ebussuûd.¹⁶⁷

Zeyd Amr-ı reîse mudârebeye bir miktar akçe verip "Ribhinden ne hâsil olursa oğlum Bekir'e nisfin veresin" dedikten sonra Amr akçe tasarruf edip ribhinden Bekir'e hissesin teslim edip ba'de zemânin Zeyd fevt olup akçe Amr'dan alınmayıp bir nice yıl Amr tasarruf edip Bekir'e verir iken gemi paralanıp akçe dahi helâk olsa Zeyd'in gâib olan oğlu Bişr meblağ-ı merkûmu Amr'dan tazmîne kâdir olur mu? el-Cevab: Zeyd fevt olmağla mudârebeye bâtil olur. Ondan sonra akçeyi kullanmak ile Amr gâsib olur. Zamân lâzımdır. Amma Zeyd fevt olduktan sonra Bekir'e verdiği ribh Bekir'in hissesine tutulur. Amr'dan Bişr hissesini tamam alır. Ebussuûd.¹⁶⁸

¹⁶¹ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 337, 2022-2023, 2025 no'lu fetva.

¹⁶² Zeyd Amr'dan mudârebeye tarikiyle aldığı akçe ile amel etmeden Amr fevt olsa mudârebeye bâtil olur mu? el-Cevab: Olur. Bu surette Zeyd meblağ-ı mezbur ile Amr'ın fevtinden sonra amel edip şu kadar faide hâsıla olduktan sonra Zeyd meblağ-ı mezburu Amr'ın veresine verse "Fâide-i merkûmeden dahi bize hisse ver" deyu cebre kâdir olurlar mı? el-Cevab: Olmazlar. (Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 484). Zarar olması halinde ise tazmin eder. Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetava*, 486-487.

¹⁶³ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

¹⁶⁴ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 338, 2028 no'lu fetva.

¹⁶⁵ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 338, 2033 no'lu fetva.

¹⁶⁶ Verese izniyle mudarebeye devam edilmesiyle ilgili fetva için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 336 2019 no'lu fetva.

¹⁶⁷ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a-b.

¹⁶⁸ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150b; Mudâribin köle işi yapmasının men edildiği fetva için bk. Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 336, 2020 no'lu fetva.

Mudâribin sermayanın helak olduğu iddiası ise ancak rabbü'l-mâl hayattayken emrine muhalefet edip etmediğinin, işletirken teaddi ve taksiri olup olmadığının tahkik edilmesinden sonra yemin etmesi şartıyla kabul edilmektedir:

Zeyd Amr'a mudârebeye bir miktar akçe verip ba'dehû fevt oldukda Amr seferden gelip vârislerine “Mâl-i mudârebe helâk oldu” deyû yemîn eylese şer'an zamândan halâs olur mu? el-Cevab: Eğer Zeyd hayatta iken emrine muhâlefet etmedin ve teaddî ve taksir etmedin helâk olduğuna yemîn edip halâs olur. Eğer birisi vâki oldu ise yâhud Zeyd'in fevtinden sonra helâk oldu ise akçe bir defa nakit olup ondan sonra metâ alıp ondan sonra helâk oldu ise zamân lâzımdır. Ebussuûd.¹⁶⁹

2.10.2.2. Mudâribin Ölmesi

Mudâriblerin çokluğu halinde onlardan biri vefat ettiği takdirde diğer ortağın re'sümâli tam olarak geri ödemesine rağmen bazı veresenin diğer ortaktan da re'sümâl tahsil etmeye çalıştıkları görülmektedir:

Zeyd ile Amr Bekr'den mudârebeye bir miktar akçe aldıktan sonra Zeyd fevt olub Amr zikrolunan akçe-i bi't-tamâm Bekr'e teslîm eyledikten sonra verese-i Zeyd akçenin nisfin Zeyd almış idi deyû Amr'dan taleb edüb almağa kâdir olur mu? Beyân buyurulub müsâb oluna. el-Cevab -Allah-u a'lem- : Olmazlar. Sahibine teslîm olunduktan sonra Amr'ın teslîmi ile kendiler teslîmin farkı yoktur. Ketebehü Ebussuûd el-hakîr ufiye anhü.¹⁷⁰

Fetvalarda mudâribin zimmetinde olan deynin mudârebe ortaklığından kaynaklanan borçlardan daha öncelikli olduğu anlaşılmaktadır. Deyn, geniş anlamda “zimmette sabit olan şey” diye tarif edilir.¹⁷¹ Bir başka anlamda deyn, vâcip bir fiilin yani itibarî malı teslim işleminin adıdır.¹⁷² Mudârebeden olan deyn ile karz cihetinden olan deyn ödeme esnasında eşit olamaz. Ancak teaddi ve öldüğünü bilmeden işlem yaparsa bu durumda tazmin sorumluluğu doğar. Bu durumda mal mudârebelikten çıkarak deyne dönüşür diğer deynlerle eşit hale gelir:

Mâl-i mudârebeden olan deyn ile karz cihetinden olan deyn taksîm-i guremâda tesviye olunur mu? el-Cevab: Mâl-i mudârebeden deyn olmak muhâldir. Ya teaddî ile mücehelen fevt ile zamân lâzımdır. Olmayınca ehad-i vecheyn ile zamân lâzım olıcak mal mudârebelikten çıkar deyn olur sâir düyûna müsâvidir. Ebussuûd.¹⁷³

Zeyd-i reîs medyûnen fevt olsa dâyini Amr vârisi yüzüne deyni isbât edip aldıkdâ mudârebeye mal veren kimesneler “Bizim yüzümüze isbât eyle” demeğe kâdir olur mu? el-Cevab: Olmazlar deyn mal-ı muhîf olmayıcak. Ebussuûd.¹⁷⁴

Mudârib iş yolculuğu esnasında vefat ettiğinde beraberindeki malın devlet korumasına alındığı veresenin devletten onu teslim aldığı ve rabbü'l-mâlin de söz konusu sermayenin mudârebe malı olduğunu ispat ederek vereseden geri almaya çalıştığı görülmektedir:

¹⁶⁹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153a.

¹⁷⁰ Komisyon, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 2867), vr. 75a.

¹⁷¹ Mecelle, Md. 158.

¹⁷² Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 7/196; Mehmet Âkif Aydın, “Deyn”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayıncılık, 1994), 9/266-268.

¹⁷³ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150a.

¹⁷⁴ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 153b.

Zeyd mudârebe ile Amr'a yedi bin akçe verip Amr bir vilâyette ölüp Beytülmâl metrûkâtın zabtedip veresi varıp emîn elinden yedi bin akçesin isbât eyleyip alsalar Zeyd meblağ-ı merkûmu veresinin elinden almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olur. Ebussuûd.¹⁷⁵

Zeyd Amr-ı reîse mudârebeye akçe verip Amr nice yıllar akçeyi kullanıp ba'dehû Amr fevt olup cümle terike Bekr-i vârise müntakil olup Zeyd akçesini Bekir'in yüzüne isbât edip terike-i Amr'dan aslını ve faydasını almağa kâdir olur mu? el-Cevab: Olur faydasın dahi isbât edicek. Ebussuûd.¹⁷⁶

2.11. Mudârebeyle İlgili Yasal İşlemler

Mudârebe ortaklığıyla ilgili birçok ihtilafın çıktığı ve bazısının mahkemelere yansıdığı görülmektedir. Bu asırlara ait şer'iyeye sicillerinde mudârebeyle ilgili bazı kayıtlara rastlanmaktadır.¹⁷⁷ Fetvalarda da dava süreciyle ilgili bazı ifadelere rastlanmaktadır. Fetva, şer'î hükmü açıklamakta yani bir nevi istişâr mahiyettedir. Burada kadının görevi, fetvalardan davayla ilgili olanı bulup belli bir hükme ulaşmaktır. Bu açıdan kazâ, fetvanın uygulamaya bakan yönüdür. Kadı âmme velâyetine, müftü ise ilmî selâhiyetine istinâden görev yapmaktadır.¹⁷⁸ Bu dönemde kadılar, ihtiyaç duymaları hâlinde müftülerden fetva isteyebilmektedir.¹⁷⁹ Kadılar, reddine yönelik hukuki gerekçeleri olmadan bir fetvanın ak-sine hüküm veremez. Dolayısıyla mudârebe ortakları, her aşamada müftüye başvurabilmekte, bazen kadıdan aldıkları ilâmı müftülere götürüp inceletmektedir. Bir fetvada mudâribin helak olduğuna dair beyanı hâkim tarafından tahkik edilmekte, sayı konusundaki yalanının tazmini gerektirip gerektirmediği araştırılmaktadır:

Zeyd-i reîsin gemisi paralanıp içinde olan mâl-i mudârebe zâyi olduğunda kâdı, Zeyd'e adedinden suâl edip Zeyd'in mücerred adedinde kizbi zâhir olmak cümle malı tazmîn ettirmeye kâdir olur mu? el-Cevab: Kâdir olmaz taksirinsiz paralandı dedikde sâdik olıcak. Ebussuûd.¹⁸⁰

Zeyd'in âhar şehirdeki Amr üzerindeki mâl-i mudârebe için getirilen nakli-şehâdede "Amr'm mukurr idüğü(ikrar ettiği) ya münkir idüğü Amr yazılmamış" deyü kâdî-i mektûbin ileyh tutmamağa kâdir olur mu? el-Cevab: Şâhidler "Amr'm zimmetinde deyü" şehâdet ettiler ise inkârı ya teaddîsi ya muhâlefeti yazılmak lâzımdır. "Elinde deyü" şehâdet ettilerse naklin sâir cihetinden haleli yok ise kabûl meşrûdur. Ebussuûd.¹⁸¹

Sonuç

Osmanlı dönemi fetva literatüründe mudârebe akdi, fıkıh geleneğinde olduğu gibi şirket bölümünden ayrı müstakil başlıklarda yer almaktadır. Mudârebeyle ilgili

¹⁷⁵ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 152a.

¹⁷⁶ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 150b.

¹⁷⁷ Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü*, 102-120.

¹⁷⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Kitâbu'l-İftâ* (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1336), 5; Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayıncılık, 1955), 52; Murat Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık* (İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2002), 219-220.

¹⁷⁹ Mehmed Aziz Çavuşzâde, *Dürrü's-Sükûk*, (İstanbul: Âmire Matbaası, 1277), 1/73.

¹⁸⁰ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 151a.

¹⁸¹ Ebussuûd, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 187), vr. 125a.

fetvaların daha çok uygulama esnasında ortaya çıkan sorunlar ve çözümleri yansıttığı anlaşılmaktadır. 16. ve 18. asırlara ait öne çıkan fetva mecmuaları incelendiğinde gerek sayı gerekse ihtiva ettiği konular bakımından mudârebe ortaklığının Osmanlı toplumunda yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Zira bu ortaklık sermayedar açısından sermayesini işletmenin, girişimci açısından da finansman ihtiyacını karşılamanın en kullanışlı araçlarından biri olduğu söylenebilir. Özellikle ticaret yapma imkânı olmayan bazı kimselerin bu ortaklığı tercih etmeleri söz konusudur. Mudâribin ortaklıkta faal, rabbü'l-mâlin pasif kalması ortakların daha çok ihtilafa düşmesine imkân verdiği anlaşılmaktadır. Bu durumun diğer ortaklık türlerine göre mudârebeyle ilgili meselelerin daha fazla fetvalara yansımaya sebep olduğu söylenebilir.

Mudârebeyle ilgili fetvalarda sıkça geçen denizle ilgili “Zeyd-i reis”, “Karadeniz ve Akdeniz” gibi ifadeler söz konusu asırlarda Osmanlı Devleti’nde daha çok İstanbul merkezli Akdeniz ve Karadeniz havzasında tarım ve ticarete yönelik işler için mudârebe ortaklığı yapıldığı görülmektedir. Bu sayede girişimciler, kısa vadeli finansman ihtiyaçlarını karşıladıkları anlaşılmaktadır.

Araştırmada mudârebe ortaklığında mudâribin teaddisi olmadığı takdirde re’sümâldeki zarardan sorumlu olmaması ve rabbü'l-mâlin takyidine muhalif yaptığı işlemlerden dolayı kâr etmesi halinde kârın kendisine kalmasıyla mudâribin daha fazla risk almasına imkân verdiği görülmektedir. Bu durum rabbü'l-mâlin sermayesini zarardan korumak amacıyla mudârebe yer, zaman ve süreyle ilgili çeşitli sınırlamalar getirmeye çalışmasına hatta daha da ileri giderek mudâribin sermayedeki zarara müşterek olması veya sermayeye kefil olması gibi fıkhîta yer aldığı şekliyle mudârebe akdinin ruhuna aykırı bazı şartlar ileri sürmesine sebep olmaktadır. Buna rağmen mudâribin ilgili şartlara pek fazla riâyet etmeyerek bazı hallerde sermayenin zâyî olmasına sebep olduğu bunun ise teaddi kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Rabbü'l-mâl ile mudâribin temel ihtilaf noktalarından birinin de re’sümâlin karz, muâmele veya mudârebe olarak verilip verilmediği meselesidir. Özellikle ortaklığın zarar etmesi halinde rabbü'l-mâl, ana sermayesini kurtarmak, mudâribin ise tazmin yükümlülüğünden kaçınmak için uğraştığı görülmektedir. Hatta bazı fetvalarda rabbü'l-mâl, mudâribden kâr payı alırken, sermayenin mahiyetini gündem yapmazken zarar ortaya çıktığı hallerde karz verdiğini iddia edebilmektedir. Burada rabbü'l-mâlin karz verdiği iddiasına karşılık, mudârib mudârebeye aldığını ileri sürmektedir. Fetvalarda ortaklar herhangi bir delil ortaya koymadığı veya her iki tarafın delil ortaya koyduğu hallerde karz delili kabul edilmekte, deliller arasında herhangi bir tercih yapılmadığı takdirde ise sermaye zâyî olmuşsa karz, kâr elde edilmişse mudârebe delilinin tercih edildiği görülmektedir. Çünkü mudârib, rabbü'l-mâlin izniyle sermayeyi kabzettiğine göre rabbü'l-mâl de malî teslim ettiğini itiraf etmektedir. Bu durumda mudârebe tazmin davası açabilir. Ancak rabbü'l-mâlin karz verdiğine dair delili olmadığı hallerde mudâribin mudârebe olduğuna dair yemini kabul edilir.

Karzdaki kaynaklanan deynin mudârebe ortaklığından kaynaklanan alacaklardan daha öncelikli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca re’sümâlin ve kârın teslimiyle ilgili bazı sorunlar çıktığı anlaşılmaktadır. Bu konuda mudâribin adil ve güvenilir olması halinde re’sümâli rabbü'l-mâl teslim ettiğine dair yemini yeterli görülmektedir.

Fetvalarda rabbü'l-mâlin buğday, kendir, bez ve koyun gibi taşınır malları re’sümâl

yapmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak rabbü'l-mâl vekâlet verip mudârebeye kullanmasını söylediği takdirde mudârebe akdi kurulmuş olmadığı görülmektedir. Ayrıca mudâribin emeği dışında kendisinin sermaye ilave ettiğine dair iddiası şu şartlarda kabul edilmektedir:

1) Rabbü'l-mâl tarafından izin verilmiş olmalıdır. İzin verilmeden mudârebeye mal kattığı takdirde yemini tasdik edilmez ve rabbü'l-mâlin verdiği mudârebe sermayesini tazmin etmesi gerekir, mevcut mallar ise kendisinde kalır.

2) Mudâribin satın aldığı ticari ürünlerin mudârebe malı olduğunu ikrar etmiş olmalıdır. Zira ikrar ettikten sonra kendi malını kattığı iddiaları kabul edilmez.

Şayet mudârib, rabbü'l-mâlin bilgisi dâhilinde re'sümâli kendi malına katıp işletirken vefat etmesi halinde ise fetvalarda öncelikle rabbü'l-mâlin korunmaya çalışıldığı görülmektedir. Mudârib mudârebe malını beyan etmeden öldüğü takdirde mevcut mal mudârebe sermayesini karşılamazsa öncelikle re'sümâlin tazmin edilmesi gerekmektedir.

Mudârebeyle ilgili zarar ve ziyan hususlarının diğer meselelere göre daha fazla fetvalara konu olduğu söylenebilir. Bunların bir kısmı mudâribin ihmal ve kötü niyetli tutumundan bir kısmı olumsuz piyasa şartlarından diğer bir kısmı da geminin batması gibi fizikî olumsuz şartlardan kaynaklandığı görülmektedir. Bunlardan hareketle söz konusu asırlarda zararın kaynaklandığı alanları tespit etmek de mümkündür. Bunlar arasında deniz araçlarının batma ve yan yatmaları öne çıkmaktadır.

Mudârebe akdi örneğinde araştırma yapılan asırlarda fetvalarla fıkıh geleneği arasında yani teori ile pratik arasında bir uyumsuzluğa rastlanmadığı söylenebilir. Bu ortaklık, günümüzde faize dayalı iktisadi düzenden kurtaracak alternatif yollardan biri olarak ileri sürülmektedir. Bu tür iddiaların araştırma yapılan dönemlerle ilgili tecrübeleri göz ardı ettikleri anlaşılmaktadır. Bu alanda değişen ticari örfü dikkate alınmadan yapılacak öneriler temenniden öte bir anlam ifade etmeyecektir. Ayrıca “Mülkiyetle Sona Eren Mudârebe”, “Müşterek Mudârebe” ve “Mudârebe Sukuk” gibi içinde mudârebe ismi geçen çeşitli çağdaş mudârebe ortaklıklarının klasik mudârebe ortaklığına dair hükümleri esas alarak değerlendirmek pek de isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Zira bu ortaklık yapıları çağımızın bir gereği olarak mürekkep, karma ve kendine özgü mahiyette olabilmektedir. Dolayısıyla akitlerle ilgili genel ilkeler çerçevesinde adalet ve hakkaniyet ölçülerine göre hüküm vermek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Kaynakça

- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. “İne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, H. Yunus. “Karz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24/520-525. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Arslanlı, Halil. *Kollektif ve Komandit Şirketler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1958.
- Atar, Fahrettin. “İftâ Teşkilatının Ortaya Çıkışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 19-48.
- Aybakan, Bilal. “Muâmele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 30: 319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aydin, Mehmet Âkif. “Deyn”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 9/266-268. İstanbul: TDV Yayıncılık, 1994.

- Aydın, Mehmet Âkif. "Gasp". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 13/387-392. İstanbul: TDV Yay. 1996.
- Aynî, Ebu Muhammed Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Ayıntabi. *el-Binaye fi Şerhi'l-Hidaye*. I-X. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980.
- Bacha, Obiyathulla Ismath. "Conventional Versus Muğârabah Financing: An Agency Cost Perspective". *Journal of Islamic Economics* 4/1-2 (1995), 33-49.
- Bayındır, Servet. *Fıkhî ve İktisâdî Açından İslâmî Finans* (Para ve Sermaye Piyasaları) İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayıncılık, 2015.
- Berki, Ali Himmet. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayıncılık, 1955.
- Bilgin, Vejdî. *Fakîh ve Toplum*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Çavuşzâde, Mehmed Aziz. *Dürrü's-Sükûk*. İstanbul: Âmire Matbaası, 1277.
- Çelik, İmran. "Meşru Bir Yatırım Aracı Olarak Mudârebe ve Günümüzde Kullanımı". *Injosos Al-Farabi International Journal On Social Sciences/ Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/3 (2017), 381-395.
- Çiller, Tansu-Çizakça, Murat. *Türk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Önerileri* İstanbul: İstanbul Sanayi Odası Yayıncılık, 1989.
- Durmuş, Abdullah. "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukuk ve Fıkhî Açından Tahlili". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 141-156.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Şûle Yayıncılık, 1998.
- Ebussuûd, Muhammed İmâduddin. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*. Der. Veli b. Yusuf İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 178.
- Ebussuûd, Muhammed İmâduddin. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3406.
- Ekinci, Mustafa. *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2002.
- Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Fezziyye*. Haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2009.
- Gedikli, Fethi. "İstanbul'da Para Vakıfları ve Mudârebe". *Osmanlı Hukuku: Makaleler*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2012, 31-47.
- Gedikli, Fethi. *Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Gönen, Doruk. "İslam Hukukunda Mudârebe (Emek+Sermaye) Şirketinde Tarafların Hak ve Borçları". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 63/1-2 (2005), 193-212.
- Hamdemirci Ahmet- Görmüş, Şakir. "Kapitalizm'in Sarmalından Bir Çıkış Yolu Olarak Adil Ekonomik Düzen'in Kredileşme İlkeleri". *Route Education and Social Science Journal* 27 (2018), 1296-1316.
- Hammâd, Nezih Kemâl. *el-Ukûdü'l-mürekkebe fi'l-fıkhî'l-İslâmiyyi*. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 1325/2004.
- Hattâb, Abdurrahman Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celil li-şerhi Muhtasar-ı Halil*. thk. Zeke-riya Umeyrât. Beyrut: Dâr-u âlimi'l-kütüb, 2003.
- Hayyat, Abdülaziz İzzet. *eş-Şerikât fi Ş-Şeriatü'l-İslamiyye ve'l-Kanunu'l-Vaz'i*. Beyrut: Müessetür'r-risale, 4. Baskı, 1994.
- Heyet. *Mecmûatü'l-fetâvâ* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2867.
- Huneyni, Muhammed Vecih. "Tasmîmu Hiyârâtü Mâliyye İslâmiyye li'l-Mudârebe ve İdâretü'l-Mehâtır". *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF)* (21-23 October 2015). 2/233-262. Sakarya: Turkey Proceedings, 2016.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî ez-Zahirî. *el-Muhallâ bi'l-âsar*. Beyrût: Dârü'l-İlmiye, 1988.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar. *Siretü İbn İshak*. thk. Muhammed Hamidullah. XIII Cilt. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayıncılık, 1981.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Ef., 270.

- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ-yı İbn Kemal*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1967.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ-yı Kemalpaşazâde der Hakk-ı Kızılbaş*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Ef., 3548, vr. 45a-47b.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *İzâhu'l-İslâh*. İstanbul: Fatih, 1485.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi Mesâil-i Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 685.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 1224.
- İbn Kemal Paşa, Ahmed b. Süleyman. *Mecmau'l-mesâil-i ş-şer'iyye fi'l-ulûmî'd-dîniyye*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 6253.
- İbnü'l-Esir, İzzeddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: 1965.
- İbnü'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. b. Mes'ud. *Şerhu Fethi'l-Kadir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1977.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- İnanır, Ahmet. *Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukukî Hayat*. İstanbul: OSAV Yayıncılık, 2011.
- İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Fetvanın Yeri ve Günümüz Osmanlı Araştırmaları Bakımından Kaynak Değeri". *Osmanlı'da Fıkıh ve Hukuk*. ed. Süleyman Kaya - Haşim Şahin. 133-149. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Kitâbu'l-İftâ*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1336.
- Kallek, Cengiz. "Mudârebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/359-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kasani, Alauddin Ebu Bekir b. Mes'ud. *Kitabu Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerai*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Komisyona. *Faizsiz Bankacılık Standartları*, Çev. İshak Emin Aktepe/Mehmet Odabaşı İstanbul: TKBB Yayıncılık, 2012.
- Köse, Murtaza. "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudârebe ve Commenda Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 151-177.
- Kumaş M. Salih & Abdullayev, Elman. "Bir Finansman Modeli Olarak Mudârebe'nin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies = Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finans Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 67-87.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekir b. Abdulcelil. *el-Hidâye şerh-u Bidâyeti'l-mubtedâ*. thk. Tallâl Yusuf. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 1990, 3/225.
- Mısrî, Refik Yunus. *Buhûs fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 2001.
- Neccâr, Ahmed. *el-Asâle ve'l-muâsıra fi menheci tenmiyeti's-şâmile*; Bünûk bilâ fevâid kadıyyeti bünûki'l-iddihâri'l-mahalliyye Cidde: 1985.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddin b. Şeref. *el-Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Özcan, Tahsin. "Osmanlı Şirket Kültürü: XVI.-XVII. Yüzyıllarda Mudârebe Uygulaması". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 273-275.
- Sahnun, Mahmud-Hannan el-Umravi, "Sukûkü'l-Mudârebeti'l-Hadrâ ve Devruhâ fi Tahkiki Mukavemâti't-Tenmiyeti'l-Müstedâme". *International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISF) 21-23 October 2015*. 3/210-220. Sakarya: Turkey Proceedings, 2016.
- Savaş, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*. İstanbul: Vadi Yayıncılık, 2002.
- Serahî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Mebcut*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1993.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hüsnü Paşa, 502.

Şekerci, Osman. *İslâm Şirketler Hukuku* İstanbul, Marifet Yayıncılık, 1981.

Şeybânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen. *el-Camiu's-Sağîr*. Beyrut: y.y., 1986.

Şurunbilali, Ebu'l-İhlas Hasan b. Ammar b. Ali el-Vefai. *Günyetü Zevî'l Ahkam fi Buğyeti Düreri'l-Hükkam*. İstanbul: 1976.

Tekindağ, Şehabettin. “Yeni Kaynak ve Vesîkaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih-Enstitüsü Dergisi* 27/22, (1968), 50-79.

Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetava Maa'n-Nükul*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266.

Yıldız, Yunus Emre. *Kamu Kurumlarının Finansmanında Mudârebe İmkânlarının Uygulanması*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zafenî, Abdülelah. *Mudârebe Şirketlerinin Akitleri ve Çağdaş Uygulanırılığı*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi

Ahmet Temel

Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Istanbul University Faculty of Theology, Department of Islamic Law

İstanbul, Turkey

ahmet.temel@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8589-117X

The Development of the Four Fundamental Sources Order in the History of Islamic Legal Theory

Abstract

This study deals with the four-source order, which is commonly accepted in the Sunni legal theory, within the limits of a historical investigation of Islamic legal theory. This article aims to determine in which phases this recognition has occurred and with what sort of changes. The majority of extant uşul works that have been produced in different traditions and some other sources in different disciplines have been defined as the research universe of this study. Among them, those which could represent these works have been cited in this article. Since it was designed as a historical investigation and evaluation study, some dimensions of the subject that may be of interest in terms of legal philosophy and theory are not included in the analysis. These topics some of which have already been studied in certain works are suggested for further research.

In this article, two main questions are addressed: First, the question of which actors have historically contributed to the acceptance of the four-source order in the form of kitāb, sunna, ijmā' and qiyās. On this point, contrary to what is claimed in some contemporary scholarship, it has been revealed that the thesis that al-Shāfi'ī was the responsible authority for this four-source order is not accurate. It is seen that the scholars living in the second to fourth centuries A.H. mentioned these four sources together with different sources such as reason, definite deduction, sense, language, recurrent reports and famous narrations. Among these, al-Jaşşās's explanation as to whether qiyās can be counted as a source together with kitāb, sunna, and ijmā', which is the main subject of discussion in the next periods, has significantly illuminated the rational ground for qiyās to take place in this four-source order. Beginning with the fifth century, the tendency to restrict the notion of dalil to definitive sources, had a consequence in the direction of excluding qiyās from the apparatus of source order; hence it was generally accepted that the sources were limited to kitāb, sunna, and ijmā' during that time. However, in the same century, it seems that jurist-theoreticians made the claims that qiyās should be recognized together with these three sources. At this point, it seems that the Hanafi theoreticians, especially al-Pazdawī and al-Saraḥsī, took an important step of expanding their acceptance of the main sources by claiming qiyās as the fourth source after mentioning the three main sources as kitāb, sunna, and ijmā'. Al-Sam'ānī, who could be regarded as a contemporary of them and who had been

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 10 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Ahmet Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi = The Development of the Four Fundamental Sources Order in the History of Islamic Legal Theory", *Eskiyeini* 40 (Mart/March 2020), 73-94. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.673398>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

once in the Ḥanafī school before shifting to the Shāfi'ī school, gives us the most obvious testimony of this transition. He lists the three sources as *aşl* and others as *ma'qūl al-aşl*, a classification developed by some Shāfi'ī jurist-uşul scholars including al-Baghdādī and al-Shirāzī. However, instead of this classification, he states that the order of the sources developed by jurists in the form of *kitāb*, *sunna*, *ijmā'*, and *qiyās* is more accurate. The Ash'arī theologian-theoreticians of the time including al-Juwaynī, al-Ghazālī also defend an attitude against counting *qiyās* among main sources by limiting three sources as *kitāb*, *sunna*, and *ijmā'*. Since the logic-oriented *uşul* works marked the style of *uşul* traditions to a great extent afterwards, the understanding of the theologian-theoreticians who excluded *qiyās* from the sources and highlighted the three main sources continued to be effective in the sixth and seventh centuries A.H.. However, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, the important *uşul* scholar of the period, provides strong evidence that the four-source order have increased its effect during that time. In his famous *tafsīr* work, al-Rāzī states that “the jurists accepted the sources of the *sharī'a* in the form of *kitāb*, *sunna*, *ijmā'*, and *qiyās*”, while he retains the three-source order in his *uşul* work. Even though he does not explicitly promote four-source order in his *uşul* work, he does list these four sources when mentioning the sources of the judgments in a topic. As a matter of fact, although al-Rāzī refrains from mentioning four-source order clearly, one of his leading followers al-Bayḍāwī does explicitly state this four-source order at the beginning of his work. Unlike his theologian-theoretician predecessors, al-Āmidī does not hesitate to include *qiyās* in the scope of *shar'ī dalīl*, but he maintains the same reservation by classifying three sources as primary and *qiyās* and *istidlāl* as secondary. It is understood that the “three plus one classification” initiated by al-Pazdawī and al-Sarāḥsī was preserved by the Hanafī *uşul* scholars of the sixth century A.H. such as al-Lāmishī, al-Samarqandī, al-Usmandī. However, it is seen that in the seventh century A.H., beginning with Ibn al-Sā'ātī, this order started to be pointed out directly in the form of four sources without the need of mentioning classification in the form of three plus one. When the eighth century A.H. is reached, the order of four sources have started to be pointed out with a special term as *al-adillat al-arba'a* (the four sources). In the same century, the Mālīkī scholar Ibn Juzay al-Kalbī and Ḥanbalī scholar Ibn Muflīḥ give the *shar'ī dalīl*s in the form of *kitāb*, *sunna*, *ijmā'*, and *qiyās*, which shows that this order was established by the eighth century A.H..

The second question is the one of when the term *al-dalīl al-shar'ī* started to be used for the sources of *sharī'a* and when it was settled. The term *uşul*, from which the title of this scientific discipline was derived, was widely used in the early periods to indicate the sources of *sharī'a*. Although by time different terms such as *ḥujja*, *burhān*, *amāra*, and *dalīl* were used simultaneously for the sources of *sharī'a*, the term *dalīl* gained a greater acceptance over time. The Ḥanafī *uşul* scholars, probably beginning with 'Īsā b. Abān used the term *ḥujja* (pl. *ḥujaj*) more dominantly for a long time. The Hanafī *uşul* scholars, even al-Dabūsī, who used the term of *dalīl* in the title of his *uşul* work, preferred the term *ḥujja* until Ibn al-Sā'ātī. In addition to being one of the first scholars representing the change in the classification of sources in the Ḥanafī tradition, Ibn al-Sā'ātī stands out also one of the first Ḥanafī scholars in preferring the term *dalīl* over the term *ḥujja*. This research has shown that these two elements can be mentioned in the answer to the question of how Ibn al-Sā'ātī, who is mostly listed in the first place, by the authors who mention *mamzūj* styled *uşul* (arguably claimed to be a hybrid style between the theologian-oriented and jurist-oriented writings) works, differed from his Ḥanafī predecessors. The main actors, however, in the domination of the term of the *al-dalīl al-shar'ī* in the literature of Islamic legal theory were the theologian-theoreticians. The leading scholar responsible for this usage was Abū al-Ḥusayn al-Başrī, who used this term consistently for the first time throughout his work. After al-Başrī, theologian-theoreticians, whether Mu'tazilī or Ash'arī, preferred the term *dalīl* for sources of *sharī'a*. Yet, it took a few more centuries for Shāfi'ī and Ḥanafī *uşul* scholars to widely settle this term for that meaning.

Keywords: Islamic Law, al-Dalīl al-Shar'ī, History of Islamic Legal Theory, Uşul, Fiqh

Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi

Öz

Sünnî fıkıh usulünde yaygın bir kabul olan kitap, sünnet, icmā' ve kıyas şeklindeki dörtlü şer'î delil tertibini bir fıkıh usulü tarihi incelemesi çerçevesinde ele alan bu çalışma bu kabulün hangi evrelerde ve ne gibi değişikliklerle ortaya çıktığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Farklı te'lif gelenekleri içerisinde üretilmiş ve günümüze kadar ulaşmış fıkıh usulü eserlerinin büyük bir bölümünü ve fıkıh usulü eseri olmasa da bu konuya değinen çeşitli alanlardaki kaynaklar makalenin araştırma evreni olarak tanımlanmış bunlardan temsil kabiliyeti olanlar da çalışmada atfa değer kabul edilerek zikredilmiştir. Tarihsel tespit ve değerlendirme çalışması olarak kurgulandığından makalede konunun hukuk felsefesi ve teorisi bakımından ilgi çekici olabilecek boyutları bir kısmı zaten yapılmış olan başka araştırmalara havale edilerek analiz kapsamına alınmamıştır.

Bu makalede iki temel soru cevaplanmaya çalışılmıştır: Birincisi, kitap, sünnet, icmā' ve kıyas şeklinde deliller tertibinin kabul görmesinde tarihsel olarak hangi aktörler ne oranda katkı sağlamıştır sorusudur. Bu noktada kimi çağdaş araştırmalarda iddia edilen aksine Şâfi'nin bu delil tertibinde belirleyici otoriteye sahip olduğu yönündeki tezin isabetli olmadığı ortaya konmuştur. Hicrî ikinci ilâ dördüncü asırlarda yaşayan usulcülerin bu dört delili akıl, açık istinbat, duyu, dil, haber, meşhur rivayetler gibi farklı delillerle bir arada zikrettikleri görülmektedir. Bunlar arasında Ceşşâş'ın sonraki dönemlerin temel tartışma konusu olan kıyasın kitap, sünnet ve icmā' gibi bir delil sayılıp sayılmayacağına ilişkin yaptığı izah, kıyasın bu dörtlü delil tertibinde yerini almasındaki rasyonel zemini önemli ölçüde aydınlatmıştır. Zira hicrî beşinci asırla birlikte başlayan delil kavramını kat'î delile hasretme eğilimi kıyası deliller tertibinin dışına çıkarma yönünde bir sonucu doğurmuş; delillerin kitap, sünnet ve icmā' şeklinde sınırlanması genel kabul görür hale gelmiştir. Ancak aynı sırada sonlarında fakih-usulcülerin kıyasın bu üç delile dâhil edilmesi gerektiği noktasındaki iddiaları makes bulmuş görülmektedir. Bu noktada özellikle Pezdevî ve Seraḫsî başta olmak üzere Hanefî usulcülerin üç delili kitap, sünnet ve icmā' şeklinde zikredip hemen ardından kıyasın da dördüncü delil olduğunu iddia etmelerile bu üç delil kabulünü genişletmenin önemli adımını attıklarını göstermektedir. Onların bir akranı sayılabilecek olan ve önceleri Hanefî iken Şâfi'î mezhebine intisap eden Sem'ânî bize bu geçişin en belirgin tanıklığını yapmaktadır. Sem'ânî kendi döneminde şöhret bulan ve Bağdâdî ve Şirâzî gibi bazı Şâfi'î fakih-usulcülerin geliştirdiği anlaşılın üç delili aşl şeklinde sıralayarak bunun dışındakileri ise ma'kûlu'l-aşl şeklinde ayıran tasnife işaret eder. Ancak bu tasnif yerine fakihlerin kitap, sünnet, icmā' ve kıyas şeklindeki sıralamalarının daha isabetli olduğunu ifade eder. Cuveynî, Ğazâlî gibi Eş'arî kelamcı-usulcüler de kitap, sünnet ve icmā' şeklinde üç delili deliller başlığında zikrederek kıyasın bunlar arasında sayılmasına karşıt bir tutumu savunurlar. Ğazâlî sonrasında mantık yönelimli fıkıh usulü eserlerinin fıkıh usulü te'lif geleneklerini önemli ölçüde şekillendirmesi nedeniyle kelamcı-usulcülerin kıyası deliller dışında tutan ve üç temel delili öne çıkaran anlayışı hicrî altıncı ve yedinci asırlarda etkisini sürdürmeye devam etmiş görülmektedir. Ancak dönemin önemli usul âlimi Faḫreddin er-Râzî dört delil tertibinin etkisini iyiden iyiye arttırdığı noktasında güçlü bir delil sunmaktadır. Râzî, kendi usul eserinde kelamcı-usulcülerin üç delil tertibini muhafaza ederken tefsir eserinde fakih usulcülerin şeriatın asıllarını kitap, sünnet, icmā' ve kıyas şeklinde dörtlü tertibi kabul ettiklerini söyler. Aynı zamanda açıkça bu tertibi esas alarak te'lif etmemiş olsa da usul eserinde hükümlerin kaynaklarını zikrederken bu dört delili sıralar. Nitekim Râzî açıkça zikretmekten kaçınsa da onun etkilediği isimlerin başlarında gelen takipçilerinden Beyḏâvî eserinin başında bu dörtlü tertibi kabul eder. Âmidî'nin ise selefi olan kelamcı-usulcülerin aksine kıyası şer'î delil kapsamına almakta çekinmediği ancak aslı ve fer'î ayrımı üzerinden kıyası yine de fer'î deliller kapsamında değerlendirerek aynı çekinceyi sürdürdüğü görülür. Hicrî altıncı asırda Hanefî usulcüler cephesinde Pezdevî ve Seraḫsî'nin başlattığı üç artı bir şeklindeki tasnifin Lâmişî, Semerkandî, Usmendî gibi usulcüler tarafından korunduğu anlaşılmaktadır. Ancak hicrî yedinci asırda İbnü's-Sâ'âtî ile birlikte üç artı bir şeklindeki tasnife de ihtiyaç duymaksızın dört delil şeklinde doğrudan bu tertibe işaret edilmeye başlandığı görülmektedir. Hicrî sekizinci asra gelindiğinde ise bu dört delile artık *el-edilletu'l-erba'a* şeklinde

özel bir ıstılahla işaret edilmeye başlandığını Hanefi usulcülerden Şadru's-ş-şer'i'a ve Eş'arî kelimci-usulcülerden de Ebû's-Şenâ el-İşfahânî'nin eserlerinde görmeye başlamaktayız. Aynı sırada Mâlikî usulcü İbn Cuzey el-Kelbî ve Hanbelî usulcü İbn Muflih'in de artık şer'î delilleri kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde dörtlü tertip ile vermesi bu tertibin tam olarak hicri sekizinci asırda sünni fıkıh usulünde yerleştiğini gösterir.

İkinci soru ise şer'î deliller için şer'î delil teriminin ne zaman kullanılmaya başladığı ve yerleştiği sorusudur. Bu ilme adımı veren uşûl (asıllar) ıstılahı ilk dönemlerde yaygın olarak kullanılırken zamanla buna ek olarak hüccet, burhân, emâre, delil gibi farklı terimlerin eş zamanlı olarak kullanıldığı görüldüğü de bunlar arasından şer'î delil ıstılahının zamanla daha büyük bir kabule mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Hanefi usulcülerin muhtemelen İ'sâ b. Ebân ile başlayarak bunlar arasından daha çok hüccet (ç. hüccec) terimini uzun bir süre daha baskın bir biçimde kullandığı görülmektedir. Eserinin başlığında delil kavramını kullanan Debûsî de dâhil olmak üzere Hanefi usulcüler İbnu's-Sâ'âtî'ye kadar bu terimi tercih etmişlerdir. Tıpkı deliller tasnifinde Hanefi usul geleneğindeki değişiklikte karşımıza çıkan ilk isimlerden olduğu gibi delil ıstılahını hüccet ıstılahına tercih etmek bakımından da İbnu's-Sâ'âtî öne çıkmaktadır. Memzuc usul eserlerini sıralayan müelliflerin çoğunlukla ilk sıralarda zikrettiği İbnu's-Sâ'âtî'nin bu tür bir eser te'lif etmekle nasıl bir farklılık ortaya koyduğu sorusuna cevap sadedinde bu iki unsurun da zikredilebileceğini bu araştırma göstermiştir. Şer'î delil teriminin fıkıh usulünde baskın hale gelmesinde asıl önemli aktörler kelimci-usulcüler olmuştur. Bunların başında da bu terimi eseri boyunca istikrarlı bir biçimde ilk kez kullanan Ebû'l-Hüseyn el-Başrî gelmektedir. Başrî sonrasında Mu'tezilî olsun Eş'arî olsun kelimci usulcüler delil ıstılahını tercih etmişler Şâfi' ve Hanefî fakih-usulcüler için ise bu ıstılahın yerleşmesi için birkaç asır geçmesi gerekmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Şer' Delil, Fıkıh Usulü Tarihi, Usul, Fıkıh

Giriş

Delil kavramı farklı bazı anlamlara işaret eden çeşitli tanımlamalara sahip olan ve İslami ilimler arasında sıklıkla başvurulan ortak mefhumlardan biridir. Kelam, felsefe, mantık, fıkıh ve fıkıh usulü ilimlerinde kullanılan bu kavramın ortak genel bir tanımı “bir önermenin doğruluk ve meşruiyetini gösteren unsur veya dayanak” şeklinde yapılabilir. Fıkıhta “iddiaların ispat araçları” ve bir hükmün kaynaklardaki cüz'î dayanağı manasında kullanılan delil, fıkıh usulünde de bu ikinci manaya yakın olarak fıkıhta bir hükmü ulaştırmak için kullanılan kaynak ve metodların bir tertip içerisinde icmâlî olarak değerlendirildiği şer'î deliller bahsinde karşımıza çıkar. Uşûlü'l-fıkh¹ terkindeki uşûl ve tekili aşl bu şer'î delilleri ifade eden kavramlardan biridir. Dolayısıyla fıkıh usulü ilminin esasında “fıkıhın delilleri” anlamına geldiği ve bu deliller hakkında sistematik bilgi üretmeyi amaçlayan bir ilim olduğu söylenebilir. Nitekim fıkıh usulü literatüründe herhangi bir kitabın içeriği dikkate alınırsa fıkıh usulü konularının doğrudan ya da dolaylı olarak şer'î delillerle ilgili olduğu görülür. Fıkıh usulü ilmi de tarihsel olarak bu deliller üzerindeki teorik tartışmalarla başlamış ve bu tartışmalar üzerinde bağımsız bir ilim dalı haline gelmiştir.

Şer'î delil, İslâmî ilimlerde herhangi bir iddianın yapılabilmesi için gerekli dayanağı teşkil ettiğinden tüm ilim dallarının ilgi alanına girer. Bu nedenle fıkıh usulü meselelerinin çok büyük bir çoğunluğunun doğrudan delil bahsiyle ilgili olması şaşırtıcı değildir. Fıkıh

¹ Bu çalışmada şahıs isimleri ve eser başlıkları ile bir terimin orijinal yazımının vurgulandığı yerlerde transliterasyon yapılmış; bunun dışında Türkçede yaygın akademik kullanımı yerleşmiş özel mezhep ve grup isimleri ile terimlerde ise yaygın yazım biçimi esas alınmıştır.

usulü ilminin de teşekkülünden itibaren ana başlıklarını oluşturan deliller bahsinde sünnî fıkıh usulü tarihinin bir noktasından itibaren kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas biçiminde sıralanan dört şer'î delil tertibi şekillenmiş görünmektedir. Tarihin belli bir noktasında diyorum, zira her ne kadar bu şekilde yapılan bu tertip sanki hep böyleymişçesine bir algı oluşturacak güçlü bir otoriteye sahip hale gelmişse de klasik dönem kaynaklarının önemli bir bölümü tam olarak bu sıralamayı vermemektedir. Bu makale, bir fıkıh usulü tarihi araştırması olarak dört şer'î delil şeklindeki tertibin hangi süreçler sonucunda ne zaman ortaya çıktığını ve nasıl büyük bir kabule mazhar olduğunu incelemektedir. Bu temel inceleme konusu zorunlu olarak birtakım ilişkili soruları da beraberinde getirmektedir: Neden başka deliller olmasına rağmen dört şer'î delil ile sınırlandırılmaya gidilmiştir? Gerek fıkıh gerekse fıkıh usulü literatürlerinde çok sık başvurulmasına rağmen birtakım deliller neden aslı şer'î deliller arasında zikredilmemiş hatta örf gibi bazıları fıkıh usulü kitaplarında kendilerine hiç yer bulamamıştır? Buna karşılık modern dönemde yazılmış fıkıh usulü eserleri neden klasik dönemdeki bu tavrı korumamış ve pek çok delili aslî ve fer'î deliller şeklinde ayırarak kitabın kapsamına dâhil etmişlerdir? Bu sorulara, makalenin temel konusu olan dört şer'î delil tertibinin tarihsel gelişim süreci ve deliller arasındaki hiyerarşik mertebeler çerçevesinde cevap aranacaktır. Bu konuya girmeden önce delil kavramı, bu kavramın eş değer kavramlarıyla bir arada ele alınacak ve ardından dört şer'î delil şeklindeki tertibin tarihi süreci incelenecektir.

Konuyu incelemeye geçmeden önce konu hakkında çağdaş literatürü değerlendirmek isabetli olacaktır. Ne var ki neredeyse tüm fıkıh usulü çalışmalarının ilişkili sayılabileceği bu konu hakkında literatür değerlendirmesi yapmak ilk bakışta zor görünebilir. Bu noktada makalenin konu sınırlamasını tekrar vurgulamak elzemdir. Bu makale bahsi geçen delillerin mahiyetleri bakımından bir tarihsel incelemeyi değil; dört şer'î delil tertibinin kavramsal olarak teşekkül serencamını incelemeyi amaçlar. Bu nedenle bu delillerin mahiyetlerine ilişkin sorular ne kadar ilgi çekici olsa da bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Bu tahdid ile değerlendirme konusu olacak çalışmalar oldukça daralmış olacaktır. Şer'î delillerin mahiyetine ilişkin belirli zaman dilimlerini ele alan çok sayıda çalışma varken; şer'î delillerin tertibinin tarihsel gelişimini ele alan çalışma pek azdır. Her ne kadar şer'î delillerin tarihsel gelişimini değil; bunlar arasındaki hiyerarşiyi dikkate alan bir çalışma da olsa Saliha Kasapoğlu'nun *Şer'î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri* başlıklı çalışması zikredilebilir.² Bu çalışmanın temel amacı şer'î delilleri, yazarın mezhep ve delil eksenli şeklinde niteliği yaklaşımlar çerçevesinde sübut ve delalet bakımından tercih önceliğine göre değerlendirmektir. Ehl-i re'y ve ehl-i hadis yaklaşımları zemininde ele aldığı bu konu bizim çalışmamızda deliller arası hiyerarşik tertip şeklinde değineceğimiz tâlî konumuza yakındır. Birtakım değerli tespitler yapan Kasapoğlu, konuyu tarihsel gelişim sürecini esas alarak değil; delil merkezli ve mahiyet ekseninde bir hukuk felsefesi çalışması şeklinde incelemiştir. Bu çalışma ise fıkıh usulü tarihi araştırması yapan bir tespit ve değerlendirme çalışması olacaktır. Başlığındaki benzerlik itibarıyla burada zikredilebilecek bir diğer çalışma da 2005 yılında Malezya'da yapılan *Tertibu'l-edilleti's-şer'iyye el-muttafa'ık 'aleyhâ 'inde'l-cumhür ve tenziluhu min hilâli kağâyâ't-*

² Saliha Kasapoğlu, "Şer'î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili ve Anlama Yöntemine Etkileri," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 763-776.

ta'ārudi ve't-tercih isimli yüksek lisans tezidir.³ Bu tezde de araştırmacı ittifak edilmiş dört delilin birbirlerine nazaran mertebesini ve bunun fikhî ihtilaflara etkisini ele almış; bu tertibin tarihsel gelişimini incelememiştir.

1. Delil Kavramı

1.1 Delilin Lugat ve Istilah Anlamları

Delâlet ve delûlet masdarından türeyen delil sözlükte yol gösteren, rehber, kılavuz anlamlarına gelmektedir. Çoğulu edille ve delâil şeklinde kullanılır.⁴ Şer'î delil fıkah usulü literatüründe “üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca (matlub-ı haberî) ulaştıran şey” olarak tanımlanır.⁵ Tanımda yer alan matlub-ı haberî şer'î amelî hükme, doğru düşünme (en-nazaru's-şahîh) ise usulüne uygun icthad faaliyetine işaret eder. İstene sonuca ulaştıran şeyin mahiyeti hem kendisinden bilgi edinilen kaynağı, hem de bu bilgi üretmeden kullanılan yöntemi ifade ettiğinden, şer'î delilin rafine bir tarifi “müctehidin şer'î amelî bir hükme ulaşmak için icthad faaliyetinde başvurduğu kaynak ya da yöntem” şeklinde yapılabilir. Kimi kaynaklarda delil kavramının sadece kat'î delile hasredilerek zannî delilin emare şeklinde adlandırıldığı görülse de çoğunluk bu zannî-kat'î ayrımını delil kavramı içinde yapmayı tercih etmiştir. Bu konuya tarihsel süreci içinde aşağıda daha detaylı olarak dönülecektir.

Delil sözcüğü Kur'an'da sadece bir yerde zikredilir ve burada güneşin gölgelerin uzayıp kılmasını sağlayan asıl sebep olduğu sadedinde güneş, delil sözcüğü ile ifade edilir.⁶ Fiil formunda ذلّل ve ذلّ şeklinde zikredildiği yerlerde ise rehberlik etmek, yönlendirmek, göstermek, işaret etmek anlamlarında kullanılır.⁷ Hadis metinlerinde de delil sözcüğüne yalnızca sözlük anlamı olan kılavuz, rehber anlamlarında rastlanır.⁸ Delil sözcüğü yerine şer'î hükmün dayanağını ifade etmek üzere aşıl, burhân, beyyine, hüccet gibi kelimeler kullanılır ki bu da delil sözcüğünün bu kelimelerin yerini almasının ve kavramsallaşmasının geç bir döneme tekabül ettiğini gösterir. Bu konuya da aşağıda daha detaylı bir inceleme içinde döneceğiz.

Delil kavramı kelam, mantık ve felsefede de öne çıkan kavramlardandır. Ğazâlî (505/111) delili mantık ilmi içinde “bilgi ortaya çıkaran iki zorunlu öncülün birleşimi” şeklinde tanımlarken; Cürçânî (816/1413) “bilinmesiyle bir başka şeyin bilgisine ulaşılan şey” şeklinde daha genel bir biçimde tanımlar.⁹ Kelamda delil ile duyu organlarıyla algılanamayan ve zaruri olarak bilinemeyen şeylerin bilgisine ulaştıran şeyin kastedildiği görülür.

³ Muştafâ Muhammed Cebrî Şemsu'd-din, *Tertibu'l-edilleti's-şer'iyye el-muttafağ 'aleyhâ 'inde'l-cumhür ve tenzihu min hilâli kağâyât-ta'ārudi ve't-tercih*, (Malezya: Uluslararası İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁴ Ebû'l-Faql Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. Basım (Beyrut: Daru Sâdr, 1414), 11/248.

⁵ Ebû'l-Hasen Seyfuddin 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk Afifi (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, n.d.), 1/9.

⁶ Furkan, 25/45: “Rabbinin gölgeyi nasıl da uzattığını görmez misin? Dileseydi elbette onu sabit kılabilirdi. Ancak biz güneşi gölgenin kendisine bağlı olduğu bir sebep (delil) kıldık”

⁷ A'raf 7/22; Taha 20/55, 120; Kasas 28/12; Sebe 34/7, 14; Saf 61/10.

⁸ Örneğin bk. Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-musnedu's-şahîhu'l-muhtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâşir (b.y.: Dâru tavk en-necât, n.d.) Kitâbu'l-icâre, 3.

⁹ Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî, *el-İktisâd fil-İ'tikâd*, thk. 'Abdullah Hâlîlî

Bununla birlikte delil farklı türler şeklinde incelenerek farklı tanımlar yapılmış ve şer'î de- lile bu tasnif içerisinde yer verilmiştir. Bu tasniflerden biri delilin kaynağı bakımından aklî delil, naklî delil ve vağ'î delil şeklindedir. Aklî delil ile medlulüne zatı ile doğrudan delalet eden delil kastedilir. Bu delil dini bir metne dayalı olmadığı gibi bir öncüle dayalı (vağ'î) da değildir. Aklî delile bir örnek olarak Allah'ın varlığı için kelimada kullanılan ĥudûş delili zikredilebilir. Vağ'î delil ile ise bir öncüle dayalı önerme kastedilir ki örneği dilde belli ma- naları ifade eden lafızlardır. Naklî delil ifadesi ile de fıkıh usulünde zikredilen şer'î deliller kastedilir.

1.2 Şer'î Delili İfade İçin Kullanılan Kavramlar

Şer'î delil yerine kullanılan ilk kavramlardan biri *asıldır*. Sözlükte bir şeyin alçak bö- lümü, üzerine başka bir şeyin bina edildiği temel ve kök anlamlarına gelen asıl,¹⁰ uşulu'l- fıkıh terkinde de çoğuluyla bu ilmin ismi olarak kullanılmıştır. Hükümlerin kaynakları zikredilirken çoğunlukla aşl ve aşlın çoğulu olan uşulün erken dönemlerde sıklıkla kulla- nıldığı görülür. Uşul kelimesi benzer bir şekilde uşulu'd-din, uşulu't-tevhid, uşulu's- sunne,¹¹ uşulu'l-futyâ terkiplerinde kullanılmış ve kullanıldığı bağlamdaki ilim dalının öne çıkan ve diğer başlıkların kendisinden türediği konular kastedilmiştir. Şer'î deliller zikre- dilirken bunlar arasında temel deliller yahut ittifak edilen deliller anlamında da el-uşul ifadesinin kullanıldığına bazı geç dönem eserlerinde de rastlanır.¹²

Delil manasında kullanılan kavramlardan biri *hüccettir*. Sözlükte kasıt, burhan, hasma karşı kendisiyle savunulan ya da husumet esnasında kendisiyle zafere ulaşılan şey şeklinde tanımlanan hüccet,¹³ erken dönem fıkıh ve fıkıh usulü literatüründe sık- lıkla hem icmâlî hem de taşlî delil anlamında kullanılmıştır. Burada icmâlî delil ifa- desiyile fıkıh usulünde zikredilen kitab, sünnet, icmâ', kıyas gibi teorik genel delilleri, taşlî delil ifadesiyile de herhangi bir fer'î meselede kullanılan özel bir delili, örneğin abdestin farzlarına ilişkin Maide suresinin 6. ayetinin delil olmasını kastediyoruz. Bu manada hüccet erken dönem literatüründe bazı fıkıh usulü eserlerine isim olmasının yanı sıra diyalektik tartışmalarda da muarızdan delil isterken yahut delil serdederken sıkça başvurulan bir kavram olmuştur.

Delil manasında kullanılan bir diğer kavram olan *burhan*, Arapçada b-r-h kökünden olup açığa kavuşturmak, berraklaştırmak anlamına gelir. Burhan ile delil arasındaki fark üzerine bazı dâilciler burhanın zorunlu bilgi ifade ettiğini delilin ise zan ifade ettiğini öne sürer.¹⁴ Özellikle kelâmî tartışmalarda ve cedel örneklerinde sıklıkla kullanılan burhan

(Beyrut: Dâr al-kutub al-ilmîyyah, 2004), 19; 'Alî b. Muĥammed el-Curcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l- kutubi'l-ilmîyye, 1983), 104.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/16.

¹¹ Geniş bir değerlendirme için bk. Ahmet Temel, "Uşul al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ĥadîth)," in *The Summa and its Status in Islamic Law*, thk. Adis Duderija, 9781137376. Basım (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 39-57.

¹² Örneğin bk. Ebû Muĥammed Muvaffaĥuddîn 'Abdullah b. Aĥmed b. Muĥammed İbn Kudâme, *Ravĥatu'n- nâzir ve cunnetu'l-munâzir fi uşulî'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Aĥmed b. Ĥanbel*, thk. 'Abdulkerim b. 'Alî b. Muĥammed En-Nemle, 2. Basım (Riyad: Mu'essesetu'r-reyyân, 2002), 1/192.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2/228.

¹⁴ Ebû Hilâl 'Askerî, *el-Furîĥu'l-luĥaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-ilm ve'sekâfe, n.d.), 97.

kavramına erken dönem fıkıh usulü eserlerinde de rastlanır. Nitekim meşhur usul âlimi Cuveynî eserine *el-Burhân fî uşûlî'l-fıkh* ismini vermiştir.

Delil yerine kullanılan kavramlardan olan *beyyine* ise sözlükte açıklık, fasıla, delil, burhan ifadeleriyle tanımlanır.¹⁵ Bir iddianın dayanağı anlamında yine cedel örneklerinde sıklıkla rastlanan *beyyine* kavramı fıkıh usulü tartışmalarında da kitab ya da sünnetten serdedilen delil manasında kullanılır.¹⁶ Daha yerleşik kullanımı ise muhakeme usulünde ispat vasıtası manasında “*beyyine iddia edene, yemin ise inkâr edene düşer*” şeklindeki hadisin kaideleşmesi şeklinde karşımıza çıkar.¹⁷

Sözlük anlamı itibariyle alamet, işaret anlamlarına gelen *emare*¹⁸ ise kat'î delil ile zanmî delili ayırt etmede başvurulan bir kavramdır. Buna göre medlulüne katiyetle işaret eden şey delil iken; zan yahut tereddüt ile işaret eden şeye ise *emare* denerek bir ayrıma gidildiği görülür.¹⁹ Bununla beraber benzer bir ayrım aslı deliller ile fer'î deliller arasında yapılarak fer'î delillere *emare* dendiği de görülür.

Delil kavramı yerine kullanılan asıl, hüccet, burhan, *beyyine* ve *emare* kavramlarını tanıdıktan sonra şimdi delil kavramının fıkıh usulünde kaynak ve metotları kapsayacak bir biçimde yerleşmesini tarihsel olarak incelemeye geçebiliriz.

2. Dört Şer'î Delil Tertibinin Tarihsel Gelişim Süreci

2.1 Şî'a ve İbâdiyye'de Anahatlarıyla Delil Tertibi

Sünnî fıkıh usulü literatüründe yerleşmiş olan dört aşlı delil tertibinin mahiyeti ve tarihine geçmeden önce, şî'a usulünde aşlı şer'î deliller konusuna değinelim. İmamîyye fıkıh usulünde kıyas delili reddedilir. İcmâ' ise ilk dönem Şî'î-imamî âlimleri tarafından reddedilse de daha sonra icmâ'ın masum imamı kapsamı gerekçesiyle kabul edileceği şeklinde bir te'lîfe gidildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle geç dönem Şî'î-imamî fıkıh usulünde temel şer'î deliller kitab, sünnet, icmâ' ve akıl şeklinde formüle edilir.²⁰

Zeydiyye'de ise fıkıh usulü gerek kaynakları ve meseleleri gerekse de bu meselelere yaklaşımı bakımından imâmîyyeden çok sünnî fıkıh usulüne yakınlık gösterir. İlk dönem Zeydî imamlardan Kâsım er-Ressî (246/860) ve el-Hâdî ile'l-haqq (298/911) kelami perspektiften deliller arasında kitap, sünnet ve icmâ'ın ardından kıyas yerine akli zikretse de en-Nâtık bi'l-haqq (424/1033) ile başlayan klasik dönem âlimleri deliller arasında akıl yerine yahut onunla birlikte kıyası zikreder. Çağdaş bir Zeydî ilim adamı da kitabında Zeydiyye'nin dayandığı delilleri aşlı ve şânevî olarak ikiye ayırarak aşlı delillerin kitab, sünnet,

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, 13/67.

¹⁶ Erken dönemlerdeki kullanımına örnekler için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybani, *el-Hüccce alâ ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Hâsen el-Keylânî El-Ķâdirî (Beyrut: 'Alemlü'l-kütüb, 1982), 2/164, 563.

¹⁷ Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. İsâ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, thk. Ḥalîl Muḥyiddin el-Meys (b.y.: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001); Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Basım (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994).

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, 1/153.

¹⁹ Ebû'l-Vefâ 'Alî b. 'Akîl b. Muḥammed İbn 'Akîl, *el-Vâdiḥ fî uşûlî'l-fıkh*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 1999), 1/38; Ceşşâs, *el-Fuṣûl fî'l-uşûl*, 4/259.

²⁰ Seyyid el-Murtaḍâ es-, *ez-Zer'â*, thk. Ebû'l-Kâsim el-Kercî (Tahrân: Danişgah, 1927), 1/143; Ebû Ca'fer eş-Şeyḥ et-Tûsî, *el-'Udde fî uşûlî'l-fıkh*, thk. Muhammed Mehdi Necey (Muessesetu Âli Beyt, n.d.), 1/37-39.

icmā' ve kıyas olduğunu; sānevī deliller arasında ise istihsān, istiṣhāb, el-meṣālihu'l-mur-sele, 'örf gibi delillerin olduğunu söyler. Ayrıca aklın da en büyük delil olduğunu ve dört aşlı delil sonrasında onları kuşatan bir delil olarak ele alınması gerektiğini söyler.²¹

İbādî fıkıh usulü alanında ilk isim olarak karşımıza Ceṣṣāş'ın çağdaşı olan İbn Bereke (4/10. asır) çıkmaktadır. Ebū Ḥanife ve ashabının taklidi terviç ettiğini iddia eden İbn Bereke, delilin bulunduğu durumda taklidin caiz olmayacağını söylerken delilleri de "kitab, sünnet, icmā' veya 'akıl hücceti" olarak sıralar.²² Daha sonraki dönemler için ibādîyenin en etkili âlimlerinden olan Vercelānî'nin (570/1175) de eserinde delilleri sıraladığı iki farklı yerde iki farklı tertibi zikrettiği görülür. Bunlardan birinde delilleri "Allah'ın kitabı, peygamberin sünneti, ümmetin icmā'sı, salihlerin eserleri, aklî delil, his, kıyas ve sezgi" şeklinde zikreder. Diğerinde ise Vercelānî kitab, sünnet, icmā' ve akıl²³ şeklinde bir tertibe yer verir.²⁴ Öte yandan Vercelānî gerek *ed-Delil ve'l-burhān*'da gerekse *el-'Adl ve'l-iṣṣāf* adlı eserlerinde şer'î delilleri aṣl, ma'kūlu'l-aṣl ve istiṣhābu ḥālî'l-aṣl şeklinde üçlü bir tasnif içerisinde sıralar. Buna göre aṣl içerisinde kitab, sünnet ve icmā'; ma'kūlu'l-aṣl içerisinde ise laḥnu'l-ḥitāb, fehvā'l-ḥitāb ve ma'nā'l-ḥitāb; istiṣhābu ḥālî'l-aṣl içerisinde ise berā'etu'z-zimme, ṣaḡlu'z-zimme ve istihsānı zikreder.²⁵ Bu, hicrî 5. asırda ilk olarak Şâfi'î usulcüler tarafından kullanılan aṣl ve ma'kūlu'l-aṣl şeklindeki genel taksim in ibādî bir usulcüde etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

İmāmî, Zeydî ve İbādî fıkıh usulünde şer'î delillere genel olarak değindikten sonra sünnî fıkıh usulünde yerleşen kitap, sünnet, icmā', kıyas şeklindeki dört temel delil tertibinin tarihine geçebiliriz.

2.2 Sünnî Fıkıh Uşülünde Deliller Tertibinin Tarihi

Hicrî 2. - 4. Asırlar: Deliller Tertibinde İhtilaf ve Teessüsün İlk Adımları

Sünnî fıkıh usulü literatüründe kitap, sünnet, icmā, kıyas şeklinde dört temel şer'î delil tertibinin ilk kim tarafından kullanıldığını tam olarak tespit etmek güçtür. Ebū Hilāl el-'Askerî, (395/1005) Cāḥiz' den hakikatin konuşan kitab, ittifak edilen haber, akıl ve icmā şeklinde dört kaynak (vecih) yoluyla bilineceğini zikreden ilk kişinin Vāṣil b. Aṭā' (131/748) olduğu yönündeki iddiasını aktarır.²⁶ Ceṣṣāş, Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybānî'nin "fıkıh dört yol ile elde edilir: Kitab, resulullahtan gelen sünnet ve benzeri; sahabe'nin üzerinde

²¹ Murtaḏā b. Zeyd el-Maḥaṭverî, *ez-Zeydiyye*, thk. Yahya el-Ceyūrî (San'a: Mektebetu Bedr, 2014), 55.

²² 'Abdullah b. Muḥammed İbn Bereke, *Kitābu'l-cāmi'* (Umman: Vizāretu't-Turās ve's-Şekāfe, 2007), 1/543.

²³ Çağdaş bir araştırmada akıl yerine kıyas ifadesine yer verilmişse de eserde kıyas lafzı geçmemektedir. Bk. Feyza Doğruyol - Süleyman Akkuş, "Bir İbâzî Âlim Ebū Ya'kūb el-Vercelānî'nin ed-Delil ve'l-Burhān'ı Bağlamında İbâziyye'nin Temel Görüşleri," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 21/39 (2019), 125-126 (el-Vercelānî, ed-Delil ve'l-burhān, 1/35; 2/37'den naklen).

²⁴ Ebū Ya'kūb el-Vercelānî, *ed-Delil ve'l-burhān*, thk. Sâlim el-Ḥārîşî, 2. Basım (Umman: Vizāretu't-Turās ve's-Şekāfe, 2006), 2/37.

²⁵ Vercelānî, *ed-Delil ve'l-burhān*, 1/14; Ebū Ya'kūb el-Vercelānî, *el-'Adl ve'l-iṣṣāf* (Umman: Vizāretu't-Turās ve's-Şekāfe, 1983), 3/8.

²⁶ Ebū Hilāl 'Askerî, *el-Evā'il* (Taṭa: Dāru'l-beṣîr, 1408), 374.

icmâ' ve ihtilaf ettiği ve benzeri; Müslümanların güzel gördüğü ile benzeri” şeklindeki ifadesini aktarır.²⁷ Bu atıf eğer doğruysa²⁸ Şeybânî'nin zihninde kitab, sünnet, sahabe icmâ'ı ve her aşırda gerçekleşen icmâ' olmak üzere dördlü bir tertibin olduğu; kıyası ise bunların benzerlerini de hükme dâhil etme yöntemi olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır.

Günümüze ulaşan fıkah usulü eserleri arasında kronolojik olarak bu tertibe yer veren ilk eser aynı zamanda bize ulaşan ilk usul eseri olarak da bilinen Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sidir. Pek çok araştırmacı Şâfi'î'nin *er-Risâle* adlı eserini bu dört temel delil üzerinden okumuş ve onun bu eserde asıl maksadının bu dört delili temel şer'î deliller olarak tahkim etmek olduğunu öne sürmüştür. Şâfi'î, bu dört delili “kimsenin bir şey hakkında bir bilgi kaynağı olmaksızın helal ya da haram demesi caiz olmaz. Bilginin kaynakları da kitab, sünnet, icmâ' ve kıyastan elde edilen haberdır” şeklinde zikreder.²⁹ Ancak bu dördlü tertibi eserinin delil teorisini oluşturan iskeleti olarak görmek pek mümkün görünmemektedir. Zira beyan teorisinin kaynaklarını sıralarken icmâ'ı zikretmez. Bazen kaynakları iki ya da üç olarak zikrettiği de görülür.³⁰ Bütün bunları dikkate alınca ilk usul eserinde dört temel şer'î delilin geç dönem eserlerini etkileyecek şekilde zikredildiği ancak tertibin muhkem bir şekilde teessüs etmediği sonucuna ulaşabiliriz.

İmam Şâfi'î'nin *er-Risâle*'si ile günümüze ulaşan ikinci eser olan Ceşşâş'ın *el-Fuşûl* adlı eseri arasındaki yaklaşık bir buçuk asırlık dönemde şer'î kaynaklara ilişkin birtakım değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Bu değerlendirmeleri yapan kişilerden biri Şâfi'î'nin akrâni da olan Mu'tezilî âlim ve edebiyatçı Câhiz (255/869) eserlerinde üç farklı yerde bir şeyin helal ya da haram olduğuna hükmedebilmek için başvurulacak kaynakları zikreder. Bunların ilkinde konuşan (*nâtiq*) kitab, üzerinde ittifak edilen sünnet, sahih akıl ve isabetli kıyas şeklinde dört kaynak bulunur. Benzer bir tasnifte de kitab, icmâ', akıl ve kıyası listeler. Son tasnifinde de konuşan kitab, doğru haber, meşhur rivayetler, meseller ve doğru tecrübeleri sıralar.³¹

Aynı dönemde şer'î delillere değinen bir diğer âlim Hâris el-Muhâsibî (243/857) Kitab, sünnet, icmâ', açık istinbat ve caiz olduğu yerde kıyas şeklinde beş kaynak zikreder.³² Açık istinbat ifadesiyle muhtemelen naslara dönük bir ictihad faaliyetini kastettiği görülen Muhâsibî'nin zihninde dördlü bir tertibin olmadığı ancak bunları da kapsayacak şekilde şer'î delillere değindiği anlaşılmaktadır.

Bu dönem bir diğer önemli bir siması Ebü 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (224/838-39) da şer'î delillerin sadece üç tane olduğunu ifade eder. Bunları da kitab, sünnet ve büyük müctehidlerin icmâ' ve kıyasa dayanarak ulaştıkları hükümler olarak zikreder. İctihadi bu müctehidlerin görüşleri arasında tercihte bulunmak olarak tasvir eden Ebü 'Ubeyd'in bu

²⁷ Ceşşâş, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 3/271.

²⁸ Şeybânî'nin usulü dörde ayırıp bunlar arasında sahabenin icmâ' ve ihtilafını da saydığını Ebü'l-Hüseyn el-Başrî de nakleder. Bk. Muhammed b. 'Alî b. Tayyib Ebü'l-Hüseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi usulü'l-fıkhi*, thk. Hâilî Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983), 2/366.

²⁹ Muhammed b. İdris. Şâfi'î, *er-Risâle*, n.d., 39.

³⁰ Şâfi'î, *er-Risâle*, 90, 476.

³¹ Bk. Ebü Osmân 'Amr b. Bahr Câhiz, *Res'â'ilu'l-Câhiz* (Kahire: Mektebetu'l-hancı, 1991), 4/277; Ebü Osmân 'Amr b. Bahr Câhiz, *Kitâbu'l-ḥayevân* (Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Babel-Halebî ve Evlâdihi, 1965), 6/360; 7/45.

³² Ebü 'Abdillah el-Hâriş b. Esed Hâriş el-Muhâsibî, *Mâhiyetu'l-aql*, thk. Hüseyin El-Kuvvetli, 2. Basım (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1398), 235.

ifadeleri şer'î delillere bakışının yanı sıra mezhepleşme ve taklidin geçirdiği evreler bakımından da oldukça değerlidir.³³

Meşhur zahiri âlim Davūd b. 'Alī'nin oğlu Muḥammed b. Davūd (297/910) ise kıyası reddeden zahiri düşünceyle mütenasip olarak şer'î delilleri kitab, sünnet, icmā' ve bağlayıcı rivayet şeklinde listeler.³⁴ Ceşşâş'ın muasırlarından Şâfi'î âlim İbnü'l-Kâş (335/947) şer'î delilleri duyu, akıl, kitab, sünnet, icmā', kıyas ('ibre) ve dil şeklinde yediye çıkarırken, aynı dönemde yaşayan bir diğer Malikî âlim Ebū 'Ubeyd el-Cubeyrî (378/988) ise Medine ehlinin icmā'ın ı da ekleyerek kitab, sünnet, icmā', Medine icmā'ı ve kıyas ('ibre) şeklinde beşli bir tasnif yapar.³⁵

Yukarıda yapılan analizlerden zamanımıza ulaşan ikinci mütakamil usul eseri olarak bilinen *el-Fuṣūl*'e kadar olan dönemde sünni usulcüler arasında dörtlü bir şer'î delil tertibinin henüz te'sis edilmediği görülmektedir. Ceşşâş *el-Fuṣūl* adlı eserinde bu dört delili listeler, ancak şer'î deliller ifadesini kullanmaz. Bunun yerine şer'î beyanı te'sis eden kaynaklar şeklinde zikreder.³⁶ Ceşşâş'ın Davūd b. 'Alī'nin kıyasın asıl mı fer' mi olduğuna ilişkin sorusunu değerlendirdiği kısa bir bölüm gerek Davūd'un deliller ile ilişkili yerleşik bir anlayışı olduğunu göstermesi gerekse Ceşşâş'ın fıkıh usulü tarihi boyunca kıyasın mahiyeti ile bir şer'î kaynak olması arasındaki ilişkiye dair süregiden tartışmalara netlik kazandırabilecek dikkat çekici izahı bakımından önemlidir:

"Davūd kıyasın manası hakkındaki cehaletine delalet eden bir soru yöneltti kıyas taraftarlarına: Söyleyin (kıyas) bir aşıl mıdır fer' mi? Eğer aşıl olsaydı üzerinde bir ihtilaf olmaması gerekirdi; yok eğer fer' ise neyin fer'i bu? (Ceşşâş cevaben) Kıyas kıyası yapan kişilerin fiilidir. Kıyası yapan kişinin fiili için bu aşıldır ya da fer'dir denilmez. Tıpkı oturuşına, kalkışına, susmasına ve hareket etmesine aşıl ya da fer' denemeyeceği gibi... Soruyu doğru şekilde şöyle sorabilirdi: 'Söyleyin bakalım kıyas ile hükmetmenin gerekliliği yahut kıyas ile hükmetmenin câiz oluşu bir aşıl mıdır fer' midir?' Bu sorunun cevabı da şudur: Kıyas kendi üzerine bina edilen bakımından aşıl iken; kendisi üzerine bina edildiği şey bakımından ise fer'dir. Kendisi üzerine bina edildiği asıl daha önce zikredildiği veçhile kitab, sünnet ve ümmetin icmā'ıdır. Fer'i ise onun üzerine bina edilen çeşitli kıyasa dayalı olan hakkında naşş ya da icmā' bulunmayan meselelerdir."³⁷

Ceşşâş'ın, kıyasın temel bir delil mi yoksa temel delillere dayalı bir yöntem mi olduğuna ilişkin uzun soluklu tartışma henüz alevlenmeden aşıl kavramının sözlük anlamına dayanarak bir izah getirdiği görülmektedir. Doğrusu, sonraki dönemlerde bu konuda kendisine çok dikkat çekilmemiş olsa da getirdiği bakış açısının muahhar usulcülerin kıyası bir temel şer'î delil olarak teorize etmelerinin önünü açacak mahiyette olduğu anlaşılmaktadır. Delillerin sayısı ve sıralaması bakımından önceki dönemle Ceşşâş arasındaki temel fark, Ceşşâş'ın farklı sayıda kaynakları zikretmemesi ve sahâbi kavli, istihsan gibi bazı

³³ Bk. Ebū Ḥanîfe Kâdî Nu' m'ân, *İhtilafu uşûli'l-mezâhib* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), 213.

³⁴ Bk. Kâdî Nu' m'ân, *İhtilafu uşûli'l-mezâhib*, 162.

³⁵ Bk, Kâsım b. Ḥalef Ebū 'Ubeydi'l-Cubeyrî, *et-Tevassuṭ beyne Malîk ve İbni'l-Kâsım fi'l-mesâli'l-leti ihtelefâ fihâ min mesâli'l-Mudevvene*, thk. Baḥu Muştafa (Mışır: Dâru'z-zıyâ, 2005), 212; Ebū'l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed es-Sem'ânî, *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâîl (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999), 1/22.

³⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-uşûl*, 2/31.

³⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣūl fi'l-uşûl*, 4/95.

başka delilleri kabul etmesine rağmen bunları deliller sıralamasını verirken saymamasıdır. Bu yönüyle dört temel şer'î delilin te'sisi bakımından önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte şer'î delil terimini kullanmaması ve icmâlî deliller bahsini bağımsız bir bölüm içinde işlememesiyle de geç dönem eserlerinden ayrılmaktadır. Nitekim bu konuda önemli katkılarına rağmen Ceşşâş'ın sonrasındaki kaynaklarda uzun bir süre dört temel şer'î delil tertibinin yerleşmemiş olması tek başına Ceşşâş'ı bu tertibin fıkıh usulü literatüründe kabul görmesini sağlama noktasında temel bir rolde görmeye engel teşkil eder. Bununla birlikte bu tertibin yerleşmesinde önemli aktörler olan hicrî 5. asır Hanefî usul âlimlerine etkisi açıktır.

Nitekim örneğin, müteakip dönemde yaşamış olan Hanbelî usulcü 'Ukberî (428/1037) şer'î delaletin kitab, sünnet, icmâ, kıyas, istişâbu'l-hâl ve sahabi kavli şeklinde altı aşlı olduğunu iddia eder.³⁸ Dört delil yerine altı delil zikretmesi ve şer'î deliller ifadesini kullanmasa da delaletü'sher' ifadesini kullanmasıyla dikkat çeken 'Ukberî, deliller yerine asıllar (uşûl) ifadesini tercih eder.

Hicrî dördüncü asrın son usulcülerinden Bâkîllânî (403/1013) delil kavramını özel bir başlık altında inceleyen aklî ve vaz'î şeklinde bir tasnife tabi tutan ilk kişi olarak delil kavramının fıkıh usulü metinlerinde yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.³⁹ Ancak bu müstakil başlıkta delili bizim konumuzda incelediğimiz şekilde şer'î delil şeklinde değil "zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyin bilgisine üzerinde doğru bir akıl yürütmeye ulaştırır şey" şeklinde kelimcülerin kullandığı geniş anlamıyla ele almıştır. Şer'î delil yerine döneminin fıkıh usulü terminolojisini takip ederek uşûl terimini kullanmayı tercih etmiştir. Asıllar arasındaki tertip konusuna özel bir önem veren ve kitabının başlıklarını da buna göre tasnif eden Bâkîllânî bu asılları, hitâb (kitab ve sünnet), peygamberin fiilleri, haberler, icmâ', kıyas, mufti ve mustefinin sıfatı ve hazr ve ibâha şeklinde sekiz başlık altında değerlendirir.⁴⁰ Bununla birlikte eserinin birkaç yerinde edilletü'sher' ifadesini -sistematiğe olmasa da- kullanmış ve sonrasında gelen kelimci usulcüler için bu ifadenin terimleştirilmesinde muhtemel kaynaklardan biri olmuştur.

Hayatının büyük bir bölümünü hicrî dördüncü asırda bir kısmını da beşinci asırda geçirmiş olan ve kelimci-usul literatüründe önemli bir yeri olan Kâdî 'Abdulcabbar'ı da (415/1025) usul eserlerini dördüncü asırda kaleme alması nedeniyle burada zikredebiliriz. Kâdî 'Abdulcabbar *Şerhu uşûli'l-ğamse* adlı eserinde nelerin delil olacağı sadedinde akıl, kitap, sünnet ve icmâ' şeklinde dört delil sayar. Sonrasında muhatabının neden kıyas ve haber-i vâhidi bu deliller arasında zikretmediği sorusuna ise öğrencisi Ebû'l-Huseyn el-Başrî'nin delili kat' alanına emareyi ise zann alanına ilişkin kabul eden ikili tasnifi ile değil; kıyas ve haber-i vâhidin esasında diğer dört delilde için olmasıyla cevap verir.⁴¹

³⁸ İbn Şihâb el-'Ukberî, *Risâle fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Muvaffak b. 'Abdillâh b. 'Abdikâdir (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1992), 47.

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkîllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd (es-şâgîr)*, thk. 'Abdulhamîd b. 'Alî Ebû Zunejd, 2. Basım (b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, 1998), 2/202-210.

⁴⁰ Bâkîllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd*, 1/310-315.

⁴¹ Ebû'l-Hasen b. Ahmed Kâdî 'Abdulcabbar, *Şerhu uşûli'l-ğamse*, thk. 'Abdulkerim 'Osmân, 3. Basım (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 88.

Son olarak bir sonraki asırdan itibaren delil kavramını kat'î bilgiye götürücü olarak tanımlayan anlayışın bu asırdaki öncü temsilcilerinden biri olarak sayılabilecek İbn Füreke (406/1016) burada anılabilir. İbn Füreke ilk fıkıh usulü ve kelam sözlüğü sayılabilecek eserinde usûlü'l-fıkhı "Açık bir şer'î hükme götürülen her bir *kat'î şer'î delil*" şeklinde tanımlar.⁴²

Hicrî 5. Asır: "Şer'î Delil" Terimleşmesi (Üç Artı Bir Delil Tertibi ve Aşl/Ma'kûlü'l-Aşl Ayrımı)

Hicrî beşinci asır şer'î delillerin tertibi bakımından üç artı bir delil asrı olarak tanımlarsak insafı bir genelleme yapmış oluruz. Bu asrın en önemli gelişmelerinden biri şer'î delil ifadesinin terimleşmesi ve daha önce kullanılagelen alternatif kavramların yerini almaya başlamasıdır.

Bu dönemde yaşamış Mu'tezilî usulcü Ebû'l-Hüseyn el-Başrî (436/1044) "şer'î deliller" (el-edilletu's-şer'iyye) terimlerini eserinde sıklıkla kullanan ilk isim olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar kendisinden önce Bâkıllânî, en-Nâtiq bi'l-ḥaqq, Kâdî 'Abdücabbâr gibi usulcüler delil kavramının fıkıh usulünde kullanımının yerleşmesine katkı sağlamışsa da geç dönem fıkıh usulü literatüründe yerleşik haliyle şer'î deliller şeklindeki terkip ilk olarak *el-Mu'temed*'de görülmektedir. Bu nedenle bize ulaşan literatür içerisinde, fıkıh usulü eserlerinde öncel usûl şeklinde ifade edilen kaynak ve yöntemlere şer'î deliller adı verilmesinde en etkili isim Ebû'l-Hüseyn el-Başrî ve çalışmanın da onun eseri *el-Mu'temed* olduğu anlaşılmaktadır.

Delillerin tertibi ile ilgili olarak ise Ebû'l-Hüseyn el-Başrî "şer'î delil" terimini kullanarak kitab, sünnet, icmâ, kıyas şeklinde bir sıralama vermesiyle temel şer'î delillerin dörtlü şekilde te'sisine de önemli bir katkı sağlamıştır.⁴³ Bununla birlikte delil kavramının esasında ancak kat'î olanı kapsamaya gerektiğini öne sürerek kitab, sünnet ve icmâ deliller arasında zikretmiş, haber-i vahid ve kıyası ise emare şeklinde tanımlayarak dörtlü tasniften feragat etmiştir.⁴⁴ O nedenle Başrî'yi "şer'î deliller" terimlerini ilk olarak sistematik bir şekilde kullanan usulcü olarak kabul edebilirsek de bu şer'î delillerin kitab, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde dört unsur şeklinde tasnif ettiğini söyleyemeyiz.

Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin Semerkand bölgesinden bir çağdaşı olan ve Hanefî usulünün kurucu isimlerinden kabul edilen Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039) eserine *Takvîmu'l-edille* ismini vermesine rağmen söz konusu icmâlî delilleri "el-hucecu's-şer'iyye" isimlendirmesiyle anmayı tercih eder. Bunda kendisinden önce gelen Hanefî usulcülerden 'İsâ b. Ebân ve Ceşşâs'ın etkili olduğunu söyleyebiliriz. 'İsâ b. Ebân'a atfedilen *el-Hucecu'ul-kebir* ve *el-Hucecu's-sağîr* usul eserleri başlıklarından ve kendisine yapılan sonraki eserlerdeki atıflardan ve Ceşşâs'ın da bu delillerden bahsederken hüccet terimini tercih etmesinden bu çıkarımı yapabiliriz. Nitekim Debûsî'nin sonrasında gelen Serahsî ve Pezdevî'nin de aynı terimleri sürdürmesi Hanefî usulünün kuruluş döneminde icmâlî deliller için bu terimin bas- kın olduğu sonucuna bizi götürmektedir. Serahsî ve Pezdevî de şer'î hüccetlerdeki asılların

⁴² Ebû Bekir Muhammed İbn Füreke, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymani (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999), 139.

⁴³ Ebû'l-Hüseyn el-Başrî, *el-Mu'temed*, 1/402; 2/123.

⁴⁴ Ebû'l-Hüseyn el-Başrî, *el-Mu'temed*, 2/239.

(sırasıyla *el-uşûl fi'l-huceci'ş-şer'iyye* ve *uşûlu'ş-şer'*) kitab, sünnet ve icmâ' şeklinde üç olduğunu ancak kıyasın bu asıllardan istinbat edilen dördüncü bir asıl olduğunu ifade eder.⁴⁵

Ebü'l-Hüseyn el-Başrî ile başlayan delil kavramını üç kaynakla tahdid etme eğiliminin aynı asırda yaşamış Şâfi'î, Eş'arî, Mâlikî ve Hanefî usulcülerde yankı bulduğu görülür. Şâfi'îlerden Hâţib el-Bağdâdî (463/1071) ve Şirâzî (476/1083); Eş'arî usulcülerden Cuveynî (478/1085) ve öğrencisi Gazâlî (505/1111);⁴⁶ Hanefîlerden Serahsî (483/1090) ve Pezdevî (482/1089) usul yahut edille şeklinde ifade ettikleri delillerin sayısının üç olduğunu ifade eder. Ancak kıyası ve istidlâl, istişhâb gibi ilave bazı unsurları bir biçimde bunlara ilhak ederler. Ancak bu noktada Serahsî ve Pezdevî'nin ifadelerini diğerlerinden açık bir biçimde ayırmak gerekir. Zira her ne kadar üç delili ayrı bir biçimde ifade etseler de kıyası hemen ardından "dördüncü delil" olarak zikrederler. Bu daha sonraki dönemlerde neden bu şekilde dört delil tertibinin Sem'ânî, Râzî gibi usulcüler tarafından fakihlere atfedildiğini anlaşılır hale getirmektedir. Bir başka ifadeyle Ceşşâş ile başlayan dört delile doğrudan işaret etme eğilimi Hanefî usulcülerin geliştirdiği bir tertip sıralaması gibi görünmektedir.

Kıyası, kitab, sünnet ve icmâ'dan ayrı bir biçimde asıl ve ma'külu'l-aşl şeklinde tasnif edenler arasında Şâfi'î usulcüler önce çıksa da Mâlikî usulcü Bâcî (474/1081) de bu kategorizasyonu takip eder. Hâţib el-Bağdâdî fıkahın kendileri üzerine bina edildiği deliller şeklinde ifade ettiği fıkahın asıllarını (uşûlu'l-fıkh) kitab, sünnet ve icmâ olarak zikreder ve kıyası daha sonra işleyeceğini ifade eder.⁴⁷ Benzer şekilde Şâfi'î usulcüsü eş-Şirâzî de usul ile delillerin asılları (uşûlu'l-edille) olan kitab, sünnet ve icmâ'nın; ma'külu'l-aşl ile ise bunların dışında kalan kıyas, delilu'l-htibâb, fahvâ'l-htibâbın kastedildiğini ifade eder.⁴⁸ İmam Şâfi'î'nin terminolojisindeki ma'nâ kavramı Bağdâdî ve Şirâzî gibi âlimlerin dilinde ma'külu'l-aşl terimleştirmesine kaynaklık ederken; ilk olarak Cuveynî'de görülen sonraki asırlarda mantık diliyle yeniden usulü yorumlayan Âmidî ve İbnu'l-Hâcib gibi Eş'arî usulcülerin dilinde ise kitab, sünnet, icmâ' ve kıyas dışında kalan delillerin üst başlığı anlamında istidlâl kavramına dönüşecektir.

Cuveynî sem'î deliller (el-edilletü's-sem'iyyât) ifadesini kullanarak kitab, sünnet ve icmâ'ı zikreder ve Ebü'l-Hüseyn el-Başrî'nin delili kat' alanına inhisar eden izahına benzer bir şekilde, bazılarının bunlara haber-i vahid ve kıyası eklediğini ancak bunun isabetli olmadığını ifade eder.⁴⁹ Ancak aynı zamanda bu temel deliller (uşûl) arasında saymamakla birlikte istidlâli bu delillere dayalı olmak kaydıyla, Şâfi'î'nin ma'nâ kavramına da atıfla,

⁴⁵ Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1973), 1/279; 'Alâuddîn 'Abdulaziz b. Aḥmed 'Abdul'aziz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr Şerḥu Uşûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-islâmiyye, n.d.), 1/19-20.

⁴⁶ Burada hem Eş'arî hem Şâfi'î olan usulcüler arasında usul geleneğine aidiyet bakımından yapılan ayırım için bk. Ahmet Temel, "Was There a Zaydî Uşûl al-fıqh? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the First Complete Uşûl Work of Zaydîs: al-Nâtiq bi-l-ḥaqq's (340-424/951-1033) 'al-Mujzî fi uşûl al-fıqh,'" *İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)* 6/1 (June 3, 2016), 72.

⁴⁷ Ebü Bekir Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit b. Aḥmed b. Mehdi el-Hâţib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mutefakkih*, thk. Ebü 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf El-Garrâzî, 2. Basım (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-cevzi, 2000), 1/192.

⁴⁸ Cemâlüddin İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebü İshâk Şirâzî, *el-Luma' fi uşûli'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 103.

⁴⁹ İmâmu'l-Hârameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*, thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Aveyde (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1/33.

maslahata dayalı olarak bir hükme ulaşma yolu olarak kabul eder.⁵⁰ İstişâb deliline istidlâl konusunu işledikten sonra kısa bir başlıkla değinmesi ve birkaç istisna dışında istişâba dayalı hüküm vermeye eleştiriler yöneltmesi kendisinden sonra gelecek Eş'arî-Şâfiî usulcülerden ayrıldığı bir noktadır.

Ğazâlî de *el-Mustaşfâ*'nın başlarında kitab, sünnet ve icmâ'ın hükümlerin delilleri (edilletu'l-ahkâm) olduğunu ifade ederken;⁵¹ müstakil olarak deliller bahsine başladığında ise bunlara ek olarak ve bu delillere ait bir kaynak olmadığı durumda ispat için değil nefy (hükümün olmadığını anlamak açısından) için "akıl delili ve istişâbı" da zikrederek dört delil olduğunu söyler.⁵² Kıyası bir hüküm istinbât metodu olduğu gerekçesiyle bu deliller arasında zikretmez.

Bir önceki nesilde Hanbelî usulünü temsil eden 'Ukberî'den önemli ölçüde etkilenen Hanbelî usulcü Ebü Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066) şer'î delilleri sıralarken 'Ukberî'nin ifadelerini "kendisiyle beyanın ortaya çıktığı" (*ma yaka'u bihil beyân*) şeklinde kelimesi kelimesine muhafaza ederken, delillerin sayısını altı değil dört olarak kitab, sünnet, icmâ, kıyas şeklinde verir.⁵³ Geç bir akranı olması hasebiyle aralarında böyle bir fark olması, şer'î delillerin dörtlü tertibinin terimsel olmasa da sayısal olarak Hicrî beşinci asırla kristalleşmeye başladığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Hicri beşinci asırda Şâfiî ve Hanefî usulcüler her ne kadar usul ifadesi kullanarak üç delili zikretse de bunlara ek olarak kıyasa da atıf yaparak dörtlü tertibin oluşmasına katkı sağladıkları görülmektedir. Nitekim konuyu aydınlatan bir tasvir sunması ve "uşûlü (delilleri)" dört olarak kabul etmesiyle Sem'ânî (482/1089) Şâfiî'ler arasında bu asırda bir dönüm noktasıdır. Her ne kadar imamı Şâfiî'nin ma'nâ kavramsallaştırmasına dayanılarak yapıldığını söylediği aşıl ve ma'külu'l-aşl şeklindeki ilk üç delil ile kıyas arasında yapılan ayrıma işaret etse de⁵⁴ Sem'ânî "fukahanın büyük çoğunluğunun kabul ettiği üzere" daha sahih taksimin "dört usûl" şeklinde olduğunu ifade eder. Hicri beşinci asrın sonlarında vefat ettiğine göre, Sem'ânî'nin tanıklığını dikkate aldığımızda şer'î usûlün -henüz edille-i şer'iyye kullanımı yerleşmemiş olsa da- kitap, sünnet, icmâ ve 'ibret (kıyas) olduğuna dair çoğunluk görüşünün bu asırda artık şekillenmiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁵⁵

Hicrî 6. ve 7. Asırlar: Şer'î Delillerin Dörtlü Tertip Üzere Kabul Görmesi

Bu dönemde kitab, sünnet ve icmâ'ı naşş kapsamında aşl; kıyas ve istidlali ise fer' ya da ma'külu'l-aşl şeklinde bir ayrım dâhilinde tasnif eden Āmidî (631/1234)⁵⁶ ya da Ver-celânî gibi usulcüler varsa da hicri altıncı asırda artık kıyasın delil terimi kapsamında zikredilmeye, dört asıl şeklinde tertibin yaygınlaşmaya ve şer'î delil terminolojisinin rafine

⁵⁰ Cuveynî, *el-Burhân*, 2/162.

⁵¹ Huccetu'l-İslâm Ebü Ĥamid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 6.

⁵² Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 80.

⁵³ Muḥammed b. Ḥuseyn b. Muḥammed b. Ḥalef Ebü Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi uşûli'l-fikh*, thk. Aḥmed b. 'Alî el-Mubârekî, 2. Basım (b.y.: yy., 1990), 1/110.

⁵⁴ Sem'ânî, *Ḳavâti' u'l-edille fi'l-uşûl*, 1/22.

⁵⁵ Sem'ânî, *Ḳavâti' u'l-edille fi'l-uşûl*, 1/22.

⁵⁶ Āmidî, *el-İhkâm*, 1/158.

hale gelmeye başladığı görülmektedir. Örneğin Faḥreddin er-Rāzī (606/1210) tefsirinde fakihlerin şeriatın asıllarının (uṣūlu'ş-şerī'a) kitab, sünnet, icmā' ve kıyas şeklinde dört olduğunu iddia ettiğini (za'amā) ifade eder.⁵⁷ Usul eserinde bu tertibi müstakil bir başlık altında zikretmeye de şer'î hükmün ancak "naṣṣ, icmā' ya da kıyasla temellendirilebileceğini tasrih etmesi bu tertibi benimsediğine işaret eder.⁵⁸ Müstakil bir başlık içinde zikretmiyori oluşu; Rāzī'nin bu tertibi fukahaya atfetmesiyle ilgili olmalıdır. Yukarıda da geçtiği üzere, Sem'ānī'nin Şāfi'î usulcülerin aṣl ve ma'kūlu'l-aṣl şeklindeki tertibini zikredip fakihlerin kitap, sünnet, icmā' ve kıyas şeklinde tertibini benimsemeye meylenmesi aynı sebeptendir. Bilindiği üzere Sem'ānī Eş'arī usulüne meyleden Şāfi'îleri tenkit ederek fakih-usulcülerin ekseninde fıkıh usulü telifinde bulunmuştur. Rāzī'nin tefsirde işaret ederek ayetle temellendirdiği ve usul eserinde atıfta bulunduğu fukahanın dörtlü tertibinin, fıkıh usulü yazımında Ğazālī'yi takip eden mantık yönelimli usulcüler arasında kabul görmesinde etkili olmuştur. Fıkıh usulü yazımında kendisini takip eden, Tuncay Başoğlu'nun Rāzī mektebi dediği⁵⁹ geleneği oluşturan isimlerden örneğin Beydāwī (685/1286) bu tertibi açıkça *el-Minhāc*'in başında zikreder.⁶⁰

Mantık dili ile usul yazımının diğeri bir temsilcisi Āmidī ise üç artı iki şeklinde beşli bir delil tasnifi yapar. Önce delili akli ve şer'î şeklinde ayırır; sonra şer'î delili sahih olan ve olmayan şekilde ikiye ayırır. Sahih olan delilleri de sebr ve taksim ile sahip oldukları sıfatlara göre hiyerarşik olarak beş delil şeklinde ifade ettikten sonra naṣṣlar ve icmā'n aslı; kıyas ve istidlālın ise bunlara tâbi olarak fer' olduğunu ifade eder. Sahih olmayan deliller arasında da şer'u men kablenā, şāḥabī kavli, istiḥsān ve maṣlaḥat-ı mürseleyi zikreder.⁶¹ Āmidī'nin Cüveynī'den ödünç aldığı ancak yeniden yorumladığı istidlāl terimi burada dikkat çekicidir. Cüveynī'nin kullanımında maslahata tekabül eden istidlāl; Āmidī'de ise kitap, sünnet, icmā' ve kıyasın dışında olan her delili kapsayan bir şemsiye kavram olarak tarif edilir. İstidlālī, ne olduğuyla değil ne olmadığıyla tanımlamasına gelecek muhtemel eleştirilere cevap sadedinde de Āmidī, esasında hiyerarşik olarak kendisinden daha güçlü ve açık olan şeylerle istidlālī tanımlamış olduğunu iddia ederek ikna edici olmayan bir açıklama yapar.⁶² Daha sonraki açıklamalarında sebep, şart, mānī, istiḥāb, iḫtirān kıyası ve istiḥnā kıyasını içeren, bir hükmün başka bir hükmü zorunlu kılması anlamına gelen telazümü kastettiği anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle, Āmidī, mantık yoluyla elde edilen bir takım akli çıkarsamaların fıkıh usulünde doğrudan karşılığı olmadığından istidlāl terimi ile bunları fıkıh usulü alanına dâhil etmiştir.

Öyle görünüyori ki Hanefi usulcüler arasında icmālī deliller için ḥuccet yerine delil terimleştirmesinin baskın hale gelmeye başlamasında geçiş sürecinde olan isimler Lāmiṣī

⁵⁷ Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥuseyn Faḥreddin er-Rāzī, *el-Maḥsūl*, thk. Tāhā Cābir Feyyāz el-'Alvānī, 3. Basım (Riyad: Mu'essesetu'r-risāle, 1997), 1/40; Rāzī - Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. 'Ömer b. el-Ḥasan b. el-Ḥuseyn et-Teymī er-Rāzī, *el-Mulakkeḥ Bi Faḥruddin er-Rāzī, Mefātīḥu'l-ğayb et-tefsīru'l-kebir* (Beyrut: Dāru İhya' et-Turāş el-'Arabī, 1420), 10/112.

⁵⁸ Faḥreddin er-Rāzī, *el-Maḥsūl*, 6/168.

⁵⁹ Bk. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh usulünde Faḥreddin er-Rāzī mektebi*, 2. Basım (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014).

⁶⁰ Nāşīru'ddīn el-Beydāwī, *Minḥācu'l-wuṣūl ilā 'ilmi'l-uṣūl*, thk. Şaban Muḥammed İsmail (Daru ibn Ḥazm, 2008), 51.

⁶¹ Āmidī, *el-İhkām*, 1/158-159.

⁶² Āmidī, *el-İhkām*, 4/118.

(6./12. asrın ilk yarısı), Semerkandî (539/1144) ve Usmendî (552/1157) gibi isimler olmuştur. Semerkandî, Debûsî'nin izinde bu icmâlî delillere delâ'il ve el-edilletu's-şer'iyye ifadelerini kullanmışsa da seleflerinin terminolojisini takip ederek çoğunlukla hüccet terimini tercih etmiştir.⁶³ Usmendî delil ve emare terimlerini kullanmakla birlikte hüccet terimini eseri boyunca daha sıklıkla tercih etmiştir.⁶⁴ Her ne kadar metnini usulünü esas alarak üreten Ahsikeşî (644/1246) ve en-Neseфі (710/1310) Pezdevî'nin üç artı bir şeklindeki delil tasnifini sürdürse de İbnu's-Sâ'âtî (694/1298) ile birlikte bu deliller artık Hanefî usulcüler tarafından hem "el-edilletu's-şer'iyye" isimlendirmesiyle anılır olmuş hem de başkaca bir tasnife gitmeksizin bunların kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde dört olduğu da genel kabul görmüştür.⁶⁵

Dört delil için şer'î asıllar ifadesi yerine şer'î hükümlerin delilleri (edilletü ahkâmî's-şer'iyye), şer'î deliller (edilletü's-şer') şeklindeki ifadelerin ise İbnu's-Şalâh eş-Şehrezürî (643/1245), 'izz b. 'Abdisselam (660/1262), Kârâfî (684/1285) gibi âlimlerin eserlerinde hicri yedinci asırda iyiden iyiye yerleştiği görülmektedir.⁶⁶ Bu dönemin ardından sünnî fıkıh usulü literatüründe, "imamlar arasında" yahut "dört mezhep arasında" ittifak edilen "dört delil" şeklindeki tertibin yerleşik hale geldiği görülmektedir.

Hicrî 8. Asır ve Sonrası: El-Edilletu'l-Erba'a

Bu asırda önceki dönemde artık yerleşmiş hale gelen şer'î delillerin dört unsurdan ibaret olduğu anlayışı yeni bir isimlendirmeyi de artık doğurmuştur: el-edilletu'l-erba'a. İlk olarak Şadru's-şerî'a'nın (747/1346) *et-Tavdîh*'inde gördüğümüz bu terimleştirme ondan sonra *et-Telviḥ* ve onun haşiyeleri üzerinden literatürde etkili olmuştur.⁶⁷ Ancak akranları arasında Ebû's-Senâ el-İşfahânî'nin (749/1349) de bu terimi kullanıyor olması tek başına Şadru's-şerî'a'nın bu terimleştirmeyi gerçekleştirmediğini gösterir. Âmidî'yi takip ederek kitap, sünnet, icmâ', kıyas ve istidlâl şeklinde beş delil zikreden İbnu'l-Hâcib'in (646/1249) *Muḥtaşaru'l-muntehâ*'sına yazdığı şerhde İşfahânî bu sıralamayı "edille-i erba'adan sonra istidlâlî zikretmek" olarak ifade eder.⁶⁸ Hâlbuki bu sıralamanın kaynağı olan Âmidî'nin aslî ve fer'î deliller taksimi üzerinden üç artı iki şeklinde bir tertibi öne sürdüğünü yukarıda görmüştük. Hanefî usulünde İbnu's-Sâ'âtî ile başlayıp Şadru's-şerî'a ile terimleşerek devam eden şer'î delilleri kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde sıralayan

⁶³ Bk. Alâu'd-dîn Ebû Bekir Muḥammed b. Aḥmed es-Semerḳandî, *Mizânul-uşul fi netâ'ici'l-ukûl*, thk. Muḥammed Zekî 'Abdillerr (Katar: Maṭâbi'u'd-Dûha'l-hadîse, 1984), 69; 683.

⁶⁴ Alâeddîn el-Usmendî, *Bezlu'n-nazar*, thk. Muhammed Zekî Abdüllerr (Kahire: Mektebetu't-turâs, 1992), 5-10.

⁶⁵ Muzafferuddîn Aḥmed b. 'Alî İbnu's-Sâ'âtî, *Bedî'u'n-nizâm: Nihâyetu'l-vuşul ilâ 'ilmi'l-uşul*, thk. Sa'id b. Ğarîr b. Mehdî es-sulemî (Mekke: y.y., n.d.), 1/235.

⁶⁶ Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdris Kârâfî, *el-Furûk envâr'ul-burûk fi envâi'l-furûk*, thk. 'âlem'ul Kutub (b.y.: y.y., n.d.), 1/49; Ebû Amr Taḳıyyuddîn İbnu's-Şalâh, *Edebu'l-muḳtî ve'l-musteftî*, thk. Muvaffak Abdulkadir (Medine: Mektebetu'l-'Ulüm ve'l-Ḥikem, 2002), 86; Ebû Muḥammed 'İzzeddîn b. 'Abdus-selâm, *Ḳavâ'idu'l-aḥkâm fi meşâliḥi'l-enâm*, thk. Ṭâha Abdurraûf Sa'id (Kahire: Mektebetu el-kulliyâti'l-ezheriyye, n.d.), 1/10.

⁶⁷ 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Maḥbûbî Şadru's-şerî'a, *et-Tavdîh fi ḥalli ğavâmiḍi't-tenkîh (Telviḥ içinde)* (y.y.: Mektebetu Sabîḥ bi-Miṣr, n.d.), 1/21.

⁶⁸ Maḥmûd b. 'Abdurrahmân el-İşfahânî, *Beyânu'l-muḥtaşar*, thk. Mahmud Muzhir Beka (y.y.: Dâru'l-Medenî el-Muessesetu's-Su'ûdiyye bi-Miṣra, 1986), 3/249.

dörtlü tertip sonraki Hanefî usul eserlerinde norm haline dönüşmüştür. Nitekim İbn Melek (821/1418'den sonra) *Menâr* şerhinde neden kıyasın ayrı bir şekilde tasnif edildiğine ilişkin soruya cevap verme ihtiyacı hisseder. İlk üç delilin hem fıkıh hem kelim için delil olması, kıyasın ise sadece fıkıh için delil olmasıyla; kıyasın ilk üç delilden teferru' etmesiyle ve kat'î olmamasıyla bu durumu izah eder. Daha sonra da muhtemel itirazları kendisinden dört asır önce yaşamış olan Ceşşâs'ın kıyasın üç delile göre fer' ondan ulaşılan hükme göre aşl olduğuna dair argümanını çağrıştıran bir biçimde cevaplar ve nihayetinde bunun delil tertibi bakımından dört delil anlamına geldiğini zikrederek sözünü bitirir.⁶⁹ Buna karşın İbn Melek'in erken bir çağdaşı *Menâr*'i ihtisar eden İbn Hâbib el-Halebî (808/1406)⁷⁰ ve sonrasında bu muhtasarın şârihi İbn Kutlubuğa (879/1474) Nesefî'nin sözlerine adeta sansür uygulayarak delillerin üç olduğuna ilişkin sözünü zikretmeden delilleri dört delil olarak sıralarlar.⁷¹ Bu şekilde bir lafzî tasarrufa gitmeyen Hanefî usulcüler ise üç artı bir şekilde şer'î delilleri zikretmeye izah getirme geleneğini muhafaza etmiştir. Nesefî'nin *Muntehab* şerhinde bizzat kendisinin başlattığı kıyasın ayrı zikredilmesine çeşitli izahlar getirme geleneği *Menâr* üzerine yapılan çalışmalarda İbn 'Abidin'e (1252/1836) kadar sürmüştür görünmektedir.⁷²

Hanefî usulündeki sürecin diğer usul gelenekleri için de aynı şekilde işlediğini tam olarak söyleyemsek de bu usul geleneklerinde de hicrî 8. asrın dörtlü şer'î delil tertibinin yerleşmesinde önemli bir zaman dilimi olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin bu asrın başlarında yaşamış olan Hanbelî usulcü Kaṭîrî (739/1338) *Ğazālî* etkisinde kitab, sünnet, icmâ' (bu üçünden kıyas ve istidlâlin teferru' ettiğini de söyleyerek) ve ber'âet-i zimmete işaret eden istişhâbu'l-hâl anlamında akıl olmak üzere dört delil olduğunu söyler.⁷³ İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyim dört delile sıklıkla işaret etseler de Hanbelî usulcüler arasında bu asırda şer'î delilleri kitab, sünneti, icmâ' ve kıyas tertibiyle dört temel şer'î delil şeklinde ilk teorize eden İbn Muflih'dir (763/1362).⁷⁴ Sonraki Hanbelî usulcüler de büyük ölçüde bu tertibi muhafaza eder.

Bu asrın başlarında yaşamış Mâlikî usulcülerinden İbn Cuzey el-Kelbî (741/1340) eserinin başında delil ve emâre ayırımı yaparak kat'î bilgi ifade eden delillerin kitab, sünnet ve icmâ'dan ibaret olduğunu söyler.⁷⁵ Ancak hükümlerin delilleri şeklindeki müstakil başlık altında delilleri önce naşş, naklu mezheb ve istinbâṭ şeklinde üçe ayırır. Naşşı kitab ve

⁶⁹ İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, tıpkı bsk. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1308), 6-7.

⁷⁰ *Menâr* şerhi değil; *Menâr*'ın Ebü'l-İzz İbn Hâbib el-Halebî'nin (Tâhir b. Hasan) tarafından yapılan muhtasarın şerhidir.

⁷¹ Tâhir b. el-Hasan İbn Hâbib el-Halebî, *Muhtaşaru'l-menâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 550), 1b; Zeynuddîn İbn Kutlubuğa, *Hulâsatu'l-efkar şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Hafız Senâullah ez-Zâhidî (b.y.: Daru İbn Hazm, 2003), 24.

⁷² Krş. Muhammed Emîn İbn 'Abidin, *Nesemâtu'l-eshâr*, 3. Basım (Karaçi: İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1997), 10; Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Maḥmûd en-Nesefî, *Şerhu'l-muntehab*, thk. Salim Ögüt (İstanbul: y.y., 2003), 16-17.

⁷³ Şafiyuddîn el-Kâṭi'î, *Kavâ'idu'l-uşûl ve mekâ'idu'l-fuşûl*, eds. Enes b. 'Âdil; - Abdülaziz b. Adnân (Kuvet: Dâru'r-rekâ'iz, 2018), 66.

⁷⁴ Ebü 'Abdillah Şemsuddîn Muhammed İbn Muflih, *Uşûlu'l-fıkḥ*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (b.y.: Mektebetu 'Abyikân, n.d.), 1/306.

⁷⁵ Ebü'l-Kâsim İbn Cuzey Kelbî, *Takribu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2003), 143.

sünnet; naklı mezhebi icmā' ve şahābī kavli; istinbātī ise kıyas ve benzeri deliller oluşturur. Kıyas benzeri deliller ile yirmi delil zikreder.⁷⁶ Bu asrın ikinci yarısında te'lifte bulunmuş olan, furu fıkhında Mâliki mezhebi müntesibi olan ancak usulde kendine has bir te'lif tarzı geliştiren Şâtibî (790/1388) icmālî şer'î delillerin kitap, sünnet, icmā' ve kıyas şeklinde dört olduğunu ifade eder.⁷⁷

Sonuç

Dört temel şer'î delilin kitap, sünnet, icmā' ve kıyas şeklinde hicri ikinci yüzyılın sonlarından itibaren usul çalışmalarında zikredilmeye başlandığı ancak yerleşik hale gelmesinin uzun bir zaman aldığı görülmüştür. Şer'î delil terimini karşılamak üzere uzunca bir dönem hüccet, asıl gibi yer yer farklı kavramların kullanıldığı, Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin ilk kez "şer'î deliller" terimleştirmesini istikrarlı bir biçimde kullandığı ancak bu kullanımın usul eserlerinde nispeten uzun bir zaman sonrasında kelamcı-usulcülerin etkisiyle baskın hale geldiği görülmektedir.

Fıkıh usulü tarihinde uzun bir süre şer'î delillerin tertibinde dikkate alınan temel ayırt edici nokta delillerin kat'î ya da zannî oluşuyla ilgili ayırım olmuştur. Bu nedenle delilleri kitap, sünnet ve icmā' ile sınırlandırıp kıyas ve diğerlerini bunlardan ayrı tutma eğilimi uzun bir süre baskın olmuştur. Ancak hicri beşinci yüzyılda fakih-usulcülerin kullanımı sebebiyle dört şer'î delil tertibinin sünnî fıkıh usulünü domine etmeye başladığını es-Sem'ânî'nin ifadeleri açık bir biçimde gösterir. Bu noktada da her ne kadar üç artı bir şekilde bir formülasyon çerçevesinde de olsa Hanefî fakih-usulcülerin kıyası temel bir delil olarak konumlandırılmaları önemli bir etki yapmış olmalıdır. Burada Fakih-usulcülerin delillerin tertibinde kat'-zann ayırımından ittifak edilen ve ihtilaf edilen deliller ayırımına yönelmesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu da sünnî fıkıh mezheplerinin dört mezhep şeklinde yerleşik hale gelmesiyle eş zamanlı olmuştur.

Fakih-usulcülerin tertibinin yaygınlık kazandığını bazı mütekellim-usulcülerin kendi usulünde mütekellim-usul geleneğinin delil-emare tertibini sürdürmeye çalışırken; bir başka eserinde fakih-usulcülerin tertibine destekleyici bir anlatımla atıfta bulunmak durumunda kalmasında görebiliriz. Bu noktada en bariz örneklerden biri er-Râzî'dir. Hicri altıncı yüzyılda bu dörtlü tertibin kullanımının sıklaştığı; yedinci asır itibarıyla da bugün de kullanılmakta olduğumuz "aslî şer'î deliller" ifadesiyle bu dört delile işaretin yerleştiği anlaşılmaktadır. Başta Şadru's-şerî'a'nın *et-Ta'vdih*'i olmak üzere hicrî sekizinci asır eserlerinde "dört delil" (el-edilletu'l-erba'a) şeklinde yeni bir ıstılâhî kullanımın ortaya çıktığı görülmektedir. Dört temel şer'î delil tertibinin sünnî fıkıhında ittifak edilen dört delil anlamına geldiği aşikârdır. Bununla beraber dört mezhep arasında ittifakın yanı sıra bu dört delilin şer'î deliller arasındaki tertipte önem sırası da ifade ettiği, başka bir anlatımla fikhî bilgi ve hüküm üretiminde müçtehidin bu dört delilden bigâne kalamayacağı anlamı da bu tertibin manasında mün-demiçtir.

⁷⁶ İbn Cuzey Kelbî, *Taqrîbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, 176.

⁷⁷ İbrâhîm b. Musâ b. Muḥammed el-Laḥmî Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasan Alu Selmân (Huber: Dâru İbni 'Affân, 1997), 3/165.

Kaynakça

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muḥammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî uşûl'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, n.d.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muḥammed b. Ṭayyib b. Muḥammed. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-şâğîr)*. thk. 'Abdulḥamîd b. 'Alî Ebû Zunejd. b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, 1998.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkah Usulünde Fahreddin er-Razi Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Beydâvî, Nâşîru'ddîn el-. *Minhâcu'l-wuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Daru ibn Ḥazm, 2008.
- Buḥârî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm. *el-Câmi'u'l-musnedu's-şâḥiḥu'l-muḥtaşar min umûri Rasûlillah sallâllahu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*. thk. Muḥammed Zuheyr b. Nâsîr. b.y.: Dâru tavk en-necât, n.d.
- Câḥîz, Ebû Oşmân 'Amr b. Baḥr. *Resâ'ilu'l-Câḥîz*. Kahire: Mektebetu'l-hancı, 1991.
- Câḥîz, Ebû Oşmân 'Amr b. Baḥr. *Kitâbu'l-hayevân*. Kahire: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Babîel-Halebî ve Evlâdîhi, 1965.
- Ceşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fî -uşûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Curcânî, 'Alî b. Muḥammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1983.
- Cuveynî, İmâmü'l-Hârameyn. *el-Burhân fî uşûl'l-fikh*. thk. Şalâh b. Muḥammed b. 'Aveyde. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1997.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille*. thk. Ḥalîl Muḥyiddin el-Meys. b.y.: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001
- Doğruyol, Feyza - Akkuş, Süleyman. "Bir İbâzî Âlim Ebû Ya'kûb el-Vercelânî'nin ed-Delîl ve'l-Burhân'ı Bağlamında İbâziyye'nin Temel Görüşleri." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 21/39 (2019),117-147. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.503092>.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muḥammed b. Ḥuseyn b. Muḥammed b. Ḥalef. *el-'Udde fî uşûl'l-fikh*. thk. Aḥmed b. 'Alî el-Mubâreki. b.y.: yy., 1990.
- Ebû'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. 'Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed fî uşûl'l-fikh*. thk. Ḥalîl Muḥyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1983.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Ömer b. Ḥuseyn. *el-Maḥsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî. Riyad: Mu'essesetu'r-risâle, 1997.
- Ġazâlî, Ḥucceu'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-İktisâd fî'l-ittikâd*. thk. 'Abdullah Ḥalîlî. Beyrut: Dâr al-kutub al-'ilmiyyah, 2004.
- Gazzâlî, Ḥucceu'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed . *el-Mustaşfa fî 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1993.
- Ḥârîş el-Muḥâsibî, Ebû 'Abdillâh el-Ḥârîş b. Esed. *Mâhiyetu'l-aql*. thk. Hüseyin El-Kuvvetli. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit b. Aḥmed b. Mehdî. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*. thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf El-Ġarrâzî. Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-cevzi, 2000.
- İbn Bereke, 'Abdullah b. Muḥammed. *Kitâbu'l-câmi*. Umman: Vizâretu't-Turâş ve's-Şekâfe, 2007.
- İbn Cuzey Kelbî, Ebû'l-Ġâsim. *Takrîbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muḥammed. *el-Ḥudûd fî'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymani. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ḥabîb el-Halebî, Ṭâhir b. el-Ḥasan. *Muḥtaşaru'l-menâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, 550.
- İbn Kudâme, Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Muḥammed. *Ravqatu'n-nâzîr ve cunnetu'l-munâzir fî uşûl'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. 'Abdulkerîm b. 'Alî b. Muḥammed En-Nemle. Riyad: Mu'essesetu'r-reyyân, 2002.

- İbn Kutlûbugâ, Zeynuddîn. *Hulâsatu'l efkar şerhu Muhtasârî'l-Menâr*. thk. Hafîz Şena'ullah ez-Zâhidî. b.y.: Daru İbn Hâzm, 2003.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fağl Cemâlüddîn Muḥammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sâdr, 1414.
- İbn Muflîḥ, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed. *Uşûlu'l-fikḥ*. thk. Fehd b. Muḥammed es-Sedhân. b.y.: Mektebetu 'Abyikân, n.d.
- İbn 'Âbidîn, Muḥammed Emîn. *Nesemâtu'l-eshâr*. Karaçi: İdaretu'l-Kur'an ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn 'Aqîl, Ebû'l-Vefâ 'Alî b. 'Aqîl b. Muḥammed. *el-Vâđiḥ fi uşûli'l-fikḥ*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. Beyrut: Mu'essesetu'r-risâle, 1999.
- İbnu'ş-Şalâḥ, Ebû Amr Taqıyyuddîn. *Edebu'l-muftî ve'l-musteftî*. thk. Muvaffak Abdulkadir. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- İbnu's-Sâ'âtî, Muzafferuddîn Aḥmed b. 'Alî. *Bed'ü'n-nizâm: Nihâyetu'l-vuşul ilâ 'ilmi'l-uşul*. thk. Sa'id b. Ğarîr b. Mehdî es-sulemî. Mekke: y.y., n.d.
- İşfahânî, Maḥmûd b. 'Abdurrahmân el-. *Beyânu'l-muḥtaşar*. thk. Mahmud Muzhir Beka. y.y.: Dâru'l-Medenî el-Muessesetu's-Su'ûdiyye bi-Mişra, 1986.
- Ķâđî Nu'mân, Ebû Hanife. *İḥtilafu uşûli'l-meżâhib*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- Ķâđî 'Abdulcabbar, Ebû'l-Ḥasen b. Aḥmed. *Şerḥu uşûli'l-ḥamse*. thk. 'Abdulkerim Oğmân. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Ķarâfi, Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Aḥmed b. İdrîs. *el-Furûḳ envâr'ul-burûḳ fi envâi'l-furûḳ*. thk. 'âlem'ul Kutub. b.y.: y.y., n.d.
- Kasapoğlu, Salıha. "Şer'î Delillerde Öncelik Meselesinin Mezhep-Delil Perspektifinden Tahlili Ve Anlama Yöntemine Etkileri." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018),763-776. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.464842>.
- Ķâti'î, Şafıyyuddîn el-. *Ķavâ'idu'l-uşul ve meḳâ'idu'l-fuşul*. thk. Enes b. 'Âdil; - Abdülaziz b. Adnân. Kuvet: Dâru'r-rekâ'iz, 2018.
- Maḥaṭverî, Murtağâ b. Zeyd. *ez-Zeydiyye*. thk. Yahya el-Ceyürî. San'a: Mektebetu Bedr, 2014.
- Melek, İbn. *Şerḥu menârî'l-envâr*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1308.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Ḥafızzuddîn 'Abdullah b. Aḥmed b. Maḥmûd. *Şerḥu'l-munteḥab*. thk. Salim Öğüt. İstanbul: y.y., 2003.
- Râzi - Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer b. el-Ḥasan b. el-Ḥuseyn et-Teymî er-Râzi. *Mefâtiḥu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhya' et-Turâş el-'Arabî, 1420.
- Şadru'ş-şer'îa, 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Maḥbûbî. *et-Tavđiḥ fi ḥalli ğavâmiği't-tenĶiḥ (Telvih içinde)*. y.y.: Mektebetu Sabiḥ bi-Mişr, n.d.
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *er-Risâle*. n.d.
- Şâtiḃî, İbrâhîm b. Musâ b. Muḥammed el-Laḥmî. *el-MuvâfaĶât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşḥûr b. Ḥasan Alu Selmân. Huber: Dâru İbni 'Affân, 1997.
- SemerĶandî, Alâu'd-dîn Ebû Bekir Muḥammed b. Aḥmed. *Mizânul'-uşul fi netâ'ici'l-ukûl*. thk. Muḥammed Zekî 'Abdiberr. Katar: Maṭâbi'u'd-Dûha'l-hadışe, 1984.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed es-. *Ķavâti'u'l-edille fi'l-uşul*. thk. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasan İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1999.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsu'-eimme. *Uşûlu's-Seraḥsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1973.
- Şemsu'd-dîn, Muştafâ Muḥammed Cebri. *Tertibu'l-edilleti'ş-şer'iyye el-muttafaĶ 'aleyhâ 'inde'l-cumḥûr ve tenzîluhu min ḥilâli Ķađâyâ't-ta'arudi ve't-terciḥ*. Malezya: Uluslararası İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şeybani, Ebu Abdullah Muḥammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefi. *el-Hücce alâ ehli'l-Medine*. thk. Mehdi Ḥasen el-Keylânî El-Ķâđîrî. Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1982.
- Şeyḥ et-Tüsi, Ebû Ca'fer. *el-'Udde fi uşûli'l-fikḥ*. thk. Muhammed Mehdi Necej. Muessesetu Ali Beyt, n.d.
- Seyyid el-Murtağâ. *ez-Zer'a*. thk. Ebû'l-Kâsim el-Kercî. Tahrân: Danişgah, 1927.
- Şirâzi, Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İşḥâĶ. *el-Luma' fi uşûli'l-fikḥ*. b.y.: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.

- Temel, Ahmet. "Uşûl al-sunna: The Tenets of Islamic Orthodoxy and Orthopraxy According to the Traditionalists (Ahl al-ḥadīth)." In *The Sunna and its Status in Islamic Law*. thk. Adis Duderija. 39–57. New York: Palgrave Macmillan, 2015. https://doi.org/10.1057/9781137369925_3.
- Temel, Ahmet. "Was There a Zaydī Uşûl al-fiqh? Searching for the Essence of Zaydī Legal Theory in the First Complete Uşûl Work of Zaydīs: al-Nātiq bi-l-ḥaqq's (340-424/951-1033) 'al-Mujzī fi uşûl al-fiqh.'" *İnsan & Toplum Dergisi (The Journal of Human & Society)* 6/1 (June 3, 2016),71–83. <https://doi.org/10.12658/human.society.6.11.m0142>.
- Usmendī, Alāeddīn. *Beḫlu'n-naẓar*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetu't-turās, 1992.
- Vercelānī, Ebū Ya'qūb el-. *ed-Delīl ve'l-burhān*. thk. Sālim el-Ḥārīsī. Umman: Vizāretu't-Turās ve's-Şekāfe, 2006.
- Vercelānī, Ebū Ya'qūb. *el-'Adl ve'l-işāf*. Umman: Vizāretu't-Turās ve's-Şekāfe, 1983.
- 'Abdul'azīz el-Buḥārī, 'Alāuddīn 'Abdulazīz b. Aḥmed. *Keşfu'l-esrār Şerḫu Uşûli'l-Pezdevī*. b.y.: Dāru'l-kitābi'l-islāmiyye, n.d.
- 'Askerī, Ebū Hilāl. *el-Evā'il*. Taṅta: Dāru'l-beşir, 1408.
- 'Askerī, Ebū Hilāl. *el-Furūku'l-luḡaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dāru'l-ilm ve'sekāfe, n.d.
- 'izzeddīn b. 'Abdusselām, Ebū Muḥammed. *Ḳavā'idu'l-aḥkām fi meşālihi'l-enām*. thk. Tāha Abdurraūf Sa'id. Kahire: Mektebetu el-kulliyāti'l-ezheriyye, n.d.
- 'Ubeydi'l-Cubeyrī, Kāsım b. Ḥalef Ebū. *et-Tevassuṭ beyne Mālik ve İbni'l-Ḳāsım fi'l-mesāili'l-leti ihtelefā fiḥā min mesāili'l-Mudevvene*. thk. Baḫu Muştafa. Mısır: Dāru'z-zıyā, 2005.
- 'Ukberī, İbn Şihāb. *Risāle fi uşûli'l-fıkḫ*. thk. Muvaffaq b. 'Abdillāh b. 'Abdilkādir. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1992.

Dil ve Mantık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Coşkun Baba

Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı
Dr., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Logic
Bartın, Turkey
cbaba@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4056-085X

An Assessment of the Relationship Between Language and Logic

Abstract

Human being is a thinking and talking creature. Human being differentiates itself from other creatures by being a talking and thinking creature. Human being exports his emotion, thought, experience, knowledge and skill through language. People can use the language to communicate among themselves as long as they exist. It is important to use the language correctly, properly and consistently while communication takes place. Therefore, people should use language correctly and consistently while sharing their thoughts among themselves. In addition, logic is needed for shared thinking to be consistent.

Human being needs language and logic to make sound thinking, to make accurate and precise judgments and to use valid and consistent arguments. Language, which is the most important sign and means of human and civilization, allows people to express their feelings, thoughts and desires, as well as maintain their lives. Language, which is the carrier of thought or meaning, is indispensable for the transmission of thought. When the logic, which plays an important role in the thought being correct and consistent, is known, we can say that the truth can be distinguished from the wrong and invalid, as well as the comprehension of the meaning from the wrong one. The subject of logic is logical thinking. Therefore, logic is defined as "knowledge of correct thinking rules". The common denominator of logic and language is 'thinking'. Because both logic and language are closely related to 'thinking'. Considering the relationship of language with thought and the relationship of thought with logic, logic is also closely related to language.

Logic is the means of thinking right. Language is the dress of thought. It is essentially thought that shapes the language or shapes the language. Thoughts must be expressed in language, because if we do not express our thoughts in language, we will not be able to analyze them logically. Reasoning is a form of thinking. Reasoning needs to be expressed in language and take the form of an argument. Arguments also form the subject of logic. It can be said that logic is actually an outward process that continues with thought and has the opportunity to express itself through language. When logic is said, it is thought to express the language with thought. For this reason, language, thought and logic have a strict and tight relationship among themselves.

Thanks to logic, the act of thinking is healthy, sound (in terms of knowledge), consistent and accurate. The correct thought regulated by the rules of logic goes wrong when there are no logic rules. Hence, if sound thought has occurred thanks to logic, the possibility of a sound language has increased.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism
Geliş/Received: 05 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 17 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020
Atıf/Cite as: Coşkun Baba, "Dil ve Mantık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme = An Assessment of the Relationship Between Language and Logic", Eskişiyeni 40 (Mart/March 2020), 95-106. <https://doi.org/10.37697/eskişiyeni.670492>
Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

One of the reasons why we can easily talk about the existence of a close relationship between language and logic is: Grammar gives the rules of speaking correctly and logic thinking correctly. What language relates to words is the relationship between logic and concepts. However, logic refers to the laws of the thought of all mankind, while it contains rules about the language of a grammatical nation. Logic, which protects our minds from falling into error, finds a space for expression through language. Thoughts and concepts that qualify as right or wrong occur through language. Therefore, in order to determine the logical validity of any reasoning, it must be expressed through language and gained an argument form. So logic deals with arguments that are the linguistic expression of reasoning. Therefore, the logic that deals with arguments has a bond and relationship that does not break with language.

Logic means internal speech and external speech. The inner speech is the mind-setting of the minded meanings. The logic renders the outer speech error-free after solidifying the inner speech phase. Foreign speech takes place in language. It is possible for language to change from very meaningful to single meaning with the rules of logic. In short, we can say that internal speech is logic and external speech is language designed with logic rules. For this reason, language and logic belong to a whole. A person who seeks to think logically, to make the right judgments and to use valid arguments first needs reason, logic and language. Therefore, logic and language play an important role in conducting a healthy communication. For this reason, logic and language are needed for communication. Consequently, language and logic must be together. In this case, it shows us that the relationship between language and logic must always continue strongly.

In short, people who use language in all areas of life must also use logic. Because if the human does not act in accordance with the rules of logic, it is inevitable for the human mind to fall into error. For this reason, logic is important together with language in the lives of people who are often in communication. Because logic without language and language without logic is insignificant. Therefore, it is not possible to think of “language” without “logic” and “logic” without “language”.

Keywords

Logic, Language, Thought, Communication, Language-Logic Relationship

Dil ve Mantık İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme**Öz**

İnsan düşünen ve konuşan bir canlıdır. İnsan, konuşan ve düşünen bir canlı olma özelliğiyle kendisini diğer canlılardan farklı kılmaktadır. İnsan, duygusunu, düşüncesini, tecrübesini, bilgisini ve becerisini dil sayesinde dışa aktarmaktadır. Dil, iletişim araçlarından birisi olması nedeniyle insanlar var olduğu süre içerisinde kendi aralarında iletişim kurmak için dili kullanabilir. İletişim gerçekleşirken dil kadar dilin doğru, düzgün ve tutarlı bir şekilde kullanılması da önemlidir. Bundan dolayı insanlar kendi aralarında düşüncelerini paylaşırken dili doğru ve tutarlı kullanmalıdırlar. Bunun yanında paylaşılan ya da aktarılan düşüncenin tutarlı olabilmesi için mantığa ihtiyaç vardır.

Sağlam düşünme, doğru ve kesin yargılarda bulunma ile geçerli ve tutarlı argümanlar kullanma amacıyla olan insanın düzgün iletişim kurmasının yanında sağlam düşüncelerini aktarması için dile ve mantığa ihtiyacı vardır. İnsanın ve uygarlığın en önemli belirtisi ve vasıtası olan dil, insanın duygularını, düşüncelerini, arzularını dışa vurmasına imkân sağladığı gibi hayatını sürdürmesine de olanak sağlar. Düşüncenin aktarılması bağlamında düşüncenin veya anlamın taşıyıcısı olan dil, düşüncenin aktarımı için olmazsa olmazdır. Düşüncenin doğru ve tutarlı olması hususunda önemli rol oynayan mantık bilindiğinde, sözün doğrusunu yanlış ve geçersizinden ayırt edilebildiği gibi manayı doğru kavramayı da yanlış olanından ayırt edilebilir diyebiliriz. Mantığın konusu mantıksal düşünmedir. Bundan dolayı mantık, “doğru düşünme kurallarının bilgisi” diye tanımlanmaktadır. Mantık ve dilin ortak paydası ‘düşünme’dir. Çünkü hem mantık hem de dil, ‘düşünme’ ile sıkı ilişki içerisinde. Dilin düşünceyle olan ilişkisi ve düşüncenin de mantıkla olan ilişkisi dikkate alındığında mantık dil ile de sıkı ilişki içerisinde.

Mantık, doğru düşünmenin vasıtasıdır. Dil de düşüncenin elbisesidir. Dili şekillendiren ya da dile şekil veren esasında düşüncedir. Düşüncelerin mutlaka dil ile ifade edilmesi gerekir, zira düşüncelerimizi dil ifade etmezsek mantıksal açıdan inceleyemeyiz söz konusu olmayacaktır. Akıl yürütmeler bir tür düşünme biçimidir. Akıl yürütmelerin dil ile ifade edilmesi ve argüman şeklini alması gerekir. Argümanlar da mantığın konusunu oluşturur. Mantık, aslında düşünceyle beraber varlığını sürdüren ve dil sayesinde kendini dışarı vuran bir süreç olduğu söylenebilir. Mantık denildiğinde düşünceyle birlikte hangi şekilde ya da koşulda olursa olsun dilin, diğer bir ifadeyle düşünülenin ifade edilme hali akla gelmektedir. Bundan ötürü dil, düşünce ve mantık kendi aralarında kesin ve sıkı bir ilişkisi içerisindedir. Mantık sayesinde düşünme eylemi sağlıklı, sağlam (bilgi açısından), tutarlı ve doğru olmaktadır. Mantık kuralları ile düzenlenen sağlıklı, sağlam, tutarlı ve doğru düşünce, mantık kuralları olmadığına yanlış düşmektedir. Buradan hareketle; mantık sayesinde sağlam düşünce oluşmuş ise sağlam düşünceden sağlam bir dilin ortaya çıkma ihtimali de artmıştır.

Dil ile mantık arasında sıkı bir ilişkinin varlığından rahatlıkla söz ediyor olabilmemize etken sebeplerden birisi de şudur: Dilbilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğru düşünmenin kurallarını vermektedir. Dilin lafızlarla olan ilişkisi ne ise mantığın kavramlarla ilişkisi de öyledir. Şu var ki gramer bir milletin dili ile ilgili kuralları içerirken mantık bütün insanlığın düşüncesine ait kanunları ifade etmektedir. Zihnimizi hataya düşmekten koruyan mantık, dil sayesinde kendisine ifade alanı bulur. Doğru ya da yanlış şeklinde nitelendirilen düşünceler ve kavramlar dil vasıtasıyla meydana çıkar. Dolayısıyla herhangi bir akıl yürütmenin mantıksal açıdan geçerliliğini belirleyebilmek için o akıl yürütmesinin dil vasıtasıyla dışarı vurulup bir argüman biçimi kazanması gerekmektedir. Bundan dolayı mantık, akıl yürütmelerin dilsel ifadesi olan argümanlarla ilgilidir. Bu nedenle de akıl yürütmelerin dilsel ifadesi olan argümanlarla ilgilenen mantık dil ile kopmayan bir bağı ve ilişkisi vardır.

Mantık, iç konuşma ve dış konuşma manalarına gelmektedir. İç konuşma, akledilmiş olan manaların anlaşılması, bir başka ifadeyle akledilmiş anlamların zihni düzenlemesidir. İç konuşma aşamasını sağlam bir hale getiren mantık daha sonra dış konuşmayı yine kendi kuralları ile hatasız, sağlam ve mükemmel hale getirmektedir. Dış konuşmanın gerçekleşmesi dil ile olmaktadır. Dilin çok anlamlılıktan kurtulup tek anlamlı hale gelmesi mantığın kuralları ile mümkündür. Kısaca iç konuşmanın mantık, dış konuşmanın ise mantık kuralları ile dizayn edilmiş dil olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple dil de mantık bir bütüne aittir.

Mantıklı düşünme, doğru yargılarda bulunma ve geçerli argümanlar kullanma amacıyla olan insanın bu amacını yerine getirebilmek için öncelikle akıl, mantık ve dile ihtiyacı vardır. Dolayısıyla burada olduğu gibi iletişim sırasında da iletişimin sağlıklı yürütülebilmesi için mantık ile dil önemli rol üstlenmektedirler. Bu sebeple iletişim için mantık ve dile ihtiyaç vardır. Netice itibarıyla dil ile mantık birlikte olmak durumundadırlar. Bu durumda bize göstermektedir ki, dil ile mantık arasındaki ilişki her zaman güçlü bir şekilde devam etmek zorundadır.

Kısaca hayatın her alanında dili kullanan bir varlık olarak insan mantığı da kullanmak durumundadır. Zira insan, mantığın kurallarına uygun hareket etmezse insan zihninin hataya düşmesi kaçınılmazdır. Bu sebeple mantık, çoğu zaman iletişim halinde olan insanların hayatında dil ile birlikte önem arz etmektedir. Çünkü dil olmadan mantık, mantık olmadan da dil önemsizdir. Bundan dolayı da 'mantık'sız 'dil', 'dil'siz 'mantık' düşünmek tasavvur edilemez.

Anahtar Kelimeler

Mantık, Dil, Düşünce, İletişim, Dil-Mantık İlişkisi

Giriş

İnsan, konuşan, *logosa*¹ sahip hayvan/canlıdır. Bundan dolayı insan, düşünen bir canlıdır. İnsan, konuşan ve düşünen bir canlı olma özelliğiyle kendisini diğer canlılardan

¹ Logos: akla, sebebe ve özellikle de mantığa başvurmak şeklinde isimlendirilir. Logos terimine kavramsal açıdan bakılacak olursa; bu konuda bk. Güler Çelgin, "Logos", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*

farklı kılmaktadır. İnsan, fiziksel olarak var olmanın yanı sıra duygusunu, düşüncesini, tecrübesini, becerisini ve bilgisini paylaşmak ya da aktarmak ister. Bunu da insan, dil ile gerçekleştirebilir. Dil, iletişim araçlarından birisi olması hasebiyle insanlar var olduğu süre içerisinde kendi aralarında iletişim kurmak için dili kullanabilir. İletişim gerçekleşirken dil kadar dilin doğru, düzgün ve tutarlı bir şekilde kullanılması da önemlidir. Bundan dolayı insanlar kendi aralarında düşüncelerini paylaşırken dili doğru ve tutarlı kullanmalıdırlar. Bunun yanında paylaşılan ya da aktarılan düşüncenin tutarlı olabilmesi için mantığa ihtiyaç vardır. “Sağlam bir mantık bilgisinin günlük pratik sorunların çözümünde; davranışlarımızı motive eden bir takım kabullerin doğruluğunun araştırılmasında; grup ve cemaatlerin temel kabullerinin anlaşılması, tartışılması ve değerlendirilmesinde; farklı inanç ve düşüncedeki kişilerin delillerinin tartışılması, onların ikna edilmesi yahut çürütülmesinde (cedel); neden neyin çıkacağını ne neyin neye delalet edeceğini düşünerek, seri ve isabetli kararların verilmesinde etkin bir araç olduğu inkâr edilemez.”² Kısaca mantık, her alanda kendini ciddi oranda hissettirmektedir. Dolayısıyla insanlar, kendi aralarında iletişim kurarken dile ve mantığa ihtiyaç duymaktadırlar. Bu bağlamda ele alınacak olan dil ve mantık ilişkisi, çalışmamızın konusunu oluşturmuş olacaktır.

Sağlam düşünme, doğru ve kesin yargılarda bulunma ile geçerli ve tutarlı argümanlar kullanma amacıyla olan insanın düzgün iletişim kurmasının yanında sağlam düşüncelerini aktarması için dile ve mantığa ihtiyacı olduğu aşikârdır. Bundan dolayı çalışmamızda öncelikle dil ve mantığın ne olduğu ile ilgili malumatı verdikten sonra aralarındaki ilişki üzerinde durmaya çalışacağız.

1. Dil Nedir?

Dil hakkında tarih içerisinde birçok tanım yapıldığı görülmektedir. Yapılan bu tanımlarda ön plana çıkan durum; dilin iletişim vasıtası olduğudur. Bu da dilin işlevsellik açısından en önemli yönüdür. İnsan, iletişimi her ne kadar sembollerle, işaretlerle ya da jest ve mimiklerle yapabiliyor olsa da esas olarak sözlü bir şekilde gerçekleştirmektedir. Bundan dolayı dilin sözlü olması onun önemli özelliklerindedir.

Dilin tanımlarından bazılarını burada yer vermek gerekirse şu tanımları sıralayabiliriz:

İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, lisan, zeban; Bir çağa, bir gruba, bir yazara özgü söz dağarcığı ve söz dizimi; Düşünce ve duyguları bildirmeye yarayan herhangi bir anlatım aracı;³

Bir iletişim yöntemi olarak kullanılan konuşma formlarından meydana gelen yapı ya da bütün. Bireylerde karşılıklı olarak, sistematik bir ilişki içinde bulunan ve sözcük düzeyinde uzlaşım yoluyla oluşan bir anlama sahip olan birimlerden meydana gelen sistem. Duyuları, düşünceleri, seçimleri açıkça göstermeyi mümkün kılan her türlü işaret sistemi olarak dil, bilinç içeriklerini duyguları, arzuları, düşünceleri tutarlı bir anlam çerçevesi ya da modeli içinde ifade etme yolu ya da yöntemini tanımlar.⁴

(İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010), 402; Ahmet Cevizci, “Logos”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 1087; Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 130-172.

² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 35.

³ *Türkçe Sözlük*, “Dil” (Erişim 13 Haziran 2019).

⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 486.

insanların tekellüm ettikleri lehçelerin beheri, lügat, lisan, zeban.⁵

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkarak diyebiliriz ki; dil, insanın duygularını, düşüncelerini, arzularını dışa vurmasına imkân sağladığı gibi hayatını sürdürmesine de olanak sağlar. Dil olmadan insan bunları açığa vuramayacağı gibi hayatını da sürdürmekte zorlanacaktır. Değişken olan dil, bildirişme dizgelerinin en gelişmiş, en ergini olarak karşımıza insan dili şeklinde çıkmaktadır. İnsanın ve uygarlığın en önemli belirtisi ve vasıtası olan dil, her açıdan önem taşımaya rağmen çok farklı sorunlarla da karşımıza çıktığı olmaktadır. Bundan dolayı dillerin kendilerine has kanunları, problemleri ve eğilimleri vardır.⁶

Düşüncenin veya anlamın taşıyıcısı⁷ dilin anlam taşıyan en küçük birimi kelime yani sözcüktür. Kelimeler, dilin kendi kuralları çerçevesinde bir araya gelerek anlamlı cümleleri, cümleler de yazılı ya da sözlü metinleri oluştururlar. Bu metinler bir takım zihin etkinliğinin dilde varlığa gelen biçimleridir. Bu açıdan bakıldığında anlam, ya bir kavram ya bir cümle ya da bir akıl yürütmedir. Kavram ve cümle, *dilbilime* ait terimler iken akıl yürütme, *mantığa* aittir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki; kavrama mantıkta *terim* denirken terimlerin oluşturduğu cümleye de *önerme* denir. Terimler önermeleri, önermeler ise akıl yürütmeleri ve özellikle de akıl yürütme yollarından dedüksiyonun en iyi yolu olan kıyası oluşturmaktadır.⁸ Bundan dolayı mantık ve dil iç içe geçmiş olup bir bütün halinde oldukları açıktır.

2. Mantık Nedir?

Düşüncenin aktarılması bağlamında düşüncenin veya anlamın taşıyıcısı olan dil, düşüncenin aktarımı için olmazsa olmazdır. Düşüncenin doğru ve tutarlı olması hususunda önemli rol oynayan mantık ile dil arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek için mantığın da ne olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

İlk olarak mantığın kelime anlamı üzerinde durmak gerekirse, Yunanca “Logike” sözcüğünün Arapça karşılığı olan “Mantık” sözcüğü “konuşmak (söz)/düşünmek” manasına gelen ‘nutk’ (nutuk) kelimesinden türetilmiştir. ‘Nutk’ kelimesi Grekçede akıl, akıl yürütme, düşünme ve konuşma anlamlarına gelen “logos” kelimesinin karşılığıdır⁹ şeklinde söyleyebiliriz. İkinci olarak dil mantık ilişkisi bağlamında mantığın bazı tanımlarını burada belirtmek gerekirse şu tanımları sıralamak mümkündür:

Mantık, doğru ve düzgün düşünme ya da tutarlı düşünme yani mantıklı düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilgisidir.

Mantık, düşünme yasalarının bir bilimidir.

Mantık, dil ile ifade edilen düşüncelerin formal yasa ve şartlarının bilgisidir.

⁵ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 257.

⁶ Doğan Aksan, *Bütün Yönleriyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 11-13.

⁷ Abdulkuddüs Bingöl, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkemli Dergisi*, 9 (1999), 107.

⁸ Bingöl, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, 107.

⁹ Bu konuda bk. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1986), 1; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri* (İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1996), 9; Abdülkadir Çüçen, *Klasik Mantık* (Bursa: Asa Kitabevi, 2004), 15; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 11; İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 11; İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 13; Coşkun Baba, “Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi Üzerine”, *Doğru Üzerine*, ed. Murat Kelikli (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 35.

Mantık, bilinenden bilinmeyene ulaştırıcı bir bilimdir.

Mantık, kurallarına uyulduğu takdirde zihni hatadan koruyan bir fen, bir bilim ya da düşüncenin/fikrin doğru ve geçerli olanını bozuk ve geçersiz olanından ayırma konusunda insana kurallar sunan bir alet ilmidir.¹⁰

Yukarıda verdiğimiz tanımlardan yola çıkarak; mantık bilindiğinde, sözün doğruluğunu yanlış ve geçersizinden ayırt edilebildiği gibi manayı doğru kavramayı da yanlış olanından ayırt edilebilir diyebiliriz. Mantığın konusu mantıksal düşünmedir. Bundan dolayı mantık, “doğru düşünme kurallarının/yasalarının bilgisi” diye tanımlanmaktadır.¹¹ Mantık ve dilin ortak paydası ‘düşünce’ ve ‘düşünme’dir. Çünkü hem mantık hem de dil, ‘düşünme’ ile sıkı ilişki içerisindedir. Dilin düşünce ile olan ilişkisi ve düşüncenin de mantıkla olan ilişkisi dikkate alındığında mantık dil ile de sıkı ilişki içerisindedir sonucuna ulaşılabılır. Zaten “tüm sofistler “doğru düşünmek için doğru konuşmak gerekir” diyerek ve bunu bir özdeyiş haline getirerek, dil-mantık ilişkisinin farkında olduklarını göstermişlerdir.”¹² Logos yani mantık temelinde söz söylemek ya da konuşmak, varlıkla düşüncenin kaideleri arasındaki uygunluğu/tutarlılığı dile yansıtmaktır.¹³

3. Mantık - Dil Münasebeti

Mantığın dil ile olan münasebetini açıklamaya çalışırken öncelikle şu bilgilere yer vermek yerinde olacaktır. “Dil düşüncenin elbisesidir”.¹⁴ “Yine Heidegger’e göre, ‘dil, insanın evidir’ ‘dil varlığın evidir’ ‘dil düşüncenin evidir’”.¹⁵ “Dil, hakikaten aynen bir evin özelliklerini barındırmaktadır. Evin özelliklerine benzer şekilde bir toplumun düşünce, duygu ve yaşamının sığınağı, korunağıdır. İnsanın dil sistemi içerisinde var olduğu söylenebilir. İnsan, dil içinde yaşadığı için onun bütün hayat tecrübesinin, diline yansıdığı görülebilir. (...) Düşünceler, dünyayı nasıl tam olarak yansıtıyorsa, dil de düşünceleri tam ve dosdoğru olarak yansıtmalıdır. Bu yüzden dildeki özne-yüklem ilişkisi önemlidir. Bir cümledeki özne-yüklem arasındaki gramer ilişkisi, nesne ile nitelikleri arasındaki ontik ilişki gibidir. Nasıl ki nitelikler nesnesinden soyutlandığında bir nesne tanımı yapılamıyorsa, özne ile yüklem arasındaki gramer ilişkisi de olmadan dilin düşünceyi doğru olarak yansıtmamasından söz edilemez.”¹⁶

Mantık, doğru düşünmenin vasıtasıdır. Yukarıda da belirtildiği üzere dil de düşüncenin elbisesidir. Dili şekillendiren ya da dile şekil veren esasında düşüncedir. Düşünceler,

¹⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 4; Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, 10; Çüçen, *Klasik Mantık*, 16-17; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 12-13; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 14-15.

¹¹ Cemal Yıldırım, *Mantık 'Doğru Düşünme Yöntemi'* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999), 15.

¹² Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996), 307.

¹³ Hasan Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (Ocak – Nisan 2009): 56.

¹⁴ David Sebberson, “The Rhetoric of Inquiry or the Sophistry of the Status QUO? Exploring the Common Ground between Critical Rhetoric and Institutional Economics?”, *Journal of Economic Issues*, 24/4 (1990): 1019; Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayınları, 2005), 254; Ali Osman Gündoğan, “Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi”, *Türk Yurdu*, 178 (2002): 20.

¹⁵ Martin Heidegger, *Hümanizmin Özü*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 37; Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 163; Nadir İlhan, “Toplumsal ve Ferdi Düşüncenin Dile Yansımaları (Dil-Düşünce İlişkisi)”, *Turkish Studies*, 7/3 (Summer 2012): 1522.

¹⁶ Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 132.

dil ile ifade edilmesi gerekir, zira düşüncelerimizi dil ifade etmezsek mantıksal açıdan inceleyebilmemiz söz konusu olmayacaktır.

Akıl yürütmeler bir düşünme türü olarak zihinsel bir olgu¹⁷ olduğu dikkate alındığında düşüncelerin mantıksal geçerliliğini, tutarlılığını belirleyebilmek için öncelikle akıl yürütmelerin (çıkarımların) dil aracılığıyla ifade edilmesi yani dışa vurulması ve bir argüman/iddia/tez/kanıt şeklini alması gerekmektedir. Böylece mantığın inceleme alanına giren nesnel nitelikli argümanlar mantığın konusunu oluşturur.¹⁸

Mantık, aslında düşünceyle beraber varlığını sürdüren ve dil sayesinde kendini ifade etme imkânı bulan, dışa vuran bir süreç olduğu söylenebilir. Mantık denildiğinde düşünceyle birlikte hangi şekilde ya da koşulda olursa olsun dilin, diğer bir ifade ile düşünülenin ifade edilme hali akla gelmektedir.¹⁹ Bundan ötürü dil, düşünce ve mantık aralarında kesin ve sıkı ilişkisi içerisindedir.

Tekrar vurgulamak gerekirse hem “nesnel düşüncenin kurallarını koyan mantık ilmi”²⁰ hem de dil, ‘düşünme’ ile sıkı ilişki içerisindedir. Bundan dolayı mantık da dil ile doğrudan alakalıdır. Mantık sayesinde düşünme eylemi sağlıklı, sağlam (bilgi açısından), tutarlı ve doğru olmaktadır. Buradan hareketle; mantık sayesinde sağlam düşünce oluşmuş ise sağlam düşünceden sağlam bir dilin ortaya çıkma ihtimalide artmıştır denebilir.

Mantık, doğru düşünmenin vasıtası olmasıyla aynı zamanda retoriğin de epistemik açıdan sağlam olmasına vesile olmaktadır. Düşünmenin temel yasalarını ortaya çıkaran, düzene koyan, bu yasalar arasında olması gereken ilişkiyi ve birlikteliği sağlayan mantık ilmidir. Bundan dolayı bilginin kesinliğini sağlayan da bu kurallara dayalı çıkarımlardır. Mantık doğru ve tutarlı düşünmenin nasıl olması gerektiği ile ilgilenirken düşüncüyü ifade eden dil ile de ilgilenmektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi dil, düşüncenin taşıyıcısıdır. Düşüncelerimizi açıklamada kullandığımız dilin anlam taşıyan en küçük birimi kelimeler yani sözcükler hem düşüncelerimizi hem de duygularımızı ifade etmektedirler.

Dil ile mantık arasında sıkı bir ilişkinin varlığından rahatlıkla söz ediyor olabilermize etken sebeplerden bir başkası da şudur: “Dilbilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğru düşünmenin kurallarını vermektedir. Dilin lafızlarla olan ilişkisi ne ise mantığın kavramlarla ilişkisi de öyledir. Şu var ki gramer bir milletin diliyle ilgili kuralları içerirken mantık bütün insanlığın düşüncesine ait kanunları ifade etmektedir. Mantık, kullanılan dilin, terimlerin sınırlarının iyi çizilmesini, anlam belirsizliğine veya çok anlamlılığa kayılmamasını, sınırlarının belli, kullanım şekillerinin belirgin kısacası, kullanılan dilin açık, seçik ve kesin olmasını talep eder.”²¹

¹⁷ Cemal Yıldırım, *100 Soruda Mantık El Kitabı* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1976), 10.

¹⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 14; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 26; Yıldırım, *Mantık 'Doğru Düşünme Yöntemi'*, 17; Yıldırım, *100 Soruda Mantık El Kitabı*, 10; Gültekin Eroğlu, “Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri”, *Hikmet Yurdu*, 5/10 (Aralık 2012), 184.

¹⁹ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 14; İbrahim Karataş, “Bulanık Mantık ile Klasik ve Sembolik Mantık İlişkisi (Karşılaştırılması)”, *European Journal of Educational & Social Sciences*, 3/2 (October 2018): 148.

²⁰ Ayık, “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”, 71.

²¹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 26; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 35.

Dil mantık ilişkisi bağlamında mantık, akla gelebilecek her türlü zihinsel aktivitenin vazgeçilmez bir unsurudur. Mantık, düşünmenin kurallarını belirler, doğru ve yanlışın kıstaslarını bildirir. Bir bilginin tutarlı, doğru ve kesin olabilmesi, mantık kurallarına riayet etmekle mümkündür. Bu durumu bir başka ifade ile şöyle açıklayabiliriz: “Müzik için nota, şiir için aruz ne ise, teorik bilgi için mantık da odur”.²² Burada Abdulkuddüs Bingöl’ün dil ile mantık arasındaki ilişkiyi anlatmak için yaptığı benzetme ve değerlendirmesine de yer vermek yerinde olacaktır. “Sanki mantık, betonarme bir binanın kargası gibi bir iskelet verir, geriye kalan dolgu malzemesidir. İnsan o kargasa dilediği dolgu malzemesini koyar. Ama malzemeyi nereye ve nasıl koyacağını kargası dikte eder. Denilebilir ki, her dilsel iletişimin gerisinde bir mantık akışı görmemek mümkün değildir. Hatta mantıksızlıkla suçladığımız durumlarda bile.”²³

Zihnimizi hataya düşmekten koruyan mantık, dil sayesinde kendisine ifade alanı bulur. Doğru ya da yanlış şeklinde nitelendirilen düşünceler ve kavramlar her zaman dil vasıtasıyla meydana çıkar. Dolayısıyla herhangi bir akıl yürütmenin mantıksal açıdan geçerliliğini belirleyebilmek için her şeyden önce o akıl yürütmesinin dil vasıtasıyla dışa vurulup bir argüman biçimi kazanması gerekmektedir. Bundan dolayı mantık, akıl yürütmelerin dilsel ifadesi olan argümanlarla ilgilenir.²⁴ Bu nedenle de akıl yürütmelerin dilsel ifadesi olan argümanlarla ilgilenen mantığın dil ile kopmayan bir bağı ve ilişkisi vardır.

İster yazılı metinler olsun isterse sözlü metinler olsun bunlar kendilerini dil ile dışa vururlar. Dil vasıtasıyla dışa vurulmuş yazılı/sözlü metinlerin doğru ve tutarlı olması ise mantık sayesinde olacaktır. İnsan düşüncesini dışa vururken genellikle yazılı ya da sözlü dili kullanır. Yazılı veya sözlü dilin kullanıldığı yerlerde aktarılan düşünce, mantık kuralları kullanıldığı takdirde doğru ve tutarlı olacaktır ya da diğer bir ifade ile mantıklı düşünce gerçekleşmiş olacaktır.

Dil, karşımıza “anlam taşıyıcısı ve insan düşüncesini kuşatan ve kapsayan”²⁵ bir unsur olarak çıkmaktadır. Bu anlam taşıyıcılığında sözler, kavramlar, önermeler etkinidir. “Sözün açıkça-dile getirilmişliğine dil”²⁶ dendiğine göre bu dil, “anlama ve yorumlamada belirleyici bir rol”²⁷ oynamaktadır. Anlama, herhangi bir şeyin anlaşılmasından sonra dile dökülmesi değil, anlaşılmış olan şeyin dile gelişi olmasından ötürü tüm anlama dilde gerçekleşir ki bu da sadece dil ile mümkün olmaktadır.²⁸ Esasında dil, bunları yaparken dilde iletişimi sağlayan asıl öğeler olan önermelerden faydalanmaktadır. Hükmü bildiren önermeler de mantığın konuları içerisinde yer almaktadır. Bundan dolayı önermeleri konu edinen mantık, önermeler vasıtasıyla iletişimini sağlayan dil ile sıkı bir ilişki içerisinde yer almaktadır.

²² Bingöl, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, 108.

²³ Bingöl, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, 108.

²⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 14; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 26.

²⁵ Mehmet Ulukütük, “Geleneğin Dili mi Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer’de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine”, *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi* 17 (Bahar 2012): 5.

²⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 170.

²⁷ Ulukütük, “Geleneğin Dili mi Varlığın Evi mi?”, 5.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, çev. H. Arslan - İ. Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 163-164.

Ayrıca bilgi, belirli bir yargı şeklinde dile getirilmiş olan önermesel bilgiyi kapsar.²⁹ Önermesel bilgiler mantık kurallarına uyulduğu takdirde elde edilebilecek bilgilerdir. Bilgi, dilde -sözlü ya da yazılı olarak- ifade edilir. “Bilgi dilde ifade edildiğine göre, doğru bilgi, düşünceden başlayarak önermelerin, yargıların ve çıkarımların doğruluğudur. Bu durumda önermelerin doğruluğunun ve yanlışlığının bilinmesine ihtiyaç duyulur. Önermeler ve yargı meselesi ise epistemolojinin mantıkla yollarının kesiştiği noktadır... Mantık, bilginin biçimi ile yani bilginin ifade edildiği önermelerin ve akıl yürütmelerin doğruluk değeriyle ilgilidir... klasik mantık, bilginin elde edilme sürecinde doğru düşünmek ve doğru çıkarımlarda bulunmak için gerekli teknik yöntemleri sunar.”³⁰

Mantığın kurucusu olan Aristoteles (MÖ 384-322) İlkçağ’da dili incelerken mantıksal bir yaklaşım sergilemiştir. Dildeki kelimelerin düşünmenin birer ögesi olduğunu vurgulayan Aristoteles’e göre “konuşma düşünceye uygun olduğuna göre dil eşyayı yansıtmak için düşüncenin buyruğunda olan bir araçtır.”³¹ Bu yüzden dil, düşünceyi tam ve dosdoğru yansıtmalıdır. Düşüncenin tam ve doğru bir şekilde yansıtılabilmesi için dil ile birlikte mantığa da ihtiyaç vardır. Çünkü ifadeler, mantık kurallarıyla, delillerle ve bilgi ile doğrulanmaktadır.³²

Tarihe bakıldığında görülecektir ki; dil ve mantık alanlarındaki dersler her zaman önemsenmiştir. Bu minvalde şu alıntı da dil mantık ilişkisi ile ilgili durumu ortaya koyacaktır. Şöyle ki: “İslâm toplumu ve kültürünün dil esaslı olması, bu toplum ve kültürün kendi varlığını, kendi esasları ile olan irtibatını muhafaza ederek, sürdürebileceğini de göstermektedir. Bundan dolayı, dil bilimleri, İslâm kültürü içinde gelişen ilk ilimlerden olmuş; İslâm medeniyetinin ortaya çıkardığı en güçlü devlet ve İslâm medeniyetinin en olgun meyvesi olan Osmanlı döneminde, medresede temel eğitimin üzerinde yükseldiği iki temelden birisi (diğeri mantık) olarak, asırlarca, Osmanlı toplumunda benzerini başka bir yerde göremediğimiz oldukça özgün bir ilim ve eğitim anlayışının temel direklerinden (sacayağının üç ayağından birisini, diğer ikisi mantık ve tasavvuf teşkil etmektedir) birisini teşkil etmiştir.”³³

Son olarak, dil ile mantık arasındaki sıkı ilişkiden söz etmemize destek olacak bir görüşe daha yer vermek konumuzun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Şöyle ki, nutuk (konuşma, söz) kelimesinden türeyen mantık Ali Sedat’a göre, iç konuşma ve dış konuşma manalarına gelmektedir. İç konuşma, akledilmiş olan manaların anlaşılması ya da idraki, bir başka ifade ile akledilmiş anlamların zihni düzenlemesidir.³⁴ İç konuşma aşamasını sağlam bir hale getiren mantık daha sonra dış konuşmayı yine kendi kurallarıyla hatasız, sağlam ve mükemmel hale getirmektedir. Dış konuşmanın gerçekleşmesi dil ile olmaktadır.

²⁹ Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 11.

³⁰ Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 125-126.

³¹ Von Aster, İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, 254.

³² John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu - Abdullatif Tüzer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 13.

³³ Tahsin Görgün, *İlahi sözün Gücü* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013), 58.

³⁴ Ali Sedat, *Lisanu'l Mizan* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1306/1890), 120; Hasan Ayık, “Ali Sedat Mantığında Dil-Düşünce İlişkisi” *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/28-29 (2002), 270.

Dilin çok anlamlılıktan kurtulup tek anlamlı hale gelmesi mantığın kuralları ile mümkündür ki, bu da dilin olgunlaşmasını sağlar. Dolayısıyla dilin olgunlaşabilmesi için mantığa ihtiyaç vardır.³⁵ Bu bilgilerden hareketle kısaca iç konuşmanın mantık, dış konuşmanın ise mantık kuralları ile dizayn edilmiş dil olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeptendir ki “dil ve mantık bir bütüne aittir”.³⁶

Mantık kuralları ile düzenlenen sağlıklı, sağlam, tutarlı ve doğru düşünce, mantık kuralları olmadığında yanlış düşmektedir. Bu yanlışlık da devamında dile yansımaktadır. Çünkü zihindeki iç konuşmanın (düşünce), dış konuşmada olduğu gibi, kendisini düzenleyecek kurallara ihtiyacı vardır. Nasıl ki dış konuşmayı gerçekleştiren dil, dilbilgisi kurallarına riayet etmeksizin düzenlendiğinde gramatik bakımdan doğru olmuyorsa, aynı şekilde iç konuşma da mantık kurallarına uygun olarak düzenlenmediği zaman düşünce yanlış düşmüş olacaktır. Dolayısıyla mantık kurallarına uygun düzenlenmiş düşünce ile dil arasında sıkı bir bağ, ilişki vardır.³⁷

Sonuç

Düşünen ve mantığını kullanan ya da akleden bir canlı olan insan, düşünce ve duygularını dil sayesinde dışa aktarmaktadır. Düşüncelerin dışa aktarılması sırasında ifadelerin doğru olmasında dile ait kurallar kadar doğru ve tutarlı düşünmenin yasa ve kaideleri de önem arz etmektedir. Doğru ve tutarlı düşünmenin yani mantıklı düşünmenin kuralları da mantık ilminin belirlediğini unutmamak gerekir. Bundan dolayı mantık ve dil arasında sağlam bir bağ olduğu ve sıkı bir ilişkinin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Mantık bilindiğinde, doğru söz yanlış olanından ayırt edildiği gibi doğru mana da yanlış olanından ayırt edilmektedir. Mantığın konusu mantıksal düşünmedir. Dili şekillendiren ya da dile şekil veren esasında düşüncedir. Düşünceler, dil ile ifade edilmesi gerekir ki dışa aktarımı gerçekleşebilsin. Düşünceler, dil aracılığıyla ifade edildiğinde argüman şeklini kazanmaktadır. Mantık ilminin inceleme alanına giren argümanlar mantığın konusunu oluşturur. Dolayısıyla hem mantık hem de dil, ‘düşünme’ ile sıkı ilişki içerisinde. Mantık ve dilin ortak paydası ‘düşünce’ diğer bir ifade ile ‘düşünme’dir. Çünkü hem mantık hem de dil, ‘düşünme’ ile sıkı ilişki içerisinde. Mantık, aslında düşünceyle beraber varlığını sürdüren ve dil sayesinde kendini ifade etme imkânı bulan, dışa vuran bir süreç olduğu söylenebilir. Mantık denildiğinde düşünceyle birlikte hangi şekilde ya da koşulda olursa olsun dilin, diğer bir ifade ile düşünülenin ifade edilme hali akla gelmektedir. Dolayısıyla mantık ve dil birleriyle sıkı ilişki içerisinde olup birbirleriyle doğrudan alakalıdır.

Mantıklı düşünme, doğru yargılarda bulunma ve geçerli argümanlar kullanma amacıyla olan insanın bu amacını yerine getirebilmek için öncelikle akıl, mantık ve dile ihtiyacı vardır. Dolayısıyla burada olduğu gibi iletişim sırasında da iletişimin sağlıklı yürütülebilmesi için mantık ile dil önemli rol üstlenmektedirler. Bu sebeple iletişim için mantık ve dile ihtiyaç vardır. Netice itibarıyla dil ile mantık birlikte olmak durumundadırlar. Bu

³⁵ Hasan Ayık, “Ali Sedat Mantığında Dil-Düşünce İlişkisi”, 270.

³⁶ Felsefeciler Derneği, “Mantık nedir, herkes mantıklı mıdır? / Gülgün Türkoğlu”, erişim: 27 Ekim 2019, <http://www.felsefecilerdernegi.org.tr/mantik-nedir-herkes-mantikli-midir-gulgun-turkoglu>.

³⁷ Hasan Ayık, *Farabî’de Dil-Mantık İlişkisi* (İstanbul: Köprü Kitap, 2019), 176.

durum da bize göstermektedir ki, dil ile mantık arasındaki ilişki her zaman güçlü bir şekilde devam etmek zorundadır.

Kısaca hayatın her alanında dili kullanan bir varlık olarak insan mantığı da kullanmak durumundadır. Zira insan, mantığın kurallarına uygun hareket etmezse insan zihninin hataya düşmesi kaçınılmazdır. Bu sebeple mantık, çoğu zaman iletişim halinde olan insanların hayatında dil ile birlikte önem arz etmektedir. Çünkü dil olmadan mantık, mantık olmadan da dil önemsizdir. Bundan dolayı da ‘mantık’sız ‘dil’, ‘dil’siz ‘mantık’ düşünme tasavvur edilemez.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Bütün Yönleriyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Ali Sedat. *Lisanu'l Mizan*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1306/1890.
- Altunya, Hülya. *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.
- Ayık, Hasan. “Ali Sedat Mantığında Dil-Düşünce İlişkisi”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/28-29 (2002), 267-276.
- Ayık, Hasan. *Farabi’de Dil-Mantık İlişkisi*. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Ayık, Hasan. “Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak – Nisan 2009), 55-73.
- Baba, Coşkun. “Bilgi Bağlamında Doğruluk ve Mantık İlişkisi Üzerine”. *Doğru Üzerine*. Ed. Murat Kelikli. 35-76. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Baba, Coşkun. *Retoriğin İkna Gücü*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Bingöl, Abdulkuddüs. “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi* 9 (1999), 105-115.
- Cevzici, Ahmet. “Logos”. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Çapak, İbrahim. *Gazali’nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Çelgin, Güler. “Logos”. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010.
- Çüçen, Abdülkadir. *Klasik Mantık*. Bursa: Asa Kitabevi, 2004.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Ernst von Aster. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayınları, 2005.
- Eroğlu, Gültekin. “Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri”. *Hikmet Yurdu* 5/10 (Aralık 2012), 183-196.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem II*. çev. H. Arslan - İ. Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- Gündoğan, Ali Osman. “Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi”. *Türk Yurdu* 178 (2002), 18-22.
- Heidegger, Martin. *Hümanizmin Özü*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Türk Dil Kurumu. “Dil”. Erişim: 13 Haziran 2019. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=dil>.
- Felsefeciler Derneği. “Mantık nedir, herkes mantıklı mıdır? / Gülgün Türkoğlu”. Erişim: 27 Ekim 2019. <http://www.felsefecilerdernegi.org.tr/mantik-nedir-herkes-mantikli-midir-gulgun-turkoglu>.
- İlhan, Nadir. “Toplumsal ve Ferdi Düşüncenin Dile Yansımaları (Dil-Düşünce İlişkisi)”. *Turkish Studies* 7/3 (Summer 2012), 1517-1525.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Karataş, İbrahim. “Bulanık Mantık ile Klasik ve Sembolik Mantık İlişkisi (Karşılaştırılması)”. *European Journal of Educational & Social Sciences* 3/2 (October 2018), 144-163.
- Martin Heidegger. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Mehdiyev, Nebi. *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1986.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1996.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türki*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Sebberson, David. "The Rhetoric of Inquiry or the Sophistry of the Status QUO? Exploring the Common Ground between Critical Rhetoric and Institutional Economics?". *Journal of Economic Issues* 24/4 (1990), 1017-1026.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1996.
- Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Ulukütük, Mehmet. "Geleneğin Dili mi Varlığın Evi mi? Heidegger ve Gadamer'de Dil, Gelenek ve Varlığın İnsanlık Halleri Üzerine". *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi* 17 (Bahar 2012), 1-26.
- Wilson, John. *Dil, Anlam ve Doğruluk*. çev. İbrahim Emiroğlu - Abdullatif Tüzer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Cemal. *100 Soruda Mantık El Kitabı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1976.
- Yıldırım, Cemal. *Mantık 'Doğru Düşünme Yöntemi'*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999.

Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'ân-ı Kerîm'e Yaklaşma Denemesi

Ergin Ögçem

Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy of Religion
Kütahya, Turkey
ergin.ogcem@dpu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7097-2647

The Approach to the Qur'ân in the Perspective of Language Games Theory

Abstract

In the West, especially after the Enlightenment, while an understanding prioritizing reason and human began to strengthen, the religious references centering God lost power to a large extent. Therefore, language was started to deal with in terms of its suitability for mental and scientific references rather than what is mentioned. With the focus of anxiety on this point, discourse forms such as religion, metaphysics and morality have entered the process of losing their weight and effectiveness on society.

At the beginning of the twentieth century, the most powerful and shocking criticism for the language which was used in the field of morality, metaphysics and religion was directed by Logical Positivists. The majority of the members of this group, known as the Vienna Circle, were scientists. Their main goal was to develop a clear and precise discourse on language as in science. Thus, they will test their accuracy by applying the method of logic and mathematics to expressions of religion, morality and metaphysics; they claimed that they would free the language of these areas from doubt and uncertainty by excluding the statements they could not verify.

The source of inspiration of language for Logical Positivist Circle was actually the first period of Wittgenstein's philosophy. Since in this period, Wittgenstein stated that there was an absolute harmony between language and reality, that he placed the whole world at the borders of logic and saw the world as a limited space with the borders of language. According to him, language was a picture of reality; when we understood a statement, we also knew the fact that it had been brought up. There was no need for an extra explanation at this point. Wittgenstein realized that this extremely restrictive approach caused a vicious circle in itself and abandoned this thought. In this phase constituting the second period of his philosophy, he no longer thought that there was a harmony between language and reality. According to him, it was wrong to argue that the language has a duty for only one thing and to portray phenomenon only. What was to be defended was that, language is related to the use of the meaning of the language, what is meant by the language are sets of language games shaped according to the lifestyles and these sets of language games are issues based on the feature of compromise.

This study argues that the expressions belonging to religion in general and the Qur'ân in particular can partially be handled within the framework of language games. Due to the fact that, even though

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 01 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 20 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Ergin Ögçem, "Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'ân-ı Kerîm'e Yaklaşma Denemesi = The Approach to the Qur'ân in the Perspective of Language Games Theory", *Eskiyeini* 40 (Mart/March 2020), 107-128. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.668954>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

religions claimed to be universal, they eventually came to a nation with a certain language and culture, in a certain time and geography. Therefore, they definitely benefited from the language, culture and understanding of the nation they came in. Moreover, it would be unthinkable that the expressions coming to a nation with a certain cultural background used a language, references and examples in which they could be completely foreign. Therefore, religions definitely benefited from the opportunities of the language of the society they came in. Moreover, it would be unthinkable that the expressions that came to a nation with a certain cultural background used a language, references and examples in which they could be completely foreign. Therefore, religions have benefited from the potentials of the language of the society in circulation. This is also valid for the Qur'ân. For the reason that the Qur'ân also used the opportunities of the language used by that society, conveyed its message through examples that the people of that period could understand, and made incentives and threats according to the expectations and reservations of the people of the period.

As in the Qur'ân, although religions applied to the references of the period they came in and tried to convey their message by making the understanding of that region the object of their language, it is not correct to say that a whole language of religion was a language belonging to that period. Because the main concern of religions while conveying their message is to be understandable. Almost every language had an aim to address as many different times and communities as possible. Therefore, religions used references that would be common values of humanity, including the principles that everyone could understand, adopt and apply. Claiming otherwise would cause religion to be understood as a form of expression that came to solve the problems of the certain society and then lost its function. But no religion would accept such an approach. Besides, today's religions are proof of this. Therefore, Christianity was not only the religion of those who spoke Aramaic. Likewise, Islam is not the religion of a nation that only speaks Arabic. Today, Islam has gone far beyond its borders and it has been an universal religion that determined the beliefs of the member nations of many different language groups. Although it has an exceptional situation, it is also possible to say this for Judaism. From this aspect, Wittgenstein's approach to language games which is that each language is a closed language that is specific to a community, completely closed, and not open to the experience of others is inconsistent. Languages have such an uniqueness in one aspect, but this is not an extrovert uniqueness that is not understood by anyone else. If it was true, it would not be possible to talk about the connection between different generations and a generation's own past.

Keywords: Philosophy of Religion, Qur'ân, Language Games, Understanding, Context

Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'ân-ı Kerîm'e Yaklaşma Denemesi

Öz

Batı'da özellikle Aydınlanma sonrası akli ve dolayısıyla insanı merkeze alan bir anlayış güçlenmeye başlarken, Tanrı'yı merkeze alan dini referanslar büyük ölçüde güç kaybetmiştir. Buna bağlı olarak kullanılan dil nelerden söz ettiğinden daha ziyade, akli ve bilimsel referanslara ne kadar uygun olup olmadığı bakımından ele alınmaya başlamıştır. Kaygının bu noktaya odaklanması ile birlikte din, metafizik, ahlak gibi soyut ifadelerle sahip söylem biçimleri toplum üzerindeki ağırlığını ve etkinliğini kaybetme sürecine girmiştir.

Başta dini referanslar olmak üzere, metafizik ve ahlak gibi alanlarda kullanılan dile en güçlü ve sarsıcı eleştiriler yirminci yüzyılın başlarında Mantıkçı Pozitivistler tarafından yöneltilmiştir. Viyana Çevresi olarak da bilinen bu yapının üyelerinin büyük çoğunluğu bilim adamlarından oluşuyordu. Ana gayeleri bilimde olduğu gibi, dil konusunda da kesin ve net bir söylem geliştirmekti. Böylece onların mantığın ve matematiğin yöntemini din, ahlak ve metafiziğe ait ifadelerle uygulamak suretiyle onların doğruluğunu test edebileceklerini; doğrulamadıkları ifadeleri değerlendirmeye dışı bırakarak bu alanların dilini şüphe ve belirsizlikten kurtarmış olacaklarını savlamışlardı.

Mantıkçı Pozitivist Çevre'nin dil konusundaki ilham kaynağı aslında Wittgenstein'in felsefesinin birinci dönemi olmuştur. Çünkü bu dönemde Wittgenstein, dil ile gerçeklik arasında mutlak bir

uyum olduğunu, tüm dünyayı mantığın sınırlarına oturttuğunu ve dünyayı da dilin sınırları ile mahdut bir alan olarak gördüğünü ifade ediyordu. Ona göre dil gerçekliğin bir tasarımı idi. Biz bir ifadeyi anladığımızda, onun ortaya koymuş olduğu olgu durumunu da bilmiş oluyorduk. Bu noktada ayrıca bir açıklamaya gerek yoktu. Wittgenstein aşırı derecede kısıtlayıcı olan bu yaklaşımın kendi içerisinde bir kısır döngüye sebep olduğunu fark etmiş ve bu düşüncesini terk etmiştir. Felsefesinin ikinci dönemini oluşturan bu safhada artık dil ile gerçeklik arasında bir uyum olduğunu veya olması gerektiğini düşünmüyordu. Zira ona göre bundan böyle dilin sadece tek bir oyunu oynamak, yalnız olguları resmetmek gibi bir görevi olduğunu savunmak yanlıştı. Savunulması gereken şey, dilin anlamının kullanımına bağlı olduğu, dilden kastedilen şeyin yaşam biçimlerine göre şekil almış dil oyunları kümeleri olduğu ve bu dil oyunları kümelerinin de uzlaşma dayalı bir özelliğinin bulunduğu gibi hususlardı.

Bu çalışma genel anlamda dine, özeldense Kur'an-ı Kerim'e ait ifadelerin bütünüyle olmasa da kısmen dil oyunları teoremi çerçevesinde ele alınabileceğini savlamaktadır. Zira dinler evrensellik iddiasında olsalar da neticede belli bir zaman ve coğrafyada, belli bir dil ve kültüre sahip olan bir millete gelmiştir. Dolayısıyla geldiği milletin dilinden, kültüründen ve anlayışından mutlaka istifade etmiştir. Kaldı ki belli bir kültürel arka plana sahip bir millete gelen ifadelerin, onların bütünüyle yabancı olabileceği bir dili, referans ve örnekleri kullanmış olması düşünülemezdi. Dolayısıyla dinler bu bakımdan geldikleri toplumun tedavülde olan dilinin imkânlarından istifade etmiştir. Bu, Kur'an-ı Kerim için de geçerli olan bir durumdur. Zira o da kendilerine gelmiş olduğu toplumun kullandığı dilin imkânlarını kullanmış, o dönem insanın anlayabileceği örnekler üzerinden mesajını iletmış ve yine dönem insanının beklenti ve çekincelerine uygun düşecek teşvik ve tehditleri gündeme taşımıştır.

Kur'an'da olduğu üzere her ne kadar dinler geldikleri dönemin referanslarına müracaat etmiş, o bölgenin anlayışını dilinin nesnesi yaparak mesajını iletmeye çalışmış olsa da bütün bir din dilinin o döneme ait bir dil oyunu olduğunu söylemek doğru değildir. Zira dinlerin mesajını iletirken taşıdıkları en temel kaygı anlaşılmaaktır. Ve hemen her dilin mümkün olduğu kadar farklı zaman ve insan topluluklarına hitap etmek gibi bir gayesi vardır. Dolayısıyla dinler yereli olduğu gibi, evrensel anlamda herkesin anlayacağı, benimseyip uygulayabileceği prensipleri içeren, insanlığın ortak değerleri olacak referansları da kullanmıştır. Aksini düşünmek dini belli bir zamanın toplumunu muhatap almak suretiyle o toplumun problemlerini çözmek üzere gelmiş, sonrasında da işlevselliğini kaybetmiş bir ifade biçimi olarak anlaşılmasına sebep olacaktır ki, hiçbir din böyle bir yaklaşımı kabul etmez. Kaldı ki yaşamakta olan dinler de bunun bir kanıtıdır. Dolayısıyla, Hristiyanlık geldiği toprakların sınırları içerisinde hapsolmediği gibi, sadece Aramice konuşanların dini olarak da kalmamıştır. Aynı şekilde İslam da yalnız Arapça konuşan bir milletin dini değildir. Bugün itibarıyla İslam geldiği sınırların çok ötesine taşmış, çok farklı dil gruplarına üye milletlerin inancını belirleyen beynelmil bir din olmuştur. İstisnai bir durumu olmasına rağmen Yahudilik için de bunu söylemek olanaklıdır. Bu yönüyle bakıldığında Wittgenstein'in dil oyunları çerçevesinde ileri sürmüş olduğu, her dilin bir cemaate özgü, bütünüyle içe kapanık, başkalarının tecrübesine açık olmayan kapalı bir dil olduğu yönündeki yaklaşımı tutarsızdır. Evet dillerin bir yönüyle böyle bir özgünlüğü vardır, ancak bu başka hiç kimse tarafından anlaşılamayacak derecede dışa kapalı bir özgünlük değildir. Öyle olsaydı yaşayan farklı nesiller arasında ve bir neslin kendi geçmişine irtibatından söz etmek mümkün olmazdı.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Kur'ân, Dil Oyunları, Anlam, Bağlam

Giriş

Ludwig Wittgenstein'in felsefesi genel karakteri itibarıyla iki dönem şeklinde ele alınmıştır. Felsefesinin birinci dönemine ait görüşlerini *Tractatus: Logico-Philosophicus* adlı eserinde dile getirmiştir. Bu eserde Wittgenstein, dil ile gerçeklik arasında mutlak bir uyum olduğunu, tüm dünyayı mantığın sınırlarına oturttuğunu ve dünyayı da dilin sınırları ile mahdut bir alan olarak gördüğünü ifade etmiştir. Felsefesinin bu döneminde resim

kuramından istifade etmiş, resmin, temsil ettiği şeyi karşıladığı savından hareketle, dilin de gerçekliğe karşılık gelen bir fenomen olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre dil gerçekliğin bir tasarımıdır. Biz bir ifadeyi anladığımızda, onun ortaya koymuş olduğu olgu durumunu da bilmiş oluruz. Bu noktada ayrıca bir açıklamaya gerek yoktur.¹ Örneğin, 'kedi hasırın üstündedir' denildiğinde ancak ve ancak belli bir kedi belli bir hasırın üstündeysenün doğru olduğu kabul edilir. Aksi halde cümlenin yanlış olduğuna hükmedilir.² Wittgenstein'in resim kuramından hareketle, dil ve gerçeklik arasında kurmuş olduğu bu ilişki, doğrulama ilkesi perspektifinde felsefe yapan dönemin popüler felsefi hareketi Mantıkçı Pozitivistler tarafından da kabul görmüş ve kullanılmıştır.³

Dilin gerçekliği bir yönüyle dil dışı gerçekliğe bağlıdır. Ancak ikisi aynı şey değildir. İnsanların, dildeki gerçekliği, dil dışı gerçeklikle özdeşleştirmeleri, dilin, dile gelenin, dilde ifade edilenin, dil dışı dünyaya aynen tekabül ettiği yanlışından kaynaklanmaktadır. Oysa dilin bize gerçekliğin tam resmini verme gibi bir imkân ve kabiliyeti yoktur. Çünkü dil, nesnel gerçekliği belki temsil edebilir ancak aynen resmedemez. Temsil tabiatı itibarıyla eksiltili olduğundan, nesnel bir olgunun dildeki temsili, o olgunun tam değil, ancak eksiltili bir tasvirinden ibaret olabilir. Dilin, içerisinde yaşadığımız nesnel dünyayı bile ancak eksiltili olarak tasvir edebildiği göz önüne alınırsa, tecrübe etmediğimiz, içinde yaşamadığımız bir dünyayı ve bu dünyaya ait eşya ve hadisatı hiçbir şekilde tam olarak tasvir edemeyeceği anlaşılmış olacaktır.⁴

Wittgenstein'a göre felsefi olarak nitelendirilebilecek problemlerin hemen hepsi dilden kaynaklanmaktaydı. O sebeple dile ait problemler çözüldüğünde, felsefeye ait problemler de çözülmüş olacaktı. Bu ise ancak dile bir sınır çizmekle mümkündü. Bundan dolayı Wittgenstein felsefesinin birinci döneminde ilk iş olarak dilin sınırlarının ne olması gerektiği hususunda kafa yormuş ve nihayetinde dilin sınırlarını belirleyen şeyin dünya olduğuna karar vermiştir. Bu teşebbüsüyle o, dile kesin bir sınır çizdiğini ve böylece felsefeye ait tüm sorunları çözdüğünü düşünmüştü.⁵ Bunun içindir ki Wittgenstein, *Tractatus*'u yazdıktan sonra felsefeyle olan münasebetine bir süre ara vermiş; öğretmenlik, bahçıvanlık ve mimarlık gibi işlerle meşgul olmuştu. Ancak bir süre sonra, dil konusunda ne kadar kesin konuşulursa o kadar sorun oluşacağına kanaat getirmiş ve felsefesinin ikinci döneminin ana karakterini yansıtacak olan notları kaleme almaya başlamıştır.

İkinci dönemine ait görüşlerini yansıtan eseri *Philosophical Investigation*'da Wittgenstein, birinci döneminden farklı olarak dil ile gerçeklik arasında bir uyum olduğu veya olması gerektiği kanaatinden vazgeçmiştir. Ona göre bundan böyle dilin sadece tek bir oyunu oynamak, yalnız olguları resmetmek gibi bir görevi olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu yeni döneminde, Wittgenstein, dilin anlamına onun kullanımı üzerinden yaklaşılması

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus: Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 49.

² Saul Kripke, "Gramer Olarak Felsefe", çev. Sevinç Altınçekiç, *Cogito Düşünce Dergisi* 33 (2007), 113.

³ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz, 1946), 9.

⁴ Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaştırılması ve Kur'ân* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 141-145.

⁵ Wittgenstein, *Tractatus: Logico-Philosophicus*, 11.

gerektiğini, dilden kastedilen şeyin yaşam biçimlerine göre şekil almış dil oyunları kümeleri olduğunu ve bu dil oyunları kümelerinin de uzlaşımaya dayalı bir özelliğinin bulunduğunu savunmaya başlamıştır.⁶

Dilsel ifadelerin anlamını nesne, durum, olgu ve olaylarla özdeşleştirdiği birinci döneminden farklı olarak Wittgenstein, bu yeni dönemde anlamı tayin eden temel etmenin dilin derin grameri ve bağlamı olduğu düşüncesini ileri sürmüştür. Onun bu yeni yaklaşımı farklı dil gruplarına diğerlerinden bağımsız olarak değerlendirilme imkânı verip birbirlerine karşı bir üstünlük tanımadığı gibi, din diline de kendi bağlamında ele alınabilme fırsatı vermiştir. Wittgenstein'in bu yaklaşımı bir taraftan din diline (diğer diller gibi) müstakil bir dil olabilme statüsü tanıyıp başka bir dilin kriterlerine göre değerlendirme riskini ortadan kaldırırken; bir taraftan da onun hakkında belli bir topluma-yaşam biçimine özgü ve başkaları tarafından anlaşılması güç kapalı bir dil olduğu düşüncesine yol açmıştır. Bu çalışmada biz genel anlamda dil oyunları teoremini ve özelde ise bazı örneklerden hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in dil oyunları teoremi perspektifinde değerlendirme konusu yapıp yapılamayacağı meselesini ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken de bir taraftan Wittgenstein'in dil oyunları teoreminin din dili ile ilgili meydana getirmiş olduğu olumlu ve olumsuz durumları irdelemiş olacağız.

1. Dil Oyunları Teoremine Genel Bir Bakış

Dil oyunları teoremi çağdaş filozoflardan Ludwig Wittgenstein'in ikinci dönem felsefesine ait belki de en önemli kavramsallaştırmadır. Dil oyunları teoremi için doğrudan bir tanımlama yapmak pek mümkün olmasa da belli özelliklerinden hareketle onun yaklaşık olarak ne anlama geldiğini izah etmek olanaklıdır. Dil oyunları teoremi, dilin farklı kurallarla yönetilen ve farklı yaşam tarzlarına bağlı olarak gelişen tavla, satranç, briç, basketbol benzeri farklı oyunlar topluluğuna benzer bir biçimde yapılmış olan bir kavramsallaştırmadır. Dilin kullanımı ve oyun oynama arasında bir analogi kuran Wittgenstein'a göre hem dilde ve hem de oyunda birtakım kural veya uzlaşımlar vardır. Bizim davranışlarımızı belirleyen de bu kural veya uzlaşımlardır.⁷

Dilde ifade edilen her sözcük, kurulan her cümle, belli bir oyunda gerçekleştirilen her hamle veya hareket, bu ister bir dil olsun ister gerçek oyun olsun, yalnızca ilgili oyunun kural ve sınırları çerçevesinde yargılanabilir. Başka bir perspektifle ele alınamaz. Çünkü dil oyunları farklı kural ve uzlaşımlarla yönetilen dilsel pratiklerdir. Bu pratikler dilin, öykü anlatma, bilim ve felsefe benzeri özgül kullanım türlerinde ve özgül toplumsal bağlamlarda gerçekleşir. Bu yönüyle dil evrenselleştirilmesi mümkün olmayan göreceli bir fenomendir. Wittgenstein'a göre felsefenin var olan tüm problemleri dilin bu özelliğinin ihmal edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.⁸

Dil oyunları teoremine göre dilin kullanımı ile herhangi bir oyunun oynanması birbirine benzer. Nasıl ki bir oyun içerisinde her taşın bir yeri, fonksiyonu ve buna bağlı olarak oynanma kuralları var ise aynı şekilde dilin yapısı içerisinde kelimelerin, cümlelerin

⁶ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2016), 91-93.

⁷ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 237-238.

⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 238.

belli bir gramere göre istihdam edilmiş biçim ve görevleri vardır. Oyunun kuralları içerisinde her taş ancak kendisine biçilmiş olan rolü yerine getirir. Bir oyundaki taşların fonksiyonunu anlamak ancak o oyunu takip edip kurallarını öğrenmekle mümkündür. Yaşamın değişik yönleriyle ilgili olarak kullanmakta olduğumuz dil de böyledir. O sebeple, örneğin bir ahlak felsefecisi, seyircinin bir futbol müsabakasını izlerken, futbolcuların oyun içerisinde ne yapmak istediklerini anlamaya çalışması gibi, bir kimsenin dili ahlaki sahada nasıl kullandığına bakarak onun gerçekte tam olarak neyi ifade etmeye çalıştığını anlamak durumundadır. Çünkü anlamı bize verecek olan tek seçenek, onun hali hazırdaki kullanımınıdır. Dolayısıyla futbol oyunundaki bir eylem veya kural ancak futbol oyunu için geçerlidir. Buradaki kurallar başka bir oyun içerisinde bir şey ifade etmeyeceği ve anlamını yitireceği gibi, bir dil oyunu içerisindeki kavram ve ifadeler de başka bir dil oyununda bir önceki kullanıma tabii olan anlam ve fonksiyonunu kaybedecektir.⁹

Geleneksel dil teorilerine göre kelimeler nesne, durum, olgu ve olayları temsil etmekteydi. Buna göre her kelime spesifik olarak temsil ettiği nesne, durum, olgu ve olaya atıfta bulunurdu. Dolayısıyla kelimelerin atıfta bulunduğu hususlarla sıkı bir ilişkisi vardı. Wittgenstein geliştirmiş olduğu dil oyunları teoremiyle bu tür yaklaşımlara karşı çıkmış; sözcüklerin anlamlarını belirleyen tek yolun onların cümle içerisindeki organizasyon ve kullanımları olduğunu ileri sürmüştü. Yani kelime veya cümlenin ancak kullanıma ve bağlama tabii bir anlamı vardı. Bunun dışında bir anlamı yoktu. Zira sözcük ve cümlelerin gerçek ve ideal anlamları onların dâhil oldukları canlı bağlamlarından kaynaklanmaktaydı. O sebeple kullanımın amaç ve bağlamı değiştiğinde, kelime veya cümlelerin de anlamı değişmekteydi. Örneğin, “tuğla” sözcüğü ancak tuğla ile gerçekleştirilecek eylemler neticesinde öğrenilebilecek bir şeydir. Tuğla sözcüğü klasik dil algısında olduğu şekliyle yalnız bir etiket veya isimlendirme değildir. Bundan dolayı onu bir etiket olarak değil, bir faaliyet olarak kavramak gerekir.¹⁰

Dil oyunları teoremine göre herhangi bir dilin anlamlı veya doğru kabul edilmesi bütünüyle kendi bağlam ve grameriyle ilgilidir. Bu nokta ihmal edildiğinde ya o dili yanlış anlama veya hiç anlamama gibi bir sorun ortaya çıkacaktır. Bunun örnekleri son birkaç yüzyılın felsefi faaliyetlerinde fazlasıyla mevcuttur. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden ortalarına kadar felsefi ve dini düşünce alanında etkisini hissettirmiş olan Mantıkçı Pozitivist çevre filozoflarının yaklaşımı bunun için güzel bir örnektir. Onlar başta din olmak üzere, ahlak ve metafiziğe ait dili, bağlam ve gramerinden kaynaklanan koşulları göz ardı ederek, bütünüyle kendi geliştirmiş oldukları doğrulama ilkesi çerçevesinde değerlendirme konusu yapmışlar ve çözümlenmesi çok güç sorunlara yol açmışlardır. Oysa her din ve ahlak sisteminin kendisine özgü koşulları, bu koşullara uygun teşekkül etmiş dilleri vardır. Kendi koşulları çerçevesinde vücut bulmuş bir dili ihmal ederek, farklı bir dil üzerinden onu anlamaya çalışmak aslında bizatihi dilin kendisini işlevsiz hale getirmektir ki Wittgenstein'a göre felsefi sorunların neredeyse tamamına yakını dilin işlevsiz hale getirilmesi neticesinde ortaya çıkmış sorunlardır.¹¹

⁹ Donald Hudson, *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, çev. Ramazan Ertürk (Ankara: A Yayınevi, 2000), 56-57.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G.E.M. Ancombe (London: Prentice Hall, 1958), 19.

¹¹ Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, 19.

Dilin anlam ve konumunu belirleyen, onun istihdam edilme biçimidir. Diller istihdam edilmişlerine göre pek çok farklı anlam ve kullanım kabiliyeti kazanırlar. Her dilin kullanımı belli bir gramere bağlı olarak teşekkül etmiştir. Bu bağlamda hemen her dilin ilk bakışta fark edilebilecek bir “yüzeysel grameri”, bir de ancak dikkatli bir şekilde ele alındığında anlaşılabilir olan “derin grameri” vardır. Yanlış anlaşılımların birçoğu dilin yüzeysel gramerine odaklanıp dili, onun bize sunabildiği kadarıyla sınırlı görmekten kaynaklanır. Oysa dilin gerçek ve ideal anlamı yüzeysel gramerinde değil, kullanım ve bağlamı esas alan derin gramerinde saklıdır. Bunu anlamak ise ancak derinlikli bir incelemeyle; dillerin karşılaştırılması, zıtlştırılması ve böylece benzer ve farklı yönlerinin tespit edilmesi mümkündür.¹²

Her disiplin veya hayat tarzının kendisini ötekinden farklı kılan birtakım özellikleri vardır. Bu farkı meydana getiren en önemli unsurlardan birisi, o hayat tarzı veya disiplinine ait olan konuşma ve anlaşma biçimleridir. Disiplin veya yaşam biçimleri farklılaştığında (aynı kelime ve cümlelerden meydana gelmiş olmasına rağmen) ifadelerin kastettiği anlam da farklılaşır. Örneğin bilimsel ve dini söyleme ait ifadeleri kendi bağlamında değerlendirdiğimizde herhangi bir sorun yaşanmazken, bunları birbirlerinin muadili veya muhalifi birer söylem gibi algıladığımızda veya birisini diğerinin perspektifiyle değerlendirmeye kalkıştığımızda çok ciddi problemler ortaya çıkabilmektedir. Çünkü böyle yapıldığında, teorik terimleri temel inançların grameri içerisinde, temel inanç terimlerini de teorik bir gramer içerisinde kullanılabileceği yanılgısına düşülmektedir. Böyle bir şeye yönelmenin esas nedeni hayat tecrübeleri arasında görülemeyen ilişki ve ortaklığın birini diğerinin yöntemleriyle ele alındığında aşılacağına olan inançtır. Aksi takdirde birisi adına ötekinin anlamsızlığına hükmedilecektir. Oysa bizim bir disiplini ya da hayat tarzını anlamıyoruz olmamız, onların gerçekten tutarsız veya anlamsız olduğunu iddia etmek için bir gerekçe teşkil etmez.¹³

İnsanın anlaması ve kavraması dil marifetiyle gerçekleşir. O sebeple herhangi bir kimse açısından gerçeği belirleyen temel kriter dildir. Ancak dil oyunları teoremi perspektifinden ele alındığında, bütün diller için geçerli olabilecek ortak bir özden söz etmek pek mümkün değildir.¹⁴ Böyle bir imkân olmadığı için, onların hepsinin birlikte değerlendirilebileceği ve belli bir kritere göre anlaşılmasını sağlayacak bir ölçek de yoktur. Bunu söylemek, diller arasında hiçbir benzerlik veya ortak özellik olamayacağını iddia etmek anlamına gelmez. Zira değişik dil biçimleri arasında benzerlik ve ortak yönlerin var olduğu bilinen bir durumdur. Ancak bu onlar arasında kapsamlı genellemeler veya kategorik belirlemeler yapmaya yetecek derecede yüksek bir benzerlik değildir. O sebeple her dili kendi organizasyonu, bağlamı ve kullanım amacı çerçevesinde değerlendirmek, ona dair kanaatleri yine bu çerçeve dâhilinde dile getirmek gerekir.¹⁵

Dil oyunları teoremi perspektifinde değerlendirildiğinde, dille ilgili yaşanan sorunların bir kısmının da onun salt teorik veya metafizik kaygılarla ele alınmaya çalışılıyor olmasından kaynaklandığı görülür. Zira dilin, teorik veya metafizik bakımdan anlaşılmaya

¹² Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2002), 12.

¹³ Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, 13-14.

¹⁴ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi III: II Wittgenstein'da Gramer Paradigması* (Bursa: Sentez, 2018), 154.

¹⁵ David Pears, *Wittgenstein*, çev. Arda Denk (İstanbul: Afa Yayınları, 1985), 13-14.

çalışılması esnasında, ifadenin kendisinden çok, bizim onunla ilgili yargılarımız ön plana çıkmakta ve belirleyici olmaktadır. Oysa dilin doğru şekilde analiz edilmesi ve anlaşılması teorik ve metafizik kaygıların ötesine geçip, hayat tarzlarına ve bu hayat tarzları içerisinde dilin nasıl kullanıldığına yoğunlaşmakla mümkündür. Anlama denilen olayın sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi biraz da buna bağlıdır. Temel görevi insanın kendisini ve çevresinde cereyan eden olayları anlamasını temin etmek olan felsefeden beklenen de budur.¹⁶

Dil oyunları teorisinde anlam ve gerçeklik dile gömülüdür, bir başka deyişle insan bilincine bağlıdır. Dilin doğru anlaşılması önündeki bir engel de dilin, bireylerin öznelliğine hapsolmuş bu kapalı tarafıdır. Çünkü bireyin bilinci kendisi dışındakilere açık, tam olarak nüfuz edilebilecek bir alan değildir.¹⁷ Dolayısıyla bu problemin aşılması büyük ölçüde dilin tarihsel ve toplumsal süreçteki bağlamının gözetilmesine; linguistik bir cemaate ve o cemaatin kullandığı dil oyununa müracaat edilmesine bağlı olduğundan, dilin sağlıklı bir analizi ve ona ait doğruların tespiti ancak bu şekilde bir tavrı benimsemekle mümkün olacaktır.

Dil, gerek bir toplumun kendi tarihsel tecrübesi bakımından gerekse toplumsal çeşitlilikler itibarıyla sürekli şekilde değişim geçirmekte olan bir fenomendir. Bundan dolayı dile ait formlar, insanın tarihsel ve kültürel yaşam biçimleri olarak da algılanmalıdır. Bazı çevreler dilin tek görevinin tasvir olduğunu öne sürer. Oysa dilin görevi yalnız tasvirde ibaret değildir. Tasvir dile ait fonksiyonlardan sadece birisidir. O sebeple dile tek bir yön tayin etmek, kullanılan kelime ve cümleleri net ve kesin bir anlamla sınırlandırmak doğru değildir.¹⁸ Nihayetinde dil dediğimiz fenomen insanın değişik amaçlarını gerçekleştirmesini mümkün kılan pratiklerdir. Dilin anlaşılmasını mümkün kılacak husus da tarihsel ve toplumsal bağlamla sıkı ilişki içerisinde olan bu pratiklerin deşifre edilmesidir.¹⁹

Dil oyunları teoremine göre dille kastedilen şey aslında gündelik dildir. Gündelik dil ise farklı alanlarda farklı biçimlerde oynanmakta olan dil oyunlarından ibaret bir organizasyondur. Dilin belirlenmiş tek bir özü olmadığından, tek bir teoriye indirgenme olasılığı da yoktur. Dil için ortak bir temel belirlemeye çalışmak yerine, onun kullanım biçimlerini, çok katlılığını göz önünde bulundurmak gerekir.²⁰ Dil oyunları teoremi her ne kadar dilde ortak bir öze sahip olma ihtimalini reddediyor olsa da insan yine de bütün dil oyunlarında ortak bir özün, genel bir örtüşmenin var olabileceği beklentisi içerisinde dir.²¹ Oysa her dilin ötekilerden farklı, kendine özgü bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetin yalnız birisine hasredilip diğerlerinin dışarıda bırakılmaya çalışılması doğru değildir. Her dilin ancak kendi ayırt edici mahiyeti gözetilerek anlaşılabilmesi esası gözetildiğinde bu tutumun yanlışlığı

¹⁶ Allan Janik-Stephen Toulmin, *Wittgenstein'in Viyanası*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 267.

¹⁷ Terrance W. Klein, *How Things Are in The World: Metaphysics and Theology in Wittgenstein and Rahner* (USA: Marquette University Press, 2003), 64.

¹⁸ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi III: II Wittgenstein'da Gramer Paradigması*, 154.

¹⁹ Kai Nielsen, "Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion", *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, ed. Robert L. Arrington-Mark Addis (London: Routledge, 2001), 140.

²⁰ A.C. Grayling, *Wittgenstein: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 84.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Mavi Kitap*, çev. Doğan Şahiner (Ankara: İş Bankası, 2011), 57.

anlaşılmış olacaktır. O sebeple felsefi tavır herhangi bir dili merkeze alıp değerlendirmelerini ona göre yapmak yerine, farklı dil yapılarında mahiyeti belirleyen her ne ise onlara dikkat etmeye özen göstermelidir.²²

Bu perspektif gözetildiğinde, din dilinin de esasında kendi bütünlüğü içerisinde ele alınması gereken bir dil oyunu olduğu anlaşılır. Bu oyunun kurucu ve en önemli unsuru Tanrı'dır. Tanrı ile ilgili ifadeler de diğer dil biçimlerinde olduğu gibi zaman ve zemine göre değişiklik gösterebilmektedir. Hatta bazı yaşam biçimlerinde Tanrı'ya dair ifadeler hiç kullanılmamış da olabilir. Bu hususta ortak bir duruş olmadığı için, onlara dair objektif değerlendirmeyi mümkün kılacak felsefi ya da rasyonel bir duruş noktası da yoktur. Zira Tanrı hakkında ancak ilahi veya metafizik bir dil vasıtasıyla konuşmanın mümkün olabileceğini savunanlar olduğu gibi, bu dilin bütünüyle bağlamsal ve dünyevi teolojik bir dil olabileceğini ileri sürenler de olmuştur. Bunla birlikte seküler yaşam biçimlerinde olduğu gibi, insan yaşamının koordinatlarını tayin eden, onu yöneten ve varoluşunun önemli bir cephesini oluşturan din dili hep var olagelmıştır.²³ Şimdi bu dillerden birisi olduğunu düşündüğümüz Kur'ân-ı Kerîme ait ifadelerin değerlendirilmesine geçebiliriz.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Dil Oyunları Teoremine Uygun Düşen Örnekler

Kur'ân-ı Kerîm incelendiğinde, onun geldiği toplumun tecrübesiyle örtüşen bir dil gramerine sahip olduğu görülecektir. Bu doğal bir durumdur, zira belli bir zaman ve coğrafyada yaşayan bir topluma gönderilen mesajın, o toplumun özelliklerini dikkate alınması düşünülemezdi. Kur'ân-ı Kerîm de gelmiş olduğu toplumun zihinsel, entelektüel, sosyal ve kültürel özelliklerini gözetmiş, o toplumun kullandığı dilin imkânları çerçevesinde bir hitap şekli benimsemiştir. Dolayısıyla bir yaşam biçimi içerisine gelmiş ve orada belli birtakım değişikliklere gitme amacıyla olan Kur'ân-ı Kerîm'in, kendi mesajlarını iletme adına dil oyunlarından istifade ettiğini, bunun için de zamanın dilini araç olarak kullandığını ifade etmek mümkündür.

Kur'ân, ahlak ve pratiklere dair durumlar söz konusu olduğunda, bunu teorik anlatımlar yerine, önceki kavimlerle ilgili belli kıssaları gündeme getirmek suretiyle bizatihi yaşanmış örnekler üzerinden yapmayı tercih etmiştir. Kur'ân'ın böyle bir yola başvurmalarının belki de en önemli sebebi, dönemin toplumunun zihninde bu kavimlere dair belli izlerin bulunuyor olmasıdır. Zira dönemin Arap toplumu Kur'ân'da isimleri geçen kavimler ve onların peygamberleri hakkında bilgi sahibidirler. Hz. İbrahim'i ataları olarak kabul etmelerinden dolayı zihinlerinde bir peygamber algısı da mevcuttur. O sebeple Kur'ân, Mekke civarında yaşamış olan Hud, Salih, Lut gibi peygamberlerden ve onların kavimlerinden söz ettiğinde bunu garipsemiyorlardı. Dolayısıyla Kur'ân onlar üzerinden birtakım örnek ve bilgiler vermek istediğinde, anlamadıklarından değil, sadece işlerine gelmediği için karşı çıkıyorlardı. Yoksa hemen hepsi bu anlatılanların sıhhatinden ve ne manaya geldiğinden emindiler.²⁴

²² Brian R. Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion* (Edinburg: Edinburg University Press, 1999), 51.

²³ Cenan Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 22-23.

²⁴ Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 76.

Kur'ân herhangi bir konu ile ilgili mesajını iletmek istediğinde zaman zaman hitap ettiği toplumun tecrübesinden istifade etmiş, onların aşına olduğu kişi, olay ve toplumlar üzerinden anlatımlar yaparak bu amacını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Biz de çalışmamızın bu safhasında, Kur'ân-ı Kerîm'de dil oyunları teoremine uygun düştüğünü varsaydığımız örneklerden bazılarını ele alacak ve analizini yapmaya çalışacağız.

2.1. Tanrı Tasavvuru ile İlgili Örnekler

Vahiy kökenli dinlerin (ki özünde bu dinlerin hepsi İslam'dır) öncelikli ve ana gayesi kendi Tanrı anlayışlarını anlatmak ve benimsetmektir. Kur'ân-ı Kerîm'in temel ve öncelikli hedefi de kendi ulûhiyet anlayışı olan "Tevhid" inancını yerleştirmek olmuştur. Bunu yaparken dönemin cahiliye Arap toplumunda var olan ilah anlayışını göz önünde bulundurmuş, bu bağlamda teşekkül etmiş olan müktesebattan istifade etmiştir. Nitekim Kur'ân'ın birçok ayetinde, cahiliye döneminin metaforlarının kullanıldığı; özellikle şirke müptela olmuş putperest anlayışların şiddetli bir şekilde eleştirildiği, buna mukabil Tevhid inancının müdafaa edilmeye çalışıldığı bilinen bir durumdur.

Kadim şehir Mekke tarih boyunca Arap yarımadasının kalbi mesabesinde olmuştur. Mekke'nin önemi, Kâbe'ye ev sahipliği yapıyor olmasından ileri gelen bir durumdu. Bu sebeple Mekke gerek dini ve gerekse ticari bakımdan çok önemli bir merkez haline gelmişti. Hem dışarıdan gelen ziyaretçiler ve hem de Mekke halkının ticari seyahatleri sebebiyle farklı birçok kültür ve dini inanç tecrübe edilmiş, böylece çevre ülkelerde mevcut dini düşünce, anlayış ve pratiklerden yoğun bir şekilde etkilenilmişti. Bundan dolayı zamanla Mekke ve dolayısıyla bütün bir Arap yarımadası çok çeşitli inançların inikâs bulunduğu karmaşık bir düşünce alanı haline gelmişti. Bu inanç yapıları arasında Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik, Sabiilik ve Hanifler gibi yapıları saymak mümkünse de yarımada yaşayan toplumun büyük çoğunluğu yine de putperest inanca sahip insanlardan oluşmaktaydı.²⁵

İfade edildiği üzere Mekke halkının kahir ekseriyeti putperest inanca sahipti ve bu sebeple hemen her evde bir put bulunurdu. Hane halkından birisi sefere veya herhangi bir yolculuğa çıkacağı zaman, eliyle putuna dokunur, bir nevi ona ta'zim ve duada bulunurdu. Aynı şekilde yolculuğunu tamamlayıp evine döndüğünde bu ritüel tekrarları. Yolculuk esnasında da benzer eylemlerde bulunur; konaklama noktalarına vardığında yerden dört taş alır, içlerinden en güzel olanını ilah edinir, diğer üçünü ise yemeğini pişirme malzemesi olarak kullanırdı. Ayrılırken bu taşları orada bırakır, bir sonraki mola yerine vardığında aynı eylemi tekrarları. Cahiliye Arapları put edinmenin, onlar için kurban kesmenin ve onlara karşı tazimde bulunmanın kendilerine fayda sağlayacağına inanırlardı. Bundan dolayı birçok husus için tahsis edilmiş farklı putları vardı. Bununla birlikte Kâbe tüm Araplar açısından ayrıcalıklı bir öneme sahipti. Büyük ve önemli sayılabilecek putları Kâbe'de muhafaza ederlerdi. Bu sebeple olsa gerek, bireysel anlamdaki ritüelleri kendi putları vasıtasıyla gerçekleştirdikleri halde, Hac ve Umre gibi büyük ibadetlerini mutlaka Kâbe'de icra ederlerdi.²⁶

²⁵ Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 151.

²⁶ İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı (Kitâb al-Asnâm)*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 26.

Kadim Arap kültüründe putlar kadar onların muhafaza edildiği evler de önemliydi. Her kabilenin bir putu ve o putun saklandığı bir ev vardı. Putlara atfedilen kutsiyet saklandıkları evlere de atfedildiği için, bu evler belli ritüelleri olan ayinlerle tavaf edilir, böylece bir nevi ibadet yapılırdı. Bu evler kabilelerce kiralanmış olan muhafızlar tarafından korunmaktaydı. Muhafızlar koruma görevi yanında, putlar için getirilen hediyeleri kabul eder, onlara adanmış olan kurbanları keserlerdi. Putların saklandığı bu evler kutsal adedildiği için onların bulunduğu yer ve mücavir alanlarda kavga veya savaş yapılmazdı.²⁷ Bununla birlikte cahiliye Arap kültüründe, etkisini kaybetmiş olsa da “yüce mabud” anlamında bir Allah inancı hala mevcuttu.²⁸ Ancak pratikte icra edilen dini yaşamın daha çok dünyevi beklentiler açısından bir önem ve değeri vardı. Dönemin yaşam koşullarında kişinin ve kabilenin menfaati ön planda olduğu için, dinin bu menfaatleri temin etmeye aracılık etmenin ötesinde pek bir fonksiyonu yoktu. Dolayısıyla şirk sistemi, ahirete yönelik öğretileri olmayan, daha ziyade dünyevi çıkar ve menfaatleri temine yönelik bir sistemdi. Bu sistemin aynı zamanda ben duygusunu ve dünyevi bağlılığı pekiştiren bir özelliği vardı.

Muhataf aldığı toplumun şirkle olan yoğun münasebeti sebebiyle, Kur'ân-ı Kerîm tevhid merkezli ilah anlayışını çoğunlukla putperestliğin eleştirisi üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim Kur'ân'ın Mekke dönemi dikkatli bir şekilde incelendiğinde, şirki eleştiren ve yerine tevhidi ikame etmeye çalışan oldukça fazla ayet bulunduğu görülecektir. Örneğin ilk inen ayetlerden olan Necm Suresi 19-20 ve 23. ayetleri buna güzel bir örnektir. Bahsi geçen ayetlerde Yüce Allah: “*Lât ve Uzza'ya ve diğer üçüncüsü Menat'a ne dersiniz? Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilah edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerinin arzusuna tâbi oluyorlar.*”²⁹ Dikkat edilirse burada Yüce Allah, putlara tapınmanın herhangi dini bir gerekçesinin bulunmadığını, bu tür eylemlerin bütünüyle o dönem insanının heva ve heveslerinin ürünü batıl inançlar olduğunu vurgulamış ve eleştirmiştir. Örneklerin bizatihi yaşamın pratiklerinden seçilmiş olması hem hitabın gücünü ve hem de insanlar üzerindeki etkisini arttırmıştır.

Cahiliye Arap kültüründe şirkin bir yansıması da antropomorfizmdir. Onlar Allah'ı insan benzeri bir varlık olarak tasavvur ediyor, cinsiyet ve üreme gibi insana özgü eylemleri ona da atfediyorlardı. Bu bağlamda erkek çocukları kendi, kız çocuklarını ve melekleri ise Allah'ın çocukları olarak tavsif ediyorlardı. Bu tür inançları muhtemelen kendileriyle ilişkide oldukları mücavir kültür ve dinlerden almışlardır. Zira bölgenin kadim medeniyetlerinden birisi olan Sümerlerde antropomorfik bir Tanrı tasavvuru vardı. O sebeple Tanrı'yı bir insan misali yiyen, içen, cinsel ilişkiye giren, çocuk sahibi olabilen ve nihayetinde ölen bir varlık şeklinde düşünüyorlardı.³⁰ Kullandıkları ifadeler göz önüne alındığında, komşu oldukları eski birtakım uygarlıklara ait inanç ve düşüncelerin cahiliye Arap kültüründe de var olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür düşüncelerin benimsemesinin temelinde yatan ana sebep ise cahiliye Arap kültüründe kız çocuklarına ve kadınlara yönelik

²⁷ M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 73.

²⁸ Watt, Montogomery, *Hız Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin (İstanbul: KURAMER, 2017), 65.

²⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), en-Necm 53/19-20, 23.

³⁰ Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013), 16.

beslenen çarpık anlayıştır.³¹ O sebeple Allah, cahiliye Arap aklına nüfuz etmiş olan bu tür anlayışların yanlışlığı üzerinde durmuş, kendisinin bu ve benzeri her türlü yakıştırmadan münezzehtir.³²

2.2. Dönemin Toplumsal Yapısıyla İlgili Örnekler

Cahiliye Arap toplumunda bir efendi-köle düzeni söz konusuydu. Toplumun işleyişi, ilişki biçimi ve hukuk sistemi bütünüyle bu yapıya göre şekillenmişti. İnsanların birbirlerine karşı tavrını belirleyen ana etmen, kişilerin toplumdaki sosyal statüsüydü. O sebeple cahiliye Arap toplumunda birisi için serbest olan bir şey, bir başkası için yasak olabilmekte idi. Aynı şekilde birisi için suç teşkil eden bir eylem, bir başkası için böyle bir sonuç doğurmuyordu. Dolayısıyla bu toplumda herkese şamil bir hukuk (ödül-ceza) sisteminden söz etmek olanaksızdı. Güç ve nüfuzun hâkim olduğu bir zülüm düzeni vardı.

Kur'ân, mevcut ilişki düzenini ve işleyişi onaylamamış ve onlara karşı muhalif bir tavır takınmıştır. Bu tavrın en çarpıcı örneği, köle ile efendiyi varlık zemininde eşitleyen reaksiyondur. Kur'ân'ın yaklaşımında yüceliği ve yüksekliği belirleyen ana saik dünya üzerinde elde edilmiş şan, şöhret, soy-sop ve servet gibi görünen şeyler değil, görünmeyen fakat niteliksel bir değer olan takvadır. Oysa cahiliye döneminin bütün ahlaki faziletlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururunu, şeref, öfke, kavmiyet duygularını tatmin etme; asalet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma; saygı görme, insanlarda hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arzusu vardı ve bunların tamamı dünyevi hedeflere yönelik kaygılardı. O sebeple Kur'ân bu türden her türlü arzu ve eğilimi reddetmişti.³³

Cahiliye Arap kültüründe kişiden ziyade üyesi olduğu kabile çok daha önemliydi. İnsanlar da bundan dolayı mensup oldukları kabileye göre muamele görüyorlardı. Diğer taraftan kabile içinde de bazı dengeler söz konusu idi. Örneğin bir kabilenin riyaseti, o kabilenin yaşı büyük olanlarının içerisinde malı, serveti, bilgisi en fazla olan tarafından deruhte edilirdi. Kabileler diğer kabilelere karşı, üyelerinin her türlü eylem ve davranışından sorumlu tutulurdu. Bundan dolayı suçların şahsiliği üzerinde pek durulmaz, bir kabile üyesinin işlemiş olduğu bir suç nedeniyle bütün kabileye savaş ilan edilirdi.³⁴ Kur'an, toplumda yerleşik olan bu çarpık anlayış üzerine gitmiş, suçun şahsiliğine dikkat çekerek, bir kimsenin işlemiş olduğu hatadan dolayı başka bir kimsenin sorumlu tutulamayacağını ifade etmiştir.³⁵

Cahiliye dönemi Arap toplumunda yanlış ve kötü olan şeyler yanında, güzel örnekler de vardı. Bir kabileye veya şahsa iltica eden kişiyi sözlü ve filli saldırılara karşı korumak ve haksızlığa uğramasını engellemek, kıtlık ve yokluğun hâkim olduğu zamanlarda yiyeceklerini bölüşmek, diğerkâmlık, misafirperverlik, cömertlik, yiğitlik vb. hasletleri bu güzelliklere örnek olarak göstermek mümkündür. Ancak cahiliye dönemi Arapları bu güzel

³¹ ez-Zuhruf 43/17.

³² en-Nahl 16/57.

³³ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2016), 116.

³⁴ Fatih Duman, *İslamiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'ân* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 39.

³⁵ en-Necm 53/38.

davranışlarını kendileri ve kabileleri adına birer övünç ve gurur meselesi yapabiliyorlardı.³⁶ İslam bu davranışların altında yatan gösteriş, kibir, düşmanlık, kabile taassubu vb. menfi motivasyon kaynaklarını “Allah’ın rızasını kazanma” gayesine tahvil etmiştir. Böy-
lece niyet bağlamında yeniden revize edilmiş olan iyiliklerin onaylanması ve toplumu inşa
etme noktasında devamlılığı sağlanmıştır.³⁷

2.3. Ölüm ve Sonrası Hayata Dair Örnekler

Cahiliye Arap toplumu, ahiret tasavvuru ve inancından bütünüyle yoksun bir toplu-
luk değildi. Gerek buldukları ve gerekse komşu oldukları coğrafyalarda ahiret inancına
sahip din mensupları vardı. Özellikle vahiy kökenli dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlık
inancına sahip olanların bu konuda cahiliye Arapları üzerinde önemli tesirleri vardı. Diğer
tarafından cahiliye Arap toplumu her ne kadar müşrik bir toplum olsa da inançlarının
özünde İbrahim’in mirasından birtakım kırıntılar mevcuttu. Diğer tüm peygamberlere
gönderilmiş olan dinlerde olduğu gibi, Hz. İbrahim’in dininde de ahirete iman, Allah’a
imandan sonra gelen önemli bir iman ilkesiydi. Dolayısıyla Araplar arasında ahiret inan-
cına sahip olan insanların varlığından söz etmek pek de yanlış olmaz.³⁸ Nitekim bu husus
Kur’ân’da, Hz. İbrahim’in dilinden bir dua olarak şu şekilde ifade edilmiştir: “Hani İbrahim:
Rabbim, bu şehri bir güvenlik yeri kıl ve halkından Allah’a ve ahiret gününe inananları
ürünlerle rızıklandır, demişti.”³⁹

Cahiliye dönemi Araplarının dini inanç ve pratikleri birbirinden farklılık gösterdiği
için, ölümlere yaptıkları muameleler de birbirinden farklı olabiliyordu. Ölüm sonrası bir yaşa-
mın olduğuna inananlar, ölümlerini yıklar, kefenler ve onları için dua ederlerdi. Ölü tabuta ko-
nuldığında, yakın akrabasından en büyük olanı ayağa kalkar, ölen kişinin yaptığı iyilikleri
sayar ve bunun ardından defin işlemi gerçekleştirirdi. “Tanrı ona merhamet etsin” mealinde
bir ifade ile bir nevi cenazenin duası yapılırdı. Bundan sonra ölen şahsın mezarı başına bir
deve getirilir, boynuna bir halka geçirilir ve oraya bağlanarak ölüme terkedilirdi, ya da doğ-
rudan o da gömülürdü. Bu âdetde cahiliye Arap kültüründe “belliye” adı verilirdi.⁴⁰

Cahiliye Arap toplumunun bir kısmı da ruh göçünü içeren tenasühe inanıyordu. Tena-
sühe inananlardan bazıları ölen kişilerin ruhlarının onların cesetlerinden çıkarak başka ce-
setlere geçmek suretiyle bir devinime girdiğini ileri sürüyorlardı. Diğer bir kısmı da ölenlerin
cesetlerinden her yüzyılda birer kuş hâsıl olduğunu ve bu kuşların, kendilerinden çıktıkları
cesetlerin bulunduğu kabirlerin başına gelip beklediklerini düşünüyorlardı.⁴¹

Cahiliye Arapları arasında ölüm sonrası hayata inananlar olduğu gibi, ölümü her şeyi
tüketen bir son ve yok oluş şeklinde değerlendirenler de vardı. Nitekim bir gün, Kureyş’in
ileri gelenlerinden birisi, çürümüş bazı kemikleri eline alıp Hz. Peygamberin huzuruna

³⁶ Harun Ögmüş, *Cahiliye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 217.

³⁷ Fethullah Zengin, “Cahiliye Araplarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlen-
dirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2016): 56.

³⁸ Şevket Kotan, “Kur’ân’da Cahiliye Arapların Ahiret İnancı”, *Cahiliye Arapların Ahiret İnancı*, ed. M. Mahfuz
Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 71.

³⁹ el-Bakara 2/126.

⁴⁰ Neşet Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayınları, 1957), 125.

⁴¹ Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 125.

çıkış ve bir taraftan bu kemikleri ufalarken bir taraftan da alaylı bir üslupla: “Ey Muhammed, şimdi sen Allah'ın bunu dirilteceğini mi sanıyorsun?” diye sormuştu. Hz. Peygamber'de cevap olarak: “Evet; Allah seni öldürecek, sonra diriltecek ve sonra ateşe atacaktır” cevabını vermişti.⁴² Bu olay üzerine Allah, dönemin Arap aklının aşına olduğu yaratma teorisi üzerinden tesis etmiş olduğu mantıkla onların iddia ve beklentilerini boşa çıkaracak şu ayeti kerimeleri göndermiştir: “İnsan, bizim, kendisini az bir sudan (meniden) yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir. Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: Cürümüşlerken kemikleri kim diriltecek? De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir.”⁴³

2.4. İnsanların Beklenti ve Arzularına Yönelik Örnekler

Kur'ân-ı Kerîm'de yaşam sonrası hayatın müspet yönü Cennet tasvirleri ve orada karşılaşılabilecek olan şeyler üzerinden anlatılmıştır. Bu anlatımda gerek Cennet tasvirleri ve gerekse dünya hayatında güzel işler yapmış olanların elde edecekleri mükâfat, dönemin insanının idrak ve beklentilerine hitap edecek şekilde ele alınmıştır. “İman edip salih ameller işleyenleri ise, altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağız. Orada ebedi olarak kalacaklar. Onlara orada tertemiz eşler vardır. Onları, koyu gölgeler altında bulunduracağız.”⁴⁴, “İman edip de güzel davranışlarda bulunanlar var ya, şüphe yok ki, Biz öyle güzel işler yapanların mükâfatını zayi etmeyiz. İşte onlara Adn cennetleri vardır; altlarından ırmaklar akar, orada altın bileziklerle süsleneceler, ince ve kalın ipeklerden yeşil elbiseler giyerek koltuklar üzerine dayanıp kurulacaklar. O ne güzel karşılık ve ne güzel kalma yeri!”⁴⁵ âyetlerde dile getirilen hususlara dikkat edildiğinde (gerek cennet tasvirleri ve gerekse vadettiği mükâfatlar vasıtasıyla) Yüce Allah'ın kullanmış olduğu dilde bölge insanının hayal, özlem ve beklentilerine hitap edecek bir üslubu benimsediği görülecektir.

Arap yarımadasının coğrafi özellikleri göz önüne alındığında, Kur'ân-ı Kerîm'in Cennet'e dair tasvirlerinin bir hayli cazip olduğu görülür.⁴⁶ Zira Arap Yarımadası Medine ve Taif gibi istisna sayılabilecek yerler hariç su bakımından oldukça fakir bir yerdi. Özellikle Cennet tasvirlerinde ifade edildiği şekliyle bu coğrafyada devamlı akan ırmak ve nehirler yoktu. Çöl şartlarında dönemsel olarak sağanak şeklinde yağın yağmurlar, vadilerde kısa süreli bir akıntı meydana getirdikten sonra, toprak tarafından emilme veya kızgın güneşte buharlaşma sebebiyle kuruyup gitmekte idi. O sebeple Arabistan çöllerinin var olan bitki örtüsü bozkırdı lakin bu bozkırın dahi çoğunluğu yetişme imkânı dahi bulamazdı. Bu imkânı bulanlar da yazın gelmesiyle kızgın güneş ve kuru rüzgârlara maruz kalmak suretiyle çabucak kayboluyorlardı. Yağmurları, sürekli bir şekilde akmakta olan nehirleri ve dolayısıyla yeşil bir bitki örtüsü bulunmayan coğrafya için, altlarından ırmaklar akan, her türlü yemiş ve nebatatın bulunduğu bir cennet tasviri (kabul etmek gerekir ki) bundan yoksun insanlar için oldukça cezbedicidir.⁴⁷

⁴² Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu-Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), c. 4, 513-514.

⁴³ Yâsîn 36/77-79.

⁴⁴ en-Nisâ 4/57.

⁴⁵ el-Kehf 18/31-32.

⁴⁶ el-İnsân 76/11-19.

⁴⁷ Günaltay, *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*, 27.

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân'ın cennet tasvirlerinde bütünüyle yerel ve tarihsel algılar göz önünde bulundurulmuş, seçimler buna göre yapılmış ve kullanımında muhatabı cezbedecek objeler ön plana çıkarılmıştır. Dünyevi yaşamın zevk ve eğlencesine fazlasıyla düşkün olan bir topluma, hemen hepsi maddi niteliğe sahip olan şeyler üzerinden yaklaşmıştır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanlara, cahiliye Arap düşüncesinde ideal kadın tasavvuruna karşılık olarak huriler, suyu ve yeşili bol mekânlar, köşkler, ipekten elbiseler, içlerinden nehirler akan has bahçeler, üzerine kurulacakları tahtlar, sınırsız yiyecek ve içecekler örnek verilebilir.⁴⁸

Cennet hayatı ile ilgili vaatlerin takdiminde daha ziyade erkeği merkeze alan bir dilin kullanılmış ve özellikle belli bazı objeler üzerinde yoğunlaşmış olmasında o dönem insanının anlayışı, beklentileri, zevk ve beğenileri etkili olmuştur. Bu noktada dönemin Arap erkeğinin zihnindeki kadın tasavvurunun huri tipolojisiyle karşılanmış olması dikkat çekicidir. Kur'ân, dünyadaki faziletli yaşamlarının bir karşılığı olarak cennette erkeklere mükâfat olarak sunulacak olan hurileri fiziksel özellikleri itibarıyla ele almış, onları erkeklerin zevklerini okşayacak nitelikte birer cinsel obje olarak resmetmiştir.⁴⁹ Huriler hakkında kullanılan “bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci” gibi benzetmeler o dönem erkeğinin hayal dünyasını süsleyecek nitelikteki bir kadın modelidir. Nitekim cahiliye Arap şiirlerinde yer alan ve o dönem erkeğinin arzuladığı ortalama kadın tipini yansıtan, “kimsenin elinin değmediği sulara bulunan sedeflerin içindeki inciler” ya da “üç direkli çadırlarda muhafaza edilen kadınlar” gibi ifadelerle dikkat edildiğinde, bunların Kur'ân'ın huri kavramı çerçevesinde dile getirmiş olduğu tasvirle kısmen örtüştüğü görülecektir.⁵⁰

Kur'ân cahiliye Arap toplumunun beklentilerine yönelik yaptığı cennet tasvirlerinde olduğu gibi, onların beklentilerini bir nevi boşa çıkaracak olan Cehennem'e dair tasvirlerinde de dönemin anlayışından ve koşullarından istifade etmiştir.⁵¹ Bu noktada tercih edilen mecaz ve benzetmeler dönemin dil anlayışına birebir denk düşecek niteliktedir. Allah'ın kudretine gönderme yapma amacıyla Kur'ân'da Cehennem'in konuşturulmasıyla ilgili sahnelerde de benzer şekilde dönemin Arap aklının alışkın olduğu canlandırma sanatı kullanılmıştır.⁵²

Arap yarımadası çöl ikliminin etkisinde olduğu için, bölgede gündüzleri insanları aşırı derecede rahatsız edecek nitelikte bir sıcak havanın varlığı söz konusuydu. O sebeple dönemin Arap zihniyetinde sıcağın pek de olumlu bir imajı yoktu. Kur'ân, bu algıdan hareketle kötülük yapanlara eylemlerinin karşılığı olarak ateş vaat etmiştir. Diğer taraftan Kur'ân'da bahsi geçen Cehennem'in Mekkelilerin zihninde tam bir karşılık bulabilmesi için onların aşına oldukları yerleri ifade eden kavramlardan istifade edilmiştir. Bu bağlamda Mekke civarında bulunan “sakar” adındaki vadinin ismi, cehennemi tasvir etmek için kullanılmıştır.⁵³ Bu vadinin ismi, insanları rahatsız edecek düzeyde bir sıcaklığa sahip olması ve Cehennem'e dair tasavvurun netleşmesi adına Kur'ân'da özellikle zikredilmiş gibi gözükmektedir.⁵⁴

⁴⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 211.

⁴⁹ el-Vâkı'a 56/22-23.

⁵⁰ Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*, 213.

⁵¹ el-A'râf 7/39-41.

⁵² Subhi Salih, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2014), 86.

⁵³ el-Müddessir 74/27.

⁵⁴ Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, 81.

2.5. Dönemin Kozmoloji Anlayışına Yönelik Örnekler

Kadim din ve kültürlerde bazı sayıların özel bir yeri olmuştur. İnsanlık tarihinin çeşitli dönemlerinde yedi, on üç, kırk, yetmiş vs. gibi belli rakamlara olumlu veya olumsuz anlamlar yüklenebilmiştir. Bu tür tutumun izlerine cahiliye Arap toplumunda da tesadüf etmek mümkündür. Eski Yunan, Mısır, Mezopotamya ve Hint mitolojilerinde, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi vahiy menşeli dinlerde olduğu gibi, cahiliye Arap anlayışında özellikle yedi rakamının ayrı bir yeri olmuştur. Bu sebeptendir ki dönemin Arap algısında göğün ve cennetin yedi kat olduğu inancı hâkimdi. Bu elbette ki bilimsel bir keşfe dayanan veri değil, inanca dayalı mitolojik bir tasavvurdu. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm bu ayrıntıyı göz ardı etmemiş, mesajlarını iletirken yedi rakamıyla ilgili tasavvurdan istifade etmiştir: “Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasından inip durmaktadır ki, Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz.”⁵⁵ “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir, çok bağışlayandır.”⁵⁶

Kur'ân'da pek ayrıntısı verilmeyen ancak toplumun sözlü ve yazılı kültüründe yer edinmiş olan Miraç hadisesinde de Peygamberin göğe yükselişi anlatılırken, yedi katlı sema metaforundan istifade edilmiştir. Yaşamakta olan bu dünya için söz konusu olan yedi katlı âlem tasavvuru, bazı rivayetlerde yedi, bazı rivayetlerde ise sekiz kat olarak Cennet için de düşünülmüştür. Zira bu dünya hayatında insanların kulluk adına ortaya koydukları performans birbirinden farklı olduğu için, Cennet'te hak edecekleri dereceler de farklı olacaktır. Dolayısıyla öte dünya yaşamında insanlar dünya hayatında Allah'ın rızasını ne kadar gözetmiş, O'nun emir ve yasaklarına ne denli riayet etmişlerse, Cennet hayatında da var olan seçeneklerden kendilerine buna en uygun olanı verilecektir.⁵⁷

Yedi rakamından dönem insanının kozmolojiye dair tasavvurunun pekiştirilmesi noktasında olduğu gibi bazı ibadetlerin belli ritüellerinin yerine getirilmesi noktasında da istifade edilmiştir. Özellikle Hac ibadetinin icrasında yedi rakamının özel bir yeri olmuştur. Kâbe'nin etrafında yedi kez dönülmesiyle tavaf yapılması, aynı şekilde Safa ve Merve tepeleri arasında yedi kez gidilip gelinmesiyle sa'y yapılması, şeytan taşlama ibadetinin yerine getirilmesi esnasında, şeytanları temsil eden sembollere yedişer taş atılması, büyük baş hayvanın kurban hissesinde azami rakamın yedi ile sınırlandırılmış olması buna örnek olarak verilebilir. Bu örnekler çerçevesinde düşünüldüğünde yedi rakamının İslam kültür ve pratiklerinde dikkat çeken bir durumunun olduğu görülür. Ancak şunu da ifade edelim ki, bu ve benzeri örneklerden hareketle İslam inancının yedili bir sistem üzerine kurulduğunu ifade etmek veya yedi rakamına kutsiyet atfetmek de pek doğru olmaz.

Buraya kadar ele almış olduğumuz konular çerçevesinde verilen örnekler dikkate alındığında, Kur'ân'ın hitabına, teorik birtakım anlatılar yerine toplumun reel durumuyla ilgili konular üzerinden verilen ve daha ziyade pratiğe yönelik örneklerin bir hâkimiyetinin söz konusu olduğu fark edilecektir. Bundan dolayıdır ki Kur'ân dönemin toplumunun hayatına yönelik hangi konuyu gündeme getirmiş ise mutlaka olumlu veya olumsuz bir

⁵⁵ et-Talâk 65/12.

⁵⁶ el-İsrâ 17/44.

⁵⁷ Yasemin Güleç, *Cennet: Ebedi Saadet Yurdu* (Ankara: 72 Tasarım Ltd. Şti., 2016), 45-51.

reaksiyon gerçekleşmiştir. Bu durum iletişimde muhatap olunan kitlenin dili ve o dile kaynaklık eden referansların ne kadar önemli ve Kur'ân'ın da bu hususa özellikle dikkat etmiş olduğunu göstermektedir.⁵⁸

3. Bağlaman Gözetilmemesinin Ortaya Çıkardığı Problemler

Diller arasında ortak birtakım çağrışımlar bulunmakla birlikte, her dilin kendine özgü bir müstakilliği söz konusudur. Sağlıklı bir değerlendirmenin yapılabilmesi için dilin genel organizasyonunda önemli bir yeri olan bu müstakilliğin dikkate alınması zaruridir. Zira dil canlı bir organizmadır ve her dilin varoluşunu mümkün kılan bazı koşullar vardır. Bu koşullar göz ardı edildiğinde, dilin yanlış anlaşılması veya hiç anlaşılabilmesi gibi durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'in ifadeleri için de geçerlidir. Kur'ân'ın herkese ve her döneme hitap eden bir özelliği olduğu gibi, geliş süreciyle ilgili ve o döneme özgü koşulları gözetilen başka bir yönü de söz konusudur. Bu koşullar ihmal edildiğinde Kur'ân'dan sağlıklı bir çıkarım yapılamaz. Dolayısıyla insanların, kendi tefekkürlerinin ürünü olan birtakım fikirleri ortaya koyarken, Kur'ân'dan bazı ayetlere atıf yapıyor olmaları, o fikirleri Kur'ânî fikirler haline getirmede olduğu gibi, ayetleri anlam-bağlam veya siyak-sibak ilişkisi gözetmeksizin ardı sıra dizerek bir konuşma icra etmeleri de o konuşmayı Kur'ânî bir konuşma yapmaz.⁵⁹

Birtakım insanların hayata dair bütün prensiplerin kutsal kitaplarca deruhte edildiğine olan inancı onları hemen her konu veya problemi kutsal kitap perspektifinde ele alma yoluna sevk etmiştir. O sebeple böyle düşünen insanlar gündelik hayatta karşılaştıkları yeni olay veya durumları kutsal kitap sayesinde halledebileceklerine kanaat getirmişlerdir.⁶⁰ Hatta bazen konjonktürün ortaya çıkardığı, tamamen o ana özgü ve başka bir düşünceenin ürünü bir konu, mesele veya durumu dahi kutsal kitap paralelinde ele alıp değerlendirebileceklerini düşünmüşlerdir. Bunun hatırı sayılır miktarda örneğini Kur'ân-ı Kerîm'e olan yaklaşımlarda da görmek mümkündür. Ancak biz burada maksadımızın hâsıl olmasını temin edecek birkaç örnekle yetineceğiz.

Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir meselenin değerlendirilmesi esnasında başkalarıyla istişare etmeye vurgu yapan tavsiyenin⁶¹ kendisinden bütünüyle farklı olan demokrasi ile özdeşleştirilmeye çalışılması bu yaklaşıma güzel bir örnektir. İstişareden maksat doğru ve sağlıklı bir karara ulaşmayı mümkün kılmaktır. O sebeple istişare sadece askeri, siyasi ve idari bir meselede değil, herhangi bir konuda ve yalnız kişiler arasında da olabilecek bir değerlendirme metodudur. İstişare her ne kadar bir durum değerlendirmesi olsa da istişare edenin istişarede bulunduğu kişinin söylediklerini uygulama gibi bir mecburiyeti yoktur. O sebeple istişareye uygun veya aykırı alınmış olan kararın sorumluluğu istişare edene aittir. Oysa demokraside alınan kararın uygulama zorunluluğu vardır ve bu kararın sorumluluğu lehinde olan herkese aittir. Demokraside bir kararın yerindeliği ve uygulanma koşulları çoğunluğun lehinde olmasına bağlı iken, istişarede kararın sıhhatini belirleyen çoğunluk değil, uygunluktur. O sebeple istişarede bazen bir kişinin görüşü, birçok

⁵⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 43.

⁵⁹ Düccane Cündioğlu, *Sözün Özü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 8.

⁶⁰ Ignaz Goldziher, *Mezâhib'ut-Tefsîr'il-İslâmi*, trc. Abdulhalim Neccar (Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1955), 5.

⁶¹ el-Bakara 2/233; Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ, 42/38.

kişinin görüşünün önüne geçebilir. İstişarede ehliyet ve liyakat esastır. Demokraside ise oy hakkı bulunan herkes potansiyel olarak ehliyet ve liyakate haiz görüldüğü için hepsinin görüşü önemli ve değerlidir.⁶²

Aralarında derin farklılıklar bulunan bu ve benzeri durumlar, anlam ve bağlama kaynaklık eden kendi koşulları gözetilmediğinde çok farklı ve yanlış değerlendirmelere yol açabilmektedir. Zira müşavere ve demokrasi özelinde her ikisini mutabık kılmaya yönelik yapılan te'villere benzer teşebbüs Osmanlı Devleti döneminde de olmuştur. Zamanın uleması II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte, bu yeni yönetim tarzının istişare kültürüne uygun, İslami bir idare sistemi olduğunu ileri sürerek meşruti sistemle şura sistemi arasında bir uygunluk olduğunu dile getirmişlerdir. Bunu yaparken örneğin istişare ayetlerinden birisini içeren Şura suresinin, devlet mekanizmasının henüz teşekkül etmediği Mekke döneminde nazil olduğu ayrıntısını göz ardı edebilmişlerdir.⁶³ O sebeple herhangi bir kavram veya cümle ele alınırken, yalnız bize görünen şekliyle değerlendirilmemeli, içerisinde doğmuş olduğu kültürün, dilin ve şartların ruhuna göre yorumlanmalı ve kendi konjonktürel istisnaları gözetilerek te'vil veya tefsir edilmelidir.⁶⁴

"...Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?..."⁶⁵ ayeti bağlamı gözetilmeksizin yorumlanan ve bu sebeple de maksadı çarpıtılan ayetlere güzel bir örnektir. Bu ayet kendisinden önce gelen ayet ile birlikte düşünüldüğünde mü'minlerin sadece, darlık, musibet ve felaket gibi durumlarda değil, her hal-ü karda Allah'a yönelmeleri gerektiğini bilmeleri anlamında bir ilme ve irfana dikkat çekmektedir. Burada "bilmeyenler" olarak; bildiklerinden yararlanmayan ve onlarla amel etmeyenler, sadece bela ve korku esnasında Allah'a yönelen, rahat dönemlerde ise şirk koşanlar kastedilirken; "bilenler" olarak, bildiklerinden yararlanan ve onlarla amel edenler, geceleri kıyam ve secdede olanlar ve neticede Allah'a kavuşacağından emin olanlar kastedilmektedir.⁶⁶ Bununla birlikte ayetin günümüzdeki popüler yorumlarında bu ifadeyle dikkat çekilmek istenen şeyin mahza bilgi ve bilginin önemi olduğu şeklindedir. Zira ülkemizde de özellikle okulların başlangıcına denk gelen haftanın öncesindeki Cuma hutbelerinde bu ayet referans gösterilerek eğitim ve öğretimin öneme dikkat çekildiği bilinen bir durumdur.⁶⁷

Diğer taraftan bilinmesi zaruri olan bir husus da şudur ki, ilim Kur'ân'da bugünün seküler mantığıyla ele alınmış bir kavram değildir. Bu ayette de kastedilen, "Eğitim-öğretim yolunda dirsek çürütenlerle çürütmeyenler ya da mektep-medrese tahsili yapanlarla yapmayanlar bir olur mu?" şeklinde bir anlam değildir. Zira ilim kelimesi, Kur'ân'da Allah'a, peygamberlere, mü'minlere atfen kullanıldığında, kesinlikle "kuru bilgi, malumat"

⁶² Cündioğlu, *Sözün Özü*, 10-11.

⁶³ İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 165-172.

⁶⁴ Subhi Salih, *Ölümden Sonra Diriliş* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2014), 86.

⁶⁵ ez-Zümer 39/ 9.

⁶⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmîü'l-Beyân an Te'vili âyil'-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), c. 21, 268.

⁶⁷ Ayetin bilgi eksenli ele alınışına dair örnekler için bk., Lütfi Şentürk, *Örnek Vaazlar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), c. 1, 208., İsmail Karagöz, *Kürsüden Öğütler-52 Konuda Vaaz Örnekleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 480., Komisyon, *Vaaz Rehberi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), c. 2, 13., Mehmet Emre, *Büyük Hutbe Kitabı* (İstanbul: Çile Yayınevi, 1981), 143., Komisyon, *Minberden Öğütler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 67, 93.

anlamına gelmez. Dolayısıyla âlim kelimesi de yüksek tahsil ya da akademik kariyer yapan kimseye delalet etmez. Aksi takdirde el-Fâtır, 35/28. ayetini, “Kulları içinde Allah’a derin saygı ve bağlılık duyanlar ancak ve ancak profesörlerdir.”⁶⁸ şeklinde anlayıp yorumlamak gerekirdi. Şu halde, Kur’ân’ın eğitim-öğretimden sibernetiğe kadar akla gelebilecek her konuda konuştuğu ya da konuşması gerektiği zannıyla, onun iman ve irfan yüklü kavramlarını gelişigüzel kullanmaktan kaçınma hususunda azami dikkat gösterilmesi icap etmektedir.⁶⁹

Benzer şekilde kendi bağlamıyla değerlendirildiğinde insanın dünya hayatında işlemiş olduğu hatalardan hesaba çekileceği, başkasının günahını yüklenmeyeceği anlamındaki “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder.”⁷⁰ ayetinin bağlamı gözetilmeden ele alındığı yorumlarda bilinen anlamıyla çalışmanın önemini anlatan bir ayetmiş gibi takdim edildiği görülecektir. Bir diğer ayette “Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının.”⁷¹ ifadesi kendi bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde burada savaş ganimeti ile ilgili bir durumdan söz edildiği anlaşılırken, bağlamından koparılmış yorumlarda bunun, “Allah ve Rasûlü size din adına neyi emretmişse onu alın, neyi de yasaklamışsa ondan sakının” şeklinde değerlendirildiği görülecektir. Nitekim ayet Medine’deki Yahudi kabilelerinden biri olan Nadiroğulları’ndan ele geçirilen ganimetin dağıtımı ve Rasûlullah’ın ganimetten bazılarını pay verip bazılarını vermemesi sonucu ortaya çıkan gerginlikle ilgilidir.⁷² O sebeple bahsi geçen ifadenin, “şu hâlde Peygamber size ganimetten ne veriyorsa onu alın, neyden men ediyorsa onu da isteyip durmayın” şeklinde anlaşılması çok daha uygun olacaktır.⁷³

Buraya kadar zikrettiğimiz örnekler göstermektedir ki Kur’ân’ın ifadeleri kendi bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde sağlıklı bir anlam ve netice elde edilebilir. Aksi halde anlamı konjonktüre mahkûm ve angaje edecek her türlü teşebbüs, farklı bir oyuna ait taşların diğer bir oyunun kurallarına göre hareket ettirilmek istendiği zaman ortaya çıkan problemlere benzer sorunlara neden olacaktır. Bu dil oyunları teorisi açısından oldukça kritik öneme sahip bir durumdur. Meseleye dair örnekleri arttırmak her ne kadar mümkünse de gerek çalışmanın sınırlılığı ve gerekse amaçlanan neticenin gerçekleşmiş olduğu kanaatiyle bu kadarı ile iktifa etmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

Sonuç

Dil insana özgü, onun hemcinsleriyle iletişimini mümkün kılan ve büyük oranda onun yaşam koşullarına bağlı olarak teşekkül etmiş olan bir fenomendir. Dillerin, bütün insanlarla iletişimi mümkün kılan evrensel boyutu, bir de onu üreten koşullara (bilim, sanat, metafizik, din, kültür, zaman, olay vs.) bağlı istisnai yönleri vardır. Bu

⁶⁸ el-Fâtır 35/28.

⁶⁹ Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali - Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 451.

⁷⁰ en-Necm 53/39.

⁷¹ el-Haşr 59/7.

⁷² Ebu'l- Hasan el-Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl -Kur’ân Ayetlerinin İnış Sebepleri*, çev. Necdet Çağıl-Necati Tetik (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019), 400 vd.

⁷³ Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'ân*, c. 23, 280.

itibarla her dil, diğer dil yapılarıyla birtakım ortak ve benzer yönler içermekle birlikte, bütünüyle kendisine has belli bazı özelliklere de sahip olabilmektedir. O sebeple dilleri tek bir dil ekseninde değerlendirmek yerine, onları kendi koşullarını gözetmek suretiyle ele almak çok daha doğru bir tutum olacaktır. Nitekim dil konusundaki uzlaşmazlıkların büyük çoğunluğu bu ayrımın ihmal edilmesinin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsanın gündelik yaşamında yoğun şekilde kullandığı dillerden birisi de din dilidir. Her ne kadar din dili gündelik dilin içine gömülü bir şekilde faaliyet gösteriyor olsa da bu dilin insanlar açısından özel bir tarafı vardır. Bununla birlikte dinle ilişkili olan bütün diller için tek bir örnek ölçek veya kullanımdan söz etmek olanaksızdır. Nitekim din dili, dinlerin, kültürlerin, coğrafyaların ve hatta insanların psikolojik, sosyolojik, ekonomik şartlarının farklılaşmasına bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. İster vahiy eksenli ister beşeri kökenli olsun, birbirlerine benzerlikleri olan dinler arasında dahi bu farklılaşmayı görmek mümkündür. O sebeple kimi durumlarda dinlere ait dili kendi oluşum şartlarını göz önüne alarak değerlendirme konusu yapmak gerekmektedir. Bu, İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'ın dilini değerlendirme noktasında da geçerli olması gereken bir esastır.

Kur'an'da kullanılan dilin kendisine özgü bazı şartlarının olması, onu bütünüyle bu özel koşullara bağımlı, lokal bir dil şeklinde değerlendirilmesi gerektiği gibi bir zorunluluğu doğurmaz. Zira diğer dil biçimleri gibi, Kur'an'ın dili de bir yönüyle kendi koşullarına bağlı iken, bir yönüyle de bu koşulları aşan bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte gerek kullanılan dilin güç ve kabiliyeti ve gerekse geldiği dönem ve toplumun bazı özel koşulları onu bu koşullara aşına olmayan birisi için kapalı ve anlaşılabilir bir dil haline getirebilmektedir. Bu kapalılığın giderilmesi, yanlış anlaşılmalardan önlenmesi ve indirgeyici bir tavırdan sakınılabilmesi ancak o dilin özelliklerine, geldiği toplumun koşullarına dikkat etmekle mümkün olacaktır.

Dil oyunları perspektifi gözetildiğinde Kur'an'ın söylemine “evrensel”, “lokal”, “seküler” gibi kısıtları olan aşırı tutumlarla, kelamın ilahi tabiatını göz ardı eden bakışlarla yaklaşmanın sakıncalı olacağı anlaşılmaktadır. Zira evrenselci yaklaşımlarda, bu dili merkeze alıp, diğer dillerin tamamını ona göre değerlendirmek söz konusu olacağı için çarpıtmalar, yanlış anlaşılmalardan ve hatta hiç anlaşılabilirlik gibi durumlar vukuu bulacaktır. Bu dilin bütünüyle lokal bir dil olduğu iddia edildiğinde ise, onun muhataplığının ve anlamının geldiği toplumun tarihsel koşulları ile sınırlandırılması gerektiği gibi bir kanaat oluşacaktır ki böyle bir kanaat her şeyden önce İslam'ın evrensellik iddiasıyla çelişecektir. Üstelik bu durum o dil ve kültürün mirasçıları ile geçmişi arasında bir irtibatın olamayacağı, her devrin ancak kendi dilini ve koşullarını anlayabileceği gibi adeta insanlığın tarihsel birikimini sıfırlayan çok genel ve temelsiz bir iddiaya kapı aralayacaktır. Gayet tabiidir ki konjonktüre bağlı tarihsel tutumu yansıtan bu yaklaşımın Kur'an açısından bir meşruyetinin olabileceğini düşünmek pek mümkün değildir.

Neticede Kur'an'da kullanılan din dili için dünya üzerinde var olan dillerden birisi olduğunu, dil oyunları kuramı açısından düşünüldüğünde kendisine özgü birtakım şartlarının bulunduğunu ancak bununla birlikte her dönemde ve her insan topluluğu tarafından anlaşılabilir özellikte evrensel ilke ve esaslara sahip olduğunu söylemek mümkündür.

O sebeple Kur'ân'a yaklaşırken onu hem kendisine ait dil ve gramerle, hem geldiği dönemin coğrafi, sosyolojik, kültürel koşullarıyla ve hem de bu gelen bilgilerin günümüz koşullarıyla nasıl bir münasebetinin olduğunu gözeterek anlama yoluna gitmeli ve tersi yaklaşımların sağlıklı bir netice vermeyeceğinin farkında olmalıdır.

Kaynakça

- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2016.
- Ayer, Alfred J. *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz, 1946.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Clack, Brian R. *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburg: Edinburg University Press, 1999.
- Cüendioğlu, Düccane. *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Cüendioğlu, Düccane. *Sözün Özü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Çağatay, Neşet. *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Demirci, Kürşat. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Duman, Fatih. *İslamiyet Öncesi Arap Folkloru ve Kur'ân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Emre, Mehmet. *Büyük Hutbe Kitabı*. İstanbul: Çile Yayınevi, 1981.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhib'ut-Tefsir'il-İslâmi*, mütercim. Abdulhalim Neccar, Kahire: 1955.
- Grayling, A.C. *Wittgenstein: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Güleç, Yasemin. *Cennet: Ebedi Saadet Yurdu*. Ankara: 72 Tasarım Ltd. Şti., 2016.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Hudson, Donald. *Wittgenstein'in Din Felsefesi*. çev. Ramazan Ertürk, Ankara: A Yayınevi, 2000.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşat Atalar. İstanbul: Pinar Yayınları, 2016.
- İbn al-Kalbî. *Putlar Kitabı (Kitâb al-Asnâm)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Janik, Allan - Toulmin, Stephen. *Wittgenstein'in Viyanası*. çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Pardigma Yayınları, 2008.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Karagöz, İsmail. *Kürsüden Öğütler-52 Konuda Vaaz Örnekleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu-Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Klein, Terrance W. *How Things Are in The World: Metaphysics and Theology in Wittgenstein and Rahner*. USA: Marquette University Press, 2003.
- Kocabaş, Şakir. *İfadelerin Gramatik Ayrımı*. İstanbul: Küre Yayınları, 2002.
- Komisyon. *Minberden Öğütler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Komisyon. *Vaaz Rehberi*, 2. Cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kotan, Şevket. "Kur'ân'da Cahiliye Araçlarının Ahiret İnancı". *Cahiliye Araçlarının Ahiret İnancı*. ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016: 51-92.
- Kripke, Saul. "Gramer Olarak Felsefe". çev. Sevinç Altınçekiç. *Cogito Düşünce Dergisi* 33 (2007), 106-154.
- Kur'ân-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kuvancı, Cenân. *Din Dili Dil Oyunu mu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Montgomery, Watt. *H. Muhammed'in Mekkesi*. çev. Mehmet Akif Ersin. İstanbul: KURAMER, 2017.

- Nielsen, Kai. "Wittgenstein and Wittgensteinians on Religion". *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. ed. Robert L. Arrington&Mark Addis, 137-166. London: Routledge, 2001.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araçlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Özcan, Zeki. *Dil Felsefesi III: II Wittgenstein'da Gramer Paradigması*. Bursa: Sentez, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Pears, David. *Wittgenstein*. çev. Arda Denkel. İstanbul: Afa Yayınları, 1985.
- Salih, Subhi. *Ölümden Sonra Diriliş*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Soykan, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2016.
- Şentürk, Lütfi. *Örnek Vaazlar*. 1. Cilt, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Vâhidî, Ebu'l- Hasan. *Esbâb-ı Nüzûl- Kur'ân Ayetlerinin İniş Sebepleri*. çev. Necdet Çağıl - Necati Tetik, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.
- Wittgenstein, Ludwig. *Mavi Kitap*. çev. Doğan Şahiner, Ankara: İş Bankası, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*. trans. G.E.M. Ancombe, London: Prentice Hall, 1958.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus: Logico-Philosophicus*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Zengin, Fethullah. "Cahiliye Araçlarında Bazı İyi Ahlâk Örnekleri ve Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 53-69.

Değerler Eğitimi Açısından Tek Parti Dönemi Âdâb-ı Muâşeret Kitapları**Kamil Çoştu**

Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Dr., Bartın Universty, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education
Bartın, Turkey
kcostu@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0467-7142

Etiquette (Âdâb al-Muâsharah) Books of the One-Party Period in Terms of Values Education Abstract

The modernization concept that started in the last period of the Ottoman Empire was seen as a compulsory way to follow after the foundation of the Republic. Founded in 1923, CHP is the party that ruled the country alone between 1925-1945. Since one party was in the administration it is named as the "One-Party Period" between those years. Between the years 1925 and 1945 content of the modernization was seen in many fields such as political, socio-cultural, economics as being completely Europeanized, which was also reflected in the publications launched in the one-party period. One of the types of publications in which this understanding of modernization is seen as the most obvious is the works for etiquette (âdâb al-muâsharah). From the point of the quantity of these works, it is seen that the etiquette books published in the one-party period are relatively more than the Ottoman period. While 18 works were published in the late Ottoman period, 26 books were published in the one-party years. Within the scope of this research, 26 books with the title including the phrase "âdâb al-muâsharah" were examined. It was understood that the authors fully supported the socio-cultural changes that the political administration of the period wanted to make. Considering that these books were published at a time when religious and moral education was problematic; it is understood that it plays a clear mission and vision role in guiding the perception of the value of the society. There are differences in the use of the language of religion in publications before and after 1930. The language of religion which was seen as a mean of legitimizing the innovations brought by one-party management in the pre-1930s publications seems to have been used deliberately in the secular expressions, and the religious element, expression and way of living were belittled. In this article, firstly, the conceptual framework was explained and then the publications for the subject were examined in terms of changing the perception of value under the titles of personal, family, social and institutional etiquette. Although it was realized with modernization and European influence, it is seen that this issue had been important since the times of Sultan Mehmet the Conqueror and taught as a lesson in schools. Similar courses were included in the late Ottoman education and training curriculum. Looking at the publications launched in the one-party period in terms of authors, it is seen that some of compiled more than one work. In the publications, it was emphasized that personal care means modernization and that both men and women should mind. Otherwise, it is stated that it won't be valueable. This situation is valid not only for men but also for women. Another set of rules that men and women must follow is the way they conduct in social life. The reason why it is compulsory to follow these

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 31 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 01 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Kamil Çoştu, "Değerler Eğitimi Açısından Tek Parti Dönemi Âdâb-ı Muâşeret Kitapları = Etiquette (Âdâb al-Muâsharah) Books of the One-Party Period in Terms of Values Education", *Eskiyei* 40 (Mart/March 2020), 129-153. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.667810>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

behaviors arises from the thought of ensuring the survival of the state. Otherwise, the common understanding was that the state will be shaken. For the reason that the only way the newly established state has chosen for itself is modernization. The survival of the state is mentioned in these works, which will be possible through the daily application of the European tradition. Looking at the works, it is seen that the understanding of family has changed quite a lot.

It was stated that the way family members address each other changes and some concepts are not suitable for use. It is no longer inconvenient to enter the houses with shoes, but various types of entertainment such as New Year's Eve enters into family life. A particular issue mentioned about the family is the understanding of gender equality. It was stated that the old times/administrations did not provide equality between men and women. The main issue that is expressed primarily for corporate prosperity is respect for managers. The second duty of a citizen who minds corporate success is to work hard and pay taxes. It is often mentioned that the future of the state depends on it. In some of the publications, it is seen that French, German, and Italian manners were taken as guides. While the French influence prevailed in the last period of the Ottoman Empire but at the beginning of the one-party years, it is understood from the publications that after 1930 the British rules of life gradually gained worth. In the publications, women and girls are mentioned as the most important social segment that must obey the rules. For this reason, it has been tried to express the values through women's, which are considered in the books of the etiquette. The types of clothing such as veils and burqa are expressed as out of age, and the types of clothing related to women's issues such as clothing-dressing and eating-drinking are mentioned. According to the published books of this period, it is quite natural for women to drink alcohol and dance with men. Even the woman should have a good knowledge of these. This indicates that the perception of value has changed and/or is desired to be changed. Many etiquette books were published after the one-party period. When these books are examined in general, it can be seen that they are parallel to the political understanding of the period. While publications of the last period of the Ottoman Empire is a signature of modernization from various perspectives, it is a way of becoming European in every aspect in the one-party period and making sense of value and direction. In fact, while the concept of "âdâb al-muâsharah" was an expression of modernization before 1945, this situation started to lose its importance in the following years and became a conservative expression especially after 2000. As a result, we can express this: Many of the personal, domestic, social and institutional issues mentioned in the etiquette books published in the one-party period are important in terms of being a sign of the changing value perception of the period. In every period, there have been various types of publications which justify the innovations that political will wants to realize. In the single-party period, it is possible to see the etiquette books as a type of publication expressing the innovations that the constitutive will want to realize. Since the socio-cultural innovations realized by the constitutive will between 1925 and 1945 were directly or indirectly related to religious insights and practices, the works that were published in this period presented a new perception of value to the society.

Keywords

Religious Education, Values Education, Âdâb al-Muâsharah Books, Single Party, Value, Socio-Cultural Change, Innovation

Değerler Eğitimi Açısından Tek Parti Dönemi Âdâb-ı Muâşeret Kitapları

Öz

Osmanlı'nın son döneminde başlayan modernleşme anlayışı Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında takip edilmesi zorunlu yol olarak görülmüştür. 1923 yılında kurulan CHP, 1925-1945 arası yıllarda tek başına ülke yönetimini elinde bulunduran partidir. Bir partinin ülke yönetiminde söz sahibi olması sebebiyle mezkûr yıllar arası "Tek Parti Dönemi" olarak zikredilmektedir. 1925-1945 yılları arasında modernleşme; siyasî, sosyo-kültürel ve ekonomi gibi pek çok alanın içeriğinin tamamıyla Avrupalı-

laşmak olarak görülmüş, bu durum tek parti döneminde neşredilen yayınlara yansımıştır. Bu modernleşme anlayışının en bariz görüldüğü yayın türlerinden biri “Âdâb-ı Muâşeret”e yönelik eserlerdir. Bu eserlere nicelik açısından bakıldığında tek parti döneminde neşredilen âdâb-ı muâşeret kitaplarının son dönem Osmanlı’ya nispeten daha fazla olduğu görülmektedir. Son dönem Osmanlı’da on sekiz eser neşredilmişken, tek partili yıllarda yirmi altı kitap yayınlanmıştır. Bu araştırma kapsamında başlığında “âdâb-ı muâşeret” ifadesine yer verilen yirmi altı kitap incelenmiştir. Dönemin siyasî idaresinin yapmak istediği sosyo-kültürel değişiklikleri yazarların tamamen desteklediği anlaşılmıştır. Bu kitapların din ve ahlak eğitiminin sorunlu olduğu bir dönemde neşredildiği göz önünde bulundurulduğunda; toplumun değer algısının yönlendirilmesinde belirgin misyon ve vizyon görevi üstlendiği anlaşılmaktadır. 1930 öncesi ve sonrası yayınlarda din dilinin kullanımında farklılıklar bulunmaktadır. 1930 öncesi yayınlarda tek parti yönetiminin getirdiği yenilikleri meşrulaştırmanın bir aracı olarak görülen din dili, sonraki yıllarda bu anlayışa gerek duyulmayan, seküler ifadelerin bilinçli bir şekilde kullanıldığı, dinî unsur, ifade ve yaşayış şekillerinin küçümsendiği görülmektedir. Bu makalede öncelikle kavramsal çerçeve açıklanmış sonrasında ise, âdâb-ı muâşerete yönelik yayınlar kişisel, ailevî, toplumsal ve kurumsal görgü kuralları başlıkları altında değişen değer algısı açısından incelenmiştir. Her ne kadar âdâb-ı muâşeret modernleşme ve Avrupa etkisiyle gerçekleşmiş olsa da aslında Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren bu hususa önem verildiği, okullarda ders olarak okutulduğu görülmektedir. Son dönem Osmanlı eğitim-öğretim müfredatında da benzer dersler yer almıştır. Tek parti döneminde neşredilen âdâb-ı muâşerete yönelik yayınlara yazarları açısından bakıldığında bazılarının birden fazla eser telif ettiği görülmektedir. Yayınlar kişisel bakımın modernleşme demek olduğuna vurgu yapılarak hem erkeklerin hem de kadınların gerekli hassasiyeti göstermesi gerektiğine değinilmiştir. Aksi takdirde değer görmeyeceği ifade edilmiştir. Bu durum sadece erkekler için geçerli olmayıp, kadınları da kapsamaktadır. Kadın ve erkeğin uyuması gereken bir diğer kurallar bütünü toplumsal hayata dair davranış şekilleri oluşturmaktadır. Bu davranış şekillerine uymamanın zorunlu olmasının sebebi devletin bekasını sağlama düşüncesinden ileri gelmektedir. Aksi takdirde devletin bekası sarsılacağı anlayışı hâkimdir. Çünkü yeni kurulan devletin kendisine hedef seçtiği yegâne yol modernleşme ve çağdaşlaşmadır. Devletin bekası ise, Avrupa âdâb-ı muâşeretinin günlük hayatta tatbiki ile mümkün olacağı bu eserlerde zikredilmiştir. Eserlere bakıldığında, aile anlayışının oldukça değiştiği görülmektedir. Aile bireylerinin birbirine hitap şeklinin değiştiği, bazı kavramların kullanımının uygun olmadığı ifade edilmiştir. Artık evlere ayakkabı ile girmekte mahzur bulunmayıp, yılbâşı gibi çeşitli eğlence türlerinin aile hayatına girdiği görülmektedir. Aile ile ilgili olarak özellikle zikredilen bir husus ise, kadın-erkek eşitliği anlayışıdır. Eski devirler/yönetimler kadın-erkek eşitliğini sağlamadığı ifade edilmiştir. Kurumsal âdâb-ı muâşerete yönelik öncelikle ifade edilen husus yöneticilere gösterilecek saygıdır. Kurumsal muâşerete önem gösteren bir vatandaşın ikinci görevi ise, çok çalışmak ve vergi vermektir. Devletin geleceğinin buna bağlı olduğu sıklıkla zikredilmiştir. Yayınların bir kısmında Fransız, bir kısmında ise, İngiliz, Alman ve İtalyan âdâb-ı muâşeretinin rehber alındığı görülmektedir. Osmanlı’nın son döneminde ve tek partili yılların başında Fransız etkisi hâkimken, 1930 sonrasında İngiliz yaşam kuralları giderek ağırlık kazandığı yayınlardan anlaşılmaktadır. Yayınlar muâşeret kurallarına uyması gereken en önemli toplumsal kesim olarak kadınlar ve genç kızlar zikredilmiştir. Bu sebeple âdâb-ı muâşeret kitaplarında önemle ele alınan değerler kadınlar üzerinden dile getirilmeye çalışılmıştır. Çarşaf, peçe vb. giysi türleri çağdışı olarak ifade edilerek kadının giyim-kuşam, yeme-içme gibi hususları hakkındaki muâşeret şekillerine değinilmiştir. Bu dönem neşredilmiş âdâb-ı muâşeret kitaplarına göre kadının alkol kullanımı, erkeklerle dans etmesi oldukça doğal bir haldir. Hatta kadının bunlar hakkında çok iyi malumata sahip olması gerekir. Bu durum, değer algısının değiştiğini ve/veyahut değiştirilmek istendiğini göstermektedir. Tek parti döneminden sonra da pek çok âdâb-ı muâşeret kitabı neşredilmiştir. Bu kitaplara genel olarak bakıldığında, dönemin siyasî anlayışıyla paralellik arz ettiği görülmektedir. Osmanlı’nın son döneminde neşredilenler çeşitli açılardan modernleşmenin bir göstergesiye, tek parti döneminde her açıdan Avrupalılaşmanın, değer algısı ve yönlendirmelerde bulunmanın bir yoludur. Hatta “Âdâb-ı

Muâşeret” kavramı 1945 öncesinde modernleşmenin bir ifade şekli olarak, bu durum sonraki yıllarda önemini yitirmeye başlamış, özellikle 2000 sonrasında muhafazakâr bir ifade haline almıştır. Sonuç olarak şunu ifade etmemiz mümkündür: Tek parti döneminde neşredilen âdâb-ı muâşeret kitaplarında zikredilen kişisel, ailevi, toplumsal ve kurumsal pek çok husus dönemin değişen değer algısının bir göstergesi olması açısından önem arz etmektedir. Her dönemde siyasî iradenin gerçekleştirmek istediği yenilikleri meşru gösteren yayın çeşitleri ortaya çıkmıştır. Tek parti döneminde de âdâb-ı muâşeret” yayınları kurucu iradenin gerçekleştirmek istediği yenilikleri dile getiren bir yayın türü olarak görmek mümkündür. 1925-1945 yılları arasında kurucu iradenin gerçekleştirdiği sosyo-kültürel pek çok yenilik dinî anlayış ve uygulamalarla doğrudan veyahut dolaylı olarak ilişkili olması sebebiyle bu dönemde neşredilen âdâb-ı muâşerete yönelik eserler topluma yeni değer algısı sunmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Âdâb-ı Muâşeret Kitapları, Tek Parti, Değer, Sosyo-Kültürel Değişim, Yenilik

Giriş

İnsanoğlu, bulunduğu toplumun normlarına uygun hareket etme eğilimi gösterir. Toplumun kabul ettiği normlar ise; din, ırk, yaşanan coğrafya-tarih, bilimsel gelişme veyahut başarı-yenilgilerle değişerek yenilenir. Bu anlamda son dönem Osmanlı veya erken dönem Cumhuriyet yıllarındaki norm değişikliğinin en önemli kök nedenlerinden biri, 17. yüzyılın sonlarında daha da belirginleşen mağlubiyetlerdir. Bu yenilgiler İbn Haldun’un dediği gibi toplumun; “... giyiminde-kuşamında, binisinde-binişinde, silahında, bunları yapış-kullanış yönteminde ve bunlara verilen biçimlerde, bunlardan başka konularda, başka durumlarda, benzeme çabasını bulursun”¹ anlayışının hâkimiyet kazanmasına sebebiyet vermiştir. Bu anlayış, dinin algılanışını, eğitimin yapısını ve sosyo-kültürel hayatın gidişatını derinden etkilemiştir. Avrupa’da meydana gelen din, eğitim, sosyal hayat ve yayıncılık ile irtibatlı gelişmeler Osmanlı topraklarında farklı türevleriyle er-geç gündeme gelmiştir. Mesela Tanzimat ilanı öncesinde ahlâkla ilgili yayın sayısı oldukça sınırlıyken, Avrupa’daki gelişmelere paralel olarak 19. yüzyıl sonunda bu alanda pek çok eser neşredilmiştir.² Avrupâi tarzdaki âdâb-ı muâşeret kitaplarının yayımlanma serüveni de benzer özellik arz etmektedir. Tek parti dönemi olarak zikredilen 1925-1945 arası yıllarında meydana gelen değişiklikleri son dönem Osmanlı’da meydana gelen gelişme ve değişimlerden ayrı düşünmek veyahut değerlendirmek mümkün değildir.

Bu araştırmada tek parti olarak zikredilen 1925-1945 yılları arasında neşredilen âdâb-ı muâşeret kitaplarında yer alan değerler ve bunların eğitim materyali açısından kullanılışı ele alınmıştır. Mezkûr yıllar arasında örgün ve yaygın din eğitiminin giderek azalan seyir takip etmesi hatta 1939-1949 yılları arasında örgün kurumların hiçbir seviyesinde bu

¹ İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Turan Dursun (Ankara: Onur Yayınları, 1977), 344.

² Hatta 1910’lara gelindiğinde dünya çapında yarışmalar dahi yapılmıştır. Ahmed Naim, *Ahlâk-ı İslâmîye Esasları* (İstanbul: Amedî Matbaası, 1340-1342), 2; detaylı bilgi için lütfen bk. Kamil Çoştu, *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015), 219. Türk-İslam kültüründe ahlak kitabının çok fazla basılmamasının sebebini Aynî şu şekilde açıklamaktadır; “Eski âlimlerimiz başlı başına ahlâk kitabı yazmaya özenmemişlerdi. Onlar bu işi lüzumsuz görüyorlardı. Çünkü onların nazarında en yüksek bir ahlâk kitabımız vardı. Bu kitap Müslümanlar için Kur’ân-ı Kerim’di.” Mehmed Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları* (İstanbul: Marifet Basımevi, 1939), 1/3.

eğitimin verilmemesi,³ toplumun din ve değerler eğitimine yönelik ihtiyacının giderilmesinde bu alanda neşredilmiş eserleri daha da önemli kılmaktadır.

1925-1945 yılları arasında hükümette olan parti CHP'dir. Cumhuriyet Türkiye'sinin en köklü partisi olan (kuruluşunda ismi "Halk Fırkası" olup, 1924'te "Cumhuriyet", dördüncü büyük kongreden sonra da "Parti" ismini alan) CHP, 23 Ekim 1923'te kurulmuştur. 1923-1945 yılları arası Türkiye'sinde üç defa çok partili hayata geçme denemesi olmuşsa da, bu durum ancak, 1945'te gerçekleşebilmiştir. 1925-1945 arası ülke yönetiminin sadece CHP'nin söz sahibi olması bu yılların "Tek Parti" dönemi olarak adlandırılmasına sebebiyet vermiştir.⁴

Tek parti döneminde neşredilmiş âdâb-ı muâşeret kitaplarını ele alan bu araştırmanın kavramsal çerçevesi ve hipotezi hakkında şunları söylemek mümkündür.

1. Kavramsal ve Metodolojik Çerçeve

Araştırma başlığında da görüldüğü üzere, bu çalışma "Âdâb-ı Muâşeret", "Değerler Eğitimi" ve "Tek Parti" kavramları arasındaki ilişkiyi 1925-1945 yılları arasında neşredilmiş kitaplar baz alarak açıklamayı kendine problem edinmiştir. Bu sebeple, araştırma tek partili yıllarda neşredilen "âdâb-ı muâşeret" başlıklı yayınlarla sınırlanmıştır. Daha öncede ifade edildiği gibi mezkûr dönemde din eğitiminde yaşanan sıkıntılar, toplumun değerlerini etkileyecek eserleri önemli kılmaktadır. Âdâb-ı muâşeret alanındaki eserler içerik analizi yapılarak ele alınmış olup, değişen değerlere vurgu yapılmıştır. Konu hakkında araştırmanın olmaması bu makalenin değerini artırmaktadır.

İnsanın manevî gelişimini besleyen araç olan değer, davranışları belirli kalıplara sokar. Bu durum ailede başlayıp okulda ve sosyal hayatta devam eden bir süreçtir. Bu süreçte insanoğlu ailesinden başlayarak toplumunun değerlerini keşfetmeyi ve uygulamayı öğrenir.⁵ Ailenin ve toplumun değerleri ise canlı bir varlık gibi değişmeyi kendisine şiar edinmiştir. Bu değişim içerisinde özellikle son yüzyılda din, bazı araştırmacılara göre değerlerin kaynağı olmaktan çıkmış veyahut en azından etkisini yitirmiştir.⁶ Bu hususta ilk değişen ise "Değer" kavramının kendisi olmuş, önem arz eden şeyler için bir üst 'isim' haline gelmiştir.⁷ Bu değerlerin öğretimi ise devletlerin bekası için önemli görülen eğitim konularından bir olarak değerlendirilmiştir.

Araştırma başlığımızda yer alan âdâb-ı muâşeret ise; "bir toplulukta uyulması gereken ve insanlar arasındaki davranışları düzenleyen nezaket, saygı ve görgü kuralları" şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Bazı yazarlar tarafından beynelmilel,⁹ kimi araştırmacı nezdinde ise topluma özgü kabul edilen âdâb-ı muâşeret,¹⁰ 1930 sonrasında

³ Çoştu, *1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitimine Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi*, 100-153.

⁴ Hakkı Uyar, *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi* (İstanbul: Boyut Kitapları, 1998), 67-80.

⁵ Ruth Elizabeth Deakin Crick, "Farklı Kavramlar Mı, Madalyonun İki Değişik Yüzü Mü?", *Değerler Eğitimi Uluslararası Konferansı* (İstanbul: İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü, 2012), 196-199.

⁶ Recep Kaymakcan, "Gençlerin Dinî Değerlere Bakışı: Türkiye ve Avrupa Karşılaştırması", *Değerler Eğitimi Uluslararası Konferansı* (İstanbul: İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü, 2012), 14.

⁷ Z. Şeyma Arslan - Fatma T. Yaşar, "Yükselen 'Değer' Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Değerler Eğitimi Merkezi Dergi* 1 (Temmuz-Ağustos Eylül 2007), 8.

⁸ İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük I (A-G)* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005), 24-27.

⁹ Sezai Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret* (H.O. Basımevi, 1940), 1.

¹⁰ Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), XV.

“Sosyete Kaideleri” olarak da ifade edilmiştir.¹¹ Âdâb-ı muâşeret aslında alışkanlık haline gelmiş sıradan bedensel hareketlerin sergilenişi olup, arka planında değerler hiyerarşisi barındırmaktadır.¹² Bu değerler hiyerarşisi kadın-erkek, genç-yaşlı, zengin-fakir herkese mekân tanımaksızın riayete mecbur bırakmaktadır.¹³ Çünkü insanoglu maddî hayatın tesirlerinden azade kalamayan bir varlık olup, toplumsal kuralları öğrenme istidadına sahiptir.¹⁴ Öğreneceği bu görgü kuralları bir âdâb-ı muâşeret kitabında; “İnsanların birbirine, birinin diğerlerine, diğerlerinin birine karşı cemiyet münasebeti” olarak ifade edilmiş,¹⁵ bazı eserlerde cemiyette var olabilmek için bunun zarurî olduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁶ Çünkü bu sayede insanoğlu cemiyete layık bir hüviyet edinebilmektedir.¹⁷ Son yüzyıl âdâb-ı muâşeretinde; “*bir vitrin sanatı doğurmuştur*”¹⁸ şeklindeki tespit de belirtildiği gibi görgü kuralları, maalesef araçtan ziyade amaç haline gelmiştir.

Osmanlı döneminde “Osmanlı Hanımefendisi veya Beyefendisi” olarak anılmak övünülecek bir halken,¹⁹ 20. yüzyılın başında bu algılayış ilk önce devlet protokolündekiler²⁰ akabinde genel halk kitlesi için değişmiştir. Bazı yayınlarda sonradan kabul edilen görgü ve protokol kurallarının Osmanlı’dan Avrupa ülkelerine gittiği,²¹ millî an’ane ve törelerimize mugayir olmadığı, Türk ırkının bu hususta istidat sahibi olduğuna dikkat çekilmiştir.²² Tek parti döneminde neşredilen bazı yayınlarda ise âdâb-ı muâşerette geri kalmamışın suçlusu olarak padişahlar gösterilmiştir.²³

Hâlbuki Fatih Sultan Mehmet’in fetih sonrası İstanbul’da inşa ettirdiği Enderun’unda okutulmakta olan derslerden biri “Teşrifat”tır.²⁴ Aynı şekilde son dönem Osmanlı’da da *Malumat-ı Nafia (Faydalı Bilgiler)* ve *İdare-i Beytiye (Ev İdaresi)* gibi benzer içerikli âdâb-ı muâşerete dair dersler okutulmuştur.²⁵ Bu durum, Osmanlı dönemine yönelik ortaya atılan iddianın yersiz olduğunun en bariz örneklerindedir.

19. yüzyıl Avrupa’sında âdâb-ı muâşerete yönelik pek çok yayının neşredilmesinin sebebi burjuva kültürünün yükselmesi ve yeni matbuat imkânlarının artmasıdır.²⁶ Avrupa’da bu alanda ilk neşredilen eser, 1530 yılında Desiderius Erasmus tarafından kaleme

¹¹ Derviş Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fıli Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı* (Ankara: Ankara Polis Enstitüsü Neşriyatı, 1940), 7.

¹² Seçil Deren, “Kültürel Batılılaşma”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 3/387.

¹³ Hüsnü Savaşçın, *Âdâb-ı Muâşeret* (Kayseri: Vilayet Matbaası, 1938), 2.

¹⁴ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fıli Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 10.

¹⁵ Süheyla Muzaffer, *Modern Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1942), 7.

¹⁶ S. Arel, *Halk ve Talebeye Muâşeret Bilgileri* (Ankara: İdeal Matbaa, 1939), 3.

¹⁷ Süheyla Muzaffer Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri* (İstanbul: Aydınlık Basımevi, 1939), 3.

¹⁸ Süheyla Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 13.

¹⁹ Haluk Sena Arı - Kadriye Bayraktar, *Dünden Bugüne Edep Gelenegimiz* (İstanbul: Eşik Yayınları, 2011), 7.

²⁰ Sezai Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret* (H.O. Basımevi, 1940), 2-3.

²¹ Ayhan Şahin, *Kamu İdarelerinde Protokol Kuralları* (İstanbul: Yeniüzyıl Yayınları, 2011), 2; Fatma Tunç Yaşar, *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı’da Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 69-72.

²² Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fıli Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 8-9.

²³ S. Muzaffer Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 6-7.

²⁴ Ayhan Şahin, *Kamu İdarelerinde Protokol Kuralları*, 1-2.

²⁵ Tunc Yasar, Fatma, “Geç Dönem Osmanlı Kız Mekteplerinde Fennî Ev İdaresi Eğitimi: Müfredat ve Ders Kitapları” *Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology* (Erişim Tarihi: 06.12.2019), 1-30; Haluk Sena Arı - Kadriye Bayraktar, *Dünden Bugüne Edep Gelenegimiz* (İstanbul: Eşik Yayınları, 2011), 49.

²⁶ Fatma Tunç Yaşar, “Geç Dönem Osmanlı Âdâb-ı Muâşeret Literatürü”, *Toplumsal Tarih Dergisi* (Mart 2013), 52.

alınan *Çocuklar İçin Âdâb-ı Muâşeret (De Civilitate Morum Pverilium)* adlı yayındır.²⁷ Avrupa'da âdâb-ı muâşeret ile ilgili yayınlanmış en önemli yayın, ise Norbert Elias tarafından 1939'da kaleme alınan *Uygarlık Süreci* adlı eserdir.²⁸ Bu eserde yazar, Avrupa muâşeretinin geçirdiği safhalar hakkında malumatlar vermektedir. İslam kültüründe âdâb-ı muâşeret alanında neşredilmiş yayınlara bakıldığında, İslam âlimlerince bu alanda ilk eserlerin VIII. yüzyılda kaleme alınan İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-Kâtib*, Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-Nüfûs*, İbnü'l-Mukaffâ'nın *el-Edebü'l-Kebir ve el-Edebü's-Sağir* adlı eserler olduğu görülmektedir.²⁹

Osmanlı'da âdâb-ı muâşerete dair eser az da olsa bulunmakla birlikte, var olan yayınlarda genel olarak saray teşrifat ve törenleri konu edilmektedir. Bunların en eski ve önemlilerinden biri Tevkiî Abdurrahman Paşa tarafından 1676'da kaleme alınmıştır.³⁰ Son dönem Osmanlı'da bu alandaki neşriyatçılık özellikle 1800'lerin sonlarında neşvü nemâ bulmuştur. 1889 yılından 1918'e kadar âdâb-ı muâşerete dair 13 kitap neşredilmiştir.³¹ Son dönem Osmanlı'da neşredilen yayınlara ile Cumhuriyet sonrası muâşeret kitapları bazı açılardan benzeşirken, kimi yönleriyle ayrılmaktadır. Bu hususları kısaca şu şekilde belirtmek mümkündür:

Her iki dönemde neşredilen eserlerin temel değerleri Batı âdâb-ı muâşeretine dayanmakta olup, bu durum bazı yayınların kapaklarına yansımıştır.³² Tek parti dönemi âdâb-ı muâşeret yayınları niceliksel açıdan Cumhuriyet öncesine nispeten ciddi artış göstermiştir.³³ Son dönem Osmanlı'da âdâb-ı muâşeret kitaplarının muhatap kitlesi asker, bürokrat veya en azından il merkezlerinde yaşamını sürdüren kişilerken, tek parti döneminde tüm ülke vatandaşlarına hitap edilmektedir.³⁴ Cumhuriyet öncesi muâşeret kitaplarında, Avrupa etkisi karşısında alınacak tavır ve buna karşılık yapılması gerekenler ile görgü kuralları dinî ve geleneksel referanslarla dile getirilirken, bu anlayışın özellikle 1930 sonrası yıllarda terkedildiği görülmektedir. Cumhuriyet öncesinde muâşeret kitaplarında Fransa örnekliliği hâkimken, 1930 sonrasında İngiltere'nin bu hâkimiyeti ele geçirdiği görülmektedir.³⁵ Osmanlı döneminde neşredilmiş bu kapsamdaki eserlerin bir kısmında âdâb-ı muâşeret yerine teşrifat, merasim, hüsn-i ülfet, nezaket, âdâb-ı umumiye vb. Arapçadan dilimize geçmiş terkipler kullanılırken,³⁶ tek parti döneminde millileşmenin etkisiyle "görgü" vb. kavramların da yer aldığı görülmektedir.

²⁷ Jacques Revel, "Adabı Muâşeretten Yararlanma Yolları", *Özel Hayatın Tarihi: 3* (İstanbul: YKY Yayınları, 2007), 187.

²⁸ Norbert Elias, *Uygarlık Süreci* (çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

²⁹ Mustafa Çağrı, "Edep", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/413.

³⁰ Herhangi bir nüshası bulunmayan kanunnameye 1331 yılında Millî Tetebbular Mecmuası, Sayı II, 497-544'te yer verilmiştir. Sadık Müfit Bilge, *Osmanlı Devleti'nde Teşrifat ve Törenler: Tevkiî Abdurrahman Paşa Kânun-Nâmesi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 1-45.

³¹ Yaşar, *Geç Dönem Osmanlı Âdâb-ı Muâşeret Literatürü*, 53-54.

³² Ahmed Midhat Efendi, *Avrupa Adab-ı Muâşereti Yahud Alafranga* (İstanbul: 1312); Comtesso de Magalon, *Rehber-i Muâşeret: Avrupa Adab-ı Muâşereti*, çev. Ahmed Cevad (İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1328/1912).

³³ Tülin Ural, "Tek Parti Döneminde Basılmış Adab-ı Muâşeret Kitapları", *Müteferrika: Kitabiyat Dergisi* 33 (Yaz 2008), 244.

³⁴ Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), XIX, 521; Ural, *Tek Parti Döneminde Basılmış Adab-ı Muâşeret Kitapları*, 245-249, 255.

³⁵ Yaşar, *Geç Dönem Osmanlı Âdâb-ı Muâşeret Literatürü*, 55-56.

³⁶ Yaşar, *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret*, 46.

Bu araştırma kapsamına sadece kitap başlığında “âdâb-ı muâşeret” kavramlarını kullanan eserler dâhil edilmiştir. Dönem içinde yazılan âdâb-ı muâşeret kitapları bunlarla sınırlı değildir. Kitap başlığında bu ifadeler yer almayan çeşitli görgü ve nezaket eserleri de neşredilmiştir.³⁷ Örneğin Gottfried Andreas tarafından kaleme alınan *Görgü* adlı eser, bu tür özellikteki çeviri eser olup araştırmaya dâhil edilmemiştir.³⁸ Araştırma kapsamında yirmi altı eser değerlendirilmiş olup, 1925 öncesi³⁹ ve 1945 sonrasında da⁴⁰ bu alanda pek çok âdâb-ı muâşeret kitabı neşredilmiştir.

Tek parti döneminde pek çok hukukî düzenleme yapılmış olup, bunların bir kısmı âdâb-ı muâşerete yöneliktir. 9 Ocak 1927’de 4611 sayılı Heyet-i Vekile (Bakanlar Kurulu) Kararnamesi ile Türk protokolünün yükümlülüğünün Hariciye Vekilliği’ne (Dışişleri Bakanlığı Protokol Genel Müdürlüğü’ne) verilmesi,⁴¹ yabancı devletlerde bulunan elçilerimizin, katıldıkları davetlerde mahalli protokole riayetleri hususunda uyarılması bu duruma örnektir.⁴²

Tek parti döneminde yapılan pek çok sosyo-kültürel değişikliğin kaynağında din ve değerler yer almaktadır.⁴³ Mesela Türk Dili alanında yapılan çalışmalara din dilinin

³⁷ Bu tür eserlerden bazıları şunlardır: Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Genç Kızın Bileceği Şeyler* (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1932); Ali Remzi, *Hayat-ı İçtimaiye Hakkında, Harb Akademisi 1927-1928* (İstanbul: Harb Akademisi Kumandanlığı Matbaası, 1928); Ali Vahit, *Terbiye Dersleri* (Ankara: Köy Hocası Matbaası, 1930); İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve arkadaşları, *Çocuk Hikâyeleri* (Sebat Basımevi, 1939); Zeki Seren, *Sihhat, Terbiye ve Giyim Hakkında Umumi Prensipler ve Adetler* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940); S. Arel, *Genç Kız ve Kadınlarımızın Cemiyette Seçecekleri Muhtelif Mesleklerle Göre Kendilerinde Bulunması Lâzım Gelen Vasıflar* (Ankara: İdeal Matbaası, 1939). Tek Parti döneminde CHP Halkevleri tarafından yayımlanan benzer içerikli bazı yayınlar şunlardır: Mustafa Reşit Tarakçıoğlu, *Millî Terbiye ve Hedefleri* (CHP İzmir Halkevi Yayınlarından) (İzmir: Cumhuriyet Matbaası, 1949); Sabiha Yazgan, *Çocuk Terbiyesi, CHP Aydın Halkevi* (İstanbul: Ticaret Basımevi, 1935); Seyfi Kurtbek, *Modern Yaşayış Bilgileri* (İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 1939); B. Malik - Hilmi A. Malik, *Annelerin Kızlarına Öğütleri* (Ankara: Ankara Halkevi, Hâkimiyeti Milliye Matbaası, 1933); Hıfzı Veldet, *Evlenme ve Boşanma, CHP Genel Sekreterliği Konferansı* (Ankara: Cezaevi Matbaası, 1938); Süheyla Altunç, *Ev İdaresi* (Devlet Basımevi, 1936).

³⁸ Gottfried Andreas, *Görgü*, çev. Turan Aziz Beler (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1943), 1-378.

³⁹ Bu yayınlardan birkaçı şunlardır: Resulzade Hüseyin Hüsnü, *Nezaket ve Usûl-i Muâşeret: Kavâ'id-i Âdâb* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1306/1889); Çençenzade Hakkı Antakyalı, *Zarâfet, Kasbar Matbaası* (İstanbul: 1890/1307); Ahmed Midhat Efendi, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahud Alafranga* (İstanbul, İkdâm Matbaası, 1312/1894); Amasyalı İbrahim Edhem, *Rehber-i Müsafirin ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1316/1898).

⁴⁰ Bu tür yayınlardan bazıları şunlardır: Abdülfettah Ebu Gudde, *Hayatın İçinden Âdâb ve Nezaket*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayınları, 2002); Abdülkadir Halit, *Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Rehber Yayınları, 2006); Burhan Bozgeyik, *Güzel Ahlak ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2015); Cemil Bürge, *Çocuklara ve Gençlere Muâşeret Kaideleri* (Aka, 1961); Emine Yüter, *Görgü ve Nezaket Kuralları* (İstanbul: Papatya Yayınları, 2003); Hasan Deniz, *En Yeni Muâşeret Kaideleri* (İstanbul: Anten Yayinevi, 1961); *Hava Kuvvetlerinde Muâşeret* (Ankara: Hava Kuvvetleri Basımevi, 1967); Teslime Akkuş, Harun Özçelik, *Hadisler’de Âdâb-ı Muâşeret* (Erzurum, 2005); Halil Atalay, *Âdâp Kuralları Ansiklopedisi* (Konya; Ribat Yayınları, 2000).

⁴¹ Erdoğan Öznal, *Protokol Görgü - Nezaket Kuralları* (Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yayınları, 1992), 1.

⁴² *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi* (BCA), Fon Kodu:30.18.1.1 Sayı:3025 Dosya:233-18 Yer No:17.84.19. Tarih:17/1/1926.

⁴³ Kemal İnal, “Türkiye’de Geçmişten Günümüze Din Politikaları ve Eğitime Etkileri”, *Değerler Eğitimi Merkezi Dergi* 2 (2007), 15.

dönüştürülmesi de eklenerek; Türkçe hutbe, Kur'ân-ı Kerim,⁴⁴ mersiye,⁴⁵ ezan⁴⁶ ve tekbir⁴⁷ vb.'lerinde yeni uygulamalara gidilmiştir. Bununla birlikte, tekkelerin kapatılması, Latin alfabenin kabul edilmesi, medreselerin ilgası, sarık ve cübbelerin sadece din görevlilerince giyilmesi gibi yenilikleri Cumhuriyet'in ilanından on yıl önce *İctihad Mecmuası*'nda savunan Dr. Abdullah Cevdet, tek parti döneminde zihniyet değişiminin sağlanamadığını iddia ederek görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

Serpuş değiştirmeyi, kadınların yüzü örtülü çıkmaya mecbur tutulmalarını gibi şeyleri asrılık hatimesi addetmek bizden uzaktır. Biz serpuştan ziyade serlerin değişmesini istedik... Başımızda şapka, heykellerin başına takılan şapkalar gibi kaldıktan sonra ne işe yarar? Biz bununla mı mücadeleye hitam verilmek lazım geldiğine ve asriliğin fethedilmiş olduğuna hükmedeceğiz? İstanbul'da günde iki yüz kilo dudak boyası sarf olunuyormuş. Bu kadınlık haysiyetinin protesto edeceği bir şey değil midir?.. Analık ve ev hanımlığı hor görülüyor. Babalık ve ev efendiliği cazip görülüyor. Böyle devirde ve böyle diyarda halis ve tam bir vatandaşın vazifesi nasıl bitmiş sayılabilir?⁴⁸

Bu tür bakış açısı aslında Batılılaşma ideolojisinden kaynaklanmaktadır. Batılılaşma ideolojisi ise, Batı'nın ürettiği değerlere aykırı her türlü düşüncenin ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesini kendine şiar edinmiştir. Cumhuriyetin kurucu iradesi yaşanan Batılılaşma sorununun müsebbibi olarak Osmanlı ve o dönemin sahip olduğu geleneği göstermiştir.⁴⁹ Her ne kadar Batılılaşma Cumhuriyet umdelerinden biri değilse de, bu ilkelerle yakından bağlantılı olup, bazı yazarlar tarafından buna modernleşme ya da çağdaşlaşma da denilmiştir.⁵⁰ Batılılaşmanın sağlanmasında ve âdâb-ı muâşeretin öğretilmesinde en önemli organ olarak okul ve basın görülmüştür.⁵¹ Bu anlamda son dönem Osmanlı'da Batılılaşma anlayışına misyoner okullarının etki ettiğini iddia edebiliriz. Çünkü 1910 yılında Amerikan misyonerlerine ait 430 okulda 23.474 öğrenci öğrenim görmekte olup, bu sayı o

⁴⁴ *Cumhuriyet Gazetesi*, "Diyaret İşleri Reisi İle Bir Röportaj: Kur'ân-ı Kerim ve Hutbeler Türkçe'ye Tercüme Edilecek" (10.05.1924), 1; *Vakit Gazetesi*, "Diyaret İşleri Reisi ile Bir Röportaj: Kur'ân-ı Kerim'in Türkçesi" (12.05.1926), 1.

⁴⁵ 17.01.1932 tarihinde vefat eden Derviş Paşa için Mustafa Kemal Paşa'nın kaleme aldığı mersiye bu alandaki ilk olma özelliğini taşımaktadır. Hafız Yaşar (Okur) besteleyip defin sonrasında bu ilk mersiye okumuştur. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 81, 95. Bu mersiye ile birlikte aynı zamanda mezarı başında Şükrü Naili Paşa, Cevdet Kerim bey ve Ali Fethi bey de Derviş Paşa'nın hayatı hakkında konuşma yapmış olup bu husus gazetelerde haber konusu olmuştur. *Akşam Gazetesi*, "Merhum Derviş Paşa: Cenaze Merasimi Dün İhtifalâta Yapıldı" (19.01.1932), 2; *Akşam Gazetesi*, "Türkçe Kur'an" (21.01.1932), 1-2.

⁴⁶ İlk Türkçe ezan Hafız Rifat Bey tarafından Fatih Camii'nde okunmuştur. *Akşam Gazetesi*, "Türkçe Ezan" (31.01.1932), 2; *Cumhuriyet Gazetesi*, "İlk Türkçe Ezan Dün Fatih'te Okundu" (31.01.1932), 1.

⁴⁷ 'Tekbir' ve 'Salavat' ile ilgili yasal bir yükümlülüğün olmadığı hususu uzun yıllar anlaşılammış, Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki herhangi bir yasaklamanın olmadığını bildiren talimatı konuya açıklık getirmiştir. Bunun için bk. BCA, Fon No: 051.V33.000.000, Kutu No:4, Dosya No:31, Sıra No:3.

⁴⁸ Abdullah Cevdet, "Peyami Safa'ya Mektup", *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 30-31.

⁴⁹ Hasan Şen, *Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek* (Ankara: Kadim Yayınları, 2012), 59.

⁵⁰ Seçil Deren, "Kültürel Batılılaşma", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 3/382.

⁵¹ Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 522.

dönemki talebe sayısının hemen hemen yarısına tekabül etmektedir.⁵² Tek parti döneminde de okulların modernleşme ve âdâb-ı muâşeret hususunda görev icra ettiklerini dönemin yayınlarından da görmek mümkündür. Örneğin Ragıp Nurettin Ege tarafından kaleme alınan *Muâşeret Kulübü* adlı yayın, Kadıköy Erkek Orta Okulu ‘muâşeret kulübü’ adlı çalışma grubu tarafından bu tür bir hizmet için hazırlanmıştır.⁵³

Tek parti döneminde neşredilmiş âdâb-ı muâşeret kitaplarına bakıldığında genel özellikleri hakkında şunları söylememiz mümkündür: Kimi yayınların dili oldukça sadeyken, bazı yayınlarda aşdâli kelimeler kullanılmıştır. Mesela bir kitapta geçen; istisikal, müreccah, tenvir, mütefessih, taayyün, müstekreh, mülevves vb. kelimeler buna örnektir.⁵⁴ Bazı kitaplarda konu anlatılırken maddeleştirilmelere gidilmiş,⁵⁵ bir kaç yayında görsellere de yer verilmiştir.⁵⁶ Öğüt dili ve gereklilik vurgusu yayınların yazım dilinde tercih edilen üslup olarak ön plana çıkmaktadır.⁵⁷ Müslüman kelimesi bazı yayınların önceki baskılarında kullanılmasına rağmen sonraki neşirlerinde yer almamıştır. Bu durumu yayın dilinin sekülerleşmesi olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁸ Cumhuriyet döneminde basılmış bazı eserler daha önce neşredilmiş yayınların gözden geçirilmiş halidir. Bu tür yayınlara Lütfi Simavi’nin eserini örnek verilebilir.⁵⁹ Bazı yayınlar hakkında dönemin gazete ve mecmualarında pek çok makale kaleme alınmıştır. Bu duruma örnek olarak Sertelli’nin *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri* adlı yayını zikretmek mümkündür. Ayrıca Sertelli ve Muzaffer’in eserinde⁶⁰ yer alan bazı yorumları önemsenerek II. Millî Eğitim Şurası’nın gündem maddelerinden biri olmuştur.⁶¹ 1925-1945 yılları arasında neşredilmiş yayınlar hakkında ayrıca şu husus da ifade edilebilir. 1930 öncesi yayınlar, Osmanlı son devri muâşeret kitapları ile büyük ölçüde benzerliklere sahipken, bu tarihten sonra neşredilmiş farklılıkların arz ettiği şekilde iki kısma ayırmak mümkündür.

2. Tek Parti Dönemi Âdâb-ı Muâşeret Kitaplarının İçerik İncelemesi

Araştırmanın kavramsal ve metodolojik çerçevesinde de zikredildiği gibi bu araştırma kapsamında 26 eser ele alınmıştır. Kitaplar değer algısı ve eğitimi açısından tek parti dönemi âdâb-ı muâşeret kitaplarını ferdi, ailevi, toplumsal ve kurumsal olmak üzere konuların ayrıştığı tarafımızca tespit edilmiştir. Birkaç başlık içerisine alınabilecek konular en uygun kısım düşünülerek değerlendirilmiştir. Bu dört başlıkta ele alınan alt başlıklar ve içerikleri hakkında bilgi vermek gerekirse, şunları söylememiz mümkündür.

⁵² Mehmet Altun, “Öğrencilerinin Din Değiştirmesi Üzerine Kapatılan Bir Okul: Bursa Amerikan Kız Koleji”, *Toplumsal Tarih Dergisi* (Mayıs 2003), 27.

⁵³ Ragıp Nurettin Ege, *Muâşeret Kulübü* (İstanbul, Kenan Matbaası, 1944), 1-16.

⁵⁴ İskender F. Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1941-1942), 12-79.

⁵⁵ S. Muzaffer Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 9.

⁵⁶ S. Arel, *Yemekte Muâşeret* (Ankara: İdeal Matbaa, 1939), 15-20.

⁵⁷ Ural, *Tek Parti Döneminde Basılmış Adab-ı Muâşeret Kitapları*, 250.

⁵⁸ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 65.

⁵⁹ Lütfü Simavi, *Teşrifat ve Adab-ı Muâşeret* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1340).

⁶⁰ İskender F. Sertelli’nin *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri Adlı Eseri Münasebetiyle Matbuatımızda İntişar Eden Tenkidler* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1941), 9; Süheyla Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 22.

⁶¹ Ayhan Öz, “Heyet-i İlimiye Toplantıları ve Millî Eğitim Şûralarında Din Eğitimi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014/1), 133.

2.1. Ferdî (Bireysel) Konular

Âdâb-ı muâşeret kitaplarında ferdî konular genel olarak; temizlik, konuşma, giyim-kuşam,⁶² kaşık-bıçak kullanımı⁶³ vb. başlıklardan oluşmaktadır. Bu konuların anlatımında diğerlerinde olduğu gibi seküler bir anlayış ve anlatış hâkimdir. Bu durum değer algısının değiştiğinin veyahut değiştirilmek istendiğinin önemli bir göstergesidir. Mesela temizlik başlığı dinin emri olarak değil, insan olmanın bir gereğesi olarak dile getirilmiştir. Bu durumu Dalkılıç'ın; “Artık ‘temizlik imandan gelir’ sözü temizliğin imana bağlanması demek olan bu dinî hüviyetinden kurtulmuş ‘temizlik hayatın icabıdır’ gibi hakikî ve içtimai varlığını bulmuştur”⁶⁴ ifadesinde görmek mümkündür.

Yayınlarda ferdî muâşeretin insanoğlu için bir mecburiyet anlamı taşıdığına vurgu yapılarak, vazifelerini yerine getiremeyenlerin toplum tarafından dışlanacağına dikkat çekilmiştir.⁶⁵ Bu sebeple muâşeret bilgisinin aslında insanın kendisi için gösterdiği çaba ile başladığına vurgu yapılmıştır.⁶⁶ Kişisel bakıma ve muâşerete uymanın bir diğer faydası ise, devletin bekasına yöneliktir. Çünkü kendisine iyi bakan bir kişi, zamanı geldiğinde devlete karşı sorumluluklarını yerine getirebilir, anlayışı hâkimdir. Bu duruma; “Türk genci, temiz olmadığı zaman muzdarip olmalıdır ki, Cumhuriyet’in kendisinden beklediği önce şahsını ve sıhhatini koruma vazifesini yapabilsin”⁶⁷ ifadesini örnek vermek mümkündür. Bazı yayınlarda bu tür durumlar, dinî içerikli ifadelerle anlatılmıştır. Mesela, çalışkanlığın önemi anlatılırken tembelliğin Allah katında sevilmeyen bir davranış olduğuna dikkat çekilerek değinilmiştir.⁶⁸ Bu durum 1940’lı yılların başında daha da aşikâr görülen ahlak buhranından kaynaklanmış olabileceği gibi yazarın kişisel bakış açısından ileri gelmesi mümkündür.

Muâşeret kitaplarında erkek ve kadınlara yönelik uyarılarda bulunmaktadır. Bu uyarılar tek parti dönemi uygulamalarını destekler mahiyettedir. Aşağıdaki ifadelerde bu durumu görmek mümkündür:

Türk Cumhuriyeti, giyim üzerinde inkılap yapmıştır. Şalvar ve çarşafı kaldırmış, fes menolunmuştur. Güneşten, havadan tıpkı bir erkek gibi istifade etme hakkı olan kadını bir kese kâğıdına sarılmış herhangi bir yemiş gibi siyah çarşaf içine sarıp sarmalamak kadar manasız bir şey düşünülebilir mi? uzviyetin rahatını ihlal eden ayak bileklerinden sıkıştırılmış bir şalvarın acayipliği inkâr olunabilir mi? Nihayet tabiatın icaplarına göre bulunmuş ve tekâmül ettirilmiş şapka dururken arkasında kocaman ve manasız bir püskül sallanan kıpkırmızı bir fes giyilebilir mi? Kıyafet inkılabımız, yurdumuza saç temizliği, vücut temizliği, kadın ve erkek müsavatını, bütün medenî dünyanın birlik gösterdikleri muâşeret ve adabı sokmuş bulunuyor.”⁶⁹ Benzer görüşü savunan bir başka yazar ise fikirlerini şu şekilde dile getirmiştir: Büyük inkılabımız kadını kafesten, peçeden kurtardıktan ve taassubu kırıp attıktan sonra, Garbın medenî kaidelerini millî şiarımız haline sokmuştur. Türk kadını medenî bir insan sıfatı ile cemiyet hayatına karışınca adabı muâşerete vakıf olmak işi büsbütün ehemmiyet kesp etmiştir.⁷⁰

⁶² Sezai Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret* (H.O. Basımevi, 1940), 8.

⁶³ Arel, *Yemekte Muâşeret: Muhtelif Masaların Tertibi*, 7.

⁶⁴ Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 3.

⁶⁵ Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 9.

⁶⁶ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 14.

⁶⁷ S. Muzaffer Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 11.

⁶⁸ Bahri Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: İkbâl Kitabevi, 1942), 31.

⁶⁹ S. Muzaffer Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 23.

⁷⁰ Savaşçın, *Âdâb-ı Muâşeret*, 2.

Tek parti döneminde önemli görülen giyim-kuşamla ilgili fes, sarık, çarşaf vb. yasaklamalar CHP kurultaylarında müzakere edilmiştir. Dördüncü Büyük Kurultay bu duruma örnektir.⁷¹ Bu hususlar ayrıca mezkûr dönemi araştıranlar için de bir konu olarak hâlâ zihinleri meşgul etmektedir.⁷²

Bu durumu bazı araştırmacılar, Cumhuriyet ideolojisi ve reformlarını kabul etme ile dönemin giyim anlayışı arasında anlamlı bir ilişki olduğu şeklinde yorumlamış ve buradan hareketle Cumhuriyet dönemi giyim-kuşam anlayışında eskiye nispeten tek tipleşiren bir bakış açısının hâkim olduğunu iddia etmiştir.⁷³ Âdâb-ı muâşeret kitaplarında giyim-kuşam konusu öğrenim seviyesine göre dile getirilmeye çalışılarak okulların bu hususta verdiği kararların uygulanması gerektiğine vurgu yapılmış, ayrıca giyim-kuşamda önemli olanın sadelik ve temizlik olduğuna, yerli ürünlerin kullanılması gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁷⁴

Yayınlarda özellikle genç kızların dikkat etmesi gereken hususlara önem verilerek, “açık-saçık elbiselerin giyilmemesi”⁷⁵ ve odalarının duvarlarına artist resimleri asmalarının uygun olmayacağı, bu tür bir davranışın ruhî zaafa delalet etme şeklinde yorumlanacağı belirtilmiştir.⁷⁶ Erkeklerle ilgili olarak ise, kitaplarda değinilen en önemli konulardan birisini kişisel bakım hususu oluşturmaktadır. Kişinin kendisine karşı kayıtsız ve derbeder olmasının toplum tarafından kabul edilmeyeceği hatta istikbalini olumsuz etkileyeceğine vurgu yapılmıştır.⁷⁷ Bazı yayınlarda temizliğin dinî yükümlülük olduğu da belirtilmiştir.⁷⁸

Erkeklerin kişisel bakımıyla ilgili en önemli husus tıraş olma alışkanlığıdır. Yayınlarda tıraş olmanın önemi vurgulanırken, saç boyatmanın ise uygun olmadığı ifade edilmiştir.⁷⁹ Sakal ve bıyık tıraşında meydana gelen algısal dönüşüm hakkında ise şu malumatlar dönemi anlama adına önem arz etmektedir:

Evvelden erkek denince sakal ve bıyık hatıra gelirdi. Bugün böyle bir şey olmamakla beraber yine eski ananeye uyarak sakal ve bıyıktan başlayalım. Filhakika sakal, taş devri insanların tâ genel harbe gelinceye kadar erkek kudret ve azametinin bir timsali idi. Tarihin siması hemen hemen sakallıdır denebilir. İnsanlar Allahlarını bile sakallı tasavvur etmişlerdir... Velhasıl bütün beşeriyet için sakal, genel harbe kadar asırlarca kudret ve kuvvetin alameti sayılmıştır. Gariptir ki; genel harp sanki beşeriyetin sakalı üzerinden geçmiştir. Cihan harbi insanların sakalını bıyığını alıp götürdü. Bugünün muâşeretinde sakal o derece haramdır ki, tıraş olmaksızın hiçbir ziyaret yapılamaz.⁸⁰

Tuncalı'nın “haram” ifadesinin bir benzerini Simavi'de de görmek mümkündür. Simavi muâşeret kurallarına uymanın “farz” olduğunu belirtmiş, topluluk içerisinde din ve mezhep konularının konuşulmasını ise, “câiz” görmemiştir.⁸¹

⁷¹ CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası (9-16 Mayıs 1935) (Ankara: y.y., 1935), 144-159.

⁷² Bunlardan bazıları için Bk. Hakkı Uyar, “Çarşaf, Peçe ve Kafes Üzerine Bazı Notlar”, *Toplumsal Tarih Dergisi* (Eylül 1996), 6-11; Deren, *Kültürel Batılılaşma*, 382-402.

⁷³ Deren, *Kültürel Batılılaşma*, 388.

⁷⁴ Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 13-21.

⁷⁵ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 36.

⁷⁶ Samih Nafiz Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939), 35.

⁷⁷ Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret*, 8.

⁷⁸ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 61.

⁷⁹ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 25.

⁸⁰ Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret*, 10-11. Sezai Tuncalı bu görüşü Dalkılıçtan aldığı görülmektedir. Bk. Muhittin Dalkılıç, *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muâşeret* (İstanbul: Sühület Kütüphanesi, 1932), 96-97.

⁸¹ Lütfi Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Marifet Matbaası, 1926), 36-38.

Ferdî konulardan bir diğeri konuşma muâşeretidir. Hz. Peygamber'e ait olan; “*Daima muhatap olduğunuz seviyeye göre konuşunuz*” ifadesi hadis-i şerif olduğu belirtilmeden kullanılmıştır.⁸² Konuşma adâbının sergilenmesi gereken en önemli ortamların münakaşa zamanlarında olduğuna dikkat çekilerek, öğretmenlerin bu konuda öğrencilerini yetiştirme gerektiğine vurgu yapılmıştır.⁸³

2.2. Ailevî Konular

Eğitim-öğretimle ilgili yayınlarda olduğu gibi âdâb-ı muâşeret kitaplarında da görgü ve nezaketin temelini ailede başlayacağı vurgulanmıştır.⁸⁴ Çünkü aile; muâşeret bilgisinin ilk öğrenildiği mekân olup, burada edinilen bilgiler toplum içerisinde sergilenmektedir. Yayınlar aile üyelerinin giyim-kuşam özelliklerinin modern toplumlarda birbirine benzediğine dair örnekler verilmiştir. Bu eserlerin bazısında İngiliz,⁸⁵ kiminde Fransız,⁸⁶ bir takım yayınlarda ise Alman ve İtalyan âdâb-ı muâşeretinin örnek alındığı görülmektedir.⁸⁷ Bununla birlikte, yayınlarda ailede âdâb-ı muâşerete dair başlıklara önem verilip geniş bir şekilde ele alındığını söylemek mümkündür.⁸⁸ Bu konunun önemsenmesinin sebeplerinden birini devletin makbul vatandaş yetiştirme anlayışından ileri gelmektedir. Bu durum; “*yattığı ve büyüdüğü, okuyup yaşadığı yere hürmet eden, bakan bir adam, yarın kendisine emanet edilen yurdunu da böylece tam bir titizlikle siyanet eder*” denilerek açıkça ifade edilmiştir.⁸⁹

Aile muâşeretinde ele alınan ilk konuyu evlenme hususu oluşturmaktadır. Evlenirken dikkat edilmesi gereken durumlar; “*Zevce ve zevcenin küfiy (denk) olması şarttır. Dinen de böyledir. Muhtelif terbiye ve nazariye dairesinde büyümüş, ayrı tabakalara mensup eşhas imtizaç edemezler. Avrupalı kadınlarla izdivaç da ekseriya iyi netice vermez. Din, iklimi muhit ve hissiyatın ilk tesirleri zâil olmaz*”⁹⁰ denilerek erkeklerin kendi muhitlerindeki dengi kişilerle evlenmesinin uygun olacağı ifade edilmiştir. Düğün planlaması yaparken davet muâşeretine özen gösterilmesi gerektiği, telefon ile haber vermenin uygun olmayacağı dile getirilmiştir.⁹¹ Evlilikle ilgili değişen bir muâşeret ise gelin-damadın düğün sonrasında balayına gitmesi olduğu görülmektedir.⁹² Bir diğer değişen yaklaşım ise kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olduğunun vurgulanmasıdır.⁹³

Anne-babanın öğreteceği âdâb-ı muâşeret için çocuğun alıcılarının açık olması gerektiğine değinilerek, büyüklerin tembihlerinin dışına çıkılmaması gerektiği dile getirilmiştir.⁹⁴ Bazı yayınlarda tek parti döneminde âdâb-ı muâşeretin en müttekâmil hali bulunduğu,⁹⁵ eski

⁸² S. Muzaffer Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 27.

⁸³ S. Muzaffer Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 33.

⁸⁴ Nilgün Sevinç, *Protokol Bilgisi* (Ankara: Detay Yayınları, 2004), 1.

⁸⁵ Sertelli, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 11, 15-16.

⁸⁶ Feliha Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932), 5.

⁸⁷ Muhittin Dalkılıç, *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muâşeret* (İstanbul: Sühulet Kütüphanesi, 1932), 9.

⁸⁸ İskender F. Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1941-1942), 1-33.

⁸⁹ Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 35.

⁹⁰ Simavi, Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret, 18.

⁹¹ S. Arel, *Halk ve Talebeye Muâşeret Bilgileri* (Ankara: İdeal Matbaa, 1939), 20.

⁹² Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 123.

⁹³ Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 19.

⁹⁴ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 23.

⁹⁵ Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri*, 33

aile tipinde çocuğa söz hakkı verilmezken yenisinde bunun olduğuna değinilip övünülürken,⁹⁶ diğerlerinde ise “bazı eski aileler istisna edilirse bu iyi terbiye de ma’atteessüf yavaş yavaş zail olmaktadır” ifadeleriyle âdâb-ı muâşereti açısından Osmanlı ailesindeki uygulamalarının aranılır hale geldiğine vurgu yapılmıştır.⁹⁷ Bununla birlikte, tek parti dönemi âdâb-ı muâşeret anlayışında sadece aile üyeleri arasındaki ilişki değişmemiş, aynı zamanda evdeki odaların düzenlenmesi,⁹⁸ evlere ayakkabı ile girilmesi⁹⁹ ve yılbaşı kutlamaları gibi yeni eğlence türleri hakkında uygulamalar dile getirilmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca yakınıni kaybeden bir kişinin matem süresi de dile getirilmiştir.¹⁰¹

Bazı yazarlar ebeveynin çocuklarına bırakacağı en güzel hazinenin ahlak ve terbiye olduğuna dikkat çekip, bunun eğitim-öğretim ile muvazi gitmesi ve desteklenmesi gerektiğini ifade ederken,¹⁰² kimi ise; bu görüşü benimsememektedir.¹⁰³ Annebabanın misafirlerine karşı âdâb-ı muâşeret kurallarını uygulayarak yeni nesle öğretmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.¹⁰⁴ Muâşeretin kazandırılmasında annenin acıma, sevgi ve şefkat gibi hislere sahip olması sebebiyle en iyi mürebbiye olduğu vurgulanmıştır.¹⁰⁵ Kendisine sevgi ve acıma hissiyle yaklaşan ebeveynine karşı hürmet göstermesi ve ellerini öpmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁰⁶ Yayınlarda el öpme âdetinin toplum tarafından olduğu gibi yazarlarca geleneksel anlayışla devam etmesinin vurgulandığı görülmektedir.

Erkeğin hanımı hakkında bahsederken; “bizim hanım” ifadesini değil, “refikam” tabirini kullanması gerektiğine değinilmiş¹⁰⁷ bazı yayınlarda ise “zevce” veya “refika” kelimelerinin uygun olmayacağı belirtilerek “karı” ifadesinin tercih edilmesi hususuna dikkat çekilmiştir.¹⁰⁸

Âdâb-ı muâşeret kitaplarında çok eşlilik konusuna değinilmemektedir. Bunun sebebi olarak Alan Duben ve Cem Bahar’ın ampirik veriler kullanarak yaptıkları çalışmada da görüleceği üzere Türk-İslam kültüründe çok eşliliğin yaygın olmamasından kaynaklanmış olabilir.¹⁰⁹

⁹⁶ Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri*, 31-32.

⁹⁷ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 39; Benze bir durum için lütfen bakınız: Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 106-109.

⁹⁸ Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri*, 42.

⁹⁹ Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret*, 5.

¹⁰⁰ Arel, *Yemekte Muâşeret*, 17. Yılbaşı kutlamaları Refik Halit Karay’a göre İstanbul’un işgal yılları ile birlikte başlamıştır: Refik Halit Karay, “Eski ve Yeni Yılbaşı Geceleri”, *Panorama* (Ocak 1955), 4-5.

¹⁰¹ Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 128-129.

¹⁰² Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 17.

¹⁰³ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 17.

¹⁰⁴ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 51, 61.

¹⁰⁵ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilatı, Fıli Hizmet ve Zabita Tarihi Ders Kitabı*, 21.

¹⁰⁶ Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri*, 18-19.

¹⁰⁷ A. Lutfullah, *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmilel Teşrifat Kaideleri* (İstanbul: Kader Matbaası, 1932), 100.

¹⁰⁸ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 163.

¹⁰⁹ Alan Duben - Cem Bahar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile, Doğurganlık 1880-1940* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 61-100, 171-172.

2.3. Toplumsal Konular

Toplumsal bir varlık olan insanoğlunun hür olmadığına,¹¹⁰ sokakların resmî mekânlar olduğuna¹¹¹ dikkat çekilen âdâb-ı muâşeret kitaplarında uyulması gereken bazı toplumsal kurallar konu edilmiştir.¹¹² Toplumsal kurallara uyulmadığı takdir de efkâr-ı umûmiyenin kişiyi cezalandıracağı belirtilmiştir.¹¹³

Cumhuriyet sonrası Türkiye’inde, toplumsal âdâb-ı muâşeret konularında pek çok değişiklik meydana gelmiştir. İlgili yayınlarda ele alınan toplumsal konulara dair bazı alt başlıklar şunlardır: Giyim-kuşam, el öpme, konuşma, tanışma, selamlaşma, ziyaret, yemek yeme, dans, genç kızlar ve toplumsal ahlâkî hususlar,¹¹⁴ cemiyet içerisinde yapılmaması gereken davranışlar,¹¹⁵ sinema-tiyatro ve konser alanı gibi umumî alanlarda gösterilecek usuller,¹¹⁶ sigara ve içki içme adabı,¹¹⁷ balo ve dans muâşereti,¹¹⁸ ev sahibi ve misafirin uyması gerekenler¹¹⁹ ve okul kuralları.¹²⁰

Âdâb-ı muâşeret kitaplarında toplumsal konular dile getirilmeden önce başlıkla ilgili bazı kavramlar açıklanmıştır. Mesela bunlardan bir tanesi hürriyettir. İnsanoğlunun hürriyetinin sınırlı olduğuna dikkat çekilen yazılarda kişinin devletine ve milletine karşı sorumlu olduğu ifade edilmiştir. Yazarların bir kısmına göre toplumsal konularda muâşerete bağlı kalmak vicdandan değil, bulunduğu ortama ayak uydurma gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.¹²¹ Savaş sonrasında kadın ve erkeklerin hayatlarının mühim bir kısmını lokanta, sinema, tiyatro vb. muhtelif ev dışı mekânlarda geçirmesi, muâşerete dair hususları önemsemesini gerektirmiştir.¹²²

Toplumsal hayatta giyim-kuşam en önemli muâşeret başlıklarından biri olarak görülmüştür. Çünkü giyim-kuşam insanoğlunun toplum içerisindeki yerinin belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır.¹²³ Bu sebeple; “*kravat; erkek giyiminin barometresidir*”¹²⁴ denilerek konunun önemine dikkat çekilmiştir.¹²⁵ Bu durum giyim-kuşamda halkın tercih ettiği bazı kıyafetler yok sayılmaya, reddedilmeye hatta aşığılanmaya çalışılarak; “*Peçeyi gömeli çok oldu zaten. Türk’ün malı olmayan peçe tarihe karışmıştır. Öyle iken şurada burada peçe yerini iki kat tutacak derecede başları karalarla sarılı kadınlar görüyoruz. Bu umacı manzara Kayseri’nin zeki ve uyanık halkı ile tezad teşkil etmektedir*”¹²⁶ ifadeler ile bazı kıyafetlerin geçmişte

¹¹⁰ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 91-93.

¹¹¹ Hidayet Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi* (İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1938), 12.

¹¹² Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 14-17.

¹¹³ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 3.

¹¹⁴ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 25-37; Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 15-17, 22-23; Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 53.

¹¹⁵ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 30-35; Herkesin Bilmesi Lazım Gelen Adab-ı Muâşeret Usulleri, 5-6.

¹¹⁶ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 48-51.

¹¹⁷ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 140-141, 153.

¹¹⁸ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 129-130.

¹¹⁹ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 145-147.

¹²⁰ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 6; Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 4.

¹²¹ Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 4.

¹²² Arel, *Halk ve Talebeye Muâşeret Bilgileri*, 29.

¹²³ Arel, *Halk ve Talebeye Muâşeret Bilgileri*, 42-45.

¹²⁴ Dalkılıç, *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muâşeret*, 99.

¹²⁵ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 18-19.

¹²⁶ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 12.

kaldığı ileri sürülmüş, giysi ve şapka inkılabına uyanların münir kişiler olduğu belirtilmiştir.¹²⁷ Bununla birlikte, dekolte elbiselerin giyilmemesi gerektiğine dikkat çekilerek, bunun toplum içerisinde çirkin dedikodulara sebebiyet vereceğine vurgu yapılmıştır.¹²⁸ Bu durum, her ne kadar Batı medeniyetinin kıyafetini kabul etmiş olsak da, Avrupa âdâb-ı muâşeretinde giyim-kuşamda çıplaklığa doğru giden kaidenin takip edilmemesi gerektiği belirtilerek anlatılmıştır.¹²⁹ Ayrıca günlük hayatta çok kullanılan giyim-kuşamla ilgili materyaller,¹³⁰ az ya da hiç kullanılmayan elbiseler¹³¹ ve giyim tarzının hangi sınıfa tabi olduğuna dair bir gösterge oluşuna değinilmiştir.¹³²

Diğer muâşeret hususlarında olduğu gibi el sıkma ve öpme ile ilgili anlatımlarda da Batı tarzı uygulamalar söz konusudur. 1930 öncesi yayınlarda kadınların elinin öpülmesine pek rastlanmazken,¹³³ sonrası eserlerde bu durum hakkında çokça malumat yer almıştır. Bu hususun tarif edildiği eserlerde el öpülürken alına götürmenin eski bir adet olduğu dile getirilerek, yapılması gereken davranış tarif edilmiştir.¹³⁴ Ayrıca insanların hem cinsleri ile tokalaşırken kucaklaşmasının eski bir adet olduğuna dikkat çekilerek, bundan vaz geçilmesi gerektiği vurgulanmış,¹³⁵ tanışma-tanıtma ile ilgili bazı hususlara da değinilmiştir.¹³⁶ Sağ el ile tokalaşmanın “*elimde silah yok benden sana zarar gelmez demenin ifadesidir*”¹³⁷ anlamına geldiğine dikkat çekilerek, karşı cins ile tokalaşmanın ancak kadının el uzatması ile mümkün olacağı ifade edilmiştir.¹³⁸

Toplumsal muâşeret konularından birini selamlaşma adâbı oluşturmaktadır. Bu âdâbın hangi kelimelerle yapılacağı 1930 öncesi yayınlarda tarif edilmemiştir.¹³⁹ 1930 sonrası yayınlarda ise bu âdâbın oldukça seküler şekilde uygulandığını söylemek mümkündür. Bu durumu; “*Biz Türkler ne eski devirlerin şark an’anesinde görülen ve biraz da dinî olan sağ eli kalbimizin üstüne götürerek softa selamını, ne de Almanların sağ eli dirsek hizasında veya İtalyanlarda olduğu gibi sağ eli yukarı kaldırmak şeklindeki selam tarzlarını kullanamayız*”¹⁴⁰ şeklindeki ifadelerde görmek mümkündür. Benzer şekilde Sertelli, Arel ve Ongan’ın kitaplarında da selam için “*güneydin*” gibi seküler kelimelerin kullanılmasının uygun olacağı belirtilmiştir.¹⁴¹

Selamlamanın bazı kişi, grup veya kurumlara karşı zorunlu olarak yapılması gerektiği ifade edilmiştir. Bunları; cenazenin,¹⁴² Türk bayrağı-sancağının¹⁴³ ve başka devlet bayraklarının selamlanması olarak ifade edebiliriz. Selamlamanın nasıl yapılması gerektiği

¹²⁷ Sahir, *Alem-i Medeniyette Adab-ı Muâşeret Elbise ve Şapka Giymek Usulleri*, 2.

¹²⁸ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 16-17, 33.

¹²⁹ Dalkılıç, *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muâşeret*, 84-85.

¹³⁰ Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 73.

¹³¹ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 120-124.

¹³² *Herkesin Bilmesi Lazım Gelen Adab-ı Muâşeret Usulleri*, 4.

¹³³ Cahid Sahir, *Alem-i Medeniyette Adab-ı Muâşeret Elbise ve Şapka Giymek Usulleri*, 9.

¹³⁴ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 70-74; Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 11-13.

¹³⁵ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 74-76.

¹³⁶ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 77-83.

¹³⁷ Dalkılıç, *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muâşeret*, 18.

¹³⁸ Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret*, 29, 32.

¹³⁹ Cahid Sahir, *Alem-i Medeniyette Adab-ı Muâşeret Elbise ve Şapka Giymek Usulleri*, 7-9.

¹⁴⁰ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 10.

¹⁴¹ Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri*, 96; Arel, *Halk ve Talebeye Muâşeret Bilgileri*, 5; Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 6-7.

¹⁴² Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 67-68; Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 24.

¹⁴³ Sertelli, *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri*, 73; Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 5.

hususunda hakkında bilgiler verilmektedir.¹⁴⁴ Selamlanması zorunlu olan bir diğer grup ise, asker ve polislerdir. Bu hususta “Her Türk bilir ki, dünyada en şerefli asker Türk askeridir. Türk askerinin toplu bulunduğu her yerde, her vatandaş bu asil ve şerefli orduyu selamlamaya mecburdur... Onu atası, İnönü’sü bile takdir ettikten sonra Türk vatandaşına, saygıdan başka bir şey kalmaz”¹⁴⁵ denilerek mecburen yapılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Sokakta selamlaşma esnasında şapkanın nasıl çıkarılacağı,¹⁴⁶ çocuk-yetişkin, kadın-erkek arasındaki usulü¹⁴⁷ ve uzun süre yurt dışında kalanların uyması gereken kurallar¹⁴⁸ hakkında malumatlar verilmiştir.

Toplum içerisinde konuşma kişinin edindiği âdâb-ı muâşereti gösteren en önemli gösterge olarak kabul edilmiş ve ele alınan bir konu olmuştur.¹⁴⁹ Bu sebeple ileri boyutta tartışmalara sebebiyet verecek konulara girilmemesi gerektiği, özellikle dinî hususlarda münakaşa yapılmamasına dikkat çekilmiştir.¹⁵⁰ Toplum içerisinde doğru konuşmanın kazandırılabilmesi için kelimelerin nasıl telaffuz edilmesi ve kullanılması gerektiğine yönelik bazı kelimelere yer verilmiştir.¹⁵¹ Bazı yayınlarda ise yüksek mevkideki kişilere karşı “Üstad”¹⁵² ile dinî bir ifade olan “Esağfirullah”¹⁵³ kelimesinin ve evcil hayvanlarımıza herhangi bir milletin isminin takılması uygun olmadığı ifade edilmiştir.¹⁵⁴ Konuşma muâşereti ile ilgili bir diğer husus, tanışma sürecinde kullanılacak ifadelerdir.¹⁵⁵ Bunların yanlış kullanılmasının sebebi ise, genç neslin yeterince okumamasından kaynaklı fikir ve mefhum kıtlığından ileri gelmektedir.¹⁵⁶

Âdâb-ı muâşeret kitaplarında ele alınan en önemli başlıklardan bir diğeri kadınlarla ilgili konulardır. Eserlerde kadınların muâşeret kurallarına muhakkak dikkat etmesi gerektiğine dikkat çekilmiş, bunun mecburiyet teşkil ettiği ifade edilmiştir.¹⁵⁷ Muâşeretten kastın yapmacıklık davranışlar olmadığı özellikle vurgulanmıştır.¹⁵⁸ Feliha Sedat genç kızların ve kadınların toplum içerisinde uyması gereken âdâb-ı muâşerete yönelik pek çok başlığa yer vermiştir. Eserinde bir taraftan genç kızların geçmişe oranla daha fazla imkâna sahip olduklarını belirtirken, diğer taraftan bu özgürlüğün sınırları hakkında malumatlar vermiştir. Mesela kızların toplum içerisinde erkekler gibi giyinmesinin,¹⁵⁹ pahalı mücevherat kullanmasının uygun olmadığı ifade edilmiştir.¹⁶⁰ Ayrıca bir kadın, pastaneye girmek

¹⁴⁴ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 57.

¹⁴⁵ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 59.

¹⁴⁶ Süheyla Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 60-65.

¹⁴⁷ A. Lutfullah, *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmîlel Teşrifat Kaideleri* (İstanbul, Kader Matbaası, 1932), 20; Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 6-7.

¹⁴⁸ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 6-7.

¹⁴⁹ Süheyla Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 84-88.

¹⁵⁰ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 17.

¹⁵¹ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 40-43.

¹⁵² Dalkılıç, *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muâşeret*, 11.

¹⁵³ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 46-47.

¹⁵⁴ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 16.

¹⁵⁵ Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret*, 39.

¹⁵⁶ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 13.

¹⁵⁷ Muzaffer, *Modern Adab-ı Muâşeret*, 18.

¹⁵⁸ Dalkılıç, *Talebeye Muâşeret Dersleri*, 13.

¹⁵⁹ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 34-35.

¹⁶⁰ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 67.

durumunda kalırsa masaya yerleşmemek şartıyla pastayı ayakta yiyip çıkması,¹⁶¹ tek başına konsere¹⁶² veya sinemaya gitmemesi önerilmiştir. Çünkü tek başına giderse “*bu vaziyette görülen bir kızdan herkesin şüphe etmekte hakkı olabilir*”¹⁶³ diyerek kendi içerisinde çelişen bir tavır sergilemiştir. Aslında bu durumdan, sadece Türkiye’de değil Fransa’da da mezkûr dönemde genç kızların tek başına sokağa çıkmadığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁴ Türkiye’deki hanımlar ise, Avrupalı hemcinslerinin sokak vb. sosyal ortamlarda çok vakit geçirdikleri gibi bir zanna kapıldıklarına da dikkat çekilmiştir.¹⁶⁵ Eserlerde hamile ve hasta bayanların sokağa çıkmasının uygun görülmemesi ise oldukça ilginçtir.¹⁶⁶ Ural bu durumu tek parti anlayışının genç kız ve kadınlara yüklediği modern davranışları sergileme yönündeki görev anlayışından kaynaklandığı şeklinde yorumlamaktadır.¹⁶⁷

Genç kızlar için mahzurlu olan bir diğer durumun erkeklerle samimi bir şekilde el sıkışma olduğu; “*el elde ne kızın kıza, ne erkeğin erkekle konuşması doğru olmadığı gibi hiçbir zaman bir kızın bir erkekle bu tarzda konuşması da caiz değildir*”¹⁶⁸ diyerek dinî gerekçelendirmeye gidilmiştir. Ayrıca erkeklerle arasına mesafe koyması¹⁶⁹ ve sokakta yürürken her ne sebeple olursa olsun şapkasını başından çıkarmaması gerektiği vurgulanmış,¹⁷⁰ toplum içerisinde konuşurken elini-kolunu hareket ettirmesinin hoş karşılanmayacağı¹⁷¹ ifade edilmiştir. Genç kızların bu davranışları öğrenebilmesi için âdâb-ı muâşeret başlıklı kitaplar neşredildiği gibi farklı kelimeleri kullanıp içerisinde görgü kurallarından bahseden eserler de neşredilmiştir.¹⁷²

Genç kızların bilmesi gereken en büyük maharet ve spor olarak dans etme olduğu ifade edilmiştir. Hatta “*Bu sırada her kadın ve erkek için hiç olmazsa Fokstrot, Tango, Vals bilmek medenî bir ihtiyacıdır*”¹⁷³ denilerek dans, muasır medeniyetin müşterek malı olarak gösterilmiştir.¹⁷⁴ Yayınlardaki; “*dans ederken sakız çiğnemek caiz değildir*”¹⁷⁵ gibi bazı ifadeler ise, eserlere kendi içerisinde çelişen bir hal katmıştır.

Hizmetçisi olan kadınların onlara karşı hilm ve şefkatle muamele etmesi gerektiğine denilerek¹⁷⁶ dinî gerekçelendirmelerde bulunulmuştur. Araba ile seyahat esnasında iki erkek bir kadın bulunursa kadın mutlaka ortaya alınır¹⁷⁷ denilerek farklı bir izlenim çizilmiştir. Her ne kadar bu durum Simavi ve Savaşçin’in farklı anlayışlarından kaynaklansa da,

¹⁶¹ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 36-37.

¹⁶² Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 113.

¹⁶³ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 37.

¹⁶⁴ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 43.

¹⁶⁵ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 42.

¹⁶⁶ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 31.

¹⁶⁷ Tülin Ural, “1930’larda Âdâb-ı Muâşeret Kitaplarında Kadın İmgesi”, *Toplumsal Tarih Dergisi* 231 (Mart 2013), 91.

¹⁶⁸ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 14-15.

¹⁶⁹ *Herkesin Bilmesi Lazım Gelen Adab-ı Muâşeret Usulleri*, 16.

¹⁷⁰ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 33.

¹⁷¹ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 32.

¹⁷² S. Arel, *Genç Kız ve Kadınlarımızın Cemiyette Seçecekleri Muhtelif Mesleklere Göre Kendilerinde Bulunması Lazım Gelen Vasıflar*, 1-34.

¹⁷³ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 20.

¹⁷⁴ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 67.

¹⁷⁵ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 69.

¹⁷⁶ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 52.

¹⁷⁷ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 13.

Savaşçin'in "evde kocası yokken kadını ziyaret etmek doğru değildir"¹⁷⁸ ifadesi daha önceki görüşleri ile çelişmektedir.

Genç kızlara bu öğütlerin verilmesinin sebebi ise, hayat şartlarının değişmesi¹⁷⁹ sebebiyle nasıl davranacaklarını bilmemeleridir.¹⁸⁰ Artık genç kızlar toplumsal hayat içerisindedir. Avrupa'da bazı ülkelerde olduğu gibi kadın ve erkekler özel plajların tercih edilmesi gerektiği öğütlenmiştir.¹⁸¹ Kendileri için düzenlenmiş balolara gitmeleri uygun görülerek¹⁸² genç kızlar için çok önemli olan dans; "bugünkü cemiyet dans bilmeyen bir kıza mazur görmez" diyerek uyarılmıştır.¹⁸³

Âdâb-ı muâşeret kitaplarında yemek yeme usulü önemsenen bir husus olmuştur.¹⁸⁴ Yemeğin nasıl yenilmesi gerektiği hakkında bazı eserlerde teferruata varan ayrıntılara yer verilmiştir.¹⁸⁵ Çünkü yemek toplumsal hayatta kişinin görgüsünün anlaşılmasını sağlayan en aşikâr davranışları içermektedir. Bu muâşereti bilmeyen kişilerin mahir insanları taklit etmesi önerilmektedir.¹⁸⁶ Değişen görgü anlayışında yemekler artık kadını erkekli yemektir.¹⁸⁷ Bu yemeklerde bıçağın sağ, çatalın sol el ile kullanılması görgü gereği olup,¹⁸⁸ yemekte ağzın peçete ile değil, ekmelekle temizlenmesi gerekir.¹⁸⁹ Sert peynir, zeytin gibi bazı kahvaltılıkların elle yenileceği belirtilmişse de, 1930 sonrası yayınlarda bu anlayışın değiştiği görülmektedir.¹⁹⁰ Et yemeklerinin nasıl yenileceği tarif edilmiştir.¹⁹¹ Sofradan kalkarken, "Allah'a hamd ve şükür" etmenin yanında "merci" demenin bir nezaket kaidesi olduğu belirtilmiştir.¹⁹² Toplumsal bir alan olan ibadethanelerde nasıl davranılması gerektiği ise şu şekilde ifade edilmiştir:

Her dinin mabedi, dinî müessesesi hürmete şayan bir mahallidir. Buraya girerken gayet vakur, sakin, ciddî ve hürmetkâr bulunmaya mecburuz. Orada ne yapılırsa yapılsın hepsi hürmetle seyredilmeli ve çıkarken de aynı ciddiyet gösterilmelidir. Mabet inanmış insanların Tanrı'ya karşı duydukları hislerin ifade edildiği bir yerdir. Burada en büyük muâşeret kaidesi, sükûnet, ciddiyet ve gayet terbiyeli harekettir. Burada bulunan insanların dinine, inanışlarına, fikirlerine karşı hürmetkâr bulunmak da en tabii bir neticedir.¹⁹³

1940 sonrasında din eğitimi alanındaki olumlu gelişmeler âdâb-ı muâşeret kitaplarına da yansımıştır. Bu olumlu gelişmeler muhakkak ki, toplumun din bilgisi ihtiyacından ileri gelmektedir. Âdâb-ı muâşeret kitaplarında dinî konuların yer almasını da bu ihtiyaçla

¹⁷⁸ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 15.

¹⁷⁹ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 3.

¹⁸⁰ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 3.

¹⁸¹ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 110-111.

¹⁸² Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 117.

¹⁸³ Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*, 50.

¹⁸⁴ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fîli Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 87.

¹⁸⁵ Lütfullah, *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmîlel Teşrifat Kaideleri*, 24-56.

¹⁸⁶ Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 157.

¹⁸⁷ *Herkesin Bilmesi Lazım Gelen Adab-ı Muâşeret Usulleri*, 7.

¹⁸⁸ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 18; Tuncalı, *Âdâb-ı Muâşeret*, 81; Cahid Sahir, *Alem-i Medeniyette Adab-ı Muâşeret Elbise ve Şapka Giymek Usulleri*, 11.

¹⁸⁹ Savaşçin, *Âdâb-ı Muâşeret*, 18.

¹⁹⁰ *Herkesin Bilmesi Lazım Gelen Adab-ı Muâşeret Usulleri*, 9.

¹⁹¹ *Herkesin Bilmesi Lazım Gelen Adab-ı Muâşeret Usulleri*, 8.

¹⁹² Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 157.

¹⁹³ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 68.

irtibatlandırmak mümkündür. İsmet İnönü'nün askerî okuldan sınıf arkadaşı olan Özdeniz tarafından bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

Eşref-i mahlûkat biz insanlardan karıncalara dek rızık nimetlerini ihsan eden âsümanı, ummanları; kıtaları ve bütün mükevvenatı yaratan sâni âzam kâinata cümlemizin mah-medet borçlarımızı vardır. Bizler her başımız sıkıştıkça o nurlu hikmetten istimdat eder; necat, halâs ve şifayı o kibriyadan dileriz. O ilahî kuvvet ve kudrete iman etmek gerekir. Allah'tan sabah ve akşam mağfîret, niyaz ve lütfu keremine de hamdü şükürler etmeliyiz. İyi ve fena hareketlerimize göre gelecek mükâfat ve cezalara, kader ve kısmetimize de razı ve kani olmalıyız. Ve huzuru kalbe göre mazhar olarak aşmalıyız.¹⁹⁴

2.4. Kurumsal Konular

Cumhuriyet öncesi âdâb-ı muâşeret konulu yayınların neşredilme sebeplerinden biri üst düzey devlet erkânına kurumsal görgü kurallarına yönelik bazı bilgilendirmelerde bulunma anlayışıdır. Bu anlayış Cumhuriyet sonrası askerlere yönelik âdâb-ı muâşeret eserlerinde de görülmektedir. Bu tür konulara yer veren en önemli yazarlardan biri Simavî'dir. Yazarın “Başmabeyincilik” gibi görevlerde bulunması bu hususlara daha fazla değinmesine sebebiyet vermiştir.¹⁹⁵ Yine aynı zamanda asker, polis ve memurlar için hazırlanmış yayınlarda da diğerlerine oranla daha fazla kurumsal başlık yer almıştır. Bu durum, bu görevleri icra edenlerin devleti temsil etmesinden ötürü, âdâb-ı muâşereti en güzel şekilde uygulamak zorunda olmalarından ileri gelmektedir.¹⁹⁶

Tek parti dönemi âdâb-ı muâşeret kitaplarında kurumsal konulara dair bazı başlıklar şunlardır: Millî bayramlarda devlet dairelerinde yapılacak olan programlar,¹⁹⁷ merasimlerde giyilmesi gereken elbiseler,¹⁹⁸ resmî dairelerde hitap ve davranış,¹⁹⁹ bayrak - sancak ve asker merasimleri,²⁰⁰ şapka kullanımı,²⁰¹ kartvizitler,²⁰² davet ve hususi mektuplarda kullanılacak ifadeler, farklı mevkidekilere karşı hitap ediş.²⁰³

Kurumsal âdâb-ı muâşerete yönelik konular bu alandaki eserlerin neşredilmesinde önem arz etmiştir. İngiltere kralının yaşadığı ifade edilen şu anekdot âdâb-ı muâşeret bilgisinin insanları nasıl zora sokabildiğini göstermesi açısından güzel bir örnektir: “İngiltere Kralı müteveffa Yedinci “Edvard”ın ta’âma davet ettiği Hindli bir prens bilmezlik sâikasıyla sathîce el yıkamağa mahsus olan Bol içindeki suyu içtiğinden misafirini mahcup etmemek için müşârûn-ileyhin de kendi önündeki bol muhteviyatını içtiği mervîdir. Cidden büyüklüğe bir numune-i imtisâl”²⁰⁴ Kurumsal âdâb-ı muâşeret konularının Avrupa’da önem arz etmesinin bir diğer sebebi, din ve mevkiye göre ayrılan sınıflaşmadır.²⁰⁵

¹⁹⁴ Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 3.

¹⁹⁵ Simavî, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 4-7.

¹⁹⁶ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 93-95.

¹⁹⁷ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 107.

¹⁹⁸ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 118-121.

¹⁹⁹ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 171-174.

²⁰⁰ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabıta Tarihi Ders Kitabı*, 142-147.

²⁰¹ Lütfi Simavî 1923'teki basımında bu konuya yer vermemişken, 1926'da bunu da konular arasına eklemiştir. Simavî, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 7-10.

²⁰² Lutfullah, *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmilel Teşrifat Kaideleri*, 76-95.

²⁰³ Dalkılıç, *Yeni Hayat Adamına Yeni Adab-ı Muâşeret*, 23-83; Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 75-77.

²⁰⁴ Simavî, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 26.

²⁰⁵ Simavî, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 14-15.

İnkılap kanunlarından biri olan şapka âdâb-ı muâşeret kitaplarında önemle ele alınan başlıklardandır. 1930 öncesi yayınlarda bu konu dinî temele dayandırılmaya çalışılırken, sonrası dönemde ise din ile ilgili ifadeler yer almamaktadır. Şapkanın temelini dine dayandırmak isteyen bir eserde bu konu şu şekilde dile getirilmektedir:

Bugün milyonlarca halkın giydikleri bu serpuşu bizim kabul etmememiz henüz medeniyeti idrak edemediğimizden ileri gelmişti. Dinen ve şer'an her türlü kisveyi giymeye sahalattır olduğumuz halde şapkayı kabul etmemeliğimiz bir cehalettir. Hâlbuki din Muhammedî temeddün ve tefyiz hakkında birçok âyet-i kerime ve ehadis-i şerife ile Müslümanları haberdar etmişken dini kendilerine alet etmiş olan halifeler, şeyh-i İslamiler ve hocalar serpuşu kabul etmemişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de serpuş hakkında hiçbir âyet ve hadis olmadığı halde bu hususta giyilmemesi hakkında serd edilen mütâlaalar yalnız eski kafalı, densiz hocaların fikirleridir... Ya temeddün ve terakki edeceğiz veyahut ölüp gideceğiz.²⁰⁶

Aynı kitabın ilerleyen kısmında yazarın şampanya, şarap vb. içkilerin hangi yemekle birlikte içileceğini ifade etmesi ise, daha önceki tavrı ile taban tabana zıt bir yaklaşımdır.²⁰⁷

Yayınlarda özellikle zabitan, asker ve polis in âdâb-ı muâşerete uygun davranması gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü bu görevdekiler devleti temsil eden ve en önde yer alan kişiler olup,²⁰⁸ hatasının dikkat çekme ihtimali yüksektir.²⁰⁹ Resmî görev icra edenler arasında muâşeret kurallarına riayet in geçmişe göre iyi durumda olduğu belirtilmiş,²¹⁰ bununla birlikte, özellikle resmî görev icra edenlerin devlet büyüklerine karşı saygı muâşeretine ihtimam göstermeleri²¹¹ ve bazı kolonya türlerini kullanmamaları gerektiği gibi hususunda uyarılarda bulunulmuştur.²¹² Resmî görev icra edenlerin bir diğer dikkat etmesi gereken husus; 30 Ağustos ve 29 Ekim gibi resmî zamanlarda yapılması gerekenler²¹³ ile dinî gün ve gecelerde topluma yönelik icra edilecek faaliyetlerdir.²¹⁴ Çünkü tek partili dönemde cenazelere kesinlikle siyah elbise ile gitmek gibi pek çok yeni adet uygulanır olmuştur.²¹⁵

Genç-yetişkin vatandaşların dikkat etmesi gereken muâşeret konularından biri okulda uyulması gereken kurallardır.²¹⁶ Buna göre okula giden bir kişinin güler yüzlü, söz dinleyen,

²⁰⁶ Sahir, *Alem-i Medeniyette Adab-ı Muâşeret Elbise ve Şapka Giymek Usulleri*, 3-4.

²⁰⁷ Sahir, *Alem-i Medeniyette Adab-ı Muâşeret Elbise ve Şapka Giymek Usulleri*, 10.

²⁰⁸ Özdeniz, *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*, 14-15.

²⁰⁹ Lütfullah, *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmîlel Teşrifat Kaideleri*, 3.

²¹⁰ Simavi, *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*, 12-13.

²¹¹ Lütfullah, *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmîlel Teşrifat Kaideleri*, 22.

²¹² Lütfullah, *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmîlel Teşrifat Kaideleri*, 11.

²¹³ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 54; Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabita Tarihi Ders Kitabı*, 107, 123-127.

²¹⁴ Okçabol, *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabita Tarihi Ders Kitabı*, 117.

²¹⁵ Cahid Sahir -Alem-i Medeniyette Adab-ı Muâşeret Elbise ve Şapka Giymek Usulleri, 18. Benzer bir örneği Gotthard Jaschke şu şekilde vermektedir: "Genellikle kolay kolay ölmeyen dinsel gelenekler yalnız derviş tarikatlarının yasaklanması ve türbelerin kapatılmasıyla değil, aynı zamanda -şağı yukarı bu sıralarda- Batı göreneklerinin etkisiyle de zarar gördü. Böylece meselâ yas alameti olarak siyah elbise giymek, bayrakları yarıya indirmek, cenaze alaylarında bando çaldırmak, mezarları çelenk ve çiçeklerle süslemek âdet oldu." Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, çev. Hayrettin Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 41.

²¹⁶ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 5.

iyi ahlak sahibi²¹⁷ ve okul eşyasını koruyup temiz tutma gibi davranışları sergilemesi gerekir.²¹⁸ Ayrıca ailesi, dostları, yurdu ve devlet erkânının saadet-şeref, uzun bir ömür ve parlak istikbali için duada bulunmalıdır.²¹⁹ Çünkü bu muâşeretin bir gereği olup, devlet kolay bir şekilde kurulmamıştır. Bu sebeple devleti kuranlar ve yönetenler muâşereti hak etmektedir. Bu anlayışa sahip olduğu takdirde M. Kemal Atatürk ve İsmet İnönü'nün anlaşılabilceği vurgulanmıştır.²²⁰ Bir başka yayında bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

On beşinci yılını kutladığımız ve her an üzerine titrediğimiz şerefli ve kıymetli Cumhuriyet'imizin, unutmayalım ki, ebedî önderimiz Atatürk'ten sizlere emanettir. Bu emanete sadık kalacağımıza hepimiz onun hayatında ve önünde and içmiş bulunuyoruz. Yine Tanrı'nın biz bahtiyar kulları, Atatürk'ten sonra bizim için hakikî ve sevimli bir başkanı, onun en aziz dostu, millî şefimiz İnönü'de bulmuş, bulunuyoruz.²²¹

İki ve daha fazla baskı yapan âdâb-ı muâşeret kitapları değişen siyasî yapıya ayak uydurmuştur. Mesela Lütfü Simavi eserinin girişinde âdâb-ı muâşeretin önemini zikrederken 1923'te neşrinde halife hazretlerinin, Cumhurreisi'nin huzuruna nasıl çıkılacağını ifade etmiş fakat 1926'daki tekrar basımında 1924'te halifelik kaldırıldığı için bu ifadelere yer verilmemiştir.

Sonuç

Bu araştırmada tek parti döneminde âdâb-ı muâşerete yönelik neşredilmiş yirmi altı eser incelenmiştir. Eserlerle ilgili değerlendirmelerde bulunulmadan önce araştırmamanın problematiği, tek parti dönemi, değerler eğitimi ve âdâb-ı muâşeret hakkında genel malumatlarda bulunulmuştur. Bu bilgilendirmelerden sonra eserler bireysel, ailevî, toplumsal ve kurumsal muâşeret başlıklarına ayrılarak değerlendirilmiştir. Bu dört başlık altında; erkek-kadınların davranışları, selamlaşma usulleri, giyim-kuşam, yemek-dans-içki içme vb. adâplar hakkında alt başlıklara yer verilmiştir.

Tek parti döneminde din ve değerler eğitimine yönelik yayınlar o dönemin toplumu için büyük önem arz etmiş, günümüz araştırmacıları için ise, mezkûr yılları anlama adına veri olmuştur. Yayın değerlendirmek oldukça zor ilmî çalışmalardandır. Özellikle neşredilen yayının üzerinden seneler geçmişse, bu durum daha da zorlaşmaktadır. Bunun sebebi, neşredilen yayına hâkim olmakla birlikte dönemin siyasî, sosyal ve kültürel yönelimleri-uygulamaları hakkında da malumat sahibi olmayı gerektirmektedir.

Tek parti döneminde neşredilen âdâb-ı muâşeret yayınları, mezkûr dönemde kabul edilen yeniliklerden ayrı tutulamayacağı gibi, Cumhuriyet öncesi fikir hayatı ve 1925 öncesi muâşeret kitaplarından da bağımsız düşünülemez. Bununla birlikte, âdâb-ı muâşeret eserleri 1930 öncesi ve sonrasında içerik ve konuya yaklaşım tarzı açısından değişiklikler arz etmiştir. Cumhuriyet öncesinde muâşeret kitaplarının yazılmasının sebebi bazı yazar; sözlü kültür ve âdâb-ı muâşeret kitaplarının gündelik hayatta yaşanan değişime ayak uyduramamasına bağlamakta, halkın bu noktada ihtiyacı bulunduğunu belirtmektedir. 1930 sonrasında basılanlar ise, kurucu iradenin benimsediği yolu halka kabul

²¹⁷ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 64-74.

²¹⁸ Ongan, *Talebeye Muâşeret Bilgisi*, 55-61.

²¹⁹ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 30.

²²⁰ Muzaffer, *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*, 166-170.

²²¹ Tansu, *Talebeye Muâşeret Usulleri*, 3.

ettirmek için bir uğraş sergilediği belirtilmektedir. Bu durum, tek partili dönemde kabul edilen yeniliklerin ve muâşeret kitaplarında anlatılan davranış modellerinin yukarıdan aşağıya zorunlu bir iniş sergilediğini göstermektedir. 1930 öncesi yayınlarda dinî gerekçelendirmelere gidilirken, 1930 sonrasında bunun terk edildiği görülmektedir. Cumhuriyet sonrası âdâb-ı muâşeretin toplumun sadece belirli bir kesimine değil, geneli için bir gereklilik olduğu vurgulanmıştır. 1930 sonrası yayınlarda İslam Dininin yasakladığı içkinin içilmesi gibi hususlar ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiştir. Devletin koymuş olduğu kuralara uyulması gerektiği vurgulanarak örnek vatandaşın yapması gerekenler hakkında malumatlarda bulunulmuştur. Bu sebeple 1930 sonrasında neşredilenler için kurucu iradenin benimsediği yenilikleri tamamlayıcı, destekleyici mahiyette olduğunu söylemek mümkündür. 1930 öncesinde âdâb-ı muâşeret yayıncılığının matbuat merkezi İstanbul'ken, 1930 sonrasında Ankara olduğu görülmektedir. Muâşeret kitaplarında yer alan konuların çoğunluğu kadınlar hakkındadır. Kadınların yapması gereken hususlar veya onlara karşı nasıl davranılması hakkındaki konular kitaplardaki konuların çoğunluğunu teşkil etmiştir. Kadınlarla ilgili oldukça pek çok kuralın sert bir dil ile yer aldığı görülmektedir. Ayrıca genç kızlar üzerinde özellikle durulmaktadır. Bu durum, genç kızın toplum içerisindeki konumundan ileri gelebileceği gibi, yeni kurulmuş devletin kabul ettiği inkılapların benimsenmesinde önemli görülmesinden de kaynaklanmış olabilir.

Ahlâk, muâşeret ve değerler eğitimi alanında neşredilen kitaplara Türk yayıncılık tarihi açısından bakıldığında; belirgin bir sıralamanın olduğu görülmektedir. 1800'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan ahlak kitaplarını muâşeret yayınları onları ise, değerler eğitimi başlıklı eserler takip etmiştir. Bu açıdan ahlâk ve muâşeret kitaplarını neşredilen dönemin değerler eğitimine yönelik yayınları olarak da değerlendirmek mümkündür.

Modernleşmenin bir tezahürü olarak neşri hız kazanan âdâb-ı muâşeret kitaplarını Osmanlı son döneminden günümüze değin geçirdiği merhaleler ve içerikleri açısından ele alacak araştırmalara ihtiyaç olduğu bu araştırmada varılan en önemli sonuçlardır. Böylece âdâb-ı muâşeret yayıncılığı açısından kültürel geçmişimizin değerlendirilmesi mümkündür.

Kaynakça

- Abdullah Cevdet. *Âdâb-ı Muâşeret Rehberi: Mükemmel ve Resimli*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.
- Abdullah Cevdet. "Peyami Safa'ya Mektup". *Türk Düşüncesi* 1/1 (1953), 30-31.
- Ahmed Muhtar. *Malumât-ı Ahlâkiye ve Medeniye'den Âdâb-ı Muâşeret Notları*. İstanbul: Sanayi Mektebi Matbaası, 1926.
- Ahmed Naim. *Ahlâk-ı İslâmiye Esasları*. İstanbul: Amedî Matbaası, 1340-1342.
- Arel, S. *Yemekte Muâşeret: Muhtelif Masaların Tertibi*. Ankara: İdeal Matbaa, 1939.
- Akşam Gazetesi*. "Merhum Derviş Paşa: Cenaze Merasimi Dün İhtifalâtla Yapıldı" (19 Ocak 1932), 2.
- Akşam Gazetesi*. "Türkçe Kur'an" (21 Ocak 1932), 1-2.
- Akşam Gazetesi*. "Türkçe Ezan" (31 Ocak 1932), 2.
- Arel, Süheyla. *Halk ve Talebeye Âdâb-ı Muâşeret Bilgileri*. Ankara: İdeal Matbaa, 1939.
- Arı, Haluk Sena - Bayraktar, Kadriye. *Dünden Bugüne Edep Geleneğimiz*. İstanbul: Eşik Yayınları, 2011.
- Arslan, Z. Şeyma - Yaşar, Fatma T. "Yükselen 'Değer' Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Değerler Eğitimi Merkezi Dergi* 1 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2007), 8-12.
- Aynı, Mehmed Ali. *Türk Ahlâkçuları*. İstanbul: Marifet Basımevi, 1939.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük: I (A-G)*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005.

- A. Lütfullah. *Zabitan İçin Muâşeret Usulleri ve Beynelmilel Teşrifat Kaideleri*. İstanbul: Kader Matbaası, 1932.
- B. *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)*, Fon Kodu:30.18.1.1 Sayı:3025 Dosya:233-18 Yer No:17.84.19. Tarih:17/1/1926.
- BCA, Fon No: 051.V33.000.000, Kutu No:4, Dosya No:31, Sıra No:3.
- Bilge, Sadık Müfit. *Osmanlı Devleti'nde Teşrifat ve Törenler: Tevki'i Abdurrahman Paşa Kânun-Nâmesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Cahit Sahir. *Alem-i Medeniyette Âdâb-ı Muâşeret ve Elbise ve Şapka Giymek Usulleri*. Ankara: İktisad Matbaası, 1925.
- CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası (9-16 Mayıs 1935). Ankara: 1935.
- Crick, Ruth Elizabeth Deakin. "Farklı Kavramlar Mı, Madalyonun İki değişik Yüzü Mü?". *Değerler Eğitimi Uluslararası Konferansı*. 196-202. İstanbul: İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü, 2012.
- Cumhuriyet Gazetesi*. "Diyanet İşleri Reisi İle Bir Ropürtaj: Kur'an-ı Kerim ve Hutbeler Türkçe'ye Terçüme Edilecek" (10 Mayıs1924), 1.
- Cumhuriyet Gazetesi*. "İlk Türkçe Ezan Dün Fatih'te Okundu" (31 Ocak1932), 1.
- Cündioğlu, Dücan. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Çağrıncı, Mustafa. "Edep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/414-415. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Çoştu, Kamil. "1924-1949 Yılları Arasında Din Eğitime Yönelik Yayınlanan Eserlerin Değerlendirilmesi". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Dalkılıç, Muhittin. *Yeni Hayat Adamına Yeni Âdâb-ı Muâşeret*. Sühület Kütüphanesi, İstanbul, 1932.
- Dalkılıç, Süheyla Muzaffer. *Öğretmenlere Yardımcı Eser: Talebeye Muâşeret Dersleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1939.
- (Dalkılıç) Süheyla Muzaffer. *Herkes İçin Modern Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1939.
- Deren, Seçil. "Kültürel Batılılaşma". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. 3/382-389. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Eğe, Ragıp Nurettin. *Muâşeret Kulübü*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1944.
- Ersal, Yusuf Ziyaeddin. *Dinî Terbiye ve Âdâb-ı Muâşeret*. Şumnu: İntibah Matbaası, 1936.
- Feliha Sedat. *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*. İstanbul: Muallim Ahmed Halit Kitaphanesi, 1932.
- Herkesin Bilmesi Lazım Gelen Muâşeret Usulleri*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1927.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Turan Dursun, C. I, Ankara: Onur Yayınları, 1977.
- İnal, Kemal. "Türkiye'de Geçmişten Günümüze Din Politikaları ve Eğitime Etkileri." *Değerler Eğitim Merkezi Dergisi* 2 (2007), 12-17
- İskender F. Sertelli. *Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri*. İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1941-1942.
- İskender F. Sertelli'nin Çocuklarımıza Muâşeret Dersleri Adlı Eseri Münasebetiyle Matbuatımızda İntişar Eden Tenkidler*. İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1941.
- Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlik*. çev. Hayrettin Örs, Ankara: Bilgi Yayınevi, 197.
- Karay, Refik Halit. "Eski ve Yeni Yılbaşı Geceleri". *Panorama* 1/9 (Ocak 1955), 4-5.
- Kaymakcan, Recep. "Gençlerin Dinî Değerlere Bakışı: Türkiye ve Avrupa Karşılaştırması". *Değerler Eğitimi Uluslararası Konferansı*. 13-30. İstanbul: İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü, 2012.
- Meriç, Nevin. *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Lütfi Simavi. *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Marifet Matbaası, 1926.
- Süheyla Muzaffer. *Yemek ve Muâşeret Bilgileri*. İstanbul: y.y., 1943.
- Okçabol, Derviş. *Meslek Terbiyesi: Muâşeret Teşkilat, Fiili Hizmet ve Zabita Tarihi Ders Kitabı*. Ankara: Ankara Polis Enstitüsü Neşriyatı, 1940.
- Ongan, Hidayet. *Talebeye Muâşeret Bilgisi*. İstanbul: Ahmet Sait Basımevi, 1938.
- Ömer Lütfü. *Âdâb-ı Muâşeret: Hayat-ı İçtimaiye*. Harbiye Mektebi Matbaası, 1930.

- Öz, Ayhan. "Heyet-i İlmiye Toplantıları ve Millî Eğitim Şûralarında Din Eğitimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 129-156.
- Özdeniz, Bahri. *Sosyal Tam Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: İkbal Kitabevi, 1942.
- Öznel, Erdoğan. *Protokol Görgü - Nezaket Kuralları*. Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yayınları, 1992.
- Revel, Jacques. "Adabı Muâşeretten Yararlanma Yolları". *Özel Hayatın Tarihi*: 3. çev. Devrim Çetinkasap. 231-289. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Savaşçın, Hüsnü. *Âdâb-ı Muâşeret*. Kayseri: Vilayet Matbaası, 1938.
- Sevinç, Nilgün. *Protokol Bilgisi*. Ankara: Detay Yayınları, 2004.
- Saffeti Ziya. *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri*. Ankara: Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1927.
- Şahin, Ayhan. *Kamu İdarelerinde Protokol Kuralları*. İstanbul: Yeni Yüzyıl Yayınları, 2011.
- Şen, Hasan. *Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek*. Ankara: Kadim Yayınları, 2012.
- Tansu, Samih Nafiz. *Talebeye Muâşeret Usulleri*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1939.
- Tuncalı, Sezai. *Âdâb-ı Muâşeret*. H. O. Basımevi, İstanbul, 1940.
- Ural, Tülin. "Tek Parti Döneminde Basılmış Adab-ı Muâşeret Kitapları". *Müteferrika: Kitabiyat Dergisi* 33 (2008), 243-274.
- Uyar, Hakkı. *Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi*. İstanbul: Boyut Kitapları, 1998.
- Uyar, Hakkı. "Çarşaf, Peçe ve Kafes Üzerine Bazı Notlar". *Toplumsal Tarih Dergisi* 33 (Eylül 1996), 6-11. *Vakit Gazetesi*. "Diyanet İşleri Reisi ile Bir Ropörtaj: Kurân-ı Kerim'in Türkçesi" (12 Mayıs 1926), 1.
- Vasıf Necdet. *Muâşeret Yolları*. Bursa: Kardeş Matbaası, 1926.
- Yaşar, Tunç Fatma. *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Yaşar, Tunç Fatma. "Geç Dönem Osmanlı Âdâb-ı Muâşeret Literatürü". *Toplumsal Tarih Dergisi* 231 (Mart 2013), 52-59.
- Yaşar, Tunç Fatma. "Geç Dönem Osmanlı Kız Mekteplerinde Fennî Ev İdaresi Eğitimi: Müfredat ve Ders Kitapları". *Türkiyat Mecmuası - Journal of Turkology* 29/2 (2019), 591-620.

Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi: Sivas İli Örneği*

Yasin Yiğit

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Milli Eğitim Bakanlığı, Zara İsmet Yılmaz İmam Hatip Ortaokulu

Religious Culture and Ethics Teacher, Ministry of National Education, Zara İsmet Yılmaz İmam

Hatip Secondary School

Sivas, Turkey

yasnyigit@gmail.com

orcid.org/0000-0002-3254-5350

Attainment Level for Goal to Get the Problem-Solving Skill in the Anadolu İmam Hatip High School Vocational Courses: Example of Sivas Province

Abstract

The courses related to religious education in Anatolian İmam Hatip High Schools are called vocational courses. In these courses, it is mainly aimed that students learn İslam from the main sources and internalize the principles of belief, worship and morality of İslam. In order to achieve this goal, students are aimed to acquire a variety of skills as well as a lot of knowledge, attitude and behavior.

As a requirement of the era, skill teaching has become an important topic in recent years. To be based on the skill-based approach in education in Turkey also reveals this situation. As a requirement of this understanding, it is aimed that students gain some life skills in the courses. Some of these skills are common skills that are aimed to be gained in all courses. Others vary depending on the courses. One of the skills aimed to be acquired in all courses is the problem-solving skill.

Any situation that disturbs oneself in the life process of the individual and prevents him from reaching his goals is called a problem. Problem solving skill-in case of the individual faces a problem- means adapting, developing solutions and applying them to eliminate the problem. Since it is vital for the individual and society, it is important that the students reach the goal of gaining problem-solving skills during the teaching process.

Vocational courses have a particular and important place for students to achieve their goal of gaining problem-solving skills. As a matter of fact, religion is a reality that encompasses life from various angles and guides the individual throughout life. Thanks to their religious beliefs, the individual can develop different coping strategies in case of problems. In this context, it can be established the relationship between the problem-solving skill and teachings of the İslam on subjects such as patience,

* Bu çalışma 24.07.2019 tarihinde sunduğumuz "Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Functionality in Terms of Having Get the Problem-Solving Skills of Anatolian İmam Hatip High School Professional Courses (Example of Sivas Province) which we presented on 24.07.2019" (Ph.D Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas, Turkey, 2019).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 30 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 11 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Yasin Yiğit, Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi: Sivas İli Örneği = Attainment Level for Goal to Get the Problem-Solving Skill in the Anadolu İmam Hatip High School Vocational Courses: Example of Sivas Province", *Eskiyeeni* 40 (Mart/March 2020), 155-179. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.667837>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

gratitude, trust in God, contemplation, consultation, interpret favorably, responsibility, diligence, trust awareness, exam awareness, repentance, forgiveness, solidarity and effective communication. However, the question of the to what extent students achieve the goal of getting problem-solving skills in the courses is a matter that is waiting to be researched scientifically.

This research was conducted to determine the functionality of vocational courses, in terms of providing students problem solving skills, taught in Anadolu Imam Hatip High Schools where vocational religious education is conducted at secondary level in Turkey. Furthermore, in this study, it was aimed to determine how the results change depending on the effect of demographic variables. This research was conducted to determine the functionality of vocational courses, in terms of providing students problem solving skills, taught in Anadolu Imam Hatip High Schools where vocational religious education is conducted at secondary level in Turkey. Furthermore, in this study, it was aimed to determine how the results change depending on the effect of demographic variables. The research is important in terms of contributing to the reflection of the skill-based teaching approach put into practice by the Ministry of National Education in practice in religious education.

In the study, 1477 students studying in Anatolian Imam Hatip High Schools in Sivas province were applied the *Attainment Level Scale for Goal to Get the Problem-Solving Skill in the Religious Teaching*. Looking at the results of the research, it has been determined that Anatolian Imam Hatip High School 11th and 12th grade students have a high level of access to the goal of gaining personal problem solving skills ($\bar{x}=3.79$), the level of access to the purpose of being sensitive to social problems is very high ($\bar{x}=4.29$), the level of access to the purpose of acquiring religious coping skills is high ($\bar{x}=4.00$), the level of access to the purpose of solving religious problems skills is high ($\bar{x}=4.03$) in vocational courses. Based on these findings, it was determined that the students have a high level of access to the purpose of gaining problem solving skills in vocational courses ($\bar{x}=3.95$).

As a result of the research, the findings regarding the independent variables are as follows:

- The scores obtained from the scale were handled in terms of gender variable, it was determined that female students ($\bar{x}=4.04$) had higher levels of achievement of problem-solving skills in religious education than male students ($\bar{x}=3.93$).
- The scores obtained from the scale were handled in terms of a class variable, it was determined that the difference between the mean scores of the 11th ($\bar{x}= 3.96$) and 12th grades ($\bar{x}= 4.00$) was not significant.
- The scores obtained from the scale were handled in terms of learning place variable, it has been determined that the students ($\bar{x}= 4.01$) who are educated in the schools in the districts have higher levels of access to the aim of getting problem solving skills in religious education than the students ($\bar{x}= 3.97$) studying in the city center.
- The scores obtained from the scale were handled in terms of a reason for choosing Anatolian Imam Hatip High School variable, a significant difference was found in favor of those who chose it entirely by their own will.
- The scores obtained from the scale were handled in terms of where religious knowledge is most learned variable, it has been determined that there are a significant difference between the students ($\bar{x}= 4.02$) who learned their religious knowledge mostly from vocational courses/teachers and those ($\bar{x}= 3.92$) who learned from mosque imam/courses affiliated presidential of religious affairs and those ($\bar{x}= 3.88$) who learned from sect-religious community.
- The scores obtained from the scale were handled in terms of person taken as an example in attitudes and behaviors variable, it has been determined that there is a significant difference in favor of those who took an example the vocational course teachers between the students ($\bar{x}= 4.12$) who took the vocational courses teachers as an example in their attitudes and behaviors and the students who took the example of their peers ($\bar{x}= 3.82$), historical people or heroes ($\bar{x}= 3.89$), famous artists or actors ($\bar{x}= 3.92$) or other people ($\bar{x}= 3.88$) and there was no significant difference between the other groups.

- The scores obtained from the scale were handled in terms of economic situation variable it has been determined that there was not a significant relationship between students' level of access to the goal of getting problem-solving skills and their economic status ($r=-0.023$; $p=0.382>0.05$; $N=1459$).
- The scores obtained from the scale were handled in terms of Transition Exam (TEOG) score variable from basic education to secondary education it has been determined that there was not a significant relationship between students' level of access to the goal of getting problem solving skills and their transition exam score from basic education to secondary education ($r=0.010$; $p=0.703>0.05$; $N=1459$).
- The scores obtained from the scale were handled in terms of vocational course grade point average variable, it has been determined that there is a positive and significant relationship between students' level of achievement of problem solving skill in vocational courses and their grade point average ($r=0.308$; $p=0.000<0.05$; $N=1459$).

As a result, it can be said that in order to increase the access of students to the goal of getting problem-solving skills in vocational courses at maximum level, teachers should be given in-service training courses on the subject, studies should be conducted to increase their awareness in the process of training at undergraduate level and the qualification of the textbooks taught in the courses should be revised.

Keywords: Religious Education, Skill Based Teaching, Anadolu Imam Hatip High School, Vocational Courses, Problem Solving Skills.

Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi (Sivas İli Örneği)

Öz

Anadolu imam hatip liselerinde din öğretimine yönelik derslere meslek dersleri adı verilmektedir. Bu derslerde temelde öğrencilerin İslâm dinini doğru kaynaklardan öğrenmesi, İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını içselleştirmesi amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşmak için öğrencilerin birçok bilgi, tutum ve davranışın yanı sıra çeşitli beceriler edinmeleri de hedeflenmektedir.

Çağın şartları gereği beceri öğretimi son yıllarda önemle üzerinde durulan bir konu haline gelmiştir. Türkiye’de öğretimde beceri temelli yaklaşımın esas alınması da bu durumu ortaya koymaktadır. Bu anlayışın gereği olarak derslerde öğrencilerin bazı yaşam becerilerini kazanmaları amaçlanmaktadır. Bu becerilerden bazıları tüm derslerde kazandırılması hedeflenen ortak becerilerdir. Bazıları ise derslere özgü olarak değişkenlik göstermektedir. Tüm derslerde kazandırılması hedeflenen becerilerden biri de problem çözme becerisidir.

Bireyin hayat sürecinde kendisini rahatsız eden, hedeflerine ulaşmasına engel olan herhangi bir duruma problem denir. Problem çözme becerisi ise bireyin bir sorunla karşılaşması durumunda uyum sağlaması, çözüm yolları geliştirmesi, bunları uygulaması ve böylece problemi bertaraf etmesi anlamına gelmektedir. Birey ve toplum için hayati önem taşıdığı için öğretim sürecinde öğrencilerin problem çözme becerisini kazanma amacına ulaşması önem arz etmektedir.

Meslek derslerinin öğrencilerin problem çözme becerisi kazanma amacına ulaşması için ayrı ve önemli bir yeri bulunmaktadır. Nitekim din, hayatı çeşitli açılardan kuşatan, bireye yaşam boyu kılavuzluk eden bir gerçekliktir. Birey, dinî inançları sayesinde problem durumunda farklı başa çıkma stratejileri geliştirebilir. Bu bağlamda İslâm dininin sabır, şükür, tevekkül, tefekkür, istişare, hayra yorma, sorumluluk, çalışkanlık, emanet bilinci, imtihan bilinci, tövbe, bağışlama, yardımlaşma ve etkili iletişim konularındaki öğretileri ile problem çözme becerisi arasında ilişki kurulabilir. Ancak öğrencilerin derslerde problem çözme becerisi kazanma amacına ne düzeyde eriştiği sorusu bilimsel olarak araştırılmayı bekleyen bir meseledir.

Bu araştırma Türkiye’de ortaöğretim düzeyinde meslekî din öğretiminin yapıldığı Anadolu imam hatip liselerinde okutulan meslek derslerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırması açısından fonksiyonelliğini saptamak amacıyla yapılmıştır. Bunun yanı sıra çalışmada demografik değişkenlerin etkisine bağlı olarak sonuçların nasıl değiştiğini belirlemek de amaçlanmıştır. Araştırma,

Milli Eğitim Bakanlığının uygulamaya koyduğu beceri temelli öğretim anlayışının din öğretiminde pratiğe yansımaya katkıda bulunması açısından önemlidir.

Araştırmada Sivas ilindeki Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim gören 1477 öğrenciyse *Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği* uygulanmıştır. Araştırmanın sonuçlarına bakıldığında Anadolu imam hatip lisesi 11. ve 12. sınıf öğrencilerinin meslek derslerinde kişisel problem çözme becerileri kazanma amacına erişim düzeyi yüksek ($\bar{x}=3.79$), toplumsal sorunlara duyarlı olma amacına erişim düzeyi çok yüksek ($\bar{x}=4.29$), dini başa çıkma becerileri kazanma amacına erişim düzeyi yüksek ($\bar{x}=4.00$), dinî sorunları çözme amacına erişim düzeyi yüksektir ($\bar{x}=4.03$). Bu bulgulardan hareketle öğrencilerin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir ($\bar{x}=3.95$).

Araştırma sonucunda bağımsız değişkenlere ilişkin bulgular ise şu şekildedir:

- Ölçekten alınan puanlar, cinsiyet değişkeni açısından ele alınmış, kız öğrencilerin ($\bar{x}=4.04$) din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin erkek öğrencilerden ($\bar{x}=3.93$) daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.
- Ölçekten alınan puanlar, sınıf değişkeni açısından ele alınmış, 11. sınıflarla ($\bar{x}= 3.96$) 12. sınıfların ($\bar{x}= 4.00$) puan ortalamaları arasındaki farkın anlamlı bulunmadığı tespit edilmiştir.
- Ölçekten alınan puanlar, öğrenim yeri değişkeni açısından ele alınmış, ilçelerde bulunan okullarda öğrenim gören öğrencilerin ($\bar{x}= 4.01$) din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin il merkezinde öğrenim gören öğrencilerden ($\bar{x}= 3.97$) daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.
- Ölçekten alınan puanlar, Anadolu imam hatip lisesini seçme sebebi değişkeni açısından ele alınmış, tamamen kendi isteği ile seçenlerin lehine anlamlı farklılık bulunmuştur.
- Ölçekten alınan puanlar, dinî bilgilerini en çok öğrendiği yer değişkeni açısından ele alınmış, dinî bilgilerini en çok meslek dersleri/öğretmenlerinden öğrenen öğrencilerle ($\bar{x}= 4.02$) cami hocası/diyanete bağlı kurslardan öğrenenler ($\bar{x}= 3.92$) ve tarikat-cemaatlerden öğrenenler ($\bar{x}= 3.88$) arasında meslek dersleri/öğretmenlerinden öğrenenler lehine anlamlı farklılık bulunduğu saptanmıştır.
- Ölçekten alınan puanlar, tutum ve davranışlarda örnek alınan kişi değişkeni açısından ele alınmış, tutum ve davranışlarında meslek dersleri öğretmenlerini örnek alan öğrencilerle ($\bar{x}= 4.12$) akranlarını ($\bar{x}= 3.82$), tarihî kişiler veya kahramanları ($\bar{x}= 3.89$), ünlü sanatçı veya oyuncularını ($\bar{x}= 3.92$) ya da diğer kişileri örnek alan öğrenciler ($\bar{x}= 3.88$) arasında meslek dersi öğretmenlerini örnek alan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu, diğer gruplar arasında anlamlı farklılık oluşmadığı saptanmıştır.
- Ölçekten alınan puanlar, ekonomik durum değişkeni açısından ele alınmış, öğrencilerin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile ekonomik durumları arasında anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmadığı tespit edilmiştir ($r=-0.023$; $p=0.382^*0.05$; $N=1459$).
- Ölçekten alınan puanlar, TEOG Puanı değişkeni açısından ele alınmış, öğrencilerin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile TEOG Puanları arasında anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmadığı tespit edilmiştir ($r=0.010$; $p=0.703^*0.05$; $N=1459$).
- Ölçekten alınan puanlar, meslek dersleri not ortalaması değişkeni açısından ele alınmış, öğrencilerin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile meslek dersleri not ortalamaları arasında pozitif yönlü ve anlamlı düzeyde bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir ($r=0.308$; $p=0.000<0.05$; $N=1459$).

Sonuç olarak denilebilir ki öğrencilerin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin çok yüksek seviyeye çıkarılması için öğretmenlere konu ile ilgili hizmet içi eğitim kursları verilmeli, öğretmenlerin lisans düzeyinde yetiştirilmeleri sürecinde farkındalıklarının artırılması için çalışmalar yapılmalı, derslerde okutulan ders kitaplarının niteliği tekrar gözden geçirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Beceri Temelli Öğretim, Anadolu İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersleri, Problem Çözme Becerisi.

Giriş

Bir ülkenin eğitim öğretim felsefesi, değişen şartlara göre toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde zaman zaman güncellenmektedir. Bu durum Türkiye için de söz konusudur.¹ Nitekim Türkiye’de eğitim sistemi ile ilgili yapılan son güncellemelerle birlikte beceri temelli öğretim yaklaşımın benimsendiği bilinmektedir. Bu yaklaşıma göre eğitim kurumlarında okutulan tüm derslerde öğrencilere çeşitli becerileri kazandırma hedefi bulunmaktadır. Ancak öğretimde bu amaca ne düzeyde erişildiği, erişim düzeyi istenen oranda değilse bu durumun nasıl telafi edilmesi gerektiği bilimsel olarak araştırılmayı beklemektedir.

Eğitimde öğrencilere kazandırılması amaçlanan çok sayıda beceri bulunmaktadır. Lakin bu becerilerin tamamının bir araştırma kapsamında ele alınması mümkün değildir. Dolayısıyla her beceriyle ilgili olarak branş bazında müstakil çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu nedenle araştırma, Anadolu imam hatip lisesi (AİHL) meslek derslerinde öğrencilere kazandırılması amaçlanan problem çözme becerisi ile sınırlandırılmıştır.

Problem çözme becerisi, bireyin hayatta karşılaştığı yaşam problemleri ile etkin olarak mücadele etmesini sağlayan üst düzey bir yetenektir. İnsanın yaşam sürecinde geçirdiği gelişim dönemlerinin her birinde birey, basit ya da karmaşık boyutta birçok yaşam problemiyle yüzleşebilmektedir. Bunun sonucunda yaşam problemleri, kimi zaman hayatın doğal bir parçası olarak görülebilmekte, kimi zaman ise önem derecesi ve boyutuna göre stres, bunalım, depresyon gibi olumsuz duygulara neden olabilmektedir.

Hayatta karşılaşılan sorunların niteliği ve etkisi gelişim dönemlerine göre farklılık göstermektedir. Örneğin yetişkin bir bireyin problem algısı ile çocuklarındaki aynı değildir. Küçük bir çocuk için oyuncağının kırılması ya da kaybolması gibi bir durum önemli bir sorun olarak görülebilirken yetişkinler, kişisel ya da sosyal anlamda daha karmaşık durumları problem olarak değerlendirme eğilimindedir.

Konu araştırmanın hedef kitlesi olan ortaöğretim düzeyi öğrencileri açısından ele alınacak olursa ilk gençlik/ergenlik sürecinde bulunan bu öğrencilerin ruhsal ve bedensel anlamda baş gösteren değişimden dolayı kritik bir dönemde olduğu söylenebilir. Ergenlik döneminde henüz kimlik ve kişiliği olgunlaşmayan birey, bazı kişisel sorunlarının yanı sıra aile, akraba ve akranları ile de çatışmalar yaşayabilmekte,² yaşadığı olumsuz olaylar neticesinde zorlanabilmekte ve bu durum onun hayatını altüst edebilmektedir. Bu gibi nedenlerle ergenlik yıllarının, yaşam döngüsü içerisinde problemlerin ve onlardan kaynaklanan olumsuz duyguların en fazla görüldüğü dönem olduğu düşünülebilir. Nitekim bu dönemde yaşanan problemlerin çoğu ile gençler ilk kez karşılaşmaktadır. Bu yeni problemlerle başa çıkabilmeleri için onların yeni beceriler edinmeleri gerekmekte, dolayısıyla ergenlik döneminde problem

¹ MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları* (Ankara: MEB Yayınları, 2017), 4.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Şenol Korkut, *Gençlik Sorunları ve İntihar*, 3. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 23; Kasım Tathiloğlu, “Sosyal Bir Gerçeklik Olarak İntihar Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme”, *AIBU Journal of Social Sciences* 12/2 (2012), 138; Adnan Kulaksızoğlu, “Gençlik Çağı ve Ülkemizdeki Gençlik Sorunları”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2 (1990): 138.

çözme süreci daha karmaşık hale gelmektedir.³ Bu durum ergenlik/gençlik yıllarında problem çözme becerisi kazanmanın önemini ortaya koymaktadır.

Gençlik yıllarında karşılaşılan stres kaynakları oldukça çeşitlidir. Bu nedenle olumsuz duyguya neden olan problemlerle mücadelede daha etkili sonuçların alınabilmesi için farklı başa çıkma stratejilerinin kullanılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.⁴ Bu bağlamda bireyin benimsemiş olduğu dinî inançların ona problemler karşısında farklı başa çıkma stratejileri sunarak yol gösterdiği düşünülebilir. Çünkü din sadece inanç olarak kalmamakta; mensuplarına problem durumunda sorumluluk bilinci kazandırması, sabırlı olması, mücadele etmesi, aklını kullanarak doğru kararlar alması, önce elinden geleni yaparak tedbir alması sonra Allah'a güvenmesi gibi pek çok konuda rehber olabilmektedir. Ayrıca doğru kaynaklardan öğrenilerek batıl inançlardan arındırılmış bir din sayesinde insan, psikolojik olarak olumlu bir ruh haline erişebilmekte,⁵ bu da problem çözme sürecinde bireye büyük bir katkı sağlayabilmektedir.

Dinî inançların problem çözme becerisi açısından önemi AİHL meslek derslerinde temel alınan İslâm dini bağlamında ele alınacak olursa, İslâm'ın mensuplarına telkin ettiği sabır, şükür, tevekkül, sorumluluk, çalışkanlık gibi tutumların problem çözme sürecinde psikolojik iyi oluşu destekleyerek kişiyi cesaretlendirdiği, azimlendirdiği ve yardımlaşma bilinci oluşturarak toplumsal sorunlara duyarlı bireylerin yetiştirilmesine katkı sağladığı düşünülebilir. Bu nedenle öğretim sürecinde öğrencilere problem çözme becerisi kazandırmak amacıyla *dinden öğrenmenin* yollarının araştırılması, bu amaçla din öğretiminin işlevselliğinin yeniden gözden geçirilmesi önem arz etmektedir.

Türkiye'de ortaöğretim düzeyinde meslekî din öğretiminin yapıldığı AİHL'lerinde zorunlu olarak okutulan meslek derslerinin öğretim programlarına bakıldığında bu derslerde kazandırılması amaçlanan temel becerilerden birinin problem çözme becerisi olduğu görülmektedir. Buna göre AİHL meslek derslerinde öğrencilerin güncel ihtiyaçlara cevap verebilmeleri amacıyla olumsuz yaşam olayları neticesinde karşılaştıkları sorunları profesyonel olarak çözmelerine yardımcı olmak hedeflenmektedir.⁶

Diğer derslerde de ortak beceri olarak kazandırılması hedeflenen problem çözme becerileri alan yazında genel olarak, problemi tanımlama, hedef belirleme,

³ Turgay Şirin, "Ergenlerin Problem Çözme Becerileri ile Öznel Dindarlık Algıları Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/3 (2017), 178-179.

⁴ Bk. Susan Folkman – Richard S. Lazarus, "If It Changes It Must Be a Process: Study of Emotion and Coping During Three Stages of a College Examination", *Journal of Personality and Social Psychology* 28/1 (1985), 168-169.

⁵ Bk. Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 119-122; Susan Folkman – Judith Tedlie Moskowitz, "Coping: Pitfalls and Promise", *Annual Review of Psychology* 55 (2004), 747; Zeynep Yüksel - Esmâ Biçer, "İmam Hatip Lisesi ve Diğer Lise Türlerindeki Öğrencilerin Dindarlık Düzeyleri ile Bazı Zararlı Alışkanlık ve Kötü Davranışlara Sahip Olma Durumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Kırkkale Örneği)", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 2/459.

⁶ MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 11.

bilgi toplama, durumu analiz etme, alternatifler geliştirme, karar alma, uygulama olarak sınıflandırılmaktadır.⁷ AİHL meslek dersleri öğretim programlarında ise bu beceriler: “Akıl yürütme sürecini takip edebilme ve değerlendirme, dinî ve ahlakî meselelerde sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak çıkarımlarda bulunma, karşılaştığı problemlerin çözümünde İslâm medeniyetinin birikiminden yararlanma, problemi fark edebilme, problemle uygun çözüm önerileri sunma, toplumu ilgilendiren problemlerin çözümü ile ilgilenme”⁸ şeklinde belirtilmektedir. Ancak bu becerinin AİHL meslek derslerinde yapılan öğretim yolu ile ne düzeyde kazandırılabilirdiği, araştırılmaya ihtiyaç duyulan bir meseledir.

İşte AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına ne düzeyde eriştikleri bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu problem çerçevesinde araştırmanın alt problemleri ise şunlardır:

1. AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri kişisel problem çözme becerilerini kazanma, toplumsal sorunlara duyarlı olma, dinî başa çıkma ve dinî sorunları çözme açısından nedir?

2. AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri cinsiyet, sınıf, AİHL’ni seçme sebebi, dinî bilgilerin en çok öğrenildiği yer, model alınan kişi değişkenlerine göre farklılaşmakta mıdır?

3. AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile ekonomik durum, Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) puanı ve meslek dersleri not ortalamaları arasında anlamlı ilişki bulunmakta mıdır?

1. Konu, Amaç ve Hipotezler

Bu çalışmada temel olarak AİHL meslek derslerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırması açısından fonksiyonelliği konu edilmektedir. Bilindiği üzere örgün öğretimde okutulan derslerde öğrencilere problem çözme becerisinin kazandırılması, eğitimde beceri temelli öğretim anlayışının benimsenmesi ile birlikte daha çok önemsenmeye başlamıştır. Çünkü bu anlayış gereği öğretimde öğrencinin ilgi ve ihtiyaçlarından hareket edilmesi, derslerin uygulamaya dönük olarak işlenmesi, yani öğrencilerin yaşam becerilerinin geliştirilmesi amaçlanmaktadır.⁹ Bu doğrultuda Milli Eğitim Bakanlığına (MEB) bağlı olarak yürütülen eğitim faaliyetlerinde öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor becerilerinin geliştirilmesine büyük önem verilmektedir. İşte beceri temelli öğretim, bireye kuru bilgiyi ezberletmek yerine öğrencinin yaşam becerilerinin geliştirilmesini merkeze alan bir öğretimi amaçlayan yaklaşıma denilmektedir. Bu anlayışla yürütülen eğitimde öğrencilere kazandırılan becerilerle onların hayat standardını geliştirmenin yanı sıra ülkenin küresel rekabet kapasitesini ve demokratik gelişimini de desteklemek amaçlanmaktadır.¹⁰

⁷ Judit Orgoványi - Gajdos, *Teachers' Professional Development on Problem Solving Theory and Practice for Teachers and Teacher Educators* (Rotterdam: Sense Publishers, 2016), 7.

⁸ MEB, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 14.

⁹ Ümit Özkanal - Emre Bayrak, “İlkokul Türkçe Çalışma Kitaplarındaki Dinleme Etkinliklerinin Zihinsel Becerilere Göre Dağılımı”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2016), 205.

¹⁰ MEB, *AİHL Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 5.

Öğretim sürecinde öğrencilere kazandırılması amaçlanan becerilerden biri olan problem çözme, hayat boyu karşılaşılan problemlerin bertaraf edilebilmesi için her insanın zaruri olarak muhtaç olduğu yaşam becerilerinden biridir. İnsanoğlu tarih boyunca çeşitli sorunlarla mücadele etmek zorunda kalmasına rağmen literatüre bakıldığında problem çözme konusunun bilimsel anlamda ele alınmasının 1940'lara dayandığı görülmektedir.¹¹ Konu ile ilgili araştırmalar incelendiğinde bilim adamlarının problem çözme tanımında az çok farklılık olsa da hem fikir oldukları göze çarpmaktadır. Bu tanımlardan bazılarına değinmek gerekirse:

Heppner ve Krauskopf problem çözme, yaşamda içten ya da dıştan kaynaklanan zorluklar veya ihtiyaçlardan dolayı ortaya çıkan karmaşaya uyum sağlamak amacıyla gösterilen davranışsal bir tepki olmanın yanı sıra, amaçlı, bilişsel ve duyuşsal işlemler dizisi olarak tanımlamaktadır.¹² Seferoğlu ve Akbıyık problem çözme, "Tanımlanmış bir zorluğun üstesinden gelme, zorlukla ilgili bilinenleri birleştirme, zorlukla ilgili toplanması gereken veriyi belirleme, çözümler üretme, üretilen çözümleri sınama, problemlerin daha basit ifade edilişlerini arama becerileri" olarak tanımlamaktadır.¹³ Morgan problem çözme, kısaca engeli aşmanın en iyi yolunu bulmak olarak tanımlamıştır.¹⁴ D'Zurilla ve arkadaşları problem çözme, insanların günlük yaşamda karşılaşılan problematik durumlarla baş etme yollarını keşfetmek için bilişsel ya da davranışsal çabaları olarak tanımlamaktadır.¹⁵ Bu tanımlardan yola çıkılarak problem çözme becerisinin bireyin yaşamda karşılaştığı sorunlarıyla mücadele etmesi ile ilgili olan bilişsel, duyuşsal ve psikomotor yeteneklerinin bileşkesi olduğu söylenebilir.

Problem çözme, beklenmedik bir zamanda ortaya çıkarak bireyin hedeflerine ulaşmasını ve mutlu olmasını engelleyen durumlarla baş etmesine, uyumlu bir kişi olmasına yardım eden özel bir beceridir.¹⁶ Bu beceri çeşitli yeteneklere aynı anda sahip olmayı gerektirdiği için karmaşık ve çok boyutlu bir beceri olarak nitelendirilebilmektedir. Zira problemin durumuna göre bazen akılcı düşünme, çıkarımda bulunma, analiz etme, değerlendirme gibi bilişsel, olumsuz duyguları dizginleme, kontrol altında tutma ve olumlu bir şekilde kanalize etme gibi duyuşsal ve zihin kas koordinasyonu kurabilme, el becerisi gibi devinışsel becerilerin bir arada kullanılması gerekebilmektedir.¹⁷

¹¹ Jim Jozwiak, "Teaching Problem-Solving Skills to Adults", *MPAEA Journal of Adult Education* 33/1 (2004), 23.

¹² P. Paul Heppner - Charles J. Krauskopf, "An Information-Processing Approach to Personal Problem Solving", *The Counseling Psychologist* 15 (1987), 375.

¹³ Sadi Seferoğlu - Cenk Akbıyık, "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 194.

¹⁴ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 2000), 149.

¹⁵ Thomas J. D'Zurilla vd., "Age and Gender Differences in Social Problem Solving Ability", *Personality and Individual Differences* 25 (1998), 242.

¹⁶ Nurten Elkin - Fatma Karadağlı, "Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerilerinin Değerlendirilmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sağlık Bilim Dergisi* 1/1 (2015), 12.

¹⁷ Ayrıca bk. Saskia Brand - Gruwel vd., "Information Problem Solving by Experts and Novices: Analysis of a Complex Cognitive Skill", *Computers in Human Behavior* 21 (2005), 490; Sabahattin Çam - Songül Tümkaya, "Kişilerarası Problem Çözme Envanteri Lise Öğrencileri Formu'nun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/2 (2008), 3.

Problem çözüme belli bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir. Bu sürecin gerektirdiği tutum ve davranışlar bireyin sahip olduğu bilgi, beceri ve tecrübelerine, problemin yapısına göre değişkenlik gösterebilse de karşılaşılan bir sorunla mücadelede izlenmesi gereken belli ve temel aşamalar bulunmaktadır.

Problem çözüme süreciyle ilgili literatür incelendiğinde birbirine benzer farklı problem çözüme aşamaları ile karşılaşıldığı görülmektedir. Ancak genel olarak bakıldığında bunların John Dewey tarafından 1910 yılında ileri sürülen aşamaların az çok değiştirilmiş biçimi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Dewey, bu süreci beş aşamada ele almaktadır. Ona göre bu aşamalar: “Güçlülüğün farkına varmak ve problemi tanımlamak, ilgili bilgileri elde etmek ve sınıflandırmak, çözüme yönelik hipotezler oluşturmak, çözüm yollarını test etmek, sonuçları doğrulamak ve değerlendirmek.”¹⁹ şeklindedir.

Problem çözüme sürecinde bulunan aşamaların sağlıklı bir şekilde takip edilerek sorunun ortadan kaldırılabilmesi için bireyin kendisini rahatsız eden bir durumla karşılaştığında benimsediği yaklaşım türü büyük bir önem arz etmektedir. Heppner ve Petersen tarafından 1982’de hazırlanan, 1993 yılında Şahin, Şahin ve Heppner tarafından Türkiye’ye uyarlama çalışmaları yapılan problem çözüme envanterine göre problem durumunda benimsenen aceleci yaklaşım, kaçınan yaklaşım, düşünen yaklaşım, değerlendirici yaklaşım, kendine güvenli yaklaşım ve planlı yaklaşım olmak üzere altı çeşit yaklaşım türü tespit edilmiştir.²⁰ Birey, problem karşısında bu altı yaklaşımdan birini veya birkaçını benimseyebilmektedir. Problemlerle baş etme amacıyla düşünüp, plan yapıp harekete geçmek yerine problemi görmezden gelmek, pasif bir şekilde sorunun başkaları tarafından çözülmesini ya da kendiliğinden geçmesini beklemek gibi tutum ve davranışlar çoğu zaman problemi çözmek yerine sorunun daha da büyümesine ya da çözümün daha uzun zaman almasına neden olmaktadır.²¹ Bunun aksine problem çözüme konusunda özgüven sahibi olan, düşünerek, değerlendirerek ve planlı bir şekilde hareket eden bireyler çoğu zaman hedeflerine ulaşarak uyumlu bir kişilik sahibi olabilmekte, huzur ve refah içinde yaşamlarını sürdürebilmektedir.

Doğası gereği problem çözüme becerisi, öğretimde sadece bir ders türünde kazandırılması amaçlanan bir beceri değil, farklı derslerde kazandırılması amaçlanan ortak bir beceridir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki ortak becerilerin öğretimi de dersin niteliğine göre özgün bir şekilde değişkenlik gösterebilmektedir. Bu durum din öğretiminde problem çözüme becerisi kazandırma amacına ulaşmak için sadece seküler yaklaşımlarda değil, aynı zamanda öğretimi yapılan dinin inanç, ibadet, ahlak esaslarından ve dinî başa çıkma mekanizmalarından da faydalanılması temsili ile ifade edilebilir. Ancak din eğitimi alanında problem çözüme becerisi konusu ile ilgili ihtiyacı karşılayabilecek müstakil bir araştırma ile karşılaşmamıştır. Konu, daha çok

¹⁸ Bk. Esra İşmen, “Duygusal Zekâ ve Problem Çözme”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 13 (2001), 116.

¹⁹ John Dewey, *How We Think* (Boston: D.C. Heath, 1910), 72.

²⁰ Nail Şahin vd., “Psychometric Properties of the Problem Solving Inventory in a Grup of Turkish University Students”, *Cognitive Therapy Research* 17/4 (1993), 392.

²¹ Fidan Korkut, “Lise Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 177.

genel eğitim ve psikoloji ile ilgili araştırmalarda ele alınmıştır. Bu nedenle yapılan bu araştırma ile konu hakkındaki farkındalığın artırılması, alan yazında var olan alt yapı eksikliğinin giderilmesi için öncülük edilmesi amaçlanmaktadır.

Araştırmada temel olarak AİHL meslek derslerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırması açısından fonksiyonelliğini tespit etmek ve bu amaca erişim düzeyinin demografik değişkenlere bağlı olarak farklılaşp farklılaşmadığını saptamak amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmada alan araştırması yapılarak AİHL’nde öğrenim gören bir grup öğrencinin görüşleri doğrultusunda yukarıda belirtilen alt problemlere cevap aranması hedeflenmiştir.

Araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

1. AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri kişisel problem çözme becerilerini kazanma, toplumsal sorunlara duyarlı olma, dinî başa çıkma ve dinî sorunları çözme açısından orta seviyededir.

2. AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri cinsiyet, sınıf, AİHL’ni seçme sebebi, dinî bilgilerin en çok öğrenildiği yer, model alınan kişi değişkenlerine göre farklılaşmaktadır.

3. AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile ekonomik durum, Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) puanı ve meslek dersleri not ortalamaları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmaktadır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Çalışma, nicel araştırma yöntemiyle desenlenmiştir. Araştırmada nicel yöntemlerden biri olan tarama modeli tercih edilmiştir. Bu modele dayalı olarak belli bir konudaki mevcut durumu tespit etmek amacıyla yapılan araştırmalara *betimsel tarama modeli*, iki ya da daha fazla değişken arasında birlikte değişim olup olmadığını veya bu değişimin derecesini saptamayı amaçlayan araştırmalara *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeli* adı verilmektedir.²² Araştırma, AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerini betimlemeyi amaçladığından *betimsel tarama modeline*, öğrencilere uygulanan ölçekten alınan puan ortalamalarını çeşitli değişkenlere göre karşılaştırmayı amaçladığı için *karşılaştırmalı ilişkisel tarama modeline* dayalıdır.

2.2. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evreni 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Sivas ili ve ilçelerinde öğrenim gören AİHL 11 ve 12. sınıf öğrencileridir. Sivas İl Millî Eğitim Müdürlüğünden 2018 yılı Mayıs ayında alınan sayısal bilgilere göre Sivas ili ve ilçelerinde AİHL 11 ve 12. sınıf öğrenci sayısı toplamda 2241’dir. Araştırma kapsamında bu öğrencilerin %67.3’üne mukabil gelen 1509’una bizzat ulaşılmış, ancak öğrencilerin 32’sinin eksik

²² Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, 32. Baskı (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 107-119; Ayrıca bk. W. Paul Vogt, *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields* (Columbus: Allyn & Bacon, 2006), 41.

ya da özensiz cevap vermelerinden dolayı 1477 (%65.9) öğrenci örnekleme dâhil edilmiştir. Söz konusu öğrenciler ilde bulunan araştırma kapsamındaki tüm okullarda öğrenim görenler arasından gönüllülük esasına dayalı olarak seçilmiştir.

Araştırmaya katılan örneklem grubunun demografik özellikleri şu şekildedir:

Öğrencilerin %60.7'sinin kız, %39.3'ünün erkek olduğu; %68.6'sının il, %31.4'ünün ilçede oturduğu; %46.2'sinin 11. sınıfta, %53.8'inin 12. sınıfta öğrenim gördüğü; ekonomik durumlarına bakıldığında %22'sinin 500-1500 lira arasında, %29.1'inin 1501-2000 lira arasında, %24.6'sının 2001-3000 lira arasında, %16.1'inin 3001-5000 lira arasında, %3.4'ünün 5001 lira ve üzeri aylık geliri bulunan ailelere sahip olduğu; Anadolu imam hatip lisesini tercih etmelerinin en önemli nedeni %38.5'inin tamamen kendi isteği, %38.1'inin ailesinin isteği, %14.9'unun puanının öğrenim gördüğü okula yetmesi, %2.3'ünün okulunun evine yakın olması, %4.4'ünün diğer sebepler olduğu; dinî bilgilerinin en çok öğrendikleri yerin %27.6'sının ailesi, %52.1'inin meslek dersleri/öğretmenleri, %10.7'sinin cami hocası/Diyanete bağlı kurslar, %4.4'ünün tarikat-cemaatler, %1.4'ünün kitap, dergi gibi basılı yayınlar, %1.1'inin internet-TV, %0.2'sinin arkadaş çevresi, %0.9'unun diğer kişi ya da kurumlar olduğu; en çok örnek aldıkları kişinin %64.5'inin ailesi, %3.2'sinin akranları, %11.0'inin tarihî kişiler veya kahramanlar, %9.8'inin meslek dersleri öğretmeni, %1.8'inin kültür dersleri öğretmeni, %1.4'ünün ünlü sanatçı veya oyuncular, %1.0'inin cami hocası, %5.8'inin diğer kişiler olduğu; TEOG sınav puanı aralığının %7.8'inin 250 ve altı, %36.2'sinin 251-310 arası, %50.5'inin 311-420 arası, %3.3'ünün 421 ve üstü olduğu; meslek dersleri ortalama başarı durumlarının ise %1.6'sının 0-25 puan arası, %7.5'inin 26-50 puan arası, %32.5'inin 51-75 puan arası, %58.3'ünün 76-100 puan arası olduğu tespit edilmiştir.

2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada AİHL 11 ve 12. sınıf öğrencilerine yönelik *Kişisel Bilgi Formu ve Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği* uygulanmıştır. Uygulanan kişisel bilgi formlarında öğrencilerle ilgili bağımsız değişkenlere yer verilmiştir.

Beşli Likert tipinde hazırlanan *Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği*, Yiğit tarafından 2018 yılında geliştirilmiş, alan araştırmalarında ilk defa bu çalışmada kullanılmıştır. Ölçek, 26 madde ve *Kişisel Problem Çözme Becerileri, Toplumsal Sorunlara Duyarlı Olma, Dinî Başa Çıkma, Dinî Sorunları Çözme* olmak üzere dört faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin açımlayıcı faktör analizi sonucuna göre ortaya çıkan yapısının faktör yükleri kişisel problem çözme becerileri alt boyutunun .440 ile .704, toplumsal sorunlara duyarlı olma alt boyutunun .551 ile .667, dinî başa çıkma alt boyutunun .478 ile .667, dinî sorunları çözme alt boyutunun .664 ile .698 arasında değişmektedir. Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı kişisel problem çözme becerileri alt ölçeği için .86, toplumsal sorunlara duyarlı olma alt ölçeği için .72, dinî başa çıkma alt ölçeği için .67, dinî sorunları çözme alt ölçeği için .69, ölçeğin

bütünü için .89'dur. Doğrulayıcı faktör analizi sonucuna göre modelin uyum indeksleri ise $x^2/sd=1.917$, $RMSEA=.043$, $RMR=.035$, $SRMR=.044$, $GFI=.918$, $AGFI=.901$, $CFI=.923$, $TLI=.915$, $IFI=.924$ şeklinde hesaplanmıştır.²³ Bu sonuçlar söz konusu olan ölçeğin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyini belirlemede geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.

2.4. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler SPSS 23 istatistik paket programı aracılığıyla analiz edilmiştir. Verilerin normal dağılıp dağılmadığını saptamak amacıyla Kolmogorov Smirnov normallik testine başvurulmuş, çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerlerinin -1 ile +1 arasında olması durumunda verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilmiştir.²⁴

Çalışmada örneklemin ölçme aracından aldıkları puan ortalamaları (\bar{X}), standart sapma (ss) değerleri hesaplanmış, demografik değişkenlerin etkisine bağlı olarak ölçek puanlarının anlamlı şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını saptamak için kategori sayısına göre Bağımsız Gruplar t Testi ya da Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) yapılmıştır. ANOVA sonuçlarına göre anlamlı farklılaşmanın gerçekleştiği durumlarda hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyansları homojense LSD, homojen değilse Tamhane's T2 testi kullanılmıştır. Değişkenler arası ilişkilerin anlamlı olup olmadığı Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayısı tekniği ile hesaplanmıştır. Analizlerde anlamlılık düzeyi 0.05 olarak kabul edilmiş, ilgili rapor hazırlanırken daha önceden yapılmış araştırmalar da incelenerek benzerlik ve farklılıkları belirlemek amacıyla karşılaştırmalar yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma düzeylerine yönelik bulgular yorumlanırken ölçekten aldıkları puan ortalamaları 2.60-3.39 arası ise orta, 3.40-4.19 arası ise yüksek, 4.20-5.00 arası ise çok yüksek şeklinde değerlendirilmiştir.²⁵

3. Bulgular

3.1. AİHL 11. ve 12. Sınıf Öğrencilerinin Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeylerine İlişkin Betimsel Bulgular

Araştırmaya katılan öğrencilerin *Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği*'nden aldıkları puanlarla ilgili betimsel bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

²³ Yasin Yiğit, "Din Öğretimi'nde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik, Güvenilirlik Çalışması", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Ağustos 2018), 347-371.

²⁴ Bk. Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2012), 40.

²⁵ Kazım Özdamar, *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003), 32.

Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeğinin maddeleri		\bar{X}	ss	Düzey
1. Boyut	Problemleri, ortaya çıkmadan önce tahmin ederim.	3.54	1.15	Yüksek
	Sorunlarla karşılaştığımda öncelikle bu sorunların kaynağını bulmaya çalışırım.	3.96	1.01	Yüksek
	Karmaşık bir problemin tam olarak ne olduğunu ifade edebilirim.	3.40	1.01	Yüksek
	Sorunların çözümü için harekete geçmeden önce ayrıntılı olarak düşünürüm.	3.85	1.00	Yüksek
	Olaylar hakkında sebep-soruç ilişkisi kurabilirim.	3.99	.97	Yüksek
	Sorunları çözüme konusunda kendime güvenirim.	3.97	1.01	Yüksek
	Problemin çözümü için mantıklı çözüm yolları ortaya koyarım.	3.96	.93	Yüksek
	Sorunların çözümü için farklı yollardan en iyisini seçerim.	4.08	.94	Yüksek
	Çözümü çok zor olan bir problemi parçalara ayırarak adım adım çözerim.	3.53	1.11	Yüksek
	Seçtiğim çözüm yolunu başarılı bir şekilde uygularım.	3.80	.92	Yüksek
	Sorunların çözümü için başkalarıyla işbirliği yaparım.	3.81	1.15	Yüksek
	Sorunları çözmek için denediğim yolların etkililiğini değerlendiririm.	3.63	1.07	Yüksek
	Sorunların çözümünde başarısız olduğumda başarısızlık nedenini düşünerek bulurum.	3.72	1.05	Yüksek
Birinci boyut genel ortalaması: Kişisel problem çözme becerileri		3.79	.57	Yüksek
2. Boyut	Başkalarına yaptığım iyiliklerden dolayı karşılık beklemem.	4.17	1.02	Yüksek
	Madef kaynakları israf etmektan kaçınırım.	4.00	1.05	Yüksek
	Doğal çevreye zarar verici davranışlardan kaçınırım.	4.35	.89	Çok Yüksek
	Her canıyla, sevecek iyilik yapmaya gayret ederim.	4.24	.94	Çok Yüksek
	Vatanım için gerektiğinde her türlü fedakârlığı yaparım.	4.70	.75	Çok Yüksek
İkinci boyut genel ortalaması: Toplumsal sorunlara duyarlı olma		4.29	.55	Çok Yüksek
3. Boyut	İmtihan dünyasında başıma çeşitli sorunların gelmesini normal karşılarım.	4.03	1.03	Yüksek
	Bir sorunla karşılaştığımda inancımdayn güç alarak sabrederim.	4.24	.93	Çok Yüksek
	Haksızlığa uğradığımda dünyada hakkımı alamamas da ahirette alacağım için fazla tüzülmem.	3.99	1.19	Yüksek
	Elimde olmayan nedenlerle bir sorun yaşadığımda kader inancım beni rahatlatır.	4.07	.98	Yüksek
Bir sorunla karşılaştığımda kendimi çaresiz hissetmem.	3.66	1.18	Yüksek	
Üçüncü boyut genel ortalaması: Dinî başa çıkma		4.00	.64	Yüksek
4. Boyut	İnança ilgili yeni bir soru/sorunla karşılaştığımda çözümünü bulurum.	3.96	.91	Yüksek
	İbadetlerle ilgili yeni bir soru/sorunla karşılaştığımda çözümünü bulurum.	4.03	.89	Yüksek
	Ahlakla ilgili yeni bir soru/sorunla karşılaştığımda çözümünü bulurum.	4.11	.88	Yüksek
Dördüncü boyut genel ortalaması: Dinî sorunları çözüme		4.03	.63	Yüksek
Ölçeğin bütünü genel ortalaması		3.95	.46	Yüksek

Tablo 1. Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği ve Alt Boyutları ile İlgili Betimsel Bulgular

Tabloda AİHL öğrencilerinin “Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği”nden aldıkları puan ortalamalarının ($\bar{x}=3.95$) yüksek olduğu görülmektedir. Ölçeğin alt boyutlarına bakıldığında “Kişisel Problem Çözme Becerileri” alt boyutundan alınan puan ortalamasının ($\bar{x}= 3.79$) yüksek, “Toplumsal Sorunlara Duyarlı Olma” alt boyutunun ($\bar{x}= 4.29$) çok yüksek, “Dinî Başa Çıkma” alt boyutunun ($\bar{x}= 4.00$) yüksek, “Dinî Sorunları Çözme” alt boyutunun ($\bar{x}= 4.03$) yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgulardan hareketle “AİHL öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri kişisel problem çözme becerilerini kazanma, toplumsal sorunlara duyarlı olma, dinî başa çıkma ve dinî sorunları çözme açısından orta seviyededir.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmıştır.

3.2. Bağımsız Değişkenlere İlişkin Bulgular

Cinsiyet	N	\bar{X}	ss	t-testi			
				t	sd	F	p
Kız	875	4.04	.44	4.684	1439	.002	.000
Erkek	566	3.93	.44				

Tablo 2. AİHL Öğrencilerinin Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeylerinin Cinsiyete Göre t Testi Sonuçları

Ölçekten alınan puanların anlamlı farklılık gösterip göstermediği bağımsız iki örneklem t-testi ile analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre kızlarla erkeklerin puan ortalamaları arasındaki farkın ($t=4.684$, $sd=1439$, $p=0.000<0.05$) $p<0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunduğu tespit edilmiştir. Analiz sonuçları, kız öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum kız öğrencilerin akademik başarısının erkek öğrencilerden daha yüksek olmasıyla açıklanabilir. Elde edilen bulgulardan hareketle “Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi, cinsiyete göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Konu ile ilgili Mustafa Mücahit tarafından yapılan başka bir araştırmaya göre öğrencilere meslek derslerinde işlenen konuların hayatta karşılaşılan sorunların çözümüne katkısının bulunup bulunmadığı sorulmuş, öğrencilerin cinsiyetlerine göre anlamlı farklılık bulunup bulunmadığı incelenmiş ve AİHL öğrencilerinin cinsiyetlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır.²⁶

Problem çözme becerisine sahip olma düzeylerinin AİHL bağlamında ele alınmadığı diğer araştırmalara bakıldığında Saracoğlu ve arkadaşlarının Dokuz Eylül Üniversitesi öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmaya göre katılımcıların problem çözme becerileri cinsiyet değişkenine göre farklılaşmamaktadır.²⁷ Korkut tarafından lise öğrencileri üzerinde yapılan araştırmaya göre cinsiyete göre bu çalışmanın aksine erkeklerin lehine anlamlı farklılaşma bulunmaktadır.²⁸ Çelikkaleli ve Gündüz tarafından ergenler üzerinde yapılan araştırma bulguları da Korkut'u destekler niteliktedir.²⁹ Bu nedenlerle elde edilen bulgular, söz konusu araştırmalarla kısmen örtüşmektedir.

Sınıf	N	\bar{X}	ss	t-testi			
				t	sd	F	p
11. Sınıf	677	3.96	.46	-1.916	1457	.011	.056
12. Sınıf	782	4.00	.46				

Tablo 3. AİHL Öğrencilerinin Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeylerinin Sınıf Düzeyine Göre t Testi Sonuçları

Ölçekten alınan puanların anlamlı farklılık gösterip göstermediği bağımsız iki örneklem t-testi ile analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre 11. sınıflarla 12. sınıfla-

²⁶ Mustafa Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 113.

²⁷ A. Seda Saracaloğlu vd., “Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ile Başarıları Arasındaki İlişki”, *Malatya Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 14 (2001), 130.

²⁸ Korkut, “Lise Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri”, 179.

²⁹ Öner Çelikkaleli - Bülent Gündüz, “Ergenlerde Problem Çözme Becerileri ve Yetkinlik İnançları”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (2010), 368.

rın puan ortalamaları arasındaki farkın ($t = -1.916$, $sd=1457$, $p=0.056 > 0.05$) $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunmadığı tespit edilmiştir. Analiz sonuçlarından hareketle “Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi, sınıf düzeyine göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Konu ile ilgili Mücahit tarafından yapılan başka bir araştırmaya göre öğrencilere meslek derslerinde işlenen konuların hayatta karşılaşılan sorunların çözümüne katkısının bulunup bulunmadığı sorulmuş, öğrencilerin sınıflarına göre anlamlı farklılık bulunup bulunmadığı incelenmiş ve AİHL 11. sınıf ve 12. sınıflar arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır.³⁰ Tezel ve arkadaşları tarafından Hemşirelik bölümü öğrencileri üzerinde yapılan araştırma da bu bulguyu doğrular niteliktedir.³¹

Okulun Yeri	N	\bar{X}	ss	t-testi			
				T	sd	F	p
İl	1001	3.97	.48	-1.326	993	5.767	.018
İlçe	458	4.01	.42				

Tablo 4. AİHL Öğrencilerinin Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeylerinin Okulun Bulunduğu Yere Göre t Testi Sonuçları

Ölçekten alınan puanların anlamlı farklılık gösterip göstermediği bağımsız iki örneklem t-testi ile analiz edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre il merkezde öğrenim gören öğrencilerle ilçelerde bulunan okullarda öğrenim gören öğrencilerin puan ortalamaları arasındaki farkın ($t = -1.326$, $sd=993$, $p=0.018 < 0.05$) $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde anlamlı bulunduğu tespit edilmiştir. Analiz sonuçları, ilçelerde bulunan okullarda öğrenim gören öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin il merkezinde öğrenim gören öğrencilerden daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun nedeni il merkezinde bulunan okullardaki sınıfların daha kalabalık olması ya da ilçelerdeki öğretmenlerin yeni mezun olmaları dolayısıyla lisans öğrenimleri sürecinde yeni paradigmaya uygun şekilde yetiştirilmeleri olabilir. Elde edilen bulgulardan hareketle “Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi, okulun bulunduğu yere göre farklılaşmaktadır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Konu ile ilgili Mücahit tarafından yapılan başka bir araştırmaya göre öğrencilere meslek derslerinde işlenen konuların hayatta karşılaşılan sorunların çözümüne katkısının bulunup bulunmadığı sorulmuş, öğrencilerin öğrenim gördüğü okulların yerleşim yerlerine göre anlamlı farklılık bulunup bulunmadığı incelenmiş ve ilçelerde öğrenim gören öğrencilerin puanları daha yüksek olsa da yerleşim yerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulunmamıştır.³² Tezel ve arkadaşlarının Hemşirelik bölümü öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmaya göre de ilçede ve köyde ikamet eden öğrencilerin problem çözme becerisi algısı ildekilerden daha yüksek olsa da anlamlı bir farklılık bulunmamıştır.³³

³⁰ Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)*, 113.

³¹ Ayfer Tezel vd., “Hemşirelik Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ve Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi”, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 12/4 (2009), 5.

³² Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)*, 113.

³³ Tezel vd., “Hemşirelik Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ve Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi”, 6.

f, \bar{X} ve ss Değerleri				ANOVA Sonuçları						
Seçme Sebebi	N	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p	LSD
1-Tamamen kendi isteği	56	4.14	.42							
2-Ailemin isteği	555	3.88	.47	G. Arası	22.848	4	5.712			1>2
3-Puanım bu okula yetti	21	3.91	.46	G. İçi	292.552	1430	.205	27.920	.000	1>3
4-Evime yakın	33	3.95	.51	Toplam	315.400	1434				1>4
5-Diğer (.....)	65	3.82	.46							1>5

Tablo 5. AİHL Öğrencilerinin Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeylerinin AİHL'ni Seçmelerindeki En Önemli Sebebe Göre ANOVA Testi Sonuçları

Ölçekten alınan puanların anlamlı farklılık gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile incelenmiştir. Analiz sonuçlarına göre din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan puan ortalamalarının AİHL'ni seçmelerindeki en önemli sebep değişkenine göre $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir ($F=27.920$; $p=0.000 < 0.05$). Bunun üzerine belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak için tamamlayıcı post-hoc analizi yapılmıştır. Bu amaçla öncelikle hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olduğu tespit edilmiştir ($LF=1.874$; $p=0.112 > 0.05$). Bundan sonra yapılan post-hoc LSD testinin sonuçlarına göre AİHL'ni tamamen kendi isteğiyle seçen öğrencilerle diğer dört gruptaki öğrenciler arasında tamamen kendi isteğiyle seçenler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p < 0.05$), diğer gruplar arasında anlamlı farklılık oluşmadığı saptanmıştır. Analiz sonuçları, tamamen kendi isteğiyle AİHL'ni tercih eden öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin okulu diğer sebeplerle seçen öğrencilerden daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle "Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi, AİHL'ni seçme sebebine göre farklılaşmaktadır." şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Bilge ve Arslan tarafından ele alınan üniversite öğrencilerinin problem çözme becerisi algılarının incelendiği başka bir araştırmada da öğrencilerin okuduğu bölümden memnun olmalarının problem çözme becerisi algılarını olumlu anlamda etkilediği tespit edilmiştir.³⁴ Söz konusu çalışma elde ettiğimiz bulguları desteklemektedir.

f, \bar{X} ve ss Değerleri				ANOVA Sonuçları						
Öğrenilen Yer	N	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F	p	LSD
1-Ailem	402	3.97	.50							
2-Meslek dersleri / öğretileni	765	4.02	.44	G. Arası	3.790	7	.541			
3-Cami hocası / diyanete bağlı kurslar	157	3.92	.45	G. İçi	311.795	1431	.218	2.485	.015	2>3
4-Tarikat, Cemaat	61	3.88	.45	Toplam	315.585	1438				2>4
5-Kitap, Dergi vb.	21	3.90	.52							

³⁴ Filiz Bilge - Aytaç Arslan, "Akılcı Olmayan Düşünce Düzeyleri Farklı Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerilerini Değerlendirmeleri", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/13 (1999), 16.

6-İnternet, TV vb.	17	3.84	.59
7-Arkadaş çevresi	3	3.62	.36
8-Diğer (.....)	13	3.77	.36

Tablo 6. AİHL Öğrencilerinin Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeylerinin Dinî Bilgilerini En Çok Öğrendikleri Yere Göre ANOVA Testi Sonuçları

Ölçekten alınan puanların anlamlı farklılık gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile incelenmiştir. Analiz sonuçlarına göre din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan puan ortalamalarının dinî bilgilerini en çok öğrendikleri yer değişkenine göre $p<0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir ($F=2.485$; $p=0.015<0.05$). Bunun üzerine belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak için tamamlayıcı post-hoc analizi yapılmıştır. Bu amaçla öncelikle hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olduğu tespit edilmiştir ($LF=1.173$; $p=0.315>0.05$). Bundan sonra yapılan post-hoc LSD testinin sonuçlarına göre dinî bilgilerini en çok meslek dersleri/öğretmenlerinden öğrenen öğrencilerle cami hocası/diyanete bağlı kurslardan öğrenenler ve tarikat-cemaatlerden öğrenenler arasında AİHL meslek dersleri/öğretmenlerinden öğrenenler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p<0.05$), diğer gruplar arasında anlamlı farklılık oluşmadığı saptanmıştır. Analiz sonuçları, dinî bilgilerini en çok meslek dersi öğretmenlerinden öğrendiğini ifade eden öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin cami hocası/diyanete bağlı kurslardan ve çeşitli tarikat-cemaatlerden öğrendiğini ifade eden öğrencilerden daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle "Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi, dinî bilgilerin en çok öğrenildiği yere göre farklılaşmaktadır." şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni muhtemelen meslek dersi öğretmenlerinin alanla ilgili en az lisans derecesinde eğitim görmeleri dolayısıyla daha ehil kişiler olmalarıdır.

f, \bar{x} ve ss Değerleri		ANOVA Sonuçları							Tam-hane's T2	
Model Alınan Kişi	N	\bar{X}	ss	Var. K	KT	Sd	KO	F		p
1-Ailem	945	4.00	.45	G.	3.790	7	1.192	5.534	.000	
2-Akranlarım	48	3.82	.49	Arası	308.662	1433	.215			
3-Tarihî Kişiler veya kahramanlar	159	3.89	.53	G. İçi Toplam	317.006	1440				4>2
4-Meslek dersleri öğretmenleri	143	4.12	.43							4>3
5-Ünlü sanatçı veya oyuncular	21	3.78	.29							4>5
6-Kültür dersleri öğretmeni	26	4.05	.33							4>8
7-Cami Hocası	14	3.74	.37							
8-Diğer (.....)	85	3.88	.49							

Tablo 7. AİHL Öğrencilerinin Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeylerinin Tutum ve Davranışlarında En Çok Örnek Alınan Kişiye Göre ANOVA Testi Sonuçları

Ölçekten alınan puanların anlamlı farklılık gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile incelenmiştir. Analiz sonuçlarına göre din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan puan ortalamalarının tutum ve davranışlarda en çok örnek alınan kişi değişkenine göre $p < 0.05$ manidarlık düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir ($F=5.534$; $p=0.000 < 0.05$). Bunun üzerine belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak için tamamlayıcı post-hoc analizi yapılmıştır. Bu amaçla öncelikle hangi post-hoc çoklu karşılaştırma tekniğinden yararlanılacağına karar verebilmek için yapılan Levene's testi sonucunda grup dağılımlarının varyanslarının homojen olmadığı tespit edilmiştir ($LF=2.149$; $p=0.036 < 0.05$). Bundan sonra yapılan post-hoc Tamhane's T2 testinin sonuçlarına göre tutum ve davranışlarında meslek dersleri öğretmenlerini örnek alan öğrencilerle akranlarını, tarihî kişiler veya kahramanları, ünlü sanatçı veya oyuncularını ya da diğer kişileri örnek alan öğrenciler arasında AİHL meslek dersi öğretmenlerini örnek alan öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunduğu ($p < 0.05$), diğer gruplar arasında anlamlı farklılık oluşmadığı saptanmıştır. Analiz sonuçları, tutum ve davranışlarında en çok meslek dersleri öğretmenlerini örnek alan öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin akranlarını, tarihî kişiler ve kahramanları, ünlü sanatçı veya oyuncularını, bazılarının özel ismini yazarak belirttiği diğer kişileri örnek alan öğrencilerden daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle "Din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi, tutum ve davranışlarda en çok örnek alınan kişiye göre farklılaşmaktadır." şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni araştırmada kullanılan ölçeğin din öğretimi ile ilişkilendirilmesi dolayısıyla meslek dersleri öğretmenlerini örnek alan öğrencilerin ölçek maddelelerini olumlu bir şekilde cevaplandırmaları ya da meslek dersi öğretmenlerinin sorunlar karşısında İslâmî öğretiden etkilenecek daha doğru bir tavır takınmaları olabilir.

Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği Puanı	Ekonomik Durum
r	-.023*
p	.382
N	1459

*. Korelasyon anlamlı bulunmamıştır.

Tablo 8. AİHL Öğrencilerinin Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyleri ile Gelir Durumları Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi

Tabloya bakıldığında din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan toplam puan ortalamaları ile öğrencilerin ekonomik durumu arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi sonucunda iki değişken arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmadığı tespit edilmiştir ($r=-0.023$; $p=0.382 > 0.05$; $N=1459$). Buna göre iki değişkenden biri artarken diğerinin de arttığı, biri azalırken diğerinin de azaldığı söylenememektedir. Analiz sonuçları, AİHL öğrencilerinin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile ekonomik durumları arasında anlamlı ilişki bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle "AİHL öğrencilerinin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan toplam puan ortalamaları ile ekonomik durumları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır." şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Konuyla ilgili olarak Tezel ve arkadaşları tarafından Hemşirelik bölümü öğrencileri üzerinde çalışılan araştırmaya³⁵ ve Alver tarafından üniversite öğrencileri üzerinde çalışılan araştırmaya göre de ekonomik durum ile problem çözme becerisi puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmamaktadır.³⁶ Söz konusu çalışmalar araştırma bulgularımızı destekler niteliktedir.

Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği Puanı	TEOG Başarı Durumu
R	.010*
P	.703
N	1459

*. Korelasyon anlamlı bulunmamıştır.

Tablo 9. AİHL Öğrencilerinin Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyleri ile TEOG Puanları Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi

Tabloya bakıldığında din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan toplam puan ortalamaları ile TEOG sınavı başarı ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi sonucunda iki değişken arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmadığı tespit edilmiştir ($r=0.010$; $p=0.703 > 0.05$; $N=1459$). Analiz sonuçları, TEOG puanına göre öğrencilerin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin anlamlı olarak farklılaşmadığını ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle “AİHL öğrencilerinin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan toplam puan ortalamaları ile TEOG sınavı başarı ortalamaları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği Puanı	Meslek Dersleri Not Ortalaması
r	.308**
p	.000
N	1459

** Korelasyon 0.01 düzeyinde anlamlıdır.

Tablo 10. AİHL Öğrencilerinin Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyleri ile Meslek Dersleri Not Ortalamaları Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi

Tabloya bakıldığında din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan toplam puan ortalamaları ile meslek dersleri not ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi sonucunda iki değişken arasında istatistiki olarak pozitif yönlü ve anlamlı düzeyde bir ilişki bulunduğu tespit edilmiştir ($r=0.308$; $p=0.000 < 0.05$; $N=1459$). Buna göre AİHL öğrencilerinin meslek dersi not ortalamaları arttıkça din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinden alınan puan da artmakta ya da bunun tam tersi olarak değişkenlerden biri azalırken diğeri de azalmaktadır. Analiz sonuçları, AİHL öğrencilerinin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyleri ile AİHL meslek dersleri not ortalamaları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgulardan hareketle

³⁵ Tezel vd., “Hemşirelik Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ve Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi”, 5.

³⁶ Birol Alver, “Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ve Akademik Başarılarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 21 (2005), 86.

“AİHL öğrencilerinin din öğretiminde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyi ölçeceğinden aldıkları toplam puan ortalamaları ile meslek dersleri not ortalamaları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin amaca ulaşıp ulaşmadığını ya da ne ölçüde ulaştığını yordamak açısından derslerde alınan not ortalamalarının önemi büyüktür. Bu nedenle not ortalaması yüksek olan öğrencilerin AİHL meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin daha yüksek olması beklenen bir durumdur. Ancak konuyla ilgili olarak karşılaşılabilen tek araştırma olan, Alver tarafından üniversite öğrencilerinin problem çözme becerileri ile akademik başarıları arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmaya bakıldığında iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı görülmüştür.³⁷ Bunun nedeni söz konusu çalışmanın aksine bu çalışmada beceriyle meslek dersleri arasında ilişki kurulması olabilir.

Sonuçlar ve Öneriler

Bu çalışmada AİHL meslek derslerinin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırması açısından fonksiyonelliği ele alınmıştır. Bu kapsamda çalışmada nicel yöntemlere başvurulmuş öğrencilere uygulanan ölçek aracılığıyla öğrencilerin kendilerini meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim açısından hangi düzeyde gördükleri saptanmaya çalışılmış, öte yandan çeşitli testler aracılığıyla ölçekten alınan puan ortalamalarının demografik değişkenlere bağlı olarak değişkenlik gösterip göstermediği tespit edilmiştir.

Araştırmanın sonuçlarına bakıldığında AİHL 11. ve 12. sınıf öğrencilerinin meslek derslerinde kişisel problem çözme becerileri kazanma amacına erişim düzeyi yüksek ($\bar{x}=3.79$), toplumsal sorunlara duyarlı olma amacına erişim düzeyi çok yüksek ($\bar{x}=4.29$), dinî başa çıkma becerileri kazanma amacına erişim düzeyi yüksek ($\bar{x}=4.00$), dinî sorunları çözme amacına erişim düzeyi yüksektir ($\bar{x}=4.03$). Bu bulgulardan hareketle AİHL 11. ve 12. sınıf öğrencilerinin meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin beklenenden aksine yüksek olduğu tespit edilmiştir ($\bar{x}=3.95$).

Araştırmada AİHL meslek derslerinde problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeyinin yüksek ya da çok yüksek seviyede beklenilmemesinin nedeni daha önce karşılaşılan meslek dersi öğretmenlerinin birçoğunun konu hakkında yeterli bilgi ve beceri birikiminin bulunmadığının gözlenmesidir. Bir diğer nedense araştırmaya başlamadan önce incelenen ders kitaplarında beceriyi kazandırmaya yönelik olarak en uygun yöntemleri kuşatan *probleme dayalı öğrenme* yaklaşımına dayalı etkinliklerin³⁸ sınırlılığıdır.³⁹ Bütün bunlara rağmen araştırmaya katılan öğrencilerin AİHL meslek derslerinde söz konusu beceriyi kazanma amacına erişim düzeyinin yüksek seviyede bulunması, meslek

³⁷ Alver, “Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ve Akademik Başarılarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, 87.

³⁸ Geniş çaplı örnekler için bk. Halit Ev, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 127-196.

³⁹ Detaylı bilgi için bk. Yasin Yiğit, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 91-110.

dersleri müfredatında problem durumunda doğru bir yaklaşımın benimsenmesini teşvik eden akli kullanma, sorumluluk, sabır, çalışkanlık gibi beceri ile ilişkilendirilebilecek konulara geniş çaplı bir şekilde yer verilmesiyle ya da gözlemlenenin aksine öğretmenlerin derslerde söz konusu yöntem ve teknikleri başarılı bir şekilde uygulamalarıyla açıklanabilir.

AİHL meslek derslerinde öğrencilerin problem çözme becerisi kazanma amacına erişim düzeylerinin çok yüksek seviyeye çıkarılması zor olsa da imkânsız olmayan bir hedef olarak görülebilir. Becerinin hedeflenen şekilde öğrencilere kazandırılması uzmanlık gerektiren bir durumdur. Bu nedenle konuya gereken önemin verilmesi, ilgili akademisyenlerce konunun bilimsel olarak araştırılması, bu minval üzere nitelikli öğretmenlerin yetiştirilmesi, çok fazla sorunun yaşandığı kritik bir dönem olan ergenlik sürecindeki AİHL öğrencilerine hâlihazırda karşılaştıkları ve gelecekte karşılaşmaları muhtemel sorunlarıyla baş edebilmeleri için İslâm'ın prensiplerinden de faydalanılarak etkili problem çözme becerilerinin kazandırılması önemli bir ihtiyaçtır denebilir. Nitekim problem çözme becerisi, bireyin karşılaştığı engelleri daha kolay bir şekilde aşmasını, yani hayatta başarılı olmasını sağlayabilmektedir. Ayrıca bu beceri, kişinin istenmeyen ve beklenmeyen yaşam olayları ile karşılaşması halinde daha kısa sürede uyum sağlamasına katkıda bulunabilmekte, sosyal ilişkileri olumlu yönde etkileyebilmekte, bireyin sorunlarının sebep olduğu stres ve depresyonun yıkıcı etkilerinden onu koruyabilmektedir. Literatürde bulunan bazı çalışmalar da bu tezi desteklemektedir. Nitekim konu ile ilgili daha önce yapılan bazı araştırmalar, problem çözme becerisine sahip olan bireylerin maddî-manevî problemlerini daha kolay bertaraf etmeleri dolayısıyla hem bedensel hem de ruhsal yönden daha sağlıklı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁰

Araştırma sonuçlarından anlaşılacağı üzere AHL meslek dersleri, öğrencilerin problem çözme becerileri kazanması için büyük katkılar sağlayabilir. Ancak bu durum öğrencilerin dindarlık biçimi, yaşam koşulları, yaş, cinsiyet, eğitim durumu gibi demografik farklılıklara göre değişkenlik gösterebilir. Konuyla ilgili alanda farklı bir nicel araştırma ile karşılaşılmaması bulguların diğer araştırmalarla karşılaştırılmasını zorlaştırmıştır. Ancak AİHL meslek derslerinin hayatı çok boyutlu olarak kuşatan din olgusu ile bağlantısı dolayısıyla beceri için önemli katkılar sunabileceğinin aşikâr olduğu söylenebilir. Nitekim bireyin dinî yaşantısında karşılaştığı soru ve sorunları da çözülmesi gereken problemler arasında bulunmaktadır. Ayrıca bireyin dinî ya da dünyevî bağlamda yaşadığı sorunlar karşısında sağduyulu bir şekilde ümidini yitirmeden kendisini rahatsız eden güçlüklerle mücadele etmesini sağlaması açısından hurafe ve batıl inançlardan arındırılmış, sağlam kaynaklardan yararlanılarak benimsenmiş olan dinî inançların yapıcı bir etkisinin bulunduğu bilinmektedir. Yani din, mensuplarına vaaz ettiği öğretiler sayesinde bireyin hayatı anlamlandırmasına, dünya ahiret dengesi kurmasına, dünyevî sorunları karşısında doğru bir yaklaşım benimsemesine, kısaca manevî olgunluğa erişmesine katkı sağlayarak kişilik gelişimini destekleyebilir.

⁴⁰ Bk. Timothy R. Elliott - Morgan Hurst, "Social Problem Solving and Health", *Biennial Review of Counseling Psychology* 1 (2008), 297; P. Paul Happner - Charles E. Baker, "Applications of the Problem Solving Inventory", *Measurement and Evaluation in Counseling and Development* 29 (Ocak 1997), 238; Süleyman Dündar, "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri ile Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24/2 (2009), 149.

Din eğitimi ile ilgili literatürde inanılan dinin bireyin kişisel gelişimine katkı sağlanması dinden *öğrenme* şeklinde ifade edilmektedir.⁴¹ Bireyin hem dünyada hem de ahirette mutluluğunu amaçlayan, kişilik gelişimine olumlu etkileri bulunan İslâm'ın mensuplarına telkin ettiği öğretilerin yaşanılan problemler karşısında birer terapi işlevi gördüğü söylenebilir. Nitekim İslâm'a göre Allah'ın rızasını kazandıracak tutum ve davranışlar aynı zamanda bireyin olgun ve mutlu bir insan olmasını sağlamaktadır. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar da dindarlık ve maneviyatın yaşamın zorluklarına karşı bireyleri koruyucu ve sorunlar neticesinde baş gösteren bunalımları tedavi edici etkisini kanıtlamaktadır.⁴² Bu araştırmalardan hareketle İslâm'ın mensupları tarafından önemle benimsenmesini istediği tutum ve davranışların, dua ve ibadetlerin bireyin hem bedensel hem de ruhsal sağlığını destekleyerek manevî iyi oluş haline katkı sağladığı söylenebilir. O halde AİHL meslek dersleri aracılığıyla bu paha biçilmez hazinenin öğrenciler tarafından keşfedilmesi, böylece öğrencilerin hayat boyu yaşanan sorunları dinî inanç ve değerlerinden aldıkları güçle aşmaları için onlara rehberlik edilmesi hem bireyin hem de toplumun geleceğinin teminatı için oldukça önemlidir denebilir.

Çalışmanın sonuçlarından hareketle konuyla ilgilenen araştırmacıların, meslek dersi öğretmeni yetiştiren kurumların, Millî Eğitim Bakanlığının ve ilgili diğer birimlerinin, AİHL okul yönetimlerinin, meslek dersi öğretmenlerinin, ilgili diğer kurum ve kuruluşların öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma amacına erişim düzeyinin artırılması için aşağıdaki önerileri dikkate alması gerektiği söylenebilir:

1. Din Öğretiminde problem çözme becerisinin öğrencilere kazandırılmasının uzmanlık gerektirmesi dolayısıyla öğretmenlerin alan bilgilerinin yanı sıra yeni paradigmaya uygun bir şekilde meslekî formasyon becerilerine de sahip olmaları gerekir. Öte yandan yeni paradigmadaki öğrenci ihtiyaçlarından hareket edildiği için hedef kitlenin genel gelişim özelliklerinin, dinî ahlakî gelişim özelliklerinin ve çağın şartlarına bağlı olarak buldukları gelişim döneminde genel olarak karşılaştıkları sorunların niteliğinin öğretmenlerce bilinmesi önem arz etmektedir. Bu nedenle ilgili araştırmacıların gelişim dönemlerine bağlı olarak ortaya çıkan problemleri tespit etmek amacıyla bilimsel çalışmalar yapması faydalı olacaktır.

2. Söz konusu amaca ulaşılabilmesi için eğitimi yapılan dinin esasları ile problem çözme becerisi arasındaki bağın kapsamlı bir şekilde saptanması gerekmektedir. Bu nedenle AİHL meslek derslerinde ya da din eğitimi ile ilgili diğer derslerde öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma amacına ulaşılabilmesi için İslâm dininin problem durumunda manevî iyi oluş durumunu olumlu yönde etkileyen, problemle cesaret, azim ve kararlılıkla mücadele etmeyi teşvik eden sabır, şükür ve kanaat, tevekkül, teslimiyet,

⁴¹ Bk. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 120.

⁴² Bk. Randy Hebert vd., "Positive and Negative Religious Coping and Well-being in Women with Breast Cancer", *Journal of Palliative Medicine* 12/6 (2009), 537; Kenneth I. Pargement vd., "Religious Coping Among The Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497; Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dinî Başarıma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 150; Şükran Çevik Demir, *Ergerlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başarıma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 208.

dua ve ibadetler, emanet bilinci, imtihan bilinci, tövbe, bağışlama, hayra yorma, sorumluluk, çalışkanlık, mücadele (cihad), akli kullanmak, tefekkür, adab-ı muaşeret, istişare, yardımlaşma, dayanışma, toplumsal sorunlara duyarlı olma gibi konular hakkındaki prensipleri ile ilgili araştırmacılar tarafından müstakil bilimsel çalışmalar yapılarak öğretmenlerin meslekî gelişimine katkı sağlanabilir.

3. Öğretim programları tasarlanırken öğrencilere kazandırılması hedeflenen becerilerle ilgili açıklamaların daha anlaşılır ve açıklayıcı olmasına özen gösterilmeli, konu hakkında bilgi birikimi olmayan öğretmenleri yönlendirmek amacıyla öğretmenlere konu ile ilgili okunması faydalı olabilecek kaynaklar önerilmeli, öğretim programlarında da söz konusu becerilerin kazandırılmasına yönelik etkinlik örneklerine yer verilmelidir.

4. Ders kitaplarının içeriği oluşturulurken konuyla ilgili günlük hayatta karşılaşılan ya da karşılaşılmaması muhtemel olan sorunlar hakkında öğrenciler sebep sonuç ilişkisi bağlamında düşündürülmeli, böylece farkındalık oluşturulmalıdır. Bu bağlamda öğrencilerin problemleri fark etme yeteneklerinin geliştirilmesi için güncel sorunların doğrudan verilmesi yerine öğrencilerin kendilerinin problemleri bulmalarına olanak tanıyan ilgi çekici etkinlikler hazırlanmalıdır. Ayrıca kitaplarda probleme dayalı öğrenme yaklaşımını merkeze alan etkinliklere yer verilebilir. Öte yandan problem çözme becerisi ile ilişkilendirilebilecek birçok İslâmî ilkenin seçmeli İslâm Ahlakı dersi ile alakası bulunduğu için bu ders zorunlu meslek dersi olması gerekir.

5. Çağımızda birey, farklı boyutlarda pek çok karmaşık sorun yaşamakta ve bundan ötürü hayatı altüst olabilmektedir. Hal böyle iken bireyin hem dünyada hem de ahirette mutluluğunu amaçlayan İslâm dininin sabır, şükür, tevekkül, imtihan bilinci, emanet bilinci, sorumluluk, çalışkanlık, cihad (mücadele) gibi problem durumunda uyum sağlamayı kolaylaştıran ve bireysel ya da toplumsal sorunlarla mücadele etmeyi teşvik eden manevî destek niteliğindeki prensipleri, din psikolojisi adı altında müstakil bir ders olarak okutulabilir ya da en azından bu konulara meslek derslerinin birinde müstakil bir ünite ayrılabilirse birçok kişinin manevî iyi oluş halinin desteklenmesi için büyük bir katkı sağlanabilir.

6. Meslek dersi öğretmenlerinin gerekli hizmet içi eğitim faaliyetlerine katılması teşvik edilerek manevî danışmanlık sertifikası almaları sağlanabilir. Sertifikalı öğretmenler için öğrencilerle bireysel olarak ilgilenebilecekleri ders saatleri düzenlenebilir ve böylece meslek dersi öğretmenlerinin okul rehber öğretmenini desteklemeleri sağlanabilir. Öğretmenlerin verdiği bu hizmetler ek ders ücreti ile karşılık bulursa gönüllü kişi sayısı da artacaktır.

Kaynakça

- Alver, Birol. "Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ve Akademik Başarılarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 21 (2005), 75-88.
- Bilge, Filiz - Arslan, Aytaç. "Akılcı Olmayan Düşünce Düzeyleri Farklı Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerilerini Değerlendirmeleri". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 2/13 (1999), 7-18.
- Brand Gruwel, Saskia vd. "Information Problem Solving by Experts and Novices: Analysis of a Complex Cognitive Skill". *Computers in Human Behavior* 21 (2005), 487-508.

- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2012.
- Çam, Sabahattin - Tümkiye, Songül. "Kişilerarası Problem Çözme Envanteri Lise Öğrencileri Formu'nun Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/2 (2008), 1-17.
- Çelikkaleli, Öner - Gündüz, Bülent. "Ergenlerde Problem Çözme Becerileri ve Yetkinlik İnançları". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (2010), 361-377.
- Çevik Demir, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dinî Başa Çıkma*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Dewey, John. *How We Think*. Boston: D.C. Heath, 1910.
- Dündar, Süleyman. "Üniversite Öğrencilerinin Kişilik Özellikleri ile Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24/2 (2009), 139-150.
- D'Zurilla, Thomas J. vd. "Age and Gender Differences in Social Problem Solving Ability". *Personality and Individual Differences* 25 (1998), 241-252.
- Elliott, Timothy R. - Hurst, Morgan. "Social Problem Solving and Health". *Biennial Review of Counseling Psychology* 1 (2008), 287-306.
- Elkin, Nurten - Karadağlı, Fatma. "Üniversite Öğrencilerinin Problem Çözme Becerilerinin Değerlendirilmesi". *Adıyaman Üniversitesi Sağlık Bilim Dergisi* 1/1 (2015), 11-18.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dinî Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Ev, Halit. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın, 2012.
- Folkman, Susan - Lazarus, Richard S.. "If It Changes It Must Be a Process: Study of Emotion and Coping During Three Stages of a College Examination". *Journal of Personality and Social Psychology* 28/1 (1985), 150-170.
- Folkman, Susan - Moskowitz, Judith Tedlie. "Coping: Pitfalls and Promise". *Annual Review of Psychology* 55 (2004), 745-774.
- Hebert, Randy vd. "Positive and Negative Religious Coping and Well-being in Women With Breast Cancer". *Journal of Palliative Medicine* 12/6 (2009), 537-545.
- Hepner, P. Paul - Baker, Charles E.. "Applications of the Problem Solving Inventory". *Measurement and Evaluation in Counseling and Development* 29 (Ocak 1997), 229-241.
- Hepner, P. Paul - Krauskopf, Charles J.. "An Information-Processing Approach to Personal Problem Solving". *The Counseling Psychologist* 15 (1987), 371-447.
- İşmen, Esra. "Duygusal Zekâ ve Problem Çözme". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 13 (2001), 111-124.
- Jozwiak, Jim. "Teaching Problem-Solving Skills to Adults". *MPAEA Journal of Adult Education* 33/1 (2004), 19-34.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Korkut, Fidan. "Lise Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2002), 177-184.
- Korkut, Şenol. *Gençlik Sorunları ve İntihar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kulaksızoğlu, Adnan. "Gençlik Çağı ve Ülkemizde Gençlik Sorunları". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2 (1990), 133-144.
- MEB. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: MEB Yayınları, 2017.
- Morgan, Clifford T.. *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 2000.
- Mücahit, Mustafa. *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Orgoványi Gajdos, Judit. *Teachers' Professional Development on Problem Solving Theory and Practice for Teachers and Teacher Educators*. Rotterdam: Sense Publishers, 2016.
- Özdamar, Kazım. *Modern Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2003.

- Özkanal, Ümit - Bayrak, Emre. "İlkokul Türkçe Çalışma Kitaplarındaki Dinleme Etkinliklerinin Zihinsel Becerilere Göre Dağılımı". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/1 (2016), 201-220.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Coping Among the Religious : The Relationships Between Religious Coping and Well-being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (2001), 497-513.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Saracaloğlu, A. Seda vd. "Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ile Başarıları Arasındaki İlişki". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 14 (2001), 121-134.
- Seferoğlu, Sadi - Akbiyık, Cenk. "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 193-200.
- Şahin, Nail vd. "Psychometric Properties of the Problem Solving Inventory in a Group of Turkish University Students". *Cognitive Therapy Research* 17/4 (1993), 379-396.
- Şirin, Turgay. "Ergenlerin Problem Çözme Becerileri ile Öznel Dindarlık Algıları Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/3 (2017), 177-222.
- Tatlıoğlu, Kasım. "Sosyal Bir Gerçeklik Olarak İntihar Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme". *AIBU Journal of Social Sciences* 12/2 (2012), 135-157.
- Tezel, Ayfer vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri ve Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 12/4 (2009), 1-10.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 7. Basım, 2012.
- Vogt, W. Paul. *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*. Columbus: Allyn & Bacon, 2006.
- Yiğit, Yasin. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Derslerinin Problem Çözme Becerisi Kazandırması Açısından Fonksiyonelliği (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yiğit, Yasin. "Din Öğretiminde Problem Çözme Becerisi Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik, Güvenilirlik Çalışması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2018), 347-371.
- Yüksel, Zeynep - Biçer, Esmâ. "İmam Hatip Lisesi ve Diğer Lise Türlerindeki Öğrencilerin Dindarlık Düzeyleri ile Bazı Zararlı Alışkanlık ve Kötü Davranışlara Sahip Olma Durumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Kırıkkale Örneği)". *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem vd. 2: 459-469. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Osmanlı, İnan ve Diyalog Perspektifinden Anabaptistler ve Hristiyan-Müslüman İlişkileri

Halil Temiztürk

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi
Doctor, Independent Researcher, History of Religions
Tekirdağ, Türkiye
haliltemizturk@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4564-5561

Anabaptists and Christian-Muslim Relations from the Perspective of Ottoman, Iranian and Dialogue

Abstract

As Muslims live side by side with Christians in a globalizing world has made it imperative for Muslims to wrestle seriously with the Christian tradition. One of the branches of science investigating this confrontation is the history of religions. Because this discipline examines religious creeds, their historical process as much as the relationships of religious people in the context of their history and theology. It can be said that Muslim-Christian relations have a positive history when taken into account the Christians of Najran, the migration of Abyssinia (Ethiopia) and the Christians living under the rule of Muslim sultans. However, especially after the crusades, Islam has been regarded as the object of fear in the West. On the other hand, factors such as the Crusades, studies of orientalism, the increasing Islamophobia and Zionism in the West after 9/11 have influenced Muslims' views on Western civilization.

The history of Protestant Christians is an important area in Muslim-Christian relations. It is evaluated in this article the approach of Anabaptists, a Protestant sect, towards Muslim Turks in the early period and their relations with Shia and Sunni Muslims in the modern period. Firstly we state that the names of Mennonite and Anabaptist are used interchangeably in the article but in fact, the name of Anabaptist is an umbrella term. Protestantism basically accepts the doctrines and rituals based on the Bible, and by criticizing the religious authority of the papacy, adopts everyone to be clergy. Anabaptism, which means "re-baptizing" (ἀναβαπτισμός) in Greek, has been separated from Protestantism over time and became an independent church. Anabaptists agree with Luther about rejecting the authority of the Papacy and other Roman Catholic leaders and advocating that only the Bible is valid in the religious field. However, at some points, they have dissent towards him.

For example, Andreas Karlstadt (d. 1541), who is regarded as the first leader of the Anabaptists, refused religious vows, accepted the eucharist just is a symbol to remember that Jesus' moments on the cross. Also, he banned to addressing Luther as a "doctor", since all the people who believed in Jesus would be equal. Anabaptists stated that the teachings of Jesus are the centrepiece and the church and state affairs should be separated since politics is not in line with him. Also, they advocated staying away from violence, just like Jesus. The main difference that distinguishes Anabaptists from other

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 30 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 01 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Halil Temiztürk, "Osmanlı, İnan ve Diyalog Perspektifinden Anabaptistler ve Hristiyan-Müslüman İlişkileri = Anabaptists and Christian-Muslim Relations from the Perspective of Ottoman, Iranian and Dialogue", *Eskiyeini* 40 (Mart/March 2020), 181-198 <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.667827>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Protestant groups is that they accept adult baptism, not baby baptism. Anabaptists have been subjected to oppression by both the Protestant and Catholic Church because of this kind of believes. Many Anabaptists, like Thomas Müntzer (1489-1525), who is one of the important leaders of the Anabaptists, were executed during the Peasant Wars (1524-1525).

The most striking point in the relations of the Anabaptists with the Muslims is that they refused to fight against the Turks. Michael Sattler (1490-1527), one of the first leaders of the Anabaptists, was tried in 1527 because he refused to fight against the Turks. Other examples of Anabaptists did not use weapons against the Turks are the Mohac Square Battle (1526) and the 1st Siege of Vienna (1529). Upon the arrival of the Ottomans to the Moravian region that remained within the boundaries of Austria (now the Czech Republic), Hutterites, an Anabaptist group living in that region, had stated that they would not fight against the Turks even if they had the power.

In our opinion, the main reason oppression against the Anabaptists by their co-religionists is that they did not fight against the Turks. Because opposing infant baptism points to a theological separation, while opposing the idea of uniting against Turks supported by even a reformer like Luther is a political revolt against the church. Therefore, Anabaptists were considered by others as traitors who opposed the defence policies of their own countries.

Anabaptist migrated to regions such as Ukraine, Central Asia and Russia as a result of the pressures by their co-religionist. It is known that Anabaptists migrated to Russia and Central Asia after the 1880s. The information in the Ottoman archives that some Anabaptists passed from the Danube region to Russia confirms this immigration. Remarkably, the Mennonites today living in the Hive region (Uzbekistan) organize various exhibitions and organizations to keep these memories alive.

Anabaptists claim that do not adopt policies based on violence and prejudices unlike Evangelists and believe that it is necessary to interact with Muslims for the solution of problems. For example, it is emphasized that anti-Islamic rhetoric that started after the 9/11 attacks prevented communication between the two religions and that American hegemony and strict national policies do not represent Christianity in the Anabaptist-Muslim Symposium book (2005). Although Anabaptists criticize Evangelical policies and have an indulgence towards Muslims, this does not mean that Anabaptists have abandoned their missionary goals. Because it draws attention to Anabaptists' activities in different Islamic countries. For example, it is known that they work with Muslims in different parts of Indonesia and Africa on education, agricultural research and technology.

It can be said that the dialogue efforts between Anabaptists and Muslims are mostly from America, Canada and Iran. The activities of Anabaptists in Turkey carried out by Rosedale Mennonite Missions. The two groups that outstanding with inter-institutional studies in contacts between anabaptists and Muslims are Iranian Shiites and American and Canadian Mennonites. These relations started after the visits of four Mennonite Central Committee (MCC) members who came to the region after the earthquake occurred in Manjil-Rudbar city of Iran in 1990. These relations have continued with Imam Imam Khomeini Education and Research Institute going to Toronto and North American Mennonite students came to Kum city. Relations between Iranian Shiites and Canadian Mennonites have continued thanks to symposiums until today.

Although Anabaptists aim to establish positive relations with Muslims, we think that these contacts have some problems similar to interfaith dialogue. It is a fact that there are similarities between Christian teachings and Islam but it is problematic to express that both traditions are fed from the same source and that a dialogue can be established on Jesus, which is the common point of both religions. It is also standing out that Anabaptists distort some information and deflect the meaning of Islamic terms with the idea of establishing a dialogue between the two religions. Remarkably, they choose the title "The Kingdom of God in Islam and the Gospel" in the first paper of the Anabaptist-Muslim Conference book in 2005 and this affirms our thoughts. It is also another problem to emphasize that the belief of sunnah in Islam and the lifestyle stated in the Bible are similar. Undoubtedly,

this attempt to establish similarity carries the danger of the disappearance of meaning and terminology that the religions belong to. Although it is admirable that Anabaptists keep in touch with Muslims, stand against Islamophobia, distance from Evangelism, and help Syrian immigrants, there are some hesitations that if they have pure intentions, because Anabaptists give importance missionary activities and adopt inter-religious dialogue that means to reconcile Islam with Christianity.

Keywords: History of Religions, Christian-Muslim Relations, Anabaptist, Reform Process, Dialog

Osmanlı, İnan ve Diyalog Perspektifinden Anabaptistler ve Hristiyan-Müslüman İlişkileri Öz

Küreselleşen dünyada Müslümanların Hristiyanlarla yan yana yaşamak durumunda olması, onların Hristiyan geleneğiyle ciddi bir şekilde yüzleşmelerini zorunlu hale getirmiştir. Bu yüzleşmeyi inceleyen bilim dallarından birisi de dinler tarihidir. Zira bu disiplin tarihsel süreçte dinî akideleri incelediği kadar dindarların kendi aralarındaki ilişkileri tarih ve teoloji bağlamında ele almaktadır. Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin erken dönemde Necran Hristiyanları, Habeşistan hicreti ve Müslüman idarecilerin hükümdarlığı altında yaşayan Hristiyanlar odağında müspet bir seyir izlediği söylenebilir. Ancak Haçlı Seferleri ile başlayan süreçte İslam, Batı'da kılıçla yayılan ve korku duyulan bir din olarak kabul edilmiştir. Öte yandan Haçlı Seferleri, oryantalizm çalışmaları, 11 Eylül sonrası Batı'da artan İslamofobi ve Siyonizm gibi etmenler Müslümanların Batı medeniyetine olan bakış açılarını etkilemiştir.

Müslüman-Hristiyan ilişkilerinde önemli bir alan da Protestan Hristiyanları tarihidir. Bu doğrultuda elinizdeki makalede bir Protestan mezhebi olan Anabaptistlerin erken dönemde Müslüman Türklere karşı yaklaşımları ve modern dönemde Şii ve Sünni Müslümanlarla olan ilişkileri değerlendirilmiştir. Makalede Mennonit ve Anabaptist isimlerinin birbirlerinin yerine kullanıldığını ancak esasında Anabaptistlerin daha kapsayıcı bir isim olduğunu ifade etmeliyiz.

Protestanlık temelde Kitâb-ı Mukaddes'e dayalı akide ve ritüelleri kabul etmekte ve Papalığın dini otoritesini eleştirerek herkesin din adamı olmasını benimsemektedir. Yunanca "yeniden vaftiz etmek" (ἀναβαπτισμός) anlamına gelen Anabaptizm ise zamanla Protestanlıktan ayrılarak bağımsız bir kilise olmuştur. Anabaptistler, Papalık ve diğer Roma Katolik liderlerinin otoritesini reddetme ve dini alanda sadece Kutsal Kitabın geçerli olduğunu savunma noktasında Luther gibi düşünmektedir. Ancak bazı noktalarda onunla ayrılmışlardır. Örneğin Anabaptistlerin ilk lideri olarak kabul edilen Andreas Karlstadt (ö. 1541) dinsel yemin etmeyi reddetmiş, ekmek-şarap sakramentinin sadece Hz. İsa'nın çarmıhtaki anlarını hatırlamak için bir sembol olduğunu savunmuş ve Hz. İsa'ya inanan bütün insanların birbirine eşit olacağı düşüncesiyle Luther'e doktor unvanı ile hitap etmeyi yasaklamıştır. Ayrıca Anabaptistler, siyaset ile Hz. İsa'nın öğretilerinin aynı çizgide olmamasından dolayı kilise ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini belirtmiş ve diğer insanlara karşı da tıpkı Hz. İsa gibi barışsever olmayı savunmuşlardır. Anabaptistleri diğer Protestan gruplarından ayıran en önemli farklılık ise onların bebek vaftizini kabul etmeyip yetişkin vaftizini kabul etmeleridir. Anabaptistler bu farklılıklarından dolayı hem Protestan hem de Katolik Kilisesi tarafından baskıya maruz kalmışlardır. Anabaptistlerin önemli liderlerinden birisi olan Thomas Müntzer (1489-1525) başta olmak üzere birçok Anabaptist, Köylü Savaşları (1524-1525) sırasında infaz edilmiştir.

Anabaptistlerin Müslümanlarla ilişkilerinde en dikkat çeken nokta, onların Türklere karşı savaşmayı reddetmeleridir. Anabaptistlerin ilk liderlerinden birisi olan Michael Sattler'in (1490-1527), 1527 yılında yargılanma nedeni Türklere karşı savaşmayı reddetmesidir. Anabaptistlerin Türklere karşı silah kullanmadıkları diğer örnekler Mohaç Meydan Savaşı (1526) ve I. Viyana Kuşatması (1529)'dır. Osmanlıların o dönemde Avusturya sınırları içinde kalan (günümüzde Çek Cumhuriyeti) Moravya bölgesine gelmeleri üzerine, bölgede yaşayan bir Anabaptist grup olan Hutteritler imkânları olsa da Türklere karşı direnmeyeceklerini belirtmişlerdir.

Kanaatimizce Anabaptistlere gösterilen tepkinin esas nedeni, onların Türklere karşı silah kullanmalarındadır. Zira bebek vaftizine karşı çıkmak teolojik bir ayrılığı ifade etmekte iken Luther gibi bir reformcunun bile destek verdiği Türklere karşı birleşmek fikrine karşı çıkmak kiliseye karşı siyasi bir başkaldırıyı ifade etmekteydi. Dolayısıyla Anabaptistler, yaşadıkları ülkelerin kendilerini savunma politikalarına karşı gelen hainler olarak kabul edilmiştir.

Anabaptistler kendi dindaşları tarafından gördükleri baskılar sonucu Ukrayna, Orta Asya ve Rusya gibi bölgelere göç etmişlerdir. Anabaptistlerin 1880'li yıllardan itibaren Rusya ve Orta Asya'ya doğru göç ettikleri bilinmektedir. Osmanlı arşivlerinde bazı Anabaptistlerin Tuna bölgesinden Rusya'ya geçtikleri bilgisi de bu durumu kanıtlamaktadır. Günümüzde de Hive bölgesinde yaşayan Mennonitler'in buradaki hatıralarını canlı tutmak için çeşitli sergiler ve organizasyonlar yapmaları dikkat çekmektedir.

Anabaptistler, Evanjelistlerin şiddete ve önyargılara dayalı politikalarını benimsemediklerini ve sorunun çözümü için Müslümanlarla karşılıklı iletişime geçmenin gerekli olduğuna inanmaktadırlar. 2005 yılında yapılan Anabaptist-Müslüman Sempozyumu'nun tanıtım yazısında, 11 Eylül olaylarından sonra başlayan İslam karşıtı söylemlerin her iki din arasındaki iletişimi engellediği ve Amerikan hegemonyası ve katı ulusal politikaların Hristiyanlığı temsil etmediği vurgulanmaktadır. Anabaptistlerin Evanjelist politikaları eleştirdiği ve Müslümanlara karşı daha hoşgörülü oldukları görülse de bu durum Anabaptistlerin misyonerlik hedeflerinden vazgeçtikleri anlamına gelmemektedir. Zira Anabaptistlerin farklı İslam ülkelerinde yaptıkları faaliyetler dikkat çekmektedir. Örneğin Endonezya ve Afrika'nın farklı yerlerinde eğitim, tarım araştırmaları ve teknoloji konusunda Müslümanlarla çalıştıkları bilinmektedir.

Anabaptistler ve Müslümanlar arasındaki diyalog çabalarının daha çok Amerika, Kanada ve İran kaynaklı olduğu söylenebilir. Anabaptistlerin Türkiye üzerindeki faaliyetlerini ise *Rosedale Mennonite Missions* adlı bir cemiyet üstlenmiştir. Anabaptistler ve Müslümanlar arasındaki temaslarda kurumlar arası çalışmalarla dikkat çeken iki grup İran Şiiileri ile Amerika ve Kanada Mennonitleri'dir. Bu ilişkiler 1990 yılında İran'ın Manjil-Rudbar kentinde meydana gelen deprem sonrası bölgeye gelen dört *Mennonite Central Committee* (MCC) üyesinin ziyaretleri sonrasında başlamıştır. Daha sonra bu ilişkiler İmam Humeyni Eğitim ve Araştırma Enstitüsü'nün Toronto'ya gitmesi ve Kuzey Amerikan Mennonit öğrencilerinin de Kum şehrine gelmesi ile sürmüştür. İran Şiiileri ve Kanada Mennonitleri arasındaki ilişkiler günümüze kadar bir silsile halinde devam eden sempozyumlarla sürmektedir. Anabaptistlerin Müslümanlarla diyalog kurmaya devam ettiklerini ancak bu temasların dinler arası diyalogun problemleri noktalarına benzer hususlar taşıdığını düşünmekteyiz. Hristiyanlık öğretileri ile İslam arasında benzerlikler olduğu bir gerçektir ancak Anabaptistlerin her iki geleneğin aynı kaynaktan beslendiğini ve ortak nokta olan Hz. İsa'da buluşmak koşuluyla bir diyalog kurulacağını ifade etmeleri problemlidir. Ayrıca Anabaptistlerin her iki din arasında bir diyalog kurma ideali içerisinde bazı bilgileri çarpıtması ve kavramların anlamlarını silikleştirmesi de göze çarpmaktadır. 2005 yılında Anabaptist-Müslüman Konferansı'nın bildiriler kitabının ilk teliğinde "İslam ve İncil'de Tanrı'nın Krallığı" (*The Kingdom of God in Islam and the Gospel*) gibi bir başlığın seçilmesi bu düşüncemizi doğrulamaktadır. Aynı şekilde İslam'daki sünnet inancı ile İncil'de belirtilen yaşam tarzının benzer olduğunun vurgulanması da başka bir problemdir. Şüphesiz bu benzerlik kurma çabası dinlerin kendilerine ait terminolojilerin ve anlam dünyasının kaybolması tehlikesini barındırmaktadır. Anabaptistler İslam ile iletişim halinde olmaları, İslamofobiye karşı durmaları, Evanjelizme mesafeli oluşları ve Suriyeli göçmenlere yardımcı olmaları takdir edilse bile dinler arası diyalog kapsamında dinleri bir bütün haline getirmeleri onların halis niyetlere sahip oldukları noktasında tereddütler oluşmasına sebep olmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi, Hristiyan-Müslüman ilişkileri, Anabaptist, Reform Süreci, Diyalog

Giriş

Dinler tarihi çalışmaları, dinlerin teolojileri ve tarihsel süreçlerini incelediği kadar bu dinlerin müntesiplerinin birbirleriyle olan ilişkilerine de odaklanmaktadır. Dinî inançlar, canlı bir organizma gibi gelişmekte ve kendi üyelerinin pratikleriyle şekillenmektedir. Çünkü kutsal metinleri yorumlayan ve eylemleri ile tatbik edenler, o dinin algılanma biçimini doğrudan etkilemektedir. Bir dinin müntesipleri tarafından benimsenen dinî, sosyolojik ve politik kabuller öteki inançlara karşı olan yaklaşımın farklılaşmasını ortaya çıkarılmaktadır. Örneğin Hristiyanlar, Yahudileri uzun bir süre Hz. İsa'nın katilleri olarak görmüş ve özellikle Orta Çağ'da bu olumsuz etiketleme sonucu Yahudiler çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Ancak İkinci Vatikan Konsili'nden (1962-1965) sonra Yahudiler'in Müslümanlar gibi diyalog kurulacak bir topluluk olarak kabul edilmesi, Hristiyanlığın öteki algısındaki değişikliği göstermektedir. Benzer bir yaklaşımın İslam ile olan ilişkilerde de söz konusu olduğu görülmektedir. Batı'da, geçmişten beri, İslam kılıçla yayılan ve korku duyulan bir din olarak kabul edilmiş ancak diğer taraftan Müslüman bilim adamlarının çalışmaları hayranlıkla takip edilmiştir. Ayrıca Haçlı Seferleri, oryantalizm çalışmaları, 11 Eylül sonrası Batı'da artan İslamofobi ve Siyonizm gibi etmenler Müslümanların Batı medeniyetine olan bakış açılarını etkilemektedir. Hristiyan-Müslüman ilişkilerindeki olumlu ve olumsuz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu bakış açısı siyaset, sosyal yapı, ekonomi ve medeniyet algısı gibi faktörlerle değişiklik arz ettiği için Hristiyan-Müslüman ilişkilerinin tek bir yargılayıcı hüküm altında değerlendirilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla bu ilişkilerin farklı tarih dönemleri ile özellikle mezhepsel anlayışlar göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira farklı mezhep ve dönemlerin kendi iç dinamikleri İslam ve Müslümanlar ile ilgili değerlendirmelerin sağlıklı ve objektifliğini etkilemektedir.

Elinizdeki makale bu bakış açısına uygun olarak dönemselleştirilmiş ve mezhep odaklı bir okumayı ihtiva etmekte ve esasen bir Protestan mezhebi olan Anabaptistlerin erken dönemde Türkler özelinde Müslümanlara karşı yaklaşımlarını ve modern dönemde Şii ve Sünni Müslümanlarla olan ilişkileri değerlendirmektedir. Makalede Anabaptistler zaman zaman Mennonitler olarak adlandırılmaktadır. Zira her ikisi arasındaki bazı farklar var ise de literatürde genellikle birbirleri yerine kullanılmaktadır.¹ Makalede kısaca Anabaptistlerin temel inanç esasları ve diğer Protestan gruplara göre farklılıkları; ardından Anabaptistlerin kendi dindaşları tarafından baskı ve eziyetlere maruz kalma nedenleri ele alınacaktır. Yine onların şiddete karşı duruşları, Viyana'ya kadar gelen Osmanlı Türklerine karşı savaşımayı reddetmelerinin sebepleri ele alınmakta ve Anabaptistlerin şiddetten uzak

¹ Anabaptistler şemsiye bir adlandırma olarak Mennonit, Hutterit, Amiş ve Brethen Kardeşler gibi farklı kolları kapsamaktadır. Ancak Mennonitler'in tamamı Anabaptistler ile aynı akidelere sahip değildir. Diğer taraftan bu grupların teknoloji kullanma, eğitim amaçlı farklı ülkelere gitme, yaşadıkları bölgelerde izole yaşama, ortak mülkiyet ya da yabancılarla karşı iletişimde farklı kabullere sahip oldukları da bilinmektedir. Örneğin Amişler, dış dünyadan izole bir hayatı tercih etmekte, elektrik kullanmamakta, kendi yiyeceklerini üretme ve ulaşımda at arabaları kullanma gibi pratiklere sahiplerken; Mennonitler modern yaşama daha fazla adapte olmuşlardır. Ayrıca dini uygulamalar konusunda da Amişler daha katıdır. Hutteritler ise malların ortak paylaşımını kabul etmekte, düşmanlarına bile silahla karşılık vermeme gibi kabullere sahiptirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Cornelius J. Dyck, *An Introduction to Mennonite History: Popular History of the Anabaptists and the Mennonites* (Pennsylvania: Herald Press, 3. Basım, 1993); Hans Jürgen Goertz, *The Anabaptists* (London: Routledge, 2. Basım, 2008).

durma ideallerinin teolojik kaynakları ve toplumsal hayattaki pratikleri değerlendirilmektedir. Son olarak Anabaptistler ile Müslümanlar arasında modern dönemdeki ilişkilerin seyri, yapılan akademik ve sosyal çalışmaların değeri ve etkileri tartışılmaktadır. Bu genel değerlendirme genel olarak farklı zamanlarda ve şehirlerde yapılan Anabaptist ve Müslümanlar sempozyumlarına² ve çeşitli organizasyonlara ait kaynaklara dayanarak yapılmıştır. Makalenin Hristiyan-Müslüman ilişkileri tarihine ışık tutması ve bu ilişkilerdeki imkân, sınır ve problemlere katkı sağlaması ayrıca ülkemizde hakkında fazla çalışma bulunmayan Anabaptistler veya diğer isimleriyle Mennonitler çalışmalarına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.³

1. Anabaptizm

Temelde Kitâb-ı Mukaddes'e dayalı akide ve ritüelleri benimseyen ve Papalığın dini otoritesini eleştirerek herkesin din adamı olmasını benimseyen Protestanlık, zamanla kendi içerisinde farklı alt gruplara ayrılmıştır. Bu gruplardan biri de aşağıda ele alınacağı üzere on altıncı yüzyıl kilise reform hareketi olan Anabaptizm'dir.

Yunanca "yeniden vaftiz etmek" (ἀναβαπτισμός) anlamına gelen Anabaptizm, 1525 yılında Zürih merkezli olarak ortaya çıkan ve yetişkin vaftizini esas aldıkları için "yeniden vaftizciler" olarak adını duyuran bir Protestan akımdır.⁴ Ortaya çıktıkları dönemden günümüze İsviçre, Güney ve Merkez Almanya, Moravya, Hollanda Anabaptistleri, Mennonitler, Hutteritler, Amişler ve Brethen Kardeşler olarak alt kollara ayrılmışlardır. Ancak makalenin başında da belirtildiği gibi genellikle Anabaptistler ya da Mennonitler ismi daha çok tanınmaktadır. Mennonitler'in Dünya Mennonit Konferansı'nın 2005 verilerine göre (MWC) 63 farklı ülkede 1,2 milyon üyeye sahip oldukları aktarılmaktadır.⁵ Kanada ve Amerika'da *Anabaptist Mennonit Kitâb-ı Mukaddes Araştırmaları Merkezi* (Anabaptist Mennonite Biblical Seminary) ve *Mennonit Eğitim Enstitüsü* (Mennonite Educational Institute) ve *Doğu Mennonit Üniversitesi* (Eastern Mennonite University) gibi farklı araştırma enstitüleri ve üniversitelere sahiptirler.

2. Reform Süreci ve Anabaptistler

Hristiyanlığın farklı mezheplere ve teolojik tartışmalara maruz kaldığı dönemlerden biri Reform sürecidir. Haçlı Seferleri'nden beklenen başarının sağlanamaması, Röne-

² Anabaptist-Müslüman ilişkileri sempozyumlarının ilki, İran Şiileri ile Mennonitler arasında 11 Eylül olayları sonrası büyüyen İslamofobi tehlikesini bertaraf etmek için Toronto İlahiyat Fakültesi öncülüğünde 2002 yılında yapılmıştır. İkinci toplantı ise 2006 yılında İran'ın Kum şehrinde gerçekleşmiştir. Kanada'da toplantının teması "Modernite ile Yüzleşmek" iken İran'da "Vahiy ve Otorite" konusu tartışılmıştır. Daha sonra bu toplantılar Manitoba, Kum gibi şehirlerde Kanada Mennonitleri ve İran Şiileri ortaklığında "Maneviyat", "Barış ve Adalet", "Kimlik Krizi" gibi temalarla 2009, 20011, 2014 ve 2017 yılında devam etmiştir. Bk. Mennonites of Ontario, "Mennonite-Muslim Dialogue in Search of Promised Lands" (Erişim 20 Mart 2017.)

³ Anabaptistler ve Mennonitler ile ilgili yapılan çalışmalar için bk. Hatice Keleş, *Evanjelik Bir Hareket : Anabaptist Mennonit Kilisesi* (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2018).; Resul Çatalbaş, *Radikal Reformistler: Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015).

⁴ Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 33.

⁵ James R. Krabill vd., "Preface", *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill vd. (Pennsylvania: Herald Press, 2005), 18.

sans'ın getirdiği ilkeler ve rahiplik sınıfı içerisinde görülen yozlaşmalar uzun bir süre Hristiyan dünyasını rahatsız etmiş ve nihayetinde Luther öncülüğünde Reform süreci başlamıştır.⁶ Bu süreçte Anabaptistlerin, Luther ile birçok konuda yolları kesişmiştir. Zira onlar da Papalık ve diğer Roma Katolik liderlerinin otoritesini reddetme ve dini alanda sadece Kutsal Kitabın geçerli olduğunu savunma noktasında Luther gibi düşünmektedir. Hatta Anabaptistlerin bir temsilcisi olan ve Zwickau peygamberleri olarak tanınan 16. yüzyılda yaşamış Nicholas Storch, Thomas Dreschel ve Markus Stübner adlı üç reformist, Almanya'nın Zwickau şehrinde başlattıkları hareketlerine daha sonra Luther'in reform listesini astığı şehir olan Wittenberg'e taşınmış ve faaliyetlerine burada devam etmişlerdir.

Ancak başta Anabaptistler olmak üzere bütün Protestan grupların Luther ile uzlaşmadığı ve kendilerine özgü inanç ilkeleri benimseyerek farklı kollara ayrıldığı bilinmektedir. Özellikle Luther'in yakın çevresi başta olmak üzere hem Katolik dünyasından hem de kendini reformcu olarak gören çevrelerden ona karşı eleştiriler yükselmiştir. Anabaptistlerin ilk lideri olarak kabul edilen Andreas Karlstadt (öl. 1541) da bu eleştirileri yöneltenler arasındadır. Karlstadt, Luther'in yakın arkadaşıdır ve Hz. İsa'nın hayatını takip etme üzerine yaptığı vaazları nedeniyle onu takdir etmiştir. Ancak Karlstadt, dinsel yemin etmeyi reddetmiş, ekmek-şarap sakramentinin sadece Hz. İsa'nın çarmıhtaki anlarını hatırlamak için bir sembol olduğunu savunmuş ve Hz. İsa'ya inanan bütün insanların birbirine eşit olacağı düşüncesiyle Luther'e doktor unvanı ile hitap etmeyi yasaklamıştır.⁷ Diğer taraftan Anabaptist Zwickau peygamberleri de, reformcuları Kutsal Ruh'a fazla ağırlık vermedikleri için eleştirerek onlardan farklı olduklarını göstermişlerdir.⁸ Ayrıca Anabaptistler, Luther'den farklı olarak Hz. İsa'nın öğretilerinin esas olduğunu, onunla siyasetin aynı çizgide olmamasından dolayı kilise ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini belirtmişler ve diğer insanlara karşı da tıpkı Hz. İsa gibi barışsever olmayı savunmuşlardır.⁹

Anabaptistleri diğer Protestan gruplarından ayıran en önemli farklılık ise onların bebek vaftizini kabul etmeyip yetişkin vaftizini kabul etmeleridir. Onlar bebek vaftizini, bireyin özgür iradesine dayanmadığı gerekçesiyle geçersiz saymakta ve yetişkin vaftizini esas almaktadır.¹⁰ Anabaptistler'e göre, yetişkin vaftizi savunmaları ve şiddette uzak durmaları Hz. İsa'nın ve saf Kilise'nin öğretilerine hareket ettiklerini göstermektedir.¹¹

Anabaptistler bebek vaftizi kabul etmeme, silah kullanmama ve devlet ile dinî erkeklerin birbirinden ayrılması gerektiğine inandıkları için hem Protestan hem de Katolik Kilisesi tarafından baskıya maruz kalmışlardır. Başta Anabaptistlerin önemli liderlerinden birisi olan Thomas Müntzer (1489-1525) olmak üzere birçok Anabaptist, Köylü Savaşları (1524-1525) sırasında infaz edilmiştir. Anabaptistlerin kendi kaynaklarında hayatlarını kaybeden ve "şehit" olarak kabul edilen bu kişilere ait çok sayıda hikâye yer almaktadır.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. G. R. Elton, *Reformasyon Avrupası: 1517-1559*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2012); Hakan Olgun, *Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001); Ali Erbaş, *Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

⁷ Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 30.

⁸ Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 31.

⁹ Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 20.

¹⁰ John Brinsley, *The Doctrine and Practice of Infant Baptism* (Tennessee: Puritan Publications, 2014), 32.

¹¹ David M. Smolin, "A House Divided? Anabaptist and Lutheran Perspectives on the Sword", *Journal of Legal Education* 47/1 (Mart 1997), 29.

Anabaptistlere gösterilen tepkinin esas nedeni genelde bebek vaftizine karşı çıkmaları olarak kabul edilse de, onların Türklere karşı silah kullanmamalarının bu baskının ana sebebi olduğunu düşünmekteyiz. Zira bebek vaftizine karşı çıkmak teolojik bir ayrılığı ifade etmekte olduğundan kilise sadece onları kutsal kitaba karşı gelmekle itham etmiş ve çeşitli bildirimlerle bu tutumlarını kınamıştır. Ancak o dönemde Luther gibi bir reformcunun bile destek verdiği Türklere karşı birleşmek fikrine karşı çıkmak kiliseye karşı siyasi bir başkaldırıyı ifade etmekteydi. Dolayısıyla Anabaptistler, kiliseyi tehlikeye sokan heretikler gibi algılanmış ve yaşadıkları ülkelerin kendilerini savunma politikalarına karşı gelen hainler olarak kabul edilmelerine yol açmıştır.

3. Anabaptistler ve Türk-Müslüman Algısı

3.1. Erken Dönem Batı'da Anabaptist-Müslüman İlişkileri

Hristiyan ve Müslümanlar arasındaki iletişim erken dönemde çeviri faaliyetleri ve reddiyeler ile ilmî bir düzeyde olumlu bir gelişme gösterse de özellikle Endülüslü tecrübesi ve Haçlı Seferleri ile başlayan süreç Müslüman-Hristiyan ilişkilerini bozmuştur. Bu süreçte Batı'da Müslümanlar genellikle Deccal'in temsilcisi ve istilacılar olarak kabul görmüşlerdir. Aynı bakış açısı Reform sürecinde de devam etmiş ve Martin Luther gibi reformistlerin Türklere hakkındaki söylemleri ile bu olumsuz algı değişmeden devam etmiştir.¹² Aslında Luther'in Türklere hakkında ilk tespitleri daha olumludur. Luther "*Tanrı Türkleri, Hristiyanlara ceza versin, onları yola getirsin diye gönderdi. Bunun için onlara karşı savaşmak mümkün değildir, buna boyun eğip, sabretmek gerek.*"¹³ diyerek Tanrı'nın kılıcı olarak gördüğü Türklere eliyle Hristiyanlığı düzeleceğini belirtmiştir. Ancak daha sonra diğer birçok şair, yazar ve polemik türü kitapların müellifleri gibi Osmanlı Devleti'nin Avrupa üzerinde hâkimiyeti dolayısıyla Türklük ile Müslümanlık bir bütün olarak kabul edildiği için Türklere karşı birleşmek gerektiğini savunmuştur.

Anabaptistleri diğer Protestan gruplardan ayıran diğer bir nokta da onların şiddetten uzak duran politikalar benimsemek olduğunu ifade etmiştik. Şimdi aşağıdaki örneklerle Anabaptistler'in İslam algısı ve Türklere karşı savaşmama nedenlerini incelenecektir.

Batı'daki genel olumsuz algıya rağmen özellikle kendi yöneticilerinin politikalarından memnun olmayan bazı Hristiyanların Türklere kurtarıcı gözüyle baktığı malumdur. İşte Anabaptistler tarihinde de bu paradoks görülmektedir. Bazı Anabaptistler Türkleri Hristiyanlık ile tanıştırılması gereken bir millet olarak kabul ederken, birçoğunun da kabul ettiği gibi onlar Tanrı'nın iradesi ile Hristiyanların çürüyen yanlarını tamir etmek için gönderilen askerler olarak kabul edilmiştir.¹⁴ Luther'in her ne kadar Anabaptist olup olmadıklarını belirtmese de Türklere karşı savaşmaya istekli olmayan bazı Almanlardan bahsetmesi¹⁵ de, benzer düşüncede olan insanların varlığını ispatlamaktadır.

¹² S. Koray Er, *Tanrı'nın Sopaı Türkler Martin Luther Dönemi ve Öncesi Hristiyan Dünyasında Türk ve İslam Algısı* (İstanbul: Historia Kitap, 2018), 164-168.

¹³ Hikmet Tanyu, "Martin Luther'in Türklere Hakkındaki Sözleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ağustos 1981), 157.

¹⁴ George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Kirkville: Truman State University Press, 3. Basım, 1995), 1266.

¹⁵ Margret Spohn, *Alles getürkt: 500 Jahre* (Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, 1993), 21.

Erken dönemde Flemenk asıllı Anabaptistler, Müslümanlara ve Türklere yakın olmuşlardır. Örneğin Pastör Pieter Jansz Twisck (1565-1636) idaresindeki Doopsgezinden adlı Flemenk grubu, kendilerine baskı uygulayan Katolik veya Protestan idarecilerine nazaran Osmanlı idaresinde yaşamayı tercih etmiştir.¹⁶ Ayrıca Amsterdam Mennonitler'i 1657 yılında Kuran-ı Kerim'in Flemenkçe tercümesini yapmışlardır.¹⁷

Anabaptistlerin Müslümanlarla ilişkilerinde en dikkat çeken olaylardan biri, onların Türklere karşı savaşmayı reddetmeleridir. Anabaptistlerin ilk liderlerinden birisi olan Michael Sattler'in (1490-1527), 1527 yılında yargılanma nedeni de Türklere karşı savaşmayı reddetmesidir. Sattler, "Eğer Türkler sizin yurdunuza gelirse kimse onlara karşı savaşmasın. Savaş doğru olsaydı Türklere önce kendilerine zulmeden diğer Hristiyanlara karşı savaşmak gerekir"¹⁸ demiş ve mahkeme tarafından o dönemin en büyük düşmanları olarak görülen Türklerin tarafını tutmak suçuyla yargılanmış ve idam edilmiştir. Sattler, aslında bu düşüncesini Hz. İsa'nın öğretilerine dayandırmıştır. Matta 5/21'de geçen "Atalarımıza, 'Adam öldürmeyeceksin. Öldüren yargılanacak' dediğini duydunuz" ifadesinden hareketle, Türklere ya da başka zorbalara karşı savaşmayacaklarını zira Tanrı'nın kendilerine yardım edeceğini söylemiştir.¹⁹ Bu ifadelerden Sattler'in aslında savaşın taraflarından daha çok savaşın kendisine karşı olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Sattler, Türklere sevgi beslemekte ve ideolojik olarak savaşta taraf olmayı reddetmektedir.

Türklere karşı savaşmamayı benimseyen başka Anabaptistler de mevcuttur. Örneğin Güney Almanya Anabaptistlerinden Ambrosius Spitelmaier (1497-1528), Osmanlıların Avrupa üzerindeki fetihlerinden dolayı korku içerisinde olan insanlara şöyle seslenmiştir: "Bizim İsa'nın düşmanları dediğimiz ve nefret ettiğimiz insanlar sayesinde Tanrı bizi yeniden yükseltecek. Bunlar Türkler olacaktır. Gerçi onlar İsa'nın doğru bir inancı bize getirmiyor olabilir ama bizlere yapılandan daha az baskı yapacaklarını düşünüyorum."²⁰ Spitelmaier'in burada Anabaptistlerin kendi dindaşları tarafından ölüm, sürgün ve eziyetlere uğradığını işaret ettiğini ve Türklerin kendilerine daha hoşgörülü olacaklarına inandığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde İsviçre'nin Bern şehri kronikçisi Valerius Anselm (1475-1547), kendi lordlarının kısır siyasetlerinden usanan köylülerin, onurlu askerler olarak gördükleri Türkleri, kendi dindaşlarına tercih ettiklerini belirtmiştir.²¹ Yine Almanya'nın Tübingiya (Thuringian) bölgesinde yaşayan Anabaptistlerin de Türklere karşı savaşmadıkları için işkence gördükleri aktarılmaktadır.²²

¹⁶ Gary K. Waite, "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657", *The Sixteenth Century Journal* 41/4 (Winter 2010), 998.

¹⁷ Bu eser, Salomon Schweigger'in 1616 yılında yazdığı Almanca tercümeyle dayanarak kaleme alınmıştır. Bk. Waite, "Menno and Muhammad", 998. Almanca tercüme için bk. Salomon Schweigger, *Alcoranus Mahometicus, das ist: der Türcken Alcoran, Religion und Aberglauben* (Nürnberg: Halbmayer, 1629). Hatta Salomon'un Almanca çevirisinin diğer Kur'an-ı Kerim çevirileri gibi önyargılar ve yanlış bilgilerden oluştuğu, buna karşılık Mennonitler tarafından yapılan bu çevirinin Müslümanların inandığına yakın bir çerçeveye sahip olduğu ifade edilmektedir. Bk. Waite, "Menno and Muhammad", 998. Ancak bu bilginin her iki çevirinin karşılaştırılması suretiyle teyit edileceğini ifade etmeliyiz.

¹⁸ Michael Sattler, *The Legacy of Michael Sattler* (Pennsylvania: Herald Press, 1973), 71-72.

¹⁹ Sattler, *The Legacy of Michael Sattler*, 72-73.

²⁰ Walter Klaassen vd, *Sources of South German/Austrian Anabaptism* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2002), 62.

²¹ Tom Scott- Robert W. Scribner, *The German Peasants' War: A History in Documents* (Atlantic Highlands, NJ: Prometheus Books, 1991), 303.

²² "Confession of Erhard Pilaust", ed. Paul Wappler *Die Täuferbewegung von 1526-1584* (Jena: Gustav Fischer, 1913), 345 akt. Waite, "Menno and Muhammad", 1000.

Anabaptistlerin Türklere karşı silah kullanmadıkları diğer olaylar arasında Mohaç Meydan Savaşı (1526) ve I. Viyana Kuşatması (1529) vardır. Osmanlıların o dönemde Avusturya sınırları içinde kalan (günümüzde Çek Cumhuriyeti) Moravya bölgesine gelmeleri üzerine, bölgede yaşayan bir Anabaptist grup olan Hutteritler imkânları olsa da Türklere karşı direnmeyeceklerini belirtmişlerdir.²³ Hutteritler, Mohaç Savaşına ve Viyana Kuşatmasına destek vermemeleri nedeniyle kendi dindaşları tarafından gördükleri baskılar sonucu Ukrayna, Orta Asya ve Rusya gibi bölgelere göç etmişlerdir. Mennonitlerin en önemli lideri olan Menno Simons (1496-1561) ise diğer Anabaptistlerin aksine Türkleri, Tanrı'nın Hristiyanları dize getirmek için gönderdiği bir halk olarak görmemektedir. Menno, eserlerinde inançsızlar olarak gördüğü Türkler tarafından gelecek bir adalet ihtiyaçları olmadığını ileri sürmektedir.²⁴

Sattler'in yazdığı iddia edilen ve Anabaptistlerin temel yedi söylemini içeren "Schleitheim İtirafı"²⁵ adlı eser aslında onların şiddet karşısındaki tutumlarının temellerini ve sınırlarını özetleyen bir metindir. İtirafın tamamını bütünsel bir şekilde değerlendirildiğinde Anabaptistlerin silah kullanmayı tehdit, zorda kalmak, kötülüğü engellemek gibi durumlarda zorunlu olarak kullanılabilir kabul ettikleri görülmektedir. Sattler, kılıcın ancak uyarıcı bir görevi olduğunu, kişinin ölümüne neden olduğu için kötü olduğunu ve kendilerinin kılıca karşı gelmekle Hz. İsa'nın mükemmelliğine ulaşmayı başardıklarını savunmaktadır.²⁶ Bu uyarıcı nitelikteki kılıç kullanma ifadesi, şiddetin de elzem olabileceği yerler olabileceği şeklinde yorumlanmakta ve diğer Protestan gruplar tarafından onların gerçekçi oldukları eleştirisine yol açmaktadır. Katolik ve Protestanlar, onları yaşanan dönemin barışçıl bir hayat olmadığı ve bundan kaçınılamayacağını şeklinde uyarıya da Anabaptistler savaşa karşı durmaktan vazgeçmemiştir. Anabaptistler aslında şiddetin hayatın parçası olduğunu kabul etmekle beraber onu "düşmüş dünyanın bir parçası" olarak görmektedirler. Onlara göre şiddete başvurmak dünyevi krallıkta yer edinse bile Hz. İsa'nın krallığında olmaması gerekir, bu nedenle ondan mümkün olduğunca uzak durmak gerekmektedir.²⁷

3.2. Rusya ve Orta Asya'da Müslüman-Anabaptist İlişkileri

Anabaptistler'in Müslümanlar ile ilişkileri hep Batı merkezinde gelişmemiştir. Onlar Batı'da Hristiyan nüfusun olduğu yerlerde çektikleri sıkıntılardan dolayı daha rahat olabilecekleri bölgelere göç etmişlerdir. Anabaptistlerin 1880'li yıllardan itibaren Rusya ve Orta Asya'ya doğru göç ettikleri bilinmektedir. Osmanlı arşivlerinde bazı Anabaptistlerin Tuna bölgesinden Rusya'ya geçtikleri bilgisi de bu durumu kanıtlamaktadır. Arşiv kayıtlarına göre Karl Edinger ve Franz (Frantz) Gotlieb adında iki Anabaptist'in Osmanlı pasaportlarıyla Rusya'ya ailelerini bulmak için gittikleri ancak burada mezhep propagandası yaptıkları gerekçesiyle tutuklanarak Sibiry'a gönderildikleri dikkat çekmektedir.²⁸ Buradan hem Anabaptistlerin misyon faaliyetleri hem de farklı coğrafyalara göç

²³ Waite, "Menno and Muhammad", 1002.

²⁴ Waite, "Menno and Muhammad", 1003.

²⁵ John Howard Yoder, *The Schleitheim Confession* (Scottsdale: Herald Press, 1977).

²⁶ İtirafı ayrıca internet ortamında da ulaşmak mümkündür. Hillsdale College, "Schleitheim Confession" (Erişim 01 Kasım 2019).

²⁷ Smolin, "A House Divided?", 29.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti [HR. SFR.1]*, No. 10, Gömlek No. 98.

ettikleri gerçeği ortaya çıkmaktadır. Anabaptistler her ne kadar rahata kavuşma amacıyla bu bölgelere göç etmiş ise de özellikle Rusya’da farklı baskılara maruz kalmışlardır. Bolşevik İhtilali (1917) ve Stalin’in idaresi altındaki dönem (1943-1953) onların en fazla baskıya maruz kaldıkları dönemlerdir ve kaynaklara göre 4000 üzerinde Anabaptist bu tarih diliminde infaz edilmiştir.²⁹

Anabaptistler 19. yüzyıldan itibaren Hazar Denizi’ni geçerek Müslümanların çoğunlukla olduğu Orta Asya’ya doğru göç etmeye başlamışlardır. Anabaptist literatüründe farklı örnekleri bulunan “itiraf” türü çalışmalarda Orta Asya’daki Anabaptist-Müslüman ilişkilerinden bahsedilmiştir. Örneğin bu kaynaklardan birinde Özbekistan’ın Hive bölgesine göç eden Mennonitlerin, Türkmen akıncıları ile karşılaşması ve onların şiddete karışmamalarından dolayı bu akıncıların kendilerine saldırdığı aktarılmaktadır.³⁰ Daha sonra Özbekler olduğu anlaşılan bu akıncılar, kendilerine “hırsız” ve “katiller” diye hitap eden “Unruh” adlı bir Mennoniti yakalamış ve ona ölüm cezası vermişlerdir. Fakat “Drake” adında başka bir Mennonit, Unruh’un bir ailesi olduğunu ancak kendisinin yalnız olduğunu belirterek onun yerine kendisinin cezalandırılmasını istemiştir. Müslüman akıncılar bunun kendi dinlerine aykırı olduklarını dile getirerek Unruh’u almak istemişler, ancak Mennonitler onun etrafında çember yaparak kenetlenmiş ve birlikte hareket etmişlerdir. Özbekler onların bu kararlılığı karşısında hepsini affetmiştir. Mennonitler’in bu hatırayı asla unutmadıkları ve günümüze kadar anlattıkları kaydedilmektedir.³¹ Dolayısıyla bu bilgilerden hareketle Mennonitlerin, bir taraftan Müslümanları yağmacı kabul ettiği; diğer taraftan cesaret, kararlılık ve şiddete başvurmama noktasında kendilerinin Müslümanların affını kazandıkları vurgulanmaktadır.

Günümüzde de Hive bölgesinde yaşayan Mennonitler’in buradaki hatıralarını canlı tutmak için çeşitli sergiler ve organizasyonlar yapmaları dikkat çekmektedir. Örneğin Mennonitler kendilerini 1880’li yıllarda topraklarına davet eden Hive hükümdarı II. Muhammed Rahim’i saygıyla andıklarını ve onun nezdinde farklı organizasyonlar ile iki toplumun ortak tarihini yaşattıklarını ifade etmektedirler.³²

3.3. Yakın Dönem Müslüman-Anabaptist İlişkileri

16. yüzyılda Osmanlı Türkleri ve Orta Asya’da gelişen Anabaptist-Müslüman ilişkileri yakın dönemde karşılıklı diyalog çalışmaları, kültürel ve dinî meselelerin tartışıldığı organizasyonlarla devam etmiştir. Anabaptistler, dünya üzerinde yaşanan savaşların Müslüman-Hristiyan ilişkilerini kötüye götürdüğünü, kendilerinin şiddete mesafeli oluşları itibarıyla her iki din arasında karşılıklı iletişimi sağlamaları gerektiğini savunmuşlardır. Onlar bir taraftan savaşların vaat edilen barış ve huzuru getirmekten uzak olduğunu kabul ederken diğer taraftan Orta Doğu’ya barış getirme amacıyla bölgeyi kaosa sürükleyen Evanjelic politikaların da olumsuz sonuçlar meydana getirdiğine

²⁹ Andrew P. Klager, “Mennonite Religious Values as a Resource for Peacebuilding between Muslims and Eastern Christians”, *Peace Research* 43/2 (2011), 129.

³⁰ Harry Loewen, *No Permanent City: Stories from Mennonite History and Life* (Waterloo, Ont.: Herald Press, 1993), 131.

³¹ Loewen, *No Permanent City*, 133.

³² *Mennonite World Review*, “Uzbekistan Muslims celebrate Christian neighbors” (Erişim 28 Ekim 2019).

inanmaktadır.³³ Anabaptistler yaptıkları araştırmalarda Evanjelik misyonerlerin Müslümanları anlamak için uğraşmadıklarını farklı istatistiklerle açıklamaya çalışırlar. Örneğin 2003'te yapılan araştırmaya göre Evanjelistlerin yüzde 76'sı İslam dininin özgürlükleri kısıtladığını, yüzde 72'sinin şeriatın insan hakları ihlali olduğuna inandıklarını, yüzde 66'sının İslam'ı dünyayı yıkmaya çalıştığına, yüzde 70'si ise İslam'ı şiddet dini olarak kabul etmektedir.³⁴ Ayrıca Başkan Bush yönetiminin 11 Eylül olaylarından sonra İslam'ı barış dini olarak tanımlamasına rağmen Evanjelistlerin aksi yönde davranarak Hristiyan-Müslüman ilişkilerini zedelediklerini ifade etmektedirler.³⁵ Anabaptistler, Evanjelistlerin şiddete ve önyargılara dayalı politikalarını benimsemediklerini ifade etmekte ve sorunun çözümü için Müslümanlarla karşılıklı iletişime geçmenin gerekli olduğuna inanmaktadırlar. 2005 yılında yapılan Anabaptist-Müslüman Sempozyumu'nun tanıtım yazısında, 11 Eylül olaylarından sonra başlayan İslam karşıtı söylemlerin her iki din arasındaki iletişimi engellediği ve Amerikan hegemonyası ve katı ulusal politikaların Hristiyanlığı temsil etmediği vurgulanmaktadır.³⁶ Anabaptistler bu iletişimi engelleyen hususlardan birinin de Müslümanlar hakkında edindikleri yanlış bilgiler olduğunu kabul etmektedirler. Çünkü İslam ve Müslümanlar ile ilgili bilgilerinin Müslüman âlimler yerine Katolik, Anglikan, Presbiteryen ve Lutheryan araştırmacılara dayandığını ve bu durumun yanlış sonuçlar doğurduğunu ifade etmişlerdir.³⁷

Anabaptistler, yanlış politikaları engellemek, dünya üzerinde farklı inançlar arasında iletişimi güçlendirmek ve çatışmaları önlemek için uygun bir siyasi düzen kurulmasını savunmaktadır. Buna göre sivil hükümetler eğer Hristiyanlığa uygun bir politika benimseyeceklerse bu ancak Hz. İsa'nın diğer insanların da yaşam hakkına saygı duymasına benzer bir anlayış benimsemeleri ile gerçekleşecektir.³⁸ Anabaptistler Hz. İsa döneminde bunun mümkün olduğunu ancak günümüzdeki devletin Kudüs merkezli bir sistem olmadığını savunmakta ve bu nedenle problemin çözümünün kilise işlerinin kilisede, devlet işlerinin devlette kalması olduğuna inanmaktadırlar.³⁹ Onlar kendi dindaşlarını dinî inançlar üzerinden eleştiremediği için çözümü devlet erki ile kilise işlerinin bağımsız olmasında bulmuşlardır. Zira inançlarından dolayı asimile olan ve yaşam hakkı verilmeyen Anabaptistler diğer Hristiyanlarla din üzerinden bir hesaplaşma yerine yozlaştıklarını düşündükleri siyaseti eleştirmeyi tercih etmişlerdir.

Anabaptistlerin bu anlayışları Luther'in iki krallık teorisi ile benzerlik göstermektedir. Zira Lutheryan Protestanlık iki krallık teorisi ile idareciler ile Kilise arasında bir ayrım

³³ Duane K. Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers: Seeking the Peace of the City* (Pennsylvania: Herald Press, 2000), 234.

³⁴ J. Dudley Woodberry, "A Global Perspective on the Current Status of Christian-Muslim Relations", *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill vd. (Pennsylvania: Herald Press, 2005), 66.

³⁵ Woodberry, "A Global Perspective on the Current Status of Christian-Muslim Relations", 66.

³⁶ Jonathan Bonk, "Foreword", *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill vd. (Pennsylvania: Herald Press, 2005), 13-15.

³⁷ John A. Lapp, "The Mennonite Engagement with Muslims: A Historical Overview", *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill vd. (Pennsylvania: Herald Press, 2005), 98.

³⁸ Friesen, *Artists, Citizens, Philosophers*, 235.

³⁹ David W. Shenk, *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church: Exploring the Mission of Two Communities* (Pennsylvania: Herald Press, 2003), 157.

yapmaktadır. Dolayısıyla Lutheryan anlayış din ve siyaseti birbirinden bağımsız ele almakta ve her birinin kendi sorumluluğu ölçüsünde hareket etmesini kabul etmektedir.⁴⁰ Ancak Kalvinizm için siyasi ile dinî alan aynıdır, yani dinî alanda en yüksek otorite olan Tanrı, bir konudaki iradesini yöneticisinin nezdinde gerçekleştirir. Kalvinizm hayatın her sahasında yetkili kişinin Tanrı iradesi ile çalışacağını kabul ederek, Tanrı'nın görkeminin her alana ulaşması amacıyla her türlü yöntemin uygulanabilir olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla sevgiyi bâki kılmak için şiddetin kaçınılmaz olduğu durumda şiddet uygulanmasının Hz. İsa'ya karşı gelmek anlamına gelmediğini kabul etmektedir.⁴¹

Nihayetinde Anabaptistler'in dünyevi ve tanrısal krallıkları ayrı kabul etmek noktasında, Kalvin'den ziyade Luther'e yakın olduklarını söyleyebiliriz. Ancak buna rağmen her ikisinin güç kullanmak konusunda farklı düşündükleri görülmektedir. Zira Luther iki dünya teorisine göre bu dünyanın yozlaşmış olduğunu kabul etmektedir ancak yine de kural koyucuların kılıçla kendilerini savunması konusunda kimi zaman tereddüt etmekte yani sevdiklerini koruma ile şiddetten uzak olma konusunda gel-gitler yaşamaktadır.⁴² Buna rağmen Anabaptistler, siyasetin ve kilisenin beraber hareket ettiği bir düzenin Hristiyanlık olamayacağını, İsa'nın krallığının sevgi üzerine kurulu olduğunu ve bu nedenle düşmanların dahi sevilmesi gerektiğini kabul etmektedir.⁴³ Bu bakımdan Türklere yakın olmanın ve İncil'i onlara vaaz etmenin mümkün olacağına inansalar da, Luther'in aksine Türklere savaşmayı kesinlikle reddetmişlerdir.

3.4. Diyalog ve Misyonerlik Arasında

Anabaptistlerin Evanjelist politikaları eleştirdiği ve Müslümanlara karşı daha hoşgörülü oldukları görülse de, bu durum Anabaptistlerin misyonerlik hedeflerinden vazgeçtikleri anlamına gelmemektedir. Zira Anabaptistlerin farklı İslam ülkelerinde yaptıkları faaliyetler dikkat çekmektedir. Örneğin Endonezya ve Afrika'nın farklı yerlerinde eğitim, tarım araştırmaları ve teknoloji konusunda Müslümanlarla çalıştıkları bilinmektedir. Örneğin Endonezya Mennonit Kilisesi, hükümetin desteği ile ülkede öğretmenler istihdam ederek modern tarım teknikleri üzerinde çalışmaktadır.⁴⁴ Bunlar dışında Ortadoğu ve Balkanlarda özellikle 1990 yılından sonra bazı tarım, eğitim ve dil öğretimi gibi hususlarda faaliyetlerde bulduklarını bilinmektedir.⁴⁵ Avustralya ve Yeni Zelanda'da da Anabaptistlerin Müslüman-Hristiyan diyalogu için yaptıkları faaliyetler dikkat çekmektedir. Örneğin Ocak 2019 tarihinde Avustralya ve Yeni Zelanda Anabaptist Cemiyeti'nin düzenlediği "Uzlaş" temalı konferansta Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında ortak iletişim dili konuşulmuştur.⁴⁶

⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 213-224.

⁴¹ Smolin, "A House Divided?", 35.

⁴² Smolin, "A House Divided?", 33.

⁴³ Shenk, *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church*, 35.

⁴⁴ Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 348.

⁴⁵ Bob Stauffer, "Turkey", *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill vd. (Pennsylvania: Herald Press, 2005), 163.

⁴⁶ The Anabaptist Association of Australia & New Zealand, "On the Road Conference 2019-Reconcile" Erişim 19 Aralık 2019).

Anabaptistlerin sosyal tabanlı bu faaliyetlerinin misyonerlik faaliyetlerinden bağımsız olmadığı görülmektedir. Zira Anabaptistlerin yaptıkları çalışmalarda İslam ülkelerinde Hristiyanlığa kazandırdıkları kişilerden bahsetmeleri bunu doğrulamaktadır.⁴⁷ Ancak Anabaptistler ısrarla, kendilerinin Evanjelistler ve diğer Protestan gruplar gibi birtakım zorlamalar ve farklı misyonerlik tekniklerine başvurmadıklarını, sadece sevgiye ve barışa odaklandıklarını ve Hz. İsa'nın öğretilerini paylaşma hedefleri olduklarını ifade etmektedirler. Ayrıca diğer misyoner gruplardan farklı olarak her iki din arasında çözülemez itikadî farklılıklar olduğu gerçeğini de kabul ettiklerini savunurlar. Örneğin vahiy olgusunun Hristiyanlıkta Hz. İsa ile İslam'da ise Kur'an-ı Kerim ile karşılık bulunduğunu dolayısıyla vahiy noktasında bir uzlaşma beklemediklerini ancak her iki dinde de ortak bir değer olan Hz. İsa merkezinde inançlı insanların iletişim kurabileceklerine inandıklarını söylemeleri dikkat çekmektedir.⁴⁸

3.5. Öne Çıkan Merkezler:

3.5.1. Kanada

Anabaptistlerin Müslümanlar ile diyalog çabalarının daha çok Amerika ve Kanada kaynaklı olduğu, Avrupa'da yaşayan Anabaptistlerin bu çalışmalara fazla dâhil olmadıkları görülmektedir.⁴⁹ Son yıllarda Müslüman nüfusun çoğaldığı Kanada'da, Anabaptistler ile Müslümanlar arasındaki iletişim kuvvetlenmiş ve bu doğrultuda farklı organizasyonlar, toplantılar ve kültür turları ile karşılıklı diyalog çalışmaları yapılmıştır. Bu diyalogun bir ayağı Mennonitlere ait kuruluşlar ve üniversiteler diğer ayağı ise Müslümanların oluşturdukları sivil toplum kuruluşları ve cami merkezli sosyal dayanışma kuruluşlarıdır.

3.5.2. Türkiye

Anabaptistlerin Türkiye üzerindeki faaliyetlerini ise genelde *Rosedale Mennonite Missions* adında bir cemiyet üstlenmiştir. 1970 yılından beri farklı ülkelerde faaliyet gösteren bu cemiyet, 1982 yılından itibaren Türkiye'nin özellikle güneydoğu bölgesinde faaliyet göstermektedir. Kuruluş, Türkiye'deki amacını Hz. İsa'nın öğretileri tanıtmak olarak ifade etmekte ancak bu öğretileri yaymakta oldukça zorlandıklarını ifade etmektedir.⁵⁰ Kanaatimizce Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşayan Süryani, Ermeni ve diğer Hristiyanların Protestan misyonerliğine karşı duruşları da Anabaptistler'in başarısızlığında etkili olmuş olabilir.

3.5.3. İran

Anabaptistler ve Müslümanlar arasındaki temaslarda kurumlararası çalışmalarla dikkat çeken iki grup İran Şiiileri ile Amerika ve Kanada Mennonitleri'dir. Kurumlar arasındaki ilişkiler 1990 yılında İran'ın Manjil-Rudbar kentinde meydana gelen ve kırk bin insanın ölümü ile sonuçlanan deprem sonrası bölgeye gelen dört *Mennonite Central Committee* (MCC) üyesinin ziyaretleri sonrasında başlamıştır. Daha sonra İmam Humeyni Eğitim ve Araştırma Enstitüsü'nün Toronto'ya gitmesi ve Kuzey Amerikan Mennonit öğrencilerinin de Kum şehrine gelmesi ile devam etmiştir.⁵¹

⁴⁷ Dyck, *Introduction to Mennonite History*, 367-387.

⁴⁸ Krabill vd., "Anabaptists Meeting Muslims", 19.

⁴⁹ Krabill vd., "Anabaptists Meeting Muslims", 21.

⁵⁰ Stauffer, "Anabaptists Meeting Muslims", 163.

⁵¹ Emmanuel Katongole - Chris Rice, *Reconciling All Things: A Christian Vision for Justice, Peace and Healing* (Illinois: Intervarsity Press, 2008), 105.

İran Şiileri ve Kanada Mennonitleri arasındaki ilişkiler günümüze kadar bir silsile halinde devam eden sempozyumlarla sürmektedir. Bu sempozyumlar Hartford Teoloji Enstitüsü (Hartford Seminary Institutions), Georgetown Üniversitesi Müslüman-Hristiyan İlişkileri Merkezi (Center for Muslim-Christian Understanding), karşılıklı öğrenci değişimi programları düzenleyen Toronto Mennonite Teoloji Merkezi ile İran'ın Kum şehrindeki İmam Humeyni Eğitim ve Araştırma Merkezi ve bu sempozyumların sponsorluğunu yapan Mennonit Merkez Cemiyetinin (Mennonite Central Committee) öncülüğünde sürdürülmektedir.⁵² Bu doğrultuda en son Hristiyan-Müslüman Toplantısı İran'ın Kum kentinde 7-11 Mart 2018'de "diğer dinlere karşı antipati, ahlaki kriz, hayatın anlamı, arkadaşlık, kimlik krizi, sosyal ağlar, gençlik ve maneviyat" temaları dahilinde yapılmıştır.⁵³

Bütün bu bilgilerden hareketle Anabaptistlerin Müslümanlarla diyalog kurmaya devam ettiklerini ancak bu temasların misyonerlik ve dinlerarası diyalogun problemleri noktalarından bağımsız olmadığı görülmektedir. Zira Anabaptistlerin diğer misyonların kullandığı dile benzer şekilde Hristiyanlık öğretileri ile İslam arasında benzerlikler olduğundan hareketle her iki geleneğin aynı kaynaktan beslendiğini ve ortak nokta olan Hz. İsa'da buluşmak koşuluyla bir diyalog kurulacağını ifade etmeleri problemlidir.⁵⁴

Ayrıca din mensuplarının iletişimi önemli olsa da bu iletişimi dinler arasında gerçekte birbirleriyle alakası olmayan itikadî ve sosyal benzerlikler odağında dile getirmek problemleri bir karşılaştırmadır. Bu bakımdan Anabaptistlerin her iki din arasında bir diyalog kurma telaşı içerisinde bazı bilgilerin çarpıtılması, kavramların anlamlarının silleştirilmesi de göze çarpmaktadır. Örneğin 2005 yılında Anabaptist-Müslüman Konferansı'nın bildiriler kitabının ilk tebliğinde "İslam ve İncil'de Tanrı'nın Krallığı" (The Kingdom of God in Islam and the Gospel) gibi bir başlığın seçilmesi bu düşüncemizi doğrulamaktadır.⁵⁵ Yine aynı şekilde İslam'daki sünnet inancı ile İncil'de belirtilen yaşam tarzının benzer olduğunun vurgulanması da başka bir örnektir.⁵⁶ İslam inancında Tanrı'nın Krallığı gibi kavram bulunmamakta ayrıca enkarnasyon, teslis ve aslî günahın oluştuğu bir dini yaşamın sünnet ile benzerliği de asla söz konusu değildir. Şüphesiz bu benzerlik kurma çabası dinlerin kendilerine ait terminolojilerin ve anlam dünyasının kaybolması tehlikesini barındırmaktadır.

Yine Anabaptist-Müslüman konferansında Hz. İsa ile Hz. Muhammed'in hayat hikâyesinin karşılaştırıldığı bir başka yerde her ikisinin de kendi dönemlerinde bilge kabul edilen kişiler tarafından tanındığı dile getirilmektedir. Buna göre Hz. İsa'nın Yahya Peygamber tarafından tanındığı kabul edilirken, peygamberimizin de İslam literatüründe varlığı tartışma konusu olan⁵⁷ ve muteber kaynaklara dayanmayan Bahîrâ

⁵² Woodberry, "Anabaptists Meeting Muslims", 66.

⁵³ Canadian Mennonite University (CMU), "Shi'a Muslim-Mennonite Christian Dialogue 7" (Erişim 11 Kasım 2019).

⁵⁴ Shenk, *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church*, 17.

⁵⁵ J. Dudley Woodberry, "The Kingdom of God in Islam and the Gospel", *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill vd. (Pennsylvania: Herald Press, 2005), 48.

⁵⁶ Woodberry, "Anabaptists Meeting Muslims", 49.

⁵⁷ Bk. Mustafa Fayda, "Bahîrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 4/486-487.

tarafından tanınıp kabul edildiğine dikkat çekilmektedir.⁵⁸ Benzer karşılaştırmalar söz konusu bildiri üzerinde Hz. İsa ve Hz. Muhammed, İncil ve Kur'an gibi temalar üzerinden devam etmektedir. Dolayısıyla dile getirilen ve ilmi geçerliliği tartışmalı olan benzerliklerin birbirleriyle kıyas edilmesinde sıkıntılar olduğu aşikârdır. Zaten sempozyuma katılan Müslüman ilim adamı Bedru Hussein Muktar da Hz. Muhammed ile Hz. İsa'nın yeniden dirilme noktasında benzerlikleri olmadığını ve Hz. İsa'nın çarmıhtaki ölümü noktasında her iki dinin de tamamen farklı düşündüklerini ifade etmesi bu problemi göstermektedir.⁵⁹ Dolayısıyla Anabaptistler İslam ile iletişim halinde olma ve İslamofobiye karşı olmaları, Suriyeli göçmenlere yardımcı olmaları takdir edilse bile dinlerarası diyalog kapsamında dinleri bir bütün haline getirmeleri onların halis niyetlere sahip oldukları noktasında tereddütler oluşmasına sebep olmaktadır.

Sonuç

Kitâb-ı Mukaddes metinlerine dayanan bir din anlayışı benimseyen ve Papalığın dini otoritesini eleştirerek herkesin din adamı olabileceğini kabul eden Protestanlık, zamanla kendi içinde farklı alt gruplara ayrılmıştır. Bu gruplardan biri de Yunanca “yeniden vaftiz etmek” (ἀναβαπτισμός) anlamına gelen Anabaptizm'dir. 1525 yılında Zürih merkezli olarak ortaya çıkan ve bebek vaftizi yerine yetişkin vaftizini esas aldıkları için “yeniden vaftizciler” olarak adını duyuran bu Protestan grubu erken dönemden itibaren diğer Protestan gruplarla tartışmalar yaşamıştır. Reform sürecini başlatan Luther'in, Türkler ve Müslümanlara yönelik olumsuz tepkileri göz önüne alındığında yine Protestan gruplar arasında sayılan Anabaptistlerin Luther'den farklı bir öteki algısına sahip olmaları dikkat çekmektedir. Onların erken dönemden itibaren şiddete karşı durmayı benimsemeleri nedeniyle diğer Protestan gruplar tarafından eleştirildiğini görmekteyiz.

Savundukları bebek vaftizi teolojik tartışmaları meydana getirmiş ancak Türklere karşı savaşmamaları politik bir başkaldırı olarak görülmüştür. Bu duruşları nedeniyle Anabaptistler Rusya ve Orta Asya gibi bölgelere göç etmeye zorlanmışlardır. Onlar bu bölgeye geldiklerinde oradaki Müslümanlarla temasları hakkında da kendi kaynaklarında bilgiler vermişlerdir. Bu bilgilerin bir kısmı Müslümanların savaşçı bir millet olduğu kadar merhametli olduklarını da ifade etmektedir. Günümüzde ise Anabaptistler'in özellikle Amerika, Kanada ve İran'da yaşayan Müslümanlar ile iletişim halinde oldukları bilinmektedir. Bu iletişim çoğunlukla sosyal yardımlar ve psikolojik destekler ile sağlanmaktadır. Yine Kanada Mennonitleri ve İran Şiileri arasındaki öğrenci değişimi ile başlayan diyalog süreci de dikkat çekmektedir. İran'da 1990 yılında meydana gelen deprem sonrasında başlayan diyalog süreci daha sonra karşılıklı öğrenci değişim programları ile devam etmiştir. Ayrıca farklı şehirlerde çeşitli temalarla Mennonit-Şii diyalog sempozyumları da düzenlenmektedir.

Ayrıca Anabaptistlerin Evanjelist politikaları eleştirdiği ve Müslümanlara karşı daha hoşgörülü oldukları görülse de bu Anabaptistlerin misyonerlik hedeflerinden vazgeçtikleri anlamına da gelmemektedir. Zira Endonezya, Balkanlar ve Orta Doğu olmak üzere

⁵⁸ Woodberry, “Anabaptists Meeting Muslims”, 50.

⁵⁹ Bedru Hussein Muktar, “Response: Communities in Mission—the Church and the Ummah”, *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill v.d. (Pennsylvania: Herald Press, 2005), 59.

farklı ülkelerde dil eğitimi, tarım teknikleri gibi konularda çalışmalarda bulunmakla beraber Hristiyanlığa kazandıracak bireylerden bahsetmeleri ve düzenli olarak bu gelişmeleri raporlaştırdıkları bilinmektedir. Nihayetinde din mensuplarının iletişimi önemli olsa da bu iletişimi dinler arasındaki aslında birbirleriyle alakası olmayan itikadî ve sosyal benzerlikler odağında dile getirmek problemleri bir karşılaştırmadır. Bu bakımdan diyalogun diğer yüzünde misyonerlik çalışmalarının bulunduğu da hatırdada tutularak hareket edilmeli ve buna uygun politikalar geliştirilmelidir.

Kaynakça

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti [HR. SFR.1]*, No. 10, Gömlek No. 98. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Bonk, Jonathan. "Foreword". *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*. ed. James R. Krabill vd..13-17. Pennsylvania: Herald Press, 2005.
- Brinsley, John. *The Doctrine and Practice of Infant Baptism*. Tennessee: Puritan Publications, 2014.
- CMU, Canadian Mennonite University. "Shi'a Muslim-Mennonite Christian Dialogue 7". Erişim 11 Kasım 2019. <https://www.cmu.ca/community.php?s=dialogue7>
- Çatalbaş, Resul. *Radikal Reformistler: Hristiyanlıkta Anabaptist Hareket*. Ankara : Berikan Yayınevi, 2015.
- Dyck, Cornelius J. *An Introduction to Mennonite History: Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*. Pennsylvania: Herald Press, 3. Basım, 1993.
- Elton, G. R., *Reformasyon Avrupası: 1517-1559*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2012.
- Er, S. Koray. *Tanrı'nın Sözü Türkler Martin Luther Dönemi ve Öncesi Hristiyan Dünyasında Türk ve İslam Algısı*. İstanbul: Historia Kitap, 2018.
- Erbaş, Ali. *Hristiyanlık'ta Reform ve Protestanlık Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Fayda, Mustafa. "Bahârâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Friesen, Duane K. *Artists, Citizens, Philosophers: Seeking the Peace of the City*. Pennsylvania: Herald Press, 2000.
- Goertz, Hans Jürgen. *The Anabaptists*. London: Routledge, 2. Basım, 2008.
- Hillsdale College, "Schleitheim Confession". Erişim 01 Kasım 2019. <https://online.hillsdale.edu/file/western-heritage-2017/lecture-09/The-Schleitheim-Confession.pdf>
- Katongole, Emmanuel - Rice, Chris. *Reconciling All Things: A Christian Vision for Justice, Peace and Healing*. Illinois: Intervarsity Press, 2008.
- Keleş, Hatice. *Evanjelik Bir Hareket : Anabaptist Mennonit Kilisesi*. Ankara: Berikan Yayıncılık, 2018.
- Klager, Andrew P. "Mennonite Religious Values as a Resource for Peacebuilding between Muslims and Eastern Christians". *Peace Research* 43/2 (2011), 127-155.
- Klaassen, Walter vd.. *Sources of South German/Austrian Anabaptism*. Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2002.
- Krabill, James vd.. "Preface". *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*. ed. James R. Krabill vd., 17-25. Pennsylvania: Herald Press, 2005.
- Lapp, John A. "The Mennonite Engagement with Muslims: A Historical Overview". *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*. ed. James R. Krabill vd.. 89-115. Pennsylvania: Herald Press, 2005.
- Loewen, Harry. *No Permanent City: Stories from Mennonite History and Life*. Waterloo, Ont.: Herald Press, 1993.
- Mennonites of Ontario. "Mennonite-Muslim Dialogue In Search of Promised Lands" Erişim 20 Mart 2017. <https://ontariomennonitehistory.org/2017/03/20/mennonite-muslim-dialogue-a-quick-review/>

- Mennonite World Review. "Uzbekistan Muslims Celebrate Christian Neighbors". 28 Ekim 2019. <http://mennoworld.org/2019/10/28/news/uzbekistan-muslims-celebrate-christian-neighbors-of-long-ago/>
- Muktar, Bedru Hussein. "Response: Communities in Mission-the Church and the Ummah". *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*. ed. James R. Krabill vd.. 59-63. Pennsylvania: Herald Press, 2005.
- Olgun, Hakan. *Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Sattler, Michael. *The Legacy of Michael Sattler*. Pennsylvania: Herald Press, 1973.
- Schweigger, Salomon. *Alcoranus Mahometicus, das ist: der Türcken Alcoran, Religion und Aberglauben*. Nürnberg: Halbmayer, 1629.
- Scott, Tom- Scribner Robert W., *The German Peasants' War: A History in Documents*. Atlantic Highlands, N. J: Prometheus Books, 1991.
- Shenk, David W. *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church: Exploring the Mission of Two Communities*. Pennsylvania: Herald Press, 2003.
- Smolin, David M. "A House Divided? Anabaptist and Lutheran Perspectives on the Sword". *Journal of Legal Education* 47/1 (Mart 1997): 28-38.
- Spohn, Margret. *Alles getürkt: 500 Jahre*. Oldenburg: Bibliotheks- und Informationssystem der Universität Oldenburg, 1993.
- Stauffer, Bob. "Turkey". Ed. James R. Krabill - David W. Shenk - Linford Stutzman. 162-163. Pennsylvania: Herald Press, 2005.
- Tanyu, Hikmet. "Martin Luther'in Türkler Hakkındaki Sözleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ağustos 1981), 151-161. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000616.
- The Anabaptist Association of Australia& New Zeland, "On the Road Conference 2019-Reconcile" Erişim 19 Aralık 2019. <https://anabaptist.asn.au/conference/>
- Waite, Gary K. "Menno and Muhammad: Anabaptists and Mennonites Reconsider Islam, 1525-1657". *The Sixteenth Century Journal* 41/4 (Winter 2010), 995-1016.
- Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. Kirksville: Truman State University Press, 3. Basım, 1995.
- Woodberry, J. Dudley. "A Global Perspective on the Current Status of Christian-Muslim Relations". *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*. ed. James R. Krabill vd..- 63-75. Pennsylvania: Herald Press, 2005.
- Woodberry, J. Dudley. "The Kingdom of God in Islam and the Gospel". *Anabaptists Meeting Muslims: A Calling for Presence in the Way of Christ*, ed. James R. Krabill vd..- 48-59. Pennsylvania: Herald Press, 2005.
- Yoder, John Howard. *The Schleithem Confession*. Scottdale: Herald Press, 1977.

'Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü *

Seyithan Can

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor, Siirt University Faculty of Theology, Department of Kalam

Siirt, Turkey

seyithanacan@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2336-4179

The Functional Aspect of Principle 'al-Amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar' on the Formation of Today's Religious Expression

Abstract

Religion is a collection of facts that shapes human life around a certain belief system. Like all the other religions, Islam aims to provide a lifestyle to guide its believers' life. This lifestyle covers the whole relationship of the believer between the non-believer and his environment. However, even though man interacts with the environment, his relationship with other humans has a priority both individually and socially. At this point, Islam introduced certain principles to determine the relationship of believers with the other. One of the most important of these principles is "al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar (commanding right and forbidding wrong)".

Although the concept of "amr" (command) is accepted with the meaning of "requesting or ordering", the first meaning of the concept is action or event. Therefore, in order to fully express the concept of "amr", both meanings must be considered together. In this context, the concept of "amr" is to display behaviors for everything that is good, including what one says, invites and defends. The concept of "ma'rûf" (commonly known or acknowledged), which is mentioned in the principle, is everything that reason and shariah consider good in general terms. The concept of "nahy" (forbid) is used as the opposite of "amr". In this sense, the person's avoiding a bad action is to keep it away by using the means, equipment and facilities. The concept of "munkar" (mostly denied) is used as the opposite of "ma'rûf". Taken in this context, it means what the mind considers shameful and rejects it.

It is seen that these concepts are used in a sense close to their glossary meaning in The Qur'ân. Such that, the concept of "ma'rûf" has been expressed as the acceptance or rejection of many attitudes and behaviors by reason that humans exhibit, and it includes many socio-moral and humanitarian issues such as infaq (spending) and helping that concern society closely. Nothing has not been assigned for the concept of "munkar" in terms of its semantic context and it has been accepted as the

* Bu makale, 10-12 Ekim 2019 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen I. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu- Din, Dil, İletişim Sempozyumu'nda sunulan "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü" başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir./This article is the revised and expanded version of the presentation at the I. Annual International Symposium on Religion and Human: Religion, Language and Communication that was held in Eskişehir on 10-12 October, 2019, on the topic "The Functional Aspect of the Principle " 'al-Amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar' on the Construction of Today's Religious Expression.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 08 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 02 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Seyithan Can, 'Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü = The Functional Aspect of Principle 'al-Amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar' on the Formation of Today's Religious Expression", *Eskiyeeni* 40 (Mart/March 2020), 199-218. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.672034>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

opposite of "ma'rûf". Thus, all of the behaviors corrupting the society such as an oppression and injustice can be described as "munkar".

The fact that the principle is presented in The Qur'an in the form of an order has led to the idea that its implementation is obligatory (farḍ). While some of the scholars think this farḍ as the obligation of the self (farḍ al-'ayn), some of them emphasize it as the obligation of sufficiency (farḍ al-kifāyah). The difference between these two farḍ is that the first obligatory in farḍ al-'ayn is on all believers, whereas the second obligatory in farḍ al-kifāyah is on a certain group.

Although there is a unity among the sects in consideration of the principle as a farḍ, there have been different approaches in terms of its application. Because the socio-political chaos that emerged in the Islamic world in the first period brought with it a problem of legitimacy. Therefore, every sect has used the principle of "al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar" in order to base the truth of its own opinion. In this respect, the principle has been used as a tool for many political and ideological purposes in the historical process.

It is understood that in the historical process, this principle gained different meanings in the context of political, ideological and denominational presuppositions. Khārījites have accepted the principle of "al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar" as an indispensable duty of all Muslims, especially the Imam. Their method of applying the principle has been shaped on warfare, so the principle has created the legitimacy basis of violence for them. The "al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar" principle is one of the five basic principles of Mu'tazila, one of the first theological schools. Despite the fact that Mu'tazila initially tackled this principle morally, the socio-political disorders that emerged in the Islamic society paved the way for the ideological and political use of the principle.

As a result of Khārījites' execution (isti'radh) mentality and inquisition movement (mihna) in Mu'tazila, Ahl al-Sunna scholars have adopted the view that the principle of "al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar" is more of a heart condition than an operational situation in the form of a passive opposition. This principle, which has acquired important goals in terms of ensuring the unity and solidarity of the society, has lost its functionality in terms of its target in the Islamic society over time. In order for Islam to maintain its universality claim today, this principle should be handled with a structure that touches the life of today's humans. So especially the personal factors and individual differences should be considered. Since there are many factors for the occurrence of humans's behaviors. One of them is the psychological factors. In this regard, the psychological structure specific to humans's behaviors should be considered to observe and adjudicate on them. One of the important issues to be considered in the practice of principle is the mutual respect. The respect is to accept that the person is free in his or her ideas, feelings and actions. Another important factors for the functionality of this principle is that the person puts himself/herself into someone's shoes and considers the events through his/her eyes. In this point, an important method to be applied is "I-language". "I language" is to convey the feelings and views related to a subject without humiliating the opposite person and accusing him/her. Humans should behave uninhibitedly, be honest and truthful when applying the "al-amr bi-l-ma'rûf wa-l-nahy 'an al-munkar" principle. In particular, an important issue to be considered is that the individual does not act and looks as he/she is. The person should be credible, the content of the message should be clear, care should be taken not to carry different intentions and purposes. Moreover, the individual should be consistent in his/her statements and actions. Since the man is in tendency of believing to what he/she sees rather than what he/she hears. The concepts that these values are told should be practised according to The Qur'an's perceptive. Consequently, many issues should be taken into consideration in order for the principle to become functional in today's world, and discourses and actions should be developed to meet the needs and expectations of humans. A method should be developed in the context of the values that religion has foreseen especially for all societies and only these values should be explained and applied. The concepts in which these values are explained should also be practiced according to the understanding of The Qur'an.

Keywords

Kalām, Amr, Ma'rûf, Munkar, Functionality

'Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Günümüz Dini Söylemin İnşasında İşlevsel Yönü

Öz

Din belli bir inanç sistemi etrafında insan hayatını şekillendiren olgular bütünüdür. Bütün dinler gibi İslam da inananlarına hayatlarını yönlendirecek bir yaşam tarzı oluşturma gayesi gütmektedir. Bu yaşam tarzı mü'minin hem mü'min ile hem de mü'min olmayanla ve çevresiyle ilişkisinin tamamını kapsamaktadır. Ancak insan her ne kadar çevreyle etkileşim içerisinde olsa da onun diğer insanlarla ilişkisi, hem bireysel hem de toplumsal açıdan öncelikli bir öneme sahiptir. İslam dini de bu noktada inananların ötekiyle ilişkisini belirlemek için belli prensipler ortaya koymuştur. Bu prensiplerin en önemlilerinden biri "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker"dir.

"Emir" kavramı her ne kadar "istemek veya emretmek" anlamıyla kabul görmüş olsa da kavramın birinci anlamı, iş veya olaydır. Dolayısıyla tam bir şekilde "emir" kavramını ifade etmek için her iki anlamın da bir arada düşünülmesi gereklidir. Bu bağlamda "emir" kavramı, kişinin söylediği, davet ettiği ve savunduğu iyi olan her şey için de davranışlar sergilemesidir. İlke de geçen "ma'rûf" kavramı, genel anlamı itibarıyla aklın ve şeriâtın iyi bulduğu her şeydir. "Nehiy" kavramı da "emr" in zıddı olarak kullanılmıştır. Bu anlamda kişinin kötü bir işten uzak durması, araç, gereç ve imkânlarını da kullanarak uzak tutmasıdır. "Münker" kavramı da anlam itibarıyla ma'rûfın zıddı kabul edilmektedir. Bu bağlamıyla ele alındığında, aklın çirkin görüp kabul etmediği şey anlamına gelmektedir.

Bu kavramların Kur'ân-ı Kerim'de lügat anlamlarına yakın bir manada kullanıldıkları görülmektedir. Öyle ki "ma'rûf" kavramı, insanların sergilemiş oldukları birçok tutumun, davranışın, akıl tarafından kabul edilmesi veya reddedilmemesi şeklinde ifade edilmiş, toplumu yakından ilgilendiren infak, yardımlaşma gibi sosyo-ahlâkî ve insani pek çok hususu içerisinde barındırmıştır. "Münker" kavramında anlamsal bağlamı noktasında bir tahsise gidilmemiş ve "ma'rûf" un zıddı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla zulüm ve adaletsizlik gibi toplumu ifsâd eden tüm davranışlar, "münker" olarak nitelenebilir.

İlkenin Kur'ân-ı Kerim'de emir şeklinde gelmesi, uygulanmasının farz olduğu düşüncesine yol açmıştır. Bazı âlimler bu farzın, farz-ı ayn olduğunu düşünürken diğerleri farz-ı kifâye şeklinde anlamışlardır. Bu iki farz arasındaki farklılık ise farz-ı ayn'da sorumluluğun mü'minlerin tamamına yönelik iken farz-ı kifâye de ise belli bir grubun sorumluluğuna verilmesidir.

İlkenin farziyeti noktasında mezhepler arasında bir ittifak söz konusu olsa da uygulanması noktasında farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Çünkü İslam âleminde ilk dönemde ortaya çıkan sosyo-politik kaos, beraberinde bir meşruiyet problemini de ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla her mezhep kendi düşüncesinin doğruluğunu nassa dayandırma adına "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesine dayanmıştır. Bu bakımdan ilke tarihsel süreçte birçok siyasi, ideolojik amaca istinaden araç olarak kullanılmıştır.

Tarihsel süreçte bu ilkenin siyasi, ideolojik ve mezhebi önkabuller bağlamında farklı anlamlar kazandığı da anlaşılır. Hâricîler, "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesini başta imam olmak üzere, tüm Müslümanların vazgeçilmez bir vazifesi olarak kabul etmişlerdir. Onların ilkeyi uygulama yöntemi, savaşma üzerinde şekillenmiş böylece ilke onlar açısından şiddetin meşruiyet zeminini oluşturmuştur. "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesi, ilk kelâm ekollerinden biri olan Mu'tezile'nin beş temel prensibinden biridir. İlk etapta Mu'tezile her ne kadar bu ilkeyi ahlâkî açıdan ele alsada İslâm toplumunda ortaya çıkan sosyo-siyasi karışıklıklar, ilkenin ideolojik ve siyasi yönüyle kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

Hâricîler'in isti'râz zihniyeti ve Mu'tezile'nin mihne hareketinin bir sonucu olarak, Ehl-i sünnet âlimleri, "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ilkesini, pasif bir muhalefet şeklinde eylemsel bir durum olmaktan çok kalbî bir durum olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Toplumun birlik ve beraberliğinin sağlanması açısından önemli amaçlar edinen bu ilke, zamanla İslam toplumunda hedeflenen gaye açısından işlevselliğini kaybetmiştir. Günümüzde İslam'ın evren-

sellik iddiasını devam ettirebilmesi için bu prensibin günümüz insanının hayatına dokunan bir yapıyla ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu hususta özellikle, kişiye özgü faktörler ve bireysel farklılıklar göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü insanların davranışlarının ortaya çıkmasında birçok faktör bulunmaktadır. Bunlardan biri de psikolojik faktörlerdir. Bu bakımdan insan davranışları ile ilgili gözlem yapıp ve hüküm verirken onların kendilerine has olan psikolojik yapılarının da göz önünde bulundurulması gerekir. İlkenin uygulanması noktasında dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri de karşılıklı saygıdır. Saygı, kişinin düşünce, duygu ve eylemlerinde özgür olduğunun kabul edilmesidir. Kişinin kendini karşıdakinin yerine koyması ve olaylara onun gözüyle bakması ilkenin işlevselliği açısından önemli olan diğer bir yöndür. Bu noktada uygulanması gereken önemli bir yöntem; “Ben dili”dir. “Ben dili” de karşıdaki kişiyi küçük görmeden onu suçlamadan, bir konuya ilişkin duygu ve düşüncelerini iletmeştir.

Kişiler, “emir bi'l-ma'rûf ve nehy anî'l-münker”i uygularken içlerinden geldiği gibi davranmalı, dürüst ve doğru olmaları gerekir. Özellikle bireyin rol yapmaması, olduğu gibi görünmesi dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. Kişinin inandırıcı olması, mesajın içeriğinin net olması, farklı niyet ve maksatlar taşımamaya özen gösterilmelidir. Ayrıca bireyin söz-eylem tutarlılığına dikkat etmesi gerekir. Çünkü insan duyduklarından çok gördüklerine inanma eğilimindedir.

Netice itibarıyla ilkenin günümüz dünyasında işlevsellik kazanabilmesi için birçok husus göz önünde bulundurulmalı, insanların ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek nitelikte söylem ve eylemler geliştirilmelidir. Dinin özellikle bütün toplumlar için öngördüğü değerler bağlamında bir metot geliştirilmeli ve sadece bu değerler anlatılmalı ve uygulanmalıdır. Bu değerlerin anlatıldığı kavramların da Kur'an'ın anlayışına göre pratize edilmeleri gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Emr, Ma'rûf, Münker, İşlevsellik

Giriş

Bugün İslâm dünyası, ciddi bir fikri/zihni, ahlâkî kriz ve değer sorunu yaşamaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de din dilinin ve dindarların eylemlerinin İslâm'ın ilke ve değerlerine aşırı derecede yabancılaşmasıdır. Bu yabancılaşmanın önüne geçmek ve Müslümanlar'ın ahlâkî değerlere uygun davranmalarına katkı sunmak için Kur'an-ı Kerîm; “*Sizden hayra çağıran iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*”¹ âyetiyle bizlere pratize edebileceğimiz bir yöntem sunmaktadır. Birey ve toplumla alakalı Kur'an hükümlerinin en önemlilerinden biri olan iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma anlayışının, Hz. Peygamber'in hadislerinde de önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.² Hem Kur'an-ı Kerîm hem de hadislerinde önemle üzerinde durulan bu konu, İslâm âlimleri tarafından toplumsal düzen için şart görülmüş ve “Emir bi'l-ma'rûf nehy anî'l-münker” şeklinde formüle edilmiştir. Âlimler, bu görevin toplumda uygulanması hususunda farziyetin olduğu noktasında ortak bir paydada buluşmuşlardır. İbn Hazm (öl. 456/1064), “Emir bi'l-ma'rûf nehy anî'l-münker” ilkesinin dinin, üzerine kurulduğu önemli vazifelerinden biri olması hasebiyle, ümmetin bu ilkenin gerekliliği konusunda ittifak ettiğini belirtir.³

¹ *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), Âl-i İmrân 3/104.

² “Ma'rûfu emretmeyen münkeri nehyetmeyen bizden değildir.” Bk. Tirmîzî, *Sünenü Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Şirketü Matbaatu Mustafa, 1975), 4/322.

³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîle ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, Muhammed İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996), 5/19.

Bu ilke itikadî, siyasî ve fikhî tüm mezhepler tarafından kabul edilmiştir. Ancak tarihsel süreçte her mezhep bu ilkeyi farklı yorumlamış ve uygulamıştır. İleri de ayrıntısıyla değineceğimiz gibi bazı dönemlerde siyasi yönetimler bu ilkeyi, halkı baskı altında tutmanın dini bir aracı olarak kullanmışlardır. Böylece toplumda ortaya çıkan sosyo-politik krizlerle bu ilke, gerek siyasi erk gerekse mezhep taassubu gibi faktörlerle kendi düşüncelerini başkasına dayatma/empoze etme ve muhalif her düşüncüyü susturma aracına dönüştürülmüştür. İlkenin ötekileştirme, ayırıştırma, susturma, tehdit ve hatta ölüme kadar götüren bir yöntemle uygulanması, zamanla insanın zihninde bu işleviyle hatırlanmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum, insanların bu ilkenin sorumluluğundan uzak durması, ilkenin belli bir kesime hasredilmesi ve anlamsal bağlamının sadece ibadetlermiş gibi telakki edilmesine neden olmuştur.

Günümüze baktığımızda açık bir şekilde görülmektedir ki Müslümanlar'ın yaşam tarzını belirleyen ve şekillendiren ilkeler, kavramlar, Kur'an'da mevcut olmalarına rağmen Müslümanlar'ın hayatını doğrudan etkileme imkânını yitirmiştir. Böylece dinin toplumsal açıdan önemli gördüğü ilkeler, dini eylem ve söylem noktasında işlevselliğini kaybetmiştir. Dolayısıyla İslâm toplumlarında evrensel ahlâk kurallarını tesis edecek bu prensip de inananların ilgi ve kabul dünyasında bir karşılık bulamamıştır.

İslâm dünyasının değerler alanına tekrar mobilize/seferber edilmesi için dini söylemin etkili bir iletişim yolu olan "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinin sosyo-politik ve kültürel şartlar bağlamında yeniden ele alınması gerekmektedir. Dini, fikri ve kültürel etkileşimin çok yoğun olduğu küreselleşen ve sekülerleşen günümüz dünyasında, İslâm'ın evrensellik iddiasını ortaya koyabilmesi için ilkelerinin dünyada yaşayan yedi milyara yaklaşan insana göre ele alınması ehemmiyet arz etmektedir. Bu makale de özellikle bir mü'minin hem mü'minlerle hem de mü'min olmayanlarla ilişkisinin nasıl olması gerektiği, bu ilke çerçevesinde ele alınmaya çalışılacaktır. Konuyla alakalı pek çok makale olsa da çalışmamızın ayırt edici yönü, ilkenin işlevselliği noktasında farklı bir yaklaşım sunmasıdır.

1. İlkenin Kavramsal Çerçevesi

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadislerinde üzerinde önemle durulan bu ilkenin işlevselliğinin nasıl sağlanması gerektiğini belirleyebilmek için ilk etapta kavramsal çerçevesinin ele alınması önem arz etmektedir.

1.1. Emir Kavramı

"Emir" kavramı, birinci anlamı itibariyle; iş, durum, olay demektir. Bu bağlamıyla fillerin hepsini içine alan genel bir lafız olarak kabul edilir.⁴ İkinci anlamı ise bir şeyin yapılmasını istemek veya emretmektir.⁵ "Emir" kavramının bu iki yönlü anlamsal bağlamına bakıldığı zaman, eylemin kendisinin de "emir" olduğu görülmektedir. Dolayısıyla "emir" kavramı sadece ikinci anlamıyla yani "emretmek" şeklinde ele alınmamalıdır. Bu iki anlamını "Emir bi'l-ma'rûf" çerçevesinde ele aldığımızda, "emir" kavramının, hem ma'rufu yapma hem de emretme anlamına gelebileceğini ve kazanması gereken genel anlamın bu

⁴ Râğıb el-İsfahânî *Mufredâtu el-Fâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî (Beyrut: Dârü's-Sâmiyye, 2009), 88.

⁵ Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısıri (Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 176-177.

olması gerektiğini söyleyebiliriz. Yani insan, sadece emirler vermek, nasihatler etmek, telkinlerde bulunmak gayesi gütmemeli, aynı zamanda emirler verdiği bütün düşünceler için davranışlar sergilemelidir. Çünkü böyle yaptığı takdirde “emir” kavramını tam anlamıyla ifa etmiş sayılır.

1.2. Ma'rûf Kavramı

“İrfân” kökünden türetilen ma'rûf kelimesi, “bilinen, mâlûm olan nesne” anlamına gelmektedir.⁶ Ancak bu bilme, bir şeyin üzerinde düşünmek ve bir şeyi araştırmak yoluyla elde edilmesi şeklindedir.⁷ Arap dilinde “urf”, ma'rûf demektir. “Urf” ise, kişinin emrettiği veya davet ettiği her iyi iştir.⁸ Bu anlamda adaletli ve ölçülü olmak, hakkı gözetmek, iyi davranış sergilemek, cömert olmak, güzel konuşmak vb. iyi görülen güzel âdetlere hep ma'rûf denilmiştir.⁹ İstilahî anlamı itibarıyla ma'rûf; aklın araştırma ve tefekkür ile güzel olarak kabul ettiği her fiildir.¹⁰ Dolayısıyla ma'rûf, tabiatı gereği, insanların gördüklerinde reddetmedikleri bir iş olarak kabul edilebilir. Bu anlamda her ne kadar akıl ön plana çıkarılsa da bazı âlimler aklın yanında şeriatın da güzel bulduğu şeyleri, ma'rûf kavramı içerisine yerleştirir. Öyle ki Cürcânî (öl. 816/1413) ma'rûf kavramını, şeriatın iyi ve güzel dediği her şey diye anlar.¹¹ Bu noktada şeriat de İslâm nizamı ve Hz. Muhammed'e indirilen dine iman anlamlarında da ele alınmıştır.¹² Dolayısıyla bir işin ma'rûf olabilmesi, onun hiçbir şekilde şeriate aykırı olmamasını gerekli kılar. Ancak bu noktada bir eylemin şeriate uygunluğu akla uygun olamayabileceği çıkarımı da yapılmamalıdır. Özellikle günümüzde ma'rûf denildiğinde sadece şerî' alanın kastedildiği gibi bir çıkarım yapılmaktadır. Böyle bir ayırım, İslâm açısından kabul edilebilir bir ayırım değildir. Çünkü İslâm, insan hayatını her yönüyle şekillendirmek iddiasında olan bir dindir. Dolayısıyla akıl alanı, şeriat alanı vb. ayırımların, “İslâm bir yaşam tarzı”dır şeklindeki anlayışına aykırılık teşkil edeceği gayet açıktır.

Kavramın hem lügat hem de ıstilahî anlamından da anlaşılacağı üzere ma'rûf, toplumsal alanda yaygınlık kazanan herhangi bir iş ve oluş değildir. Öyle ki bir işin toplum tarafından kabul görülmesi ve meşru sayılması onun maruf oluşunu ortaya koymaz.¹³ Bir eylemin ma'rûf olabilmesinin şartı, yukarıda da ifade edildiği gibi akla hem de şeriate uygun olmasıdır.

⁶ Mehmet Efendioğlu, “Ma'rûf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 28/66.

⁷ İsfahânî, *Mufrâdetu elfâzi'l-Kur'ân*, 560.

⁸ Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiyye, ts.), 7/105.

⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul, ts.) 2/103.

¹⁰ İsfahânî, *Mufrâdetu elfâzi'l-Kur'ân*, 560; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 2/387.

¹¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 237.

¹² Tâberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 7/91; Hasan Elik- Muhammed Çokun, *Tevhid Mesajı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 194.

¹³ Ramazan Kıymaz, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i An'îl-Münker Probleminin Kelam İlmi Açısından Tahlili* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 17.

1.3. Nehiy Kavramı

Nehiy kelimesi, bir şeyin yapılmasını engellemek, yasaklamak, insanları ondan uzak tutmak anlamına gelir.¹⁴ Lügatlerde genellikle 'emr'in zıddı olarak tanımlanır.¹⁵ "Emr" in zıddı olarak kullanılması kişinin nehyettiği şeyden kendisinin de uzak durmasını gerektirir. Kavram özellikle "münker" kavramıyla kullanıldığında, "insanların kötülüklerden birbirlerini vazgeçirmeye çalışmaları" şeklinde bir anlam kazanmaktadır.¹⁶ Vazgeçirme olayı da o kişinin, bu işi yapma kudretine sahip olmasıyla mümkün olup¹⁷ insanın imkânı dâhilinde olan her kötülüğe engel olması, kavramın anlam sahası içerisinde yer alır. Dolayısıyla engelleme ve vazgeçirme olayı sadece söz ile değil araç gereçlerle de olmalıdır. Bu araçlar, mal, makam, el, dil ve kalp de olabilmektedir.¹⁸ Zaten Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında nehiy kavramının hem söz hem de çeşitli araçlarla olmasının kastedildiği görülmektedir.

1.4. Münker Kavramı

Sözlükte "bilmemek; şiddetli ve korkulu olmak" anlamındaki "neker" (nekâre) kökünden türeyen "münker ve nekîr", "tanınmayan, şiddetli ve korkulu olan" anlamına gelmektedir.¹⁹ "Münker", anlam itibariyle ma'rûfu'n zıddı olarak kabul edilmektedir.²⁰ Bu anlamıyla ma'rûf, aklın iyi gördüğü şey olarak tanımlandığı için münker de aklın çirkin görüp kabul etmediği şey olarak kabul edilir.²¹ Sağlıklı akılların kötü gördüğü veya karar veremediği durumlarda münker, şeriatın kötü olduğuna hükmettiği her iştir.²² Şer'î tarafı da Allah'ın razı olmadığı söz veya fiil olarak kabul edilmiştir.²³ Bu bağlamıyla Allah'ı inkâr ile Peygamberi yalanlama, münker kavramı içerisinde dâhil edilmiştir.²⁴ Netice itibariyle münker kavramında da ma'rûf kavramında olduğu gibi hem akli hem de şer'î tarafın olduğunu söyleyebiliriz.

2. Kur'ân-ı Kerîm Bağlamında 'Emir bi'l-ma'rûf Nehiy ani'l-Münker'

Ma'rûf kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de, insanların sergilemiş oldukları birçok tutumun, davranışın, akıl tarafından kabul edilmesi veya reddedilmemesi şeklinde ifade edilmektedir.²⁵ Bu kavramın içerisinde infak, yardımlaşma gibi toplumu ilgilendiren sosyo-ahlâkî ve insani pek çok husus yer almaktadır. Bazı ayetlerde, kötü ve müstehcen olmayan söz,²⁶

¹⁴ İsfahânî *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 826.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1707), 6/4564; Cürcânî, *Kitâbu't-Tâ'rifât*, 218.

¹⁶ Avni İlhan, el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986), 91-92.

¹⁷ Ebû'l-Beka, *el-Külliyât*, 903.

¹⁸ İsfahânî *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 826-827.

¹⁹ Süleyman Toprak, "Münker Ve Nekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/14-15.

²⁰ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4539.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/387.

²² İsfahânî, *Mufrâdetu elfâzi'l-Kur'ân*, 823.

²³ Cürcânî, *Kitâbu't-Tâ'rifât*, 254; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4539.

²⁴ Tâberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, 7/91; Hasan Elik- Muhammed Çokun, *Tevhid Mesajı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 194.

²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Hatim Salih Dâmin (Bağdat: Mektebetu'r-Rüşd, 2011), 90-91.

²⁶ Muhammed 47/21.

yetimlerin mallarını yeme noktasında dikkatli olmak,²⁷ tutum ve davranış olarak iyi olma²⁸ anlamında kullanıldığı gibi, bazı ayetlerde de insanın günlük hayatında karşılaşıacağı durumlarla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Mesela boşanmış kadınlar, boşanan çiftlerin çocuklarının bakım mükellefiyetleri, nikâh, kadınlara karşı iyi davranma, güzel sözle mükabele, ebeveyn hürmet, katilin vermesi gereken kan bedeli, yetimlerin vâsileri ve vârisler ile ilgili konularda kullanılmıştır.²⁹ Bu kullanımı itibariyle söz, iş veya davranışın sıfatı olmaktadır.³⁰ Bu kullanımının yanında Seyyid Kutub (1906-1966) ilkeyi, kişinin başkasına sağlam inanç, düşünce, düzen, ahlâk, anlayış ve bilgi telkin etmesi şeklinde olduğunu belirtir.³¹

Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetlerinde geçen ma'rûf kavramından tevhid anlamının da kastedildiğini görmekteyiz. "O tövbekârlar, ibadet edenler, hamd edenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetener; müjdele o müminleri!"³² âyetinde ma'rûf, ibadetlerini tevhit esasına göre yerine getirmek ve insanlara tevhit inancını tebliğ etmek şeklinde anlaşılmıştır.³³ Yine ilkenin vurgulanmış olduğu "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz..." (Âl-i İmrân 3/110) âyetinde Mukâtil b. Süleymân, ma'rûf, kavramının iman, münkerin de zulüm olduğunu belirtir.³⁴

Kur'ân-ı Kerim'de münker kavramının, anlamsal bağlama uygun bir şekilde ma'rûfu'n zıddı olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.³⁵ Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de kavramın geçtiği ayetlerde özellikle hangi davranışların münker olduğu noktasında bir tahsise gidilmemiştir. Ma'rûfun zıddı olarak kabul edildiği için her türlü kötülük, zulüm, adaletsizlik, vb. toplumu ifsâd eden her davranış, münker olarak kabul edilebilir.

Âlimler, "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır" (Âl-i İmrân 3/104), "Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz..." (Âl-i İmrân 3/110) ayetlerinden yola çıkarak, Müslümanlar'ın ilk dini farızalarının ma'rûfu emr ve münkeri nehiy olduğunu belirtmişlerdir.³⁶ Bazı âlimler bu farzın, farz-ı ayn olduğunu düşünürken bazıları da farz-ı kifâye şeklinde olduğunu vurgulamışlardır.³⁷ Farz-ı kifâye şeklinde kabul edenler, bu emrin, belirli bir

²⁷ en-Nisa 4/6.

²⁸ en-Nisa 4/8.

²⁹ İlhan, "el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 91-92.

³⁰ Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'âni Kavramlar*, çev. Ali Turgut (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003),191.

³¹ Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'ş-Şuruk, 2003), 1/447.

³² et-Tevbe 9/112.

³³ Elik- Çokun, *Tevhid Mesajı*, 198.

³⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Müessesetu't-Târîhu'l-Arabiyyi, 2002), 295.

³⁵ Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'âni Kavramlar*, 192-193.

³⁶ Kâfî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996), 741; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Adnan Bülent Baloğlu-Murat Memiş (Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 26; Elmalılı Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/407.

³⁷ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kâmi'l, 1998), 1/280.

grubu vazifelendirmek suretiyle yerine getirileceğini belirtirken, bazı âlimler de bu tahsissin kadınlar, hastalar ve acizler gibi bir kısım insanın bu işe güç getiremeyeceği durumlar için olduğunu ifade etmişlerdir.³⁸ Zemaşerî (öl. 538/1144), ayette geçen “min” edatını “tebyin” anlamında ele alarak, ayette belirtilen sorumluluğun ümmetin tamamını kapsadığını vurgularken³⁹ Seyyid Kutub, iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerin engellenmesi için bir otoritenin varlığına ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.⁴⁰ Bu bağlamla ele alındığında âlimler, ilkenin sorumluluğu noktasında farklı yaklaşım sergileseler de Âl-i İmrân 104 âyetine dayanarak, hayra çağırın ve iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir topluluğun olmasını zorunlu görmüşlerdir.

Yapılan yorumlardan yola çıktığımızda kanaatimizce Kur’ân’ın üzerinde durduğu önemli bir görevi, sadece belli bir topluluğun omuzuna yüklenmemesi daha uygundur. Çünkü her ne kadar farz noktasında bazı âlimler tahsis yapma gereği hissetmişlerse de sorumluluk açısından toplumun her bir ferдинin alması gereken bir görevdir. Zira bu ilke toplumun bozgunculuktan korunması için önemli bir fonksiyondur.⁴¹ Çünkü münker, sosyolojik boyutu itibariyle toplumun her kesiminde ve her bireyinde ortaya çıkma potansiyeline sahiptir. Şayet bunu engellemek belli bir kesime hasr edilirse, o zaman ilkeyi uygulayan kesimin toplumun her tarafına ulaşma gibi bir imkânın olmayacağı gayet açıktır. Mesela sadece iki kişinin bulunduğu bir ortamda bunlardan biri münker yaptığında diğersinin de bunun engelleme noktasında imkânlarını kullanmasının vâcip olduğunu bilmesi gerekir. Öyle ki Kur’ân-ı Kerîm’de “Öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere erişmekle kalmaz (topluma sirâyet eder ve hepsini perişan eder). Biliniz ki, Allah’ın azabı şiddetlidir.” (el-Enfâl 8/25) âyeti, münker’in sadece inananlar için değil aynı zamanda Allah’a inananlar için de açık bir tehlike olduğu vurgulanmaktadır. Bu bakımdan Kur’ân, iyiliği emretme ve kötülükten men etme hususunda toplumdaki herkesi sorumlu görmüş, bu sorumluluğu yerine getirmeyen toplumların Allah’ın koyduğu toplumsal yasaları ihlal edecekleri ve yok olacakları uyarısında bulunmuştur.⁴²

“Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar....” (Tevbe 9/71),⁴³ âyetine bakıldığında bu emrin sadece dini yaymak veya anlatmak anlamına gelmediğini ve sadece gayrimüslim olanlara yönelik olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bundan dolayı “Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker”, mü'min'in hem kâfir hem de mü'min ile ilişkisini doğrudan kapsamaktadır. Dolayısıyla kadın ve erkek bütün müminler, insanlara tevhidî tebliğ etmek, hiçbir şirk ve nifak unsuru karıştırmaksızın sadece Allah’a kulluk etmek, bütün ibadetleri tevhit ve samimiyet üzere yaparak, bu emri yerine getirmiş olacaklardır.⁴⁴ Sonuç olarak baktığımızda Kur’ân-ı Kerîm

³⁸ İlhan, “el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker”, 94.

³⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed-Ali Muhammed (Riyad: Mektebetu'l- Abikân 1998), 1/604.

⁴⁰ Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şuruk, 2003), 1/444.

⁴¹ Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şuruk, 2003), 1/447.

⁴² Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 89; İlhan, “el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker”, 99.

⁴³ Konu ile ilgili faydalanılabilecek diğer ayetler ise şunlardır: el-Bakara 2/195, 216, Âl-i İmrân 3/ 113-114, 180 et-Tevbe 9/ 112, en-Nahl 16/128, el-Kehf 18/30, el-Ankebût 29/69, es-Sâffât 37/78-80, Yunus 10/11, 28.

⁴⁴ Elik- Çokun, *Tevhid Mesajı*, 498.

açısından bu ilke, toplumda yaşayan her insanın yüklenmesi gereken bir sorumluluk olup sadece va'z ve öğütten ibaret bir anlam sahasına sıkıştırılmamalıdır.

3. 'Emir bi'l-ma'rûf Nehiy ani'l-Münker' İlkesinin Tarihsel Süreçte Kazandığı Anlamsal Bağlamlar

Toplumsal düzeninin sağlanması, toplumdaki bireylerin hepsinin yüklenmesi gereken bir sorumluluk olduğu için "Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ilkesi, İslâm toplumunun oluşmaya başladığı andan itibaren ortaya çıkmıştır.⁴⁵ Ancak günümüzde ilkenin ilk zamanlardaki dinamizmini kaybettiğini söyleyebiliriz. Bu dinamizmin kaybolmasının en temel nedenlerinden biri hayatımıza yön vermesi gereken kavramların, Kur'ân'a göre değil de tarihsel süreçte olagelen siyasi, ideolojik veya mezhebi şablonlar bağlamında ele alınmalarıdır. Çünkü tarihsel süreçte ortaya çıkan birçok sosyo-siyasi olay, teolojik bağlam ifade eden kavramların farklı anlamlar kazanmasına sebebiyet vermiştir. Toplumsal olaylarda ortaya çıkan krizler, ahlâki, ameli ve siyasi yönü olan bu ilkenin tarihsel süreçte birçok mezhebin ve siyasî idarenin meşruiyet dayanağı olarak kullanılmasına sebebiyet vermiştir.⁴⁶ Bu bağlamda her mezhep ve iktidar, bu prensibi yorumlamada, uygulamada farklı metotlar sergilemiştir. Dolayısıyla ilkenin günümüz dünyasında işlevsellik noktasında tamamlayıcı olabilmesi için tarihsel süreçte belli başlı ekoller tarafından hangi alanlarda dayanak noktası olarak kullanıldığı ortaya koymak önem arz etmektedir.

3. 1. Şiddetin Dini Dayanak Noktası Olarak Kullanılması

Hâricîler, haksızlık, zulüm ve adaletsizliğe karşı şiddet yöntemiyle karşı duruşlarını, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ayetlerle temellendirmişlerdir. Onlara göre iyiliği emr edip kötülükten uzaklaştırma ilkesi, Allah'ın insanlardan almış olduğu ahiddir ve onlar bu ahdi yerine getirmekle yükümlüdürler.⁴⁷ Bu bakımdan onlar, "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesini başta imam olmak üzere, her Müslüman'ın vazgeçilmez bir vazifesi olarak kabul etmişlerdir. Ancak Hâricîler'in ilkeyi uygulama yöntemi, savaşıma üzerinde şekillenmiştir.⁴⁸ İsti'râz" adı verilen bu öldürme yöntemiyle alakalı Mâlâtî, şu bilgileri aktarmaktadır: Hâricîler, kılıçları ile çarşı pazara saldırmak, masum olan insanların toplandığı yerlerde "la hükme ille illallah" diyerek önlerine kim geldiyse öldürmüşlerdir.⁴⁹ Hatta Basra Hâricîleri, Nehrevân'a giderken Abdullah b. Habbâb b. Eret'le karşılaşlar. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali hakkındaki görüşlerini sorduktan sonra onların hepsi için olumlu görüş beyan edince kendisini boğazlayıp hamile eşinin karnını deşerek onları öldürmüşlerdir.⁵⁰

⁴⁵ Marshall G. S. Hudgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol (İstanbul: Yenişafak Yayınları, 1995), 1/277.

⁴⁶ Ali Samî en-Neşâr, *Neşetu'l-fikri'l-felsefi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1977), 1/ 440.

⁴⁷ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şeyri (Beyrut: Dârü'l-Avâ', 1990), 1/161.

⁴⁸ Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 119; Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/175-178; Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları 172), 79.

⁴⁹ Abdurrahmân el-Mâlâtî, *et-Tenbih ve'r-reddu ala ehli'l-ehva ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zeynep (Kahire: Mektebetu Medbuli, 1992), 38.

⁵⁰ Adnan Demircan, *Hâricîlik Mezhebi'nin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 55.

Böylece onlar, kendileri gibi düşünmeyenleri kâfir ilan ederek onları öldürmekle, iyiliği emr edip kötülükten uzaklaştırmış! ve Allah'ın insanlardan almış olduğu ahdi yerine getirmişlerdir.⁵¹

Bu düşünceleriyle Hâriciler, Hz. Ali ve bütün yönetimlere karşı ayaklanmaların meşruiyetini de sağlamışlardır.⁵² İslâm tarihinde ilk defa dini-siyasi bir fırka, Müslümanlar'ın birlik ve beraberlikleri için ehemmiyet arz eden Kur'ânî ilkeyi, kendi sloganlarından biri olarak kullanmıştır.⁵³ Haricîlerin bu yaklaşımı aynı zamanda "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinin ilk şekillenmesinin de zeminini hazırlamıştır. Böylece Kur'ân'ı Kerîm'de de üzerinde önemle durulan bir ilkenin, daha sonraki süreçte uygulanması noktasında ikinci planda kalmasına sebebiyet verdiği söylenebilir.

3. 2. Siyasi ve İdeolojik Söylemin Dayanak Noktası Olarak Kullanılması

"Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesi, ilk kelâm ekollerinden biri olan Mu'tezile'nin beş temel prensibinden bir tanesidir. Ancak İslâm toplumunda ortaya çıkan sosyo-siyasi karışıklıklar, ilkenin ahlâkî yönünden çok ideolojik ve siyasi yönüyle kullanılmasına sebebiyet vermiştir.⁵⁴ Öyle ki ilk etapta ahlâk içerikli olarak kullanılan bu ilkeye Mu'tezile, siyasi bir içerik de kazandırmıştır.

Mu'tezile, toplumsal yaşamın sağlam temellere dayandırılması ve devamlılığı için emir bi'l-ma'rûf'u zorunlu görmüştür. Onlara göre ilke öncelikle yumuşak bir dil veya üslupla yerine getirilmelidir. Şayet bu yöntem fayda sağlamazsa o zaman sert davranılması, gerekirse silah kullanılması gerekir.⁵⁵ İlkenin uygulanmasının da imamların otoritesi ile gerçekleşmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁶ Böylelikle, Mu'tezile, "emir bi'l-marûf nehiy ani'l-münker" ilkesini imametle ilişkilendirerek siyasi bir bağlam yüklemişlerdir.⁵⁷ Mu'tezile ilkeyi, muhalif olduğu dönemlerde iktidarın zulmüne karşı başkaldırmanın aracı olarak kullanırken, iktidar olduğu dönemde, siyasi ve ideolojik amaçlarla toplumu düzenlemek, denetlemek, toplumda kontrol mekanizması oluşturmak ve kendi görüşlerini zorla kabul ettirme gibi eylemler için bir meşruiyet zemini olarak ele almıştır.⁵⁸ Hatta İslâm düşünce tarihinde siyasi baskı neticesinde ortaya çıkan ve "mihne" olarak bilinen soruşturmalar ve işkenceler bu ilkeye dayandırılmıştır.⁵⁹ Çünkü "mihne" uygulaması siyasal ve toplumsal

⁵¹ Seyithan Can, "Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)", *İslam ve Yorum III*, ed. Emine Güzel-Serkan Demir (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 2/482.

⁵² Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 181; İlhan, "el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 114.

⁵³ İlhan, "el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker", 107.

⁵⁴ Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001), 67

⁵⁵ Kâdî, Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, (Kahire: Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Amme, ts.), 20:2/74.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl-i'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996), 749.

⁵⁷ Mehmet Şaşa, "Mu'tezile'de "Emr-i Bi'l-Ma'rûf Nehy-i Ani'l-Münker" İlkesi ve Siyasî Otorite," *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* (2018), 95-96.

⁵⁸ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 181-182.

⁵⁹ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. M. Mahfuz Söylemez (ed.) *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Uğur Erman, "Molla Gürânî'nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansımaları" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2018).

ikbalin teminat altına alınması için başlatılmıştır.⁶⁰ Sonuç olarak baktığımızda Mu'tezile, "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ilkesini, siyasi ve ideolojik mücadelenin dayanağı olarak kullanmıştır denilebilir.

3. 3. Pasif Muhalefetin Karşılığı Olması

Hâricîler'in isti'râz zihniyeti ve Mu'tezile'nin mihne hareketinin bir sonucu olarak, Ehl-i sünnet âlimleri, "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" ilkesini pasif bir muhalefet şeklinde kalple uygulamanın daha doğru olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlar her ne kadar Kur'ân-ı Kerim'de geçen ayetlere karşılık "emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" in bireysel ve toplumsal sorumluluk açısından farziyeti noktasında ittifak içerisinde olsalar da ilkenin uygulanmasının, eylemsel bir durum olmaktan çok kalbî bir durum olduğunu söylemişlerdir. Mesela Hasan el-Basrî, kargaşaya sebebiyet vereceği endişesiyle Haccâc'a isyan edilmesini doğru bulmamıştır.⁶¹ Böylece o, "emri bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" i daha çok ahlâkî bir prensip olarak kabul etmiştir. Ancak o, her ne kadar ayaklanma gibi silahlı mücadeleye karşı çıksa da halife ve diğer yöneticilerin haksız uygulamaları ağır bir dille eleştirmekten de geri durmamıştır. Buna yakın bir anlayışın da Ebû Hanife'de olduğunu görüyoruz. O, "emri bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesine dayanarak, İslâm ümmetin birlik ve beraberliğini sağlayan devlet yönetimine karşı ayaklanmaya girişen ve böylece ümmetin birlik ve beraberliğini bozma noktasında tehlikeye soakanların, ıslahtan çok ifsat ettiklerini belirtmiş ve bu yöntemi uygulayan Hâricîleri şiddetle eleştirmiştir.⁶²

Genel olarak Ehl-i sünnet âlimleri, zulüm, adaletsizlik ve kötülük karşısında kuvvet kullanmanın, toplumsal fesadı arttıracığı endişesinden hareketle, doğru olmadığını savunmuş ve silahlı mücadeleyi ilkenin bağlamından çıkarmışlardır. Bu bakımdan Ehl-i sünnet'in ilk temsilcileri, kötülük karşısında pasif bir muhalefet şeklinde sadece kalple tavır almayı kabul etmiş ve gücün yitirildiği durumda, ilkenin dil ile uygulanmasının daha uygun olacağını düşünmüşlerdir.⁶³ Hatta Hz. Peygamber'in "Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin, şayet buna gücü yetmezse, diliyle değiştirsin, şayet buna da gücü yetmezse, onu kalbiyle değiştirsin, ancak bu imanın en zayıfıdır"⁶⁴ hadisini de bu düşünceleri için delil olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda onlar, hadiste kötülüğü düzeltme yolunda bir araç olarak kabul edilen "dil" ve "kalp" araçlarını benimsemişlerdir.⁶⁵

⁶⁰ Söylemez (ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, 48.

⁶¹ W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Sarıca Yayınları, 1981), 96-97; Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 11/138-141; Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/305-307.

⁶² Sayın Dalkıran, "Hâricîler'in "El-Emru Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker" Anlayışı" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1 (2004), 203.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/171

⁶⁴ Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkabî, (Beirut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.), 1/69.

⁶⁵ Cihad Tunç, "İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1987), 5.

4. Dini Bir İletişim Yöntemi Olarak 'Emir bi'l-ma'ruf Nehiy ani'l-Münker'

İletişim kavramı, Latince communis kavramından gelen bir kelimedir.⁶⁶ Farklı disiplinlerde kullanılan bir kavram olan iletişim ile ilgili birçok tanım yapıldığı görülmektedir. Bu anlamda iletişim kişiler arası olması bakımından; “Düşüncenin karşılıklı olarak değiş tokuşu”, “Dünyayı anlamlı kılan ve bu anlamı başkalarıyla paylaştığımız insani süreç”, “İki kişiyi ilişki içine sokan psiko-sosyal bir süreç”, “Bilginin, duygunun, düşüncenin yaşıntının paylaşımı” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁷

Yukarıdaki tanımlarda vurgulanan noktalar dikkate alındığında iletişimin en az iki insan arasında meydana gelen psiko-sosyal bir süreç olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁸ Öyle ki insanın psikolojik, biyolojik ve sosyo-kültürel boyutu göz önünde bulundurulduğunda çok yönlü toplumsal bir varlık olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ Onun benliğini geliştirmesi için bu üç yönünün ihtiyaçlarını gidermesi elzemdir. Bunların giderilmesi de onun diğer insanlarla, duygu düşünce ve yaşantılarını paylaşmasıyla gerçekleşir ki bu anlamıyla iletişim, insan hayatının en önemli parçalarından birini oluşturmaktadır.⁷⁰

İletişim için yapılan tanımlarla, din için yapılan tanımlara bakıldığında dinin tanımının hemen hemen iletişimin bütün tanımlarını kapsadığını ve aralarında pek bir farklılığın olmadığını söyleyebiliriz. Öyle ki din her ne kadar bazı yönleriyle teorik yönler buldursa da insanın hayatında pratize edilmeyi bekleyen pek çok tutum, davranış ve yaşantıları da içerdiği bir gerçektir. Zaten teorik kurallar ve buna bağlı değerler hayatta karşılık bulmazlarsa bunların din olarak kabul edilmesi sosyolojik olarak imkânsızdır.⁷¹ Dolayısıyla eğer bir yerde insanın insanla ilişkisi söz konusu ise orada hem iletişim hem de din vardır denilebilir. İşte “emir bi'l- ma'ruf nehiy ani'l-münker” de dini iletişimin birey ve toplum açısından nasıl olması gerektiğini belirleyen en temel ilke ve yöntemdir.

5. İlkenin İşlevselliğinin Sağlanması İçin Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Dini iletişimin doğru olarak gerçekleştirilmesi, insani ilişkilerin düzgün kurulmasına büyük ölçüde bağlıdır. Çünkü beşerî münasebetin normalin dışında veya olağanüstü bir hal aldığı durumlarda dini iletişim de ya hiç kurulmayacak ya da yanlış bir zeminde gerçekleşecektir. Böyle bir durumda yapılan her türlü eylem olumsuzlukla sonuçlanacaktır.⁷² Öyle ki tarihsel süreçte “emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker” ilkesinin uygulanması ile ortaya çıkan olumsuz sonuçlar, ilkenin kim tarafından ne zaman ve nasıl uygulanacağı sorunlarını da ortaya çıkarmıştır. Şimdi de ilkenin işlevsel olması için dikkat edilmesi gereken psiko-sosyal ve kültürel faktörlere geçebiliriz.

5.1. Kişiyi Özgü Faktörleri ve Bireysel Farklılıkları Göz Önünde Bulundurmak

İnsanların davranışlarının ortaya çıkmasında birçok faktör bulunmaktadır. Bunlardan biri de psikolojik faktörlerdir. Bu bakımdan insan davranışları ile ilgili gözlem

⁶⁶ Âlim Kaya (ed.), *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015), 3.

⁶⁷ Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 4-5.

⁶⁸ Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 29.

⁶⁹ İsmet Altıkardaş, *Din ve Sosyal Bütünleşme* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 21.

⁷⁰ Âlim Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 5.

⁷¹ Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 11.

⁷² Karaman, “Ma'ruf'u Emretme ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme”, 22.

yapıp ve hüküm verirken onların kendilerine has olan psikolojik yapılarının da göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü insanın eylemleri, içsel bir neden veya psikolojik bir temele dayanır.⁷³ Her insan da eylemlerini bu doğrultuda meydana getirir. İnsanların davranışlarının birbirinden farklı olması, dayandıkları bu temellerin farklı olmasından kaynaklanır.⁷⁴ Bu durum da insanların kendilerine özgü özellikleriyle diğer insanlardan farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan iletişimde bulunan kişilerin geçmiş yaşantıları, kişilik özellikleri, cinsiyetleri, bilişsel yapıları, algılama biçimleri, duyguları değerleri ve farklı birçok özelliği iletişim sürecini olumlu ya da olumsuz etkilemektedir. Kişiye iletilen mesaj yaşantı ve tutumuyla uyumlu değilse herhangi bir etki yaratmayacaktır. Hatta onun için bir iç çatışmaya bile sebebiyet verebilecektir. Dolayısıyla mesaj, onun ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek nitelikte olmalıdır. Bu bakımdan kişinin hem kendisi açısından hem de iletişime geçtiği kişi açısından dikkat etmesi gereken hususlar şunlardır.

5.1.1. Kişilere Saygı Duymak

"Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker" yapılırken, dini içerikli hiçbir söylem menfi bir eyleme dönüşmemelidir. Çünkü kişilerarası ilişkilerde dikkat edilecek en önemli husus karşılıklı saygıdır. Saygı, dini, dili, ırkı, sosyal statüsü, cinsiyet, gelir ve eğitim düzeyi ne olursa olsun, kişinin düşünce, duygu ve eylemlerinde özgür olduğunun kabul edilmesidir. Yani saygı insanlara, sadece insan oldukları için değer vermek ve onları yüceltmektir. Dolayısıyla insanla ilişkimizde dava, ideolojik ve siyasi nitelikli ifadelerden uzak durulmalıdır. Hiçbir düşünce ve dava insan ve insani değerler kavramının önüne geçmemelidir. İlke din olgusunun insan-insan ilişkisinin (saygı, muhabbet ve merhamet gibi çoğulcu yapıyla vb.) her türlü bağlamı çerçevesinde ele alınmalıdır. Öyle ki karşıdakiyle olumlu ilişki kurabilmenin yolu da budur.⁷⁵

Bu noktada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de insanın özel hayatıdır. Hiç kimsenin, herhangi bir insan için gizlilik ifade eden bir eylemi araştırması kabul edilebilir değildir.⁷⁶ Çünkü münker alenen yapıldığı ve başkasını etkilediği anda müdahale boyutuna ulaşır. Aksi takdirde insanın gizli hayatını ifşa etmek, maruftan çok münker yapma olayına girer. Dolayısıyla emredilen şeyin kati bir şekilde iyi, yasaklanan şeyin de kati olarak kötü olduğunun bilinmesi şart olmalıdır.⁷⁷

5.1.2. Empatiyle Yaklaşabilmek

Empati bir insanın, karşıdaki kişinin duygularını, düşüncelerini algılama ve anlama yeteneğidir. Kendini karşıdaki yerine koyarak olaylara onun gözüyle bakmak, iletişim süreci açısından önemlidir. Özellikle ilk etapta karşıdaki insanın davranışlarını değerlendirmekten kaçınmak gerekir. Çünkü eylemler doğru, yanlış, iyi, kötü diye değerlendirilirse karşıdaki kişinin doğru bir şekilde tanınması mümkün

⁷³ Doğan Cüceloğlu, *İletişim Donanımları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 66-67.

⁷⁴ Ökkaş Üzümcü-Ahmet Abay, "Mümin ve Münafık Açısından Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31(2018), 23.

⁷⁵ Serdar Erkan vd. (ed.), *Grupla Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programları* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 3.

⁷⁶ Ahmet Özel, *Yönetici Peygamber Hz. Muhammed* (İstanbul: Küre Yayınları 2017), 85; Karaman, "Ma'rûfu Emretme ve Münkeri Nehyetme Görevi Hakkında Bir Değerlendirme", 18.

⁷⁷ Selim Özarslan, "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak", *Diyanet İlmî Dergi* 42/3 (2006), 84.

değildir.⁷⁸ Bu bağlamda iyilik yapma veya kötülükten sakındırma eylemi, manasız, kullanışsız malumatlar içermemeli ve mutlaka bireyin hayatına dokunmalıdır.⁷⁹ Mesela aç olan birine “emir bi’l-ma’rûf nehy ani’l-münker” onu teselli etmek veya sözle yardımcı olmak değil, doyurmak olmalıdır.

5.1.3. “Ben Dilini” Kullanmak

Ben dili, karşıdaki kişiyi küçük görmeden onu suçlamadan, bir konuya ilişkin duygu ve düşüncelerini iletmeektir. Ben dilinde kişi kendisini değil karşıdakini merkeze almalı ve duygusal iletişime geçmelidir. Çünkü duygusal iletişim, zihinsel iletişime göre daha etkili olup bu iletişimle elde edilen kazanımlar daha kalıcı ve güçlü olur.⁸⁰ Dolayısıyla “emir bi’l-ma’rûf nehy ani’l-münker” yapılırken birey duygusal kanalı kullanmalı ve kendi duygularını açmalıdır. Bu şekilde hareket ettiği takdirde karşı tarafın kendisi ile ilgili farkındalık düzeyini arttırabilir.

5.1.4. Saydam Olmak

Saydamlık, kişinin içinden geldiği gibi davranması, dürüst ve doğru olması demektir. Özellikle bireyin rol yapmaması, olduğu gibi görünmesi dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. İnsanların sosyal maskeleri takarak, iletişim kurmalarının önemli bir nedeni, başkaları tarafından kabul edilme ve red edilmeme isteğidir.⁸¹ Ancak bu maskeler zamanla insanın anlaşılması noktasında hayal kırıklıklarına sebep olabilirler. Dolayısıyla insanlarla iletişimde bulunurken geçici olan sıfatlardan çok insan kişilik ve karakteri üzerinde inşa ettiği değerlerle hareket etmelidir.

5.1.5. Somut Konuşmak

İletişimin inandırıcı olması, mesajın içeriği net olmalı, farklı niyet ve maksatlar taşımasına özen gösterilmelidir. Özellikle “emri bi’l-ma’rûf nehy ani’l-münker”de herhangi bir karşılık beklenmemelidir. İlke uygulanırken, kişisel yorumlardan uzak durulmalı ve ilmi gerçeklerle objektif bir tutum sergilenmelidir.⁸² Deliller anlamaya dayalı olmalıdır. Duygusal yönle zenginleştirilmelidir. Bu anlamda sevgi, bağlılık güven, ümit endişe vb. tutumlar geliştirilmelidir. “Emir bi’l-ma’rûf,” edimsel mesajlar içermeli ve yaşantıları değiştirmeye, yönlendirmeye yönelik olmalıdır.

5.1.6. Söylem ve Eylemde Uyumlu Olmak

“Emir bi’l-ma’rûf nehy ani’l-münker” yapılırken günümüzde en çok eksikliğini hissettiğimiz temel yöntem, söylem-eylem birlikteliğidir. Herkesin doğruyu tavsiye etmesine rağmen toplumsal alandaki ahlâkî zayıflama, söylemlerimiz ile davranışlarımız arasında bir tutarsızlığın olduğunun göstergesidir. Öyle ki davranışlarımız, insanları yanlış duygu

⁷⁸ Şahin, “Grupla İletişim Becerileri Eğitiminin Üniversite Öğrencilerinin İletişim Becerileri Düzeylerine Etkisi”, 3-4.

⁷⁹ Ramazan Diler, “Emir bi’l-Ma’rûf ve Nehy ani’l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi”, *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 988.

⁸⁰ Erkan vd., *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programları*, 9-10.

⁸¹ Erkan vd., *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programları*, 12.

⁸² Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 167.

ve düşüncelere sevk edebilmektedir. Hatta yaptığımız eylemler din adına ise zaten bu noktada bireyin dini tutum ve davranışlarının karşı tarafa bırakacağı etki daha fazla olabilmektedir.⁸³ Dolayısıyla bireyin söz ve eylemde tutarlı olması, iletişimde inandırıcı olması bakımından önemli bir husustur.⁸⁴

"Emir bi'lma'rûf nehiy ani'l-münker" yapılırken sözel olmayan davranışlar, kişilerarası ilişkilerde çok önemlidir. Sözel olmayan davranışlar, kişilerin, duyguların ve bireyin bir çalışması olarak yorumlanır.⁸⁵ İletişim açısından sözün anlattıkları ile beden dilinin anlattıkları uyum içinde olduğu zamanda güçlü ve sağlıklı bir iletişim kurulmuş olur. Bu ikisi arasında bir uyumsuzluk olduğunda, beden dili daha etkin durumda olur. Çünkü insan duyduklarından çok gördüklerine inanma eğilimindedir.⁸⁶ Dolayısıyla ne kadar etkili söz söylesek de bunun davranışla desteklenmesi karşı tarafı etkilemeyeceği anlamına gelmektedir.

5.2. Çevreye Özgü Faktörleri Göz Önünde Bulundurmak

İletişim ortamının fiziksel nitelikleri, mekânın özellikleri ve kültür iletişim davranışını doğrudan etkileyen faktörlerdir. Çünkü pek çok iletişimsel davranışımız, içinde yaşadığımız toplumun kültüründen etkilenir.⁸⁷ Bu bakımdan "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinin de diğer unsurlarla birlikte içeriğinin kültürel kodlara göre düzenlenmesi gerekmektedir. Bu anlamda içerik bireyin sosyo-kültürel durumu, gelişimi, ilgi ve ihtiyaçları göz önünde bulundurulmalıdır.⁸⁸ Ayrıca din-kültür etkileşimi göz önünde bulundurulduğunda ma'rûf kavramından kültürün değil de iyiliğin ortaya konmaya çalışılması bilinmelidir. Çünkü bazı noktalarda din ve iyilik diye kültürün kendisi anlatılmaktadır. Bu nokta da en iyi ayırımın da ma'rûftan kastın her türlü iyilik olmasına dikkat edilmelidir. Dinin özellikle bütün toplumlar için öngördüğü değerler bağlamında bir metot geliştirilmeli ve sadece bu değerler anlatılmalıdır. Ayrıca bir Müslüman'ın tutum ve davranışlarına özen göstermesi gerekir. Çünkü onun insanlarla kurduğu ilişki ve iletişimi, dini ve insani yönden nasıl sonuçlar verdiği dinin anlaşılması açısından önemlidir.⁸⁹

6. İlkenin Uygulama Örneği

İlkenin işlevselliğinin sağlanması için dikkat edilmesi gereken hususları bilmek kadar onları uygulamak da önemlidir. Bu bakımdan yukarıda belirtmiş olduğumuz hususlar çerçevesinde ilkenin nasıl uygulanması gerektiğini, ateist olduğunu dile getiren bir kişi üzerinden örneklemeye çalışalım. Öncelikle o kişiye yaklaşım tarzı "kişilere saygı duymak" prensibi çerçevesinde olmalıdır. Onunla sıcak bir arkadaşlık kurmaktan uzak durmamalı ve ona karşı samimi olunmalıdır. İnançsızlığının onunla insani ilişki kurmasında engel oluşturmaması gerekir. Herhangi bir şeye ihtiyaç hissettiğinde veya herhangi kötü bir durumla karşılaştığında diğer insanlarla kurulan ilişkinin aynısı

⁸³ Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 19.

⁸⁴ Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 168.

⁸⁵ Erkan vd., *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programları*, 8-9.

⁸⁶ Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 57.

⁸⁷ Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 22-23.

⁸⁸ Diler, "Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", 987.

⁸⁹ Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, 19.

onunla da kurulmalıdır. O kişiye “empatiyle yaklaşmalı” ve kişinin doğru bir şekilde tanınması için inancının doğru, yanlış, kötü vb. değerlerle şekillenmemesi gerekir. Bu bakımdan her ne olursa olsun ilk etapta onunla kurgulanan ilişki, inancını değiştirme amacı gütmemelidir. Şayet onunla ilişki, onun inancını değiştirme amacı üzerinden inşa edilirse, “Saydam olmak” kuralı çerçevesinde belirlenen, insan kişilik ve karakterini üzerinde inşa edilmesi gereken değerler perdelenmiş olur. Bu noktada en riskli yön, zamanla inancı değişmediği zaman onunla kurulan ilişkinin zayıflama ihtimalinin yüksek olmasıdır. Ancak sadece ona insan olduğu için bir yaklaşım gösterildiği takdirde, bu tavır hiçbir zaman değişmeyecektir. Bununla beraber kişiye yönelik bir gaye güdersek, “Somut konuşmak” ilkesi gereğince; “kişinin net olması, farklı niyet ve maksatlar taşı-maması gerektiği” şeklindeki kural da ihlal edilmiş olur. Çünkü bu ilke gereğince, inanca yönelik bir değişiklik için ilişki kurgulanırsa, bunun açık bir şekilde kişiye söylenmesi gerekir. Böyle bir amaçla ilişki kurulduğu söylendiği anda da onun bu amaca karşı set çekeceği yüksek bir ihtimaldir. Tabi bu yaklaşımımız ona doğru inancı anlatmama anlamı da taşımamalıdır. Bu noktada onunla ilişki “Ben dili” kuralı çerçevesinde olmalıdır. Bu ilke de amaç karşı tarafın düşüncesini değiştirmekten çok onun bulunduğu duruma göre duygularını içtenlikle dile getirmektir. Mesela “senin ateist olman beni üzüyor” gibi bir söylem oluşturulmalıdır. Şayet kişiye belli bir amaçla yaklaşılsa, duygusal iletişimin sağlanması zorlaşacaktır. Zaten insani değerler bağlamında kurulan ilişki, süreç içerisinde yakınlık ve güven duygusunu doğurursa, fikrinsel yakınlığı da beraberinde getirme ihtimali yüksek olacaktır.

ilke uygulanırken, dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise ma'ruf kavramının, sadece dini tebliğ olarak anlaşılmasıdır. Çünkü böyle bir anlamlandırma kavramın ihtiva ettiği anlamı daraltmaktadır. Öyle ki ma'ruf kavramı yukarıda tanımladığımız üzere “aklın araştırma ve tefekkür ile güzel olarak kabul ettiği her fiil”dir. Kavramın Kur'an-ı Kerimdeki kullanımının da bu çerçevede olduğunu görüyoruz. Bu bakımdan ma'ruf kavramının hem kelime anlamı hem de Kur'an-ı Kerimdeki kullanımını itibarıyla söylemsel bir durumdan çok eylemsel bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca ma'ruf kavramında iyiliğin yapılması gereken kişilerin sadece inananlar olmadığını, tanımdan rahat bir şekilde anlayabilmekteyiz. Dolayısıyla inanan ve inananmayan her insan için yapılan güzel olan fiiller, “emir bi'l-maruf” kapsamında değerlendirilebilir.

İlkenin özellikle toplumsal huzur ve birlik-beraberliği sağlamadaki fonksiyonu dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla inancı ne olursa olsun toplumdaki her ferdi kapsayacak şekilde iyi eylemler yapılmalı ve toplumdaki fertler, kötü alan şeylerden de imkânlar ölçüsünde uzak tutulmaya çalışılmalıdır. Öyle ki bu eylemlerin, ilkenin ihtiva ettiği uygulama alanı içerisinde yer alan en temel hedefler olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır.

Sonuç

“Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker”, islâm toplumunun oluşmaya başladığı andan itibaren ortaya konan en temel İslâmi prensiplerden biridir. Bu ilke Kur'ân-ı Kerîm'de, insanların sergilemiş oldukları birçok tutum ve davranışın akıl tarafından kabul edilmesi

şeklinde ele alınırken, ilkenin içerisine sosyal, ahlâkî, insanî hususlar gibi, pek çok konu girmektedir. Ancak tarihsel süreçte ortaya çıkan birçok sosyo-siyasi olay, ahlâkî, ameli ve siyasi yönü olan bu ilkenin birçok mezhep ve iktidar tarafından meşruiyet dayanağı olarak kullanılmasına neden olmuştur. İslâm tarihinde ilk defa dini-siyasi bir fırka olan Hâricîler, bütün Müslümanlar'ın benimsediği bu Kur'ânî ilkeyi, kendi sloganlarından biri olarak kullanmıştır. Öte yandan bu ilke, Mu'tezile ile siyasi bir içerik kazanmış ve farklı zamanlarda farklı amaçlar için kullanılmıştır. Muhalefet döneminde ve yönetime karşı başkaldırının bir aracı olarak kullanılırken, iktidar döneminde, siyasi ve ideolojik amaçlarla tolu düzenlemek, denetlemek, toplumda kontrol mekanizması oluşturmak ve kendi görüşlerini zorla kabul ettirme gibi eylemler için meşruiyet zemini olmuştur. Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri, fitne ve fesadın yayılması ihtimâline karşı, bu ilkeyi sadece kalple tavır almayı kabul etmiş ve gücün yitirildiği durumda, ilkenin dil ile uygulanmasının daha uygun olduğunu düşünmüş böylelikle ilke pasifize edilmiştir.

İlkenin günümüz dünyasında işlevsellik kazanabilmesi için birçok husus göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle kişilerin psiko-sosyal yapıları göz önünde bulundurulmalı, onların ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek nitelikte söylem ve eylemler geliştirilmelidir. Öte yandan ortamının fiziksel nitelikleri, mekânın özellikleri ve kültür, iletişim davranışını doğrudan etkileyen faktörlerdir. Dolayısıyla "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinin de diğer unsurlarla birlikte içeriğinin kültürel kodlara göre düzenlenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda din-kültür etkileşimi göz önünde bulundurulmalıdır. Dinin özellikle bütün toplumlar için öngördüğü değerler bağlamında bir metot geliştirilmeli ve sadece bu değerler anlatılmalıdır. Bu değerlerin anlatıldığı kavramların da Kur'ân'ın anlayışına göre uygulamaya yansıtılmaları gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdulkâhir Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Matbatu'l-Asriyyetu, 1995.
- Altıkardaş, İsmet. *Din ve Sosyal Bütünleşme*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*. çev. Ali Turgut. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Can, Seyithan. "Sosyo-Siyasi Olayların Teolojik Söyleme Etkisi (Büyük Günah Meselesine Sosyo-Politik Bir Okuma Denemesi)". *İslam ve Yorum III*. ed. Emine Güzel-Serkan Demir. 2/479-794. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cüceloğlu, Doğan. *İletişim Donanımları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.
- Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/138-414. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dalkıran, Sayın. "Hâricîler'in "El-Emru Bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Münker" Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.
- Demircan, Adnan. *Harcılık Mezhebi'nin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Diler, Ramazan. "Emir bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-Münker İlkesinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2018), 980-994. <https://doi.org/10.15869/ito-biad.404269>

- Düzgün, Şaban Ali. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ma'rûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/66. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Elik, Hasan - Çokun, Muhammed. *Tevhid Mesajı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Erman, Uğur. "Molla Gürânî'nin Sünnî İtikadının Hadis Yorumuna Yansımaları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2018), 133-147.
- Ethem Ruhi, Fıçlalı. *İbadîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/175-178. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hamdi Yazır, Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraevyn Yayıncılık, İstanbul, ts.
- Hudgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. çev. İzzet Akyol. İstanbul: Yenişafak Yayınları, 1995.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-Nihal*. Muhammed İbrahim Nasır. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1996.
- İbn Kuteybe. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şeyri. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Avâ', 1990.
- İbn Manzûr. Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1707.
- İlhan, Avni. el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89-116.
- İsfahânî Rağîb. *Mufredâtü elfâzî'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Davudî. Beyrut: Dâru's-Sâmiyye, 2009.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Kâdî, Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. 20 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-amme, ts.
- Kaya, Âlim (ed.). *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Kefevî, Ebû'l-Beka. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısırî. Lübnan: Müessesetu'-Risale, 1998.
- Kıymaz, Ramazan. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i An'il-Münker Probleminin Kelam İlmi Açısından Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Mâlâtî, Abdurrahmân. *et-Tenbih ve'r-reddu ala ehli'l-ehva ve'l-bida'*. thk. Muhammed Zeynep. Kahire: Mektebetu Medbuli, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Adnan Bülent Baloğlu - Murat Memiş. Ankara: Bilge Kültür Sanat Yayınları 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'an'il-azîm*. thk. Hatim Salih Dâmin. Bağdat: Mektebetu'r-Rüşd, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhate. Beyrut: Müessesetu't- Târîhi'l-Arabi, 2002.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulkâî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medâriku't-tenzil*. thk. Yusuf Ali Bedevi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâmi'l, 1998.
- Neşşâr, Ali Samî. *Neşsetu'l-fikri'l-felsefi'l-İslâmî*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977.
- Özel, Ahmet. *Yönetici Peygamber Hz. Muhammed*. İstanbul: Küre Yayınları 2017.
- Sallabi, Ali Muhammed. *Doğuştan Günümüze Hariciler*. çev. İsa Demirkaynak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Özarslan, Selim. "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak". *Diyanet İlmi Dergi* 42/3 (2006), 79-94.
- Erkan, Serdar vd. (ed.). *Grupla Psikolojik Danışma ve Rehberlik Programları*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Seyyid Kutub. *Fi Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kâihre: Dâru'ş-Şuruk, 2003.
- Seyyid Şerif Cürçânî. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

- Şaşa, Mehmet. "Mu'tezile'de "Emr-i Bi'l-Ma'ruf Nehy-i Ani'l-Münker" İlkesi ve Siyasî Otorite". *ASSAM Uluslararası Hakemli Dergi* 10 (2018), 88-100.
- Tâberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'an*, thk. Mahmud Muhammed Şakir. 7 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiyye, ts.
- Tirmîzî. *Sünenü't Tirmîzî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Şirketu Matbaatu Mustafa, 1975.
- Toprak, Süleyman. "Münker ve Nekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/14-15. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Tunç, Cihad. "İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1987), 1-12.
- Uludağ, Süleyman. "Hasan-ı Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/305-307. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Üzümcü, Ökkaş - Abay, Ahnet. "Mümin ve Münafık Açısından Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehiy ani'l-münker". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31(2018), 9-48.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.

Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı**İbrahim Bayram**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Kalâm
Tokat, Türkiye
ibrahim.bayram@gop.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4752-0447

Çerkeşşeyhizâde Mehmet Tevfik's Understanding of Tawhîd**Abstract**

Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi (Cherkessheyhi-Zâde Mehmed Tawfiq Afandi), who is one of the important figures of the recent Ottoman ulama, was born in Ankara in 1242/1826 as the son of a family with knowledge and tasawwuf. After receiving his first education in the city where he was born, he moved to Istanbul, where he followed the lessons of scholars such as Vidinli Mustafa Efendi (Vidinli Muştafâ Afandi) and Hafız Seyyid Efendi (Hâfiz Sayyid Afandi) and received ijazat from them. He served as a Mawlawiyât Qadi (the highest judge/qadi) in various parts of the empire, served as a qadi in Madinah, then returned to Ankara and became a professor. Apart from these, he also served in various positions, and was awarded with the rank of Anatolia and then Rumelia Qâdî-'askar (highest ranking qadi's of the Ottoman judiciary) in 1899, respectively. He died in 1901 and was buried in Aksaray, Istanbul.

Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, who left behind many works in the style of treatises in the fields of grammar (sarf), nahw (syntax), literature, health, fiqh, logic, philosophy, mysticism and kalâm, expressed his views on the most fundamental issues of the Islamic faith. In this sense, he also expressed his opinions on tawhîd. He tried to prove the existence of the God (ithbat al-wajib), which he will reveal in unity in the way of entry, in this sense, he focused his explanations especially on the rankings of existence consisting of necessary, possible and impossible. He proved the necessity of a necessary being in a rational inferences by depending on the premises he created based on these concepts. After that, he tried to ground that necessity of the existence of a God, based on some verses that indicate the order in the universe.

While examining the subject of tawhîd, he discussed its nature, the relation between dhât (essence) and attributes, the possibility of the reason reaching this principle alone and also made an evaluation of the sudûr (emanation) theory of philosophers in the context of the idea of tawhîd. Regarding these issues, he explained the tawhîd as the oneness of Allah about being wajib al-wujûd, creator and ma'bood. He also tried to prevent the jeopardise of the doctrine of tawhîd by expressing that the attributes of Allah are neither the same nor the informal of His dhât. He argued that the views put forward by Muslim philosophers in the framework of the understanding of sudûr doctrine cause the idea of the eternal of objects, by doing so they have distanced themselves from the understanding of tawhîd of Islam.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism
Geliş/Received: 31 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 10 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020
Atıf/Cite as: İbrahim Bayram, "Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı = Çerkeşşeyhizâde Mehmet Tevfik's Understanding of Tawhîd", *Eskişeyni* 40 (Mart/March 2020), 219-242. <https://doi.org/10.37697/eskişeyni.667866>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

The main issue on which he focused on was undoubtedly the proof of tawhîd. In this sense, he first urged His oneness based on the concept of wajib, which he included at the stage of proving Allah's existence. At this stage, first of all, he stated that the world needs a necessary being, considering that it is possible being. He then demonstrated the necessity of the wajib being by stating that the idea of His absence causes the dilemmas. Then, he stated that assuming the absence of a second hypothetical deity did not lead to any dilemma, and that it was understood that the wajib being must be only one. Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi focused mostly on the burhân al-tamânu' (proof of al-tamânu') among the proofs of tawhîd. The fact that it originated from the Qur'an and that the predecessor scholars gave weight to it seems to have been effective in this preference. This proof is a arguing the possibility of a conflict between them and its outcome if the existence of a hypothetical deity is accepted in addition to the existence of God. The author conveys the proof in this manner. According to this, if one of the gods wants the movement of a being and the other wants its quiescent, and both say it, this is not possible because it involves the meaning of something to carry on two opposite qualities at the same time. If neither of said fulfilled, this option is out of the question, as there will be an insolvency contrary to divinity. If only one order fulfilled and others didn't, in this case other's claim of deityness would weaken. Consequently the first being will be true god since his order fulfilled. The author has expressed his own opinion on whether or not this proof provides certainty. He also opined his objections to some scholars who misrepresent this evidence.

Another proof of tawhîd given by the author on this subject is that mostly identified with the Imam al-Mâturîdî. According to this, the miracle shown by the prophet in order to his message is also prove the oneness of that God; while the other hypothetical deity's silence on this proves that the God is one. He also tries to demonstrate that the God's oneness based on a some of dilemmas such as ignorance and impotence, which arise if more than one deity claims sovereignty on different scopes. Nevertheless, he presents the options that if more than one deity is accepted, one of them will be either imperfect or equivalent to the other. He eliminates the first possibility with the thesis that the imperfect being cannot be a deity. The author states that if both gods are equal, the world either exist or not; if it exists, there would be conflict between both and this option is not possible as well, since it would eliminate the order of the world. According to him, all these possibilities revealed that God is one.

Apart from these proofs, the he also considers and examines the naturalist approach, which contains elements contrary to monotheism and the approach that attributes a son to God. He criticizes the first approach, which imposes a great mission on the concept of nature that contains more uncertainty and their explanation of the order in the universe through nature, which is lack of knowledge, perception and consciousness. As for the son attribute to God, he criticizes with the thesis that the son would be created being whether it is formed through semen or in some other way.

Keywords

Kalâm, Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, Cherkessheyhi-Zâde Mehmed Tawfiq Afandî, Naturalists, Tawhîd, Proofs of Tawhîd, Argument of Tamânu'

Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi'nin Tevhîd Anlayışı

Öz

Son dönem Osmanlı ulemasının önemli simalarından biri olan Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, ilim ve tasavvuf ehli bir ailenin evladı olarak 1242/1826 yılında Ankara'da dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini doğduğu şehirde aldıktan sonra İstanbul'a gelmiş, burada Vedinli Mustafa Efendi ile Hafız Seyyid Efendi gibi âlimlerin derslerini takip ederek onlardan icazet almıştır. İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde mevleviyet görevlerinde bulunmuş, Medine'de kadılık yapmış, sonrasında Ankara'ya dönerek müderrislik yapmıştır. Bunların dışında çeşitli vazifelerde de bulunmuş, en son 1899 yılında sırasıyla önce Anadolu sonra da Rumeli Kazaskerliği payesi ile taltif edilmiştir. 1901 yılında vefat eden müellif, İstanbul Aksaray'da defnolunmuştur.

Ardında sarf, nahiv, edebiyat, sağlık, fıkıh, mantık, felsefe, tasavvuf ve kelâm alanında çoğu risale tarzında pek çok eser bırakan Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, İslâm inancının en temel meselelerine dair görüş beyan etmiştir. Bu manada tevhîd konusunda da fikirlerini dile getirmiştir. O, tevhîde adeta giriş sadedinde önce birliğini ortaya koyacağı ilahın varlığını (isbât-ı vâcib) ispat etmeye çalışmış, bu manada açıklamalarını özellikle vâcib, mümkün ve mümteni kısımlarından oluşan varlık mertebeleri üzerine yoğunlaştırmıştır. Bu kavramlardan hareketle oluşturduğu öncüllere bağlı olarak bir zorunlu varlığın gerekliliğini akli yoldan ispat etmiştir. Sonrasında evrendeki düzene delalet eden bir kısım âyetlerden yola çıkarak bir ilahın varlığının zorunlu olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Müellif, tevhîd konusunu işlerken onun mahiyeti, zat-sıfat ilişkisi, aklın tek başına bu ilkeye ulaşmasının imkânını ele almış, ayrıca filozofların sudur teorisinin tevhîd düşüncesi bağlamında bir değerlendirmesini yapmıştır. Bu meselelerle ilgili olarak o, tevhîdi, Allah'ın vâcibü'l-vücûd, yaratıcı ve ma'bud olma hususunda birliği olarak açıklamıştır. Yine Allah'ın sıfatlarının O'nun zatının ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade ederek tevhîd düşüncesinin zedelenmesinin önüne geçmeye çalışmıştır. Bu konuda İslâm filozoflarının sudur anlayışı çerçevesinde ortaya koydukları görüşlerin cisimlerin kadimliği düşüncesini beraberinde getirdiği için onların İslâm'ın tevhîd anlayışından uzaklaştıklarını savunmuştur.

Onun bu konuda ilgisini yoğunlaştırdığı temel mesele ise şüphesiz tevhîd delilleri olmuştur. Bu manada öncelikle Allah'ın varlığını ispat aşamasında yer verdiği vâcib/zorunlu kavramından hareketle O'nun birliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu aşamada önce âlemin mümkün varlık olmasından yola çıkarak onun zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir. Sonra da O'nun yokluğunu tasavvur etmenin açmazları neden olduğunu belirterek vâcib/zorunlu varlığın gerekliliğini göstermiştir. Bu noktada O'nun kendisi gibi ikinci bir farazi ilahın yokluğunu düşünmenin ise hiçbir sıkıntıya yol açmadığını ifade ile o vâcib varlığın bir olduğunu anlaşıldığını belirtmiştir.

Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, tevhîd delilleri içerisinden en çok burhân-ı temânü' delili üzerinde durmuştur. Kur'ân kaynaklı olması, selef ulemanın da ona ağırlık vermesi müellifin bu tercihinde etkili olmuşa benzemektedir. Bu delil, varlığı zorunluğu ilahın yanında farazi bir ilahın daha varlığının kabul edilmesi halinde, aralarında çıkacak bir ihtilaf ihtimali ve bunun neticesi üzerinden ortaya konan bir kanıttır. Müellif de bu minvalde delili aktarır. Buna göre ilahlardan biri, bir varlığın hareketini, diğeri onun sükununu murat ettiğinde, ikisinin de dediği olursa, bu bir şeyin aynı anda iki zıt niteliği üzerinde taşınması anlamı içereceği için mümkün değildir. İkisinin de dediği olmazsa ilahlığa zıt acizlik durumu ortaya çıkacağı için bu seçenek de söz konusu olamaz. Şayet sadece birinin dediği olursa, diğere yine acizliği ortaya çıkıp ilahlık iddiası ortadan kalkacağı için dediği olan ilah olur ve bu ilahlığında tek kalmış olur. Müellif, bu konuda ilgili delili aktardığı gibi onun kesinlik bildirip bildirmediği hakkında da fikir beyan etmiştir. Ayrıca bu delili yanlış aktardığını düşündüğü bazı şahsiyetlere yönelik itirazlarını da dile getirmiştir.

Müellifin bu konuda yer verdiği bir diğer tevhîd delili ise daha çok İmam Mâtürîdî ile özdeşleşen bir kanıttır. Buna göre bir olduğunu iddia eden ilahın peygamberi olan zatın, kendi davasını ispat için gösterdiği mucize, aynı zamanda o ilahın birliğinin de ispatı mahiyetinde iken, diğer farazi ilahın bu konuda sessiz kalması, ilahın bir olduğunu ispat eder. Müellif, birden fazla ilahın ayrı mülkler üzerinde ilahlık iddia etmesi halinde de ortaya çıkacak cehalet ve acizlik gibi birtakım açmazlardan hareketle ilahın bir olduğunu göstermeye çalışır. Yine birden fazla ilahın varlığını kabul halinde önce onlardan birinin diğere ya eksik ya da diğere denk olacağı seçeneklerini ortaya koyar. İlk ihtimali eksik varlığın ilah olamayacağı teziyle devre dışı bırakır. Denk olması halinde ise, varlığını müşahede ettiğimiz âlemin ya varlık kazanamayacağını ya da olup da varlık kazanırsa bu kez ilahların arasında ihtilafın çıkacağını, bunun da âlemin nizamını ortadan kaldıracağı için onun da mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre bunların neticesinde ilahın bir olduğu ortaya çıkar.

Müellif, bu delillerin dışında tevhîde aykırı unsurlar barından tabiatçı anlayışı ve ilaha bir evlat isnat eden yaklaşımı da ele alıp inceler. Bu manada ilk yaklaşımı daha çok belirsizlik içeren tabiat kavramına büyük bir misyon yüklemeleri ve evrendeki düzeni ilim, idrak ve şuur gibi özelliklerden uzak

olan tabiat ile açıklamaları üzerinden eleştirir. Allah'a isnat edilen evladı ise o, ister bir nutfe aracılığıyla isterse başka bir şekilde oluşsun, sonuç itibarıyla burada mutlaka hâdisliğin gündeme geleceği teziyle tenkit eder.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik, Tabiatçılar, Tevhîd, Tevhîd Delilleri, Burhân-ı Temânu'

Giriş

İslam ile özdeşleştirilen, inanç konularını inceleyen bir kısım eserlere adı verilen, bir itikadî mezhebin ismi içerisinde yer alacak kadar kendisine değer atfedilen tevhîd ilkesi, bu önemine uygun şekilde geçmişten günümüze her daim akaid ve kelâm alanındaki çalışmaların ana mevzularından birini teşkil etmiştir. Bu doğrultuda Kur'an'da temelleri atılan, kelâm ilminde farklı veçheleriyle zenginleştirilen tevhîd konusu, her zaman önemini muhafaza etmiştir. Sadece teorik düzeyde ortaya konulmakla kalmayan, aynı zamanda pratik bir yansımalarının da hayata aksettirilmesi amaçlanan tevhîd prensibi, şüphesiz bir Müslümanın hem zihin dünyasında hem de pratik hayatında vazgeçilmez bir role sahip olmuştur. İslam'ın bu konuda ortaya koyduğu tavra bakılacak olursa onun bu ehemmiyeti ilelebet devam edecektir.

İslam inanç esaslarının ilki olan ulûhiyetin en önemli ve özünde bir ittifak olmakla birlikte nelerin kendisini zedeleyeceği hususunda çeşitli ihtilafların bulunduğu tevhîd ilkesi, Kur'an ile başlayan bir ispat sürecine konu olmuştur. İslam uleması getirdikleri muhtelif delillerle bu sürece şüphesiz önemli katkılar sunmuştur. Bir kısmı âyetlerden hareketle tespit edilen ve çeşitli açıklamalarla zenginleştirilen delillerin diğer bir bölümü ise ileride örnekleri verileceği üzere daha farklı bir mahiyette ortaya konulmuştur. Bir yönüyle isbât-ı vâcib meselesi içerisinde yer alsa da tevhîd için ayrıca özel başlıklar açılmış ve hakkında başka deliller de üretilmiştir. Bu anlamda İslam düşüncesinde oldukça güçlü bir ilmi gelenek oluşmuş ve zengin bir tevhîdî delil manzumesi teşekkül etmiştir.

Bu ilmi geleneği devam ettiren zatlardan biri de son dönem Osmanlı âlimlerinden Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi olmuştur. 1242/1826 yılında Ankara'da Çerkeşli Mustafa Efendi'nin (öl. 1229/1814) oğlu ulemadan Osman Vehbi Efendi'nin (öl. 1277/1860) çocuğu olarak dünyaya gelen Mehmed Tefvik Efendi,¹ dedesinin doğum yerinden hareketle kimi kaynaklarda Çerkeşizâde;² kendi eserlerinin bir kısmında Çerkeşseyhizâde,³ bazısında ise Çerkeşseyhizâde diye anılmaktadır.⁴ İlk tahsilini babasından almış,⁵ ayrıca Ahaveyn Ahmed Efendi'den ders görmüştür.⁶ 1846 yılında İstanbul'a gelmiş ve eğitimini burada sürdürmeye başlamıştır.⁷ Vidinli Mustafa Efendi ile Hafız

¹ İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 10/1873; Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, haz. Mustafa Keskin vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 12/14.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/271.

³ Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *er-Risâletü'l-Hamidiyye* (Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1310.).

⁴ Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, *Miftâhu'l-akâid* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301).

⁵ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 10/1873.

⁶ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1981), 4/126.

⁷ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/271.

Seyyid Efendi'nin derslerine devam etmiş ve icazet almıştır.⁸ Beşiktaş, Halep, Çankırı, Bursa, Balıkesir ve Mısır'da mevleviyet görevlerinde bulunmuş, sonrasında Medine'de kadılık yapmıştır. Ardından Ankara'ya dönmüş, burada on iki yıl müderrislik vazifesini yürütmüş,⁹ yirmi kişiye icazet vermiştir.¹⁰ 1877 yılında Ankara mebusu olarak Meclis-i Mebûsân'a girmiş, 1883 yılı Ocak ayında Mahkeme-i Teftîş-i Evkâf Müsteşarlığına, aynı yılın Ağustos ayında ise İstanbul Kadılığına getirilmiştir.¹¹ 1885 yılında Aydın ilinin Çeşme kazasında vuku bulan bir ihtilafın çözümü için kurulan heyete başkanlık yapmıştır.¹² Bir yıl sonra (1886) Rumeli Kazaskerliği muavinliğine ve Meclis-i Meşâyih Nazırlığına getirilmiştir.¹³ 1890 yılında Tetkîk-i Müellefât Encümen Riyasetine seçilmiş, 1899'da ise önce Anadolu Kazaskerliği; sonrasında da aynı yıl içerisinde Rumeli Kazaskerliği payesi ile ödüllendirilmiştir.¹⁴ 1319/1901 yılında Hakk'ın rahmetine kavuşan müellif, Aksaray'da bulunan Sofular Tekkesi içerisindeki Şeyh Ekmeleddin Dergâhı haziresine defnolunmuştur.¹⁵

Tasavvufi yönü yanında kelâmcı bir hüviyete de sahip bulunan Çerkeşeyhizâde, muhtelif ilim dallarında eserler vermiştir. Bazı eserlerini Arapça, bazılarını da Osmanlıca olarak kaleme alan müellifin sarf, nahiv, edebiyat, sağlık, fıkıh, mantık, felsefe, tasavvuf ve kelâm alanında çalışmaları bulunmaktadır. Onun kelâm sahasını doğrudan ilgilendiren eserlerini *Miftâhu'l-akaid*, *Meziyyet-i İslamiyye*, *el-İtkân fi tahkiki'l-imân*, *Risâle fi'l-akl*, *Şerh-i Akâid-i Neseî Tercümesindeki Hatalara Dair Risale*, *Hudûsu'l-Âlem Risâlesi*, *Risâle-i fi kabûli't-tevbe*¹⁶ ve *Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyye (Risâle fi mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye)*¹⁷ şeklinde sıralamak mümkündür. Bazı eserlerinin isimsiz şekilde basılması, onlara konusundan hareketle bir ad verilmesine yol açmış, ancak bu durum bazı karışıklıklara neden olmuştur. Bu manada aynı eser farklı şekillerde isimlendirildiği için kimi zaman sanki iki ayrı telif gibi algılanmıştır. Bu çalışmada ise müellifin farklı isimlerle anılan kimi eserlerine atıf yapılırken, onlar için uygun olduğu düşünülen isimler zikredilmiş ve çalışma boyunca aynı isimlerin kullanılmasına dikkat edilmiştir.

⁸ [Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", *Kasâid-i Tevfik* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1304), 47; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 10/1873.

⁹ [Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 48; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 10/1873; Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/274.

¹⁰ [Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 48.

¹¹ Muhammet Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2019), 21.

¹² Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 49; İbrahim Akyol, "Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi ve Nefî'ye Nazîresi", *Çankırı Araştırmaları* 1/1 (2006): 178.

¹³ Çerkeşeyhizâde], "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan", 49; Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*, 21.

¹⁴ Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*, 21-22.

¹⁵ Mehmed Tahîr, *Osmanlı Müellifleri*, 1/271; Hür Mahmut Yücer, "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi ve Levâihü'l-Kudsîyye fi Fedâilî'ş-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 334.

¹⁶ Yücer, "Bir İbn Arabî Müdafaası", 335-337; Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*, 26-31. Müellifin akıl risalesi tercüme edilmiştir. Bk. Mehmed Tevfik Efendi, "Akla Dair", çev. Yasin Apaydın, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 493-503.

¹⁷ [Çerkeşeyhizâde Mehmed] Tevfik Efendi, *Risâle fi mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye* (İstanbul: y.y., 1305).

Son dönem Osmanlı ulemasından Çerkeşseyhizâde hakkında edebiyat,¹⁸ tasavvuf,¹⁹ felsefe²⁰ ve kelâm²¹ alanını ilgilendiren konular üzerinden makale, tebliğ ve yüksek lisans düzeyinde bir kısım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların, onun şair kimliğinden yola çıkarak daha çok edebiyat üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Onun kelâmî görüşlerinden hareketle yüksek lisans düzeyinde yapılan iki çalışma ise oldukça yakın bir tarihte kaleme alınmıştır (2019). İlgili çalışmalarda tevhîd konusu özel olarak işlenmemiş, sadece onlardan birinde “vacibin taaddüdü” başlığı altında müellifin iki eseri temel alınarak mesele kısa şekilde tetkik edilmiştir.²² İş bu makalede ise müellifin tevhîd konusuna bakışı daha geniş bir surette ele alınmış, zikrettiği tüm deliller incelenmiş, diğer eserlerinden de istifade yoluna gidilmiştir. Ayrıca müellifin tevhîd başlığı altında görüşlerine yer verdiği Tabiatçıların ilgili fikirleri ve Allah’a nispet edilen bir çocuğun kadim kabul edilmesi halinde doğacak mahzurlar gibi konuyla bağlantı kurulabilecek bazı meseleler de ilave edilmiştir. Bir mukayese imkânı sunması açısından zaman zaman, kendisiyle çağdaş olan diğer Osmanlı kelâmcılarının meseleye dair açıklamalarına da yer verilmiştir. Müellifin burada tevhîd konusundaki görüşlerine geçmeden önce mevzuyla yakın ilişkisi olan isbât-ı vâcib meselesine bakışını kısaca incelemek uygun olacaktır.

1. Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı

Kelâmda Allah'ın varlığı ve birliği farklı deliller üzerinden ispat edilmeye çalışılsa da bu ikisi arasında bir izaha gerek bırakmayacak şekilde ilişki bulunduğu açıktır. Nitekim Çerkeşseyhizâde de isbât-ı vâcibin konusu olan varlığı tanımlarken, bu işi yaratıcılık, ma'bûdîlik ve vâcibü'l-vücûdîlik hususunda bir ve müstakil olan bir varlığı ispat olarak değerlendirmektedir. O, isbât-ı vâcib konusunda kimisi iknaî kimisi kati pek çok delilin

¹⁸ İbrahim Akyol, “Çerkeşseyhizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Nefî'ye Nazîresi”, *Çankırı Araştırmaları* 1/1 (2006), 177-190; Muhittin Eliaçık, “Çerkeşizâde Muhammed Tevfik Efendi'nin Vatan Kasidesi”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2011), 51-73; Ali Yörür, “Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mi'râciye'si = Mirajiyah of Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi”, *Hükmet Akademik Edebiyat Dergisi = Journal of Academic Literature* 4/8 (2018), 229-241; Muhittin Eliaçık, “Halvetiye-Şa'baniye Pîr-i Sânişi Çerkeşî Mustafa Efendi'nin Torunu Muhammed Tevfik Efendi ve Hediyyetü's-Sıbyan Adlı Eseri = Cherkeshi Mustafa Efendi That Khalvetiye-Shabaniye Second Pir, Grandson Mohammed Tevfik Efendi and His Hediyyetü's-Sıbyan”, *I. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Şeyh Şa'bân-ı Velî'yi Anma ve Anlama- (Kastamonu, 4-6 Mayıs 2012)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, ts.), 1/179-186; Muhittin Eliaçık, “Çerkeşseyhizâde Muhammed Tevfik Efendi'nin “Resâil”i=The Booklets of Muhammed Tefvik Efendi”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları* (Çankırı, 2017), haz. İbrahim Akyol vd. (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2017), 101-104; Fatih Sona, “Çerkeşseyhi-zâde Muhammed Tevfik Efendi'nin Nasihatnâmesi=The Advicebook of Cherkesseyhi-zade Muhammed Tevfik Efendi”, *Çankırı'nın Manevi Mimarları* (Çankırı, 2017), haz. İbrahim Akyol vd. (Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 2017), 105-115; Şeyma Yeşil, *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Kasâid-i Tefvik'i* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013).

¹⁹ Hür Mahmut Yücer, “Bir İbn Arabî Müdafası: Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi ve Levâiyhu'l-Kudsiyye fi Fedâilî's-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 331-351.

²⁰ Yasin Apaydın, “Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts* 2/1 (2019), 1-30.

²¹ Muhammet Yıldız, *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2019); Aynur Atar, *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Akâid Risaleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2019).

²² Atar, *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi*, 67-68.

kelâm kitaplarında yer aldığını, ancak bu konuda kimsenin kimseyi taklit ile sorumlu olmadığını, hatta bu önemli itikadî meselede herkesin kendi fikri doğrultusunda ispat ile mükellef bulunduğunu söylemektedir.²³

Meziyyet-i İslamiyye adlı eserinde bu konuda iki delil getireceğini ifade eden müellif, önce bazı mukaddimelere yer verir. İlk olarak bir fiil veya eserin fail veya müessir olmadan gerçekleşmeyeceğini belirtir. Buna göre failsiz fiilin vukuu muhaldir. Bu kaide öylesine açıktır ki, temyiz çağına erişmemiş bir çocuk dahi onun bilgisine sahiptir. İnsan bu yönde fitri bir bilgiyle donatılmıştır. İkinci olarak bir şeyin varlığının illeti kendinden önce olmak durumundadır. Üçüncü olarak vacib, mümkün ve mümteni kavramları hakkında bilgi veren müellif, ilkinin varlığının zatı gereği olup, onun başka bir şeye muhtaç olmadan var olduğunu söyler. İkincisinin ise zatına nispetle varlığı ve yokluğunun eşit olduğunu, zatının ne varlığını ne de yokluğunu gerektirdiğini, her iki durum için de müessir bir güce ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Mümteninin ise zatı, yokluğunu gerektiren ve varlık ile nitelenmesi mümkün olmayan durum için kullanıldığını belirtir. Sonuç olarak varlığın ilk iki madde için söz konusu edilebileceğine dikkat çeker.²⁴

Diğer bir eserinde mezkûr üç kavrama dair ilave açıklamalarda bulunur. Buna göre vacib (zorunlu varlık), aynı zamanda başlangıcı ve sonu olmayan varlıktır. Bu durum Allah ve sıfatları için geçerlidir. Mümkün varlık ise hem felekler, unsurlar, hayvanlar, bitkiler, madenler, cevher ve arazların içine dâhil olduğu, başlangıcı ve sonu bulunan varlıklar; hem de ahiret ve orada bulunan diğer şeylerin varlığında olduğu üzere başlangıcı olup sonu olmayan mevcutlar için kullanılır.²⁵ Mümkün, aklın açıkça gösterdiği üzere kendi başına var olamaz, bunun için mutlaka kendisine varlık kazandıracak bir var ediciye ihtiyaç duyar.²⁶ Mümkünün varlık kazanmak için bir faile ihtiyaç duyduğu hususunda bütün fikirler birleşir. Zaten aksi bir durumda o mümkün değil,²⁷ zorunlu varlık olmuş olur.²⁸ Mümteni ise, bir sayının hem çift hem de tek olması örneğinde görüldüğü üzere varlığını farzetmenin muhal bir duruma sebebiyet verdiği şeydir.²⁹

Üç mukaddimeyi bu şekilde aktaran müellif dördüncü mukaddimeyi de izah etmeye başlar. Buna göre mümkün kendi zatını var edemez. Eğer zatına varlık kazandırırsa iki durum söz konusu olur. Ya varlık ve yokluk kendisi açısından eşit iken zatını var etmiş olabilir. Ya da zatı, varlığını gerektirmesi suretiyle varlık kazanmış olabilir. Hâlbuki her iki şık da muhaldir. Zira ilk durumda tercih bilâ müreccih (Hiçbir üstünlük sebebi yok iken birbirine eşit iki şeyden birisini diğerine üstün tutmak) gerçekleşir. İkincisinde ise onun vacip bir varlık olması gerekir. Bu ise farzedilenin aksi bir duruma sebebiyet verdiği için doğru

²³ Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Meziyyet-i İslamiyye* (Dersâadet: Mahmud Bey Matbaası, 1307), 8.

²⁴ Çerkeşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 8.

²⁵ Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Miftâhu'l-akâid* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301), 9.

²⁶ Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1311), 57.

²⁷ [Çerkeşeyhizâde Mehmed] Tevfik Efendi, *Risâle fi mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye* (İstanbul: y.y., 1305), 1.

²⁸ Yasin Apaydın, "Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi = Journal of Critical Edition of Islamic Manuscripts* 2/1 (2019), 6.

²⁹ Çerkeşeyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 9.

değildir. Sonuçta her iki seçenek de batıl olunca mümkünün kendi varlığını ortaya çıkar-
ması devre dışı kalır. Kendi zatını var edemeyen böyle bir mümkün varlığın başka bir şeye
varlık kazandırılmaması da olağandır.³⁰

Müellif isbât-ı vâcib için gerekli gördüğü mukaddimleri bu şekilde aktardıktan
sonra artık onları doğrudan Allah'ın varlığını kanıtlamak ile bağlantılı hale getirir. Buna
göre birinci ve ikinci mukaddimler, bir şeyin var olmak için mevcut bir faile ihtiyaç duy-
duğunu göstermektedir. Üçüncü mukaddime, mevcudun iki şeyle (vacib-mümkün) sınır-
landığını; dördüncü mukaddime ise mümkünün kendi zatına veya başka bir varlığa illet
olamayacağını ortaya koymaktadır. Bu durumda çeşitli değişim ve teşekküller ile imkân
ve hâdisliği ortaya çıkan mevcut âlemin fail illetinin, akli olarak bu imkân silsilesinin dı-
şında bulunan bir vacip varlık olması gerekir. Müellif, ilgili mukaddimler üzerinden delili
bu şekilde ortaya koyduktan sonra onların yakîne dayalı olduğundan hareketle bu kanıtın
burhan tarzında olduğunun da altını çizer.³¹

Müellif ilgili isbât-ı vâcib delilinin aslında yeterli bir güce sahip olsa da konunun öne-
mine binaen bir kanıt daha zikretmek istediğini beyan eder ve bu delilin izahına başlar.
Burada da bir önceki delilde kullandığı mukaddimelere atıflar yapar. Buna göre dördüncü
mukaddimenin gösterdiği üzere mümkünün ne kendi zatına ne de başka bir varlığa illet
olması söz konusu değildir. Bu aşamada Vâcibü'l-vücûd'un (zorunlu varlığın) yokluğu farz
edilirse, varlığın sadece mümkün ile sınırlanması gerekir. Bu ise mevcut mümkünlerin, ya
illetsiz bir şekilde varlık kazanmasını ya da bu mümkünlerin var etme hususunda illet ol-
masını gerektirir. Her iki durum da birinci ve dördüncü mukaddime gereği muhaldir. O
halde bu muhale sebebiyet veren zorunlu varlığın yokluğu da muhaldir. Bu durumda
Vâcibü'l-vücûd'un varlığı sabit olmuş olur.³²

Müellif, ikinci delili akli yoldan bu şekilde ortaya koyduktan sonra çıkan neticeyi tey-
dit eder mahiyette bir kısım âyetlere de yer verir. Bu bağlamda Allah'ın kendisinden başka
ilah olmadığına şahitlik ettiği;³³ göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbirini
takip etmesinde, gemilerde, yağmurda, canlıların yayılmasında, rüzgâr ve bulutlarda akıl
sahipleri için ibretler bulunduğunu;³⁴ ufuklarda ve nefislerde O'nun kudret işaretlerini gös-
tereceği;³⁵ insanın bayağı bir sudan yaratıldığı³⁶ ve yerin, göğün yaratılışının, dillerin ve
renklerin farklı oluşunun O'nun âyetlerinden olduğu³⁷ mealindeki ilahi kelâm örneklerini
aktarır. Hemen ardından varlığı bu şekilde ispat olunan o ilahın, hayat, ilim, irade gibi sı-
fatlarla mücehhez olması gerektiğine işaret eder. Bunu da hakikatini ve niceliğini aklın

³⁰ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 8-9. Bu meselelerin izahında kelimacılara ilham olan İbn-i Sînâ'nın imkân, vacib ve mümteni kavramları hakkında getirdiği açıklamalar için bk. Ebû Alf Hüseyin b. Abdillâh b. Alf b. Sînâ İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-tenbihat*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârul-Maârif, 3. Basım, ts.), 272-276.

³¹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 9. Müellif, bir diğer eserinde ortaya çıkan bu duruma mebni olarak âlemin de hâdis olması ve bir örneği daha önce gerçekleşmemiş şekilde yoktan var edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bk. Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 10.

³² Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 9.

³³ Âl-i İmrân 3/18.

³⁴ el-Bakara 2/164.

³⁵ Fussilet 41/53.

³⁶ Mürselât 77/20.

³⁷ er-Rûm 30/22.

idraktan aciz kaldığı evrendeki müthiş düzen ve sağlam fiillerin ilgili kemal sıfatları gerek-tirmesi üzerinden açıklar.³⁸

2. Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Tevhîd Düşüncesi

Çerkeşseyhizâde marifetullah ve isbât-ı vâcib gibi ulûhiyetin temel meseleleri dı-şında tevhîd konusunu da inceler. O, farklı eserlerinde muhtelif başlıklar altında bu mese-leye ilgili olarak tevhîdin mahiyeti, sıfat-zat ilişkisi noktasında tevhîdin korunması, İslam filozoflarının sudur teorisinin tevhîd bağlamında değerlendirilmesi, tevhîde aklen ulaş-manın imkânı ve tevhîd delilleri üzerinde durur. Bu meselede mesaisini daha çok ilgili de-liller üzerine harcar. Tevhîd ile ilgili diğer konularda ise oldukça kısa izahlar getirir. Bun-lardan birinde tevhîdden ne anlaşılması gerektiği hakkındaki fikrini belirtir. Buna göre tevhîd Cenâb-ı Hakk'ın vâcibü'l-vücûd, yaratıcı ve ma'bud olma hususunda bir olması de-mektir. Bu üç niteliği ona tahsis etmeden tevhîdin gerçekleşmesi mümkün değildir.³⁹ Mü-ellif, bir diğer eserinde Allah'ın varlığına imandan sonra bir müminin inanması gereken hususları sayarken yer verdiği tevhîd maddesinde de onun unsurlarını yine bu üç sıfat üzerinden ortaya koyar.⁴⁰ Bunların ilki, Cenâb-ı Hakk'ın zatı; ikincisi ise fiilleri itibariyle bir olmasını simgelemektedir. Ma'bud olma yönündeki tevhîdi ise ulûhiyet yani ibadete layık olma hususundaki birliğini göstermektedir.⁴¹ Onun bu ma'budiyetteki birliği aynı za-manda tevhîd-i irâdî şeklinde de anılmaktadır.⁴²

Müellifin çağdaşlarından olan Abdüllatif Harpûtî (1842-1916) de bu birliği, Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşu, yaratıcılığı ve ulûhiyeti hususunda bir ortağının olmaması ile izah eder. Böylece her iki kelâmcı da aynı noktada buluşmuş olur.⁴³ Bununla birlikte Allah'ın birliğini O'nun zatı, sıfatları ve fiilleri üzerinden izah eden Arapgirli Hüseyin Avni (öl. 1954),⁴⁴ Süleyman Sırrı (1851-1931),⁴⁵ Hafız Kamil Efendi⁴⁶ ve Hacı Necib,⁴⁷ onlara isimle-rinde birliğini ilave eden Mustafa Asım⁴⁸ ile Mehmed Emin Eskişehirî⁴⁹ ve bu dört maddeye O'nun kaza ve hükmünü ekleyen Manastırlı İsmail Hakkı (1846-1912) ve Mehmed Haşim⁵⁰

³⁸ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 9-10.

³⁹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 8; Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Risâle fi hakki fâkidi's-salât* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308), 204.

⁴⁰ Çerkeşseyhizâde, *el-İtkân fi tahkîki'l-îmân*, 27.

⁴¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Mülehhas İlm-i Tevhîd* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338), 102; Ömer Nasuhi [Bilmen], *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342), 152; Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhîd* (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 175.

⁴² İzmirli İsmail Hakkı, *Mülehhas İlm-i Tevhîd*, 102; M. Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* (Şehzadebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 118.

⁴³ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm* (Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 181.

⁴⁴ [Arapgirli] Hüseyin Avni, "İlm-i Kelâm", *Dârülfünûn Dersleri* (İstanbul: İstanbul Dârülfünunu, 1331), 4.

⁴⁵ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid* (Dersaadet: Ahter Matbaası, 1316), 45; Süleyman Sırrı, *Miftâhu'l-akâid* (İstan-bul: Mahmud Bey Matbaası, 1321), 27.

⁴⁶ Hafız Kamil, *Cevahirü'l-kelem fi beyâni akaidi'l-islam* (Kastamonu: Matbaa-i Vilayet, 1334), 13. Hafız Kamil ayrıca tevhîde O'nun ma'budiyetinde birliğini de ilave eder. Bk. Hafız Kamil, *Cevahirü'l-kelem*, 13.

⁴⁷ Hacı Necib, *Kenzü'l-feraid fi mesâili'l-akaid* (Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1335), 22.

⁴⁸ Mustafa Asım, *Akaid Dersleri* (Dersaadet: Hilal Matbaası, 1324), 12-13.

⁴⁹ Mehmed Emin Eskişehirî, *Zübdetü'l-akâid* (İstanbul: Süleyman Efendi Matbaası, 1298), 16.

⁵⁰ Mehmed Haşim, *Zübde-i akaid-i İslamiyye* (İstanbul: Bâbüli Caddesi 13 Numaralı Matbaa, 1319), 56.

gibi son dönem Osmanlı ilim adamları da vardır.⁵¹ Tabii bu durum, onların tevhîdi farklı algıladıklarını değil, onu başka bir yönden izah ettiklerini gösterir. Nitekim Manastırlı bir diğer eserinde tevhîdi; Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri üzerinden ortaya koymakta,⁵² bir diğer Osmanlı kelâmcısı Ömer Nasûhî (1883-1971) ise bunlara ulûhiyet-ma'budiyyette birliğini ilave etmekte,⁵³ İzmirli İsmail Hakkı ise (1869-1946) ayrıca ilgili maddelere rubûbiyyette birliğini eklemektedir.⁵⁴

Çerkeşseyhizâde, ilahi sıfatlar konusunu ele alırken de tevhîde dair bir açıklama yapar. Meselenin henüz ilk aşamasında onların varlığını kabulün tevhîde aykırı olmayacağını belirtir. Buna göre Allah'ın, zatıyla kaim, ancak zatından farklı ve O'ndan ayrılması asla mümkün olmayan sekiz ezeli sıfatı bulunmaktadır. Bu sıfatların taaddüdü, kesinlikle Zat'ının birliği düşüncesine aykırı değildir.⁵⁵ Böylece müellif, Mu'tezile'nin tevhîde aykırı olduğu düşüncesiyle mana sıfatlarını kabul etmeyen yaklaşımını reddetmiş, Ehl-i sünnetin anlayışını ilgili izah biçimiyle benimsediğini göstermiş olur.

Müellif, âlemin hudûsü başlığı altında İslam filozoflarının sudur teorisini ele alırken de konuyu bir yönüyle tevhitle bağlantılı bir hale getirir. İlgili yaklaşımı kısaca izah ettikten sonra Pythagoras (öl. MÖ. 504) ve Sokrat (öl. MÖ. 399) gibi filozofların cisimlerin zatları itibariyle kadimliğine, sıfatları itibariyle hâdisliğine hükmettiklerini belirtir. Buna karşılık Aristo (öl. MÖ. 322), Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi filozofların ise cisimleri hem zat hem de sıfatları itibariyle kadim gördüklerine dikkat çeker. Sonuç olarak her iki yaklaşımın da kadim varlıkların çokluğu anlayışını gerektirmesi ve Allah'ı zorunlu bir fail konumuna getirmesi nedeniyle küfür olduğuna işaret eder.⁵⁶ Bu konuda Ehl-i sünnetin savunduğu üzere âlemin hâdis olduğunu, yani yok iken sonradan bütün cüzleriyle varlık kazandığını belirtir.⁵⁷ Müellifin burada ilgili sudur görüşünü küfür olarak değerlendiren, bunu tevhîde aykırılık üzerinden gerekçelendirmesi dikkat çekicidir. Benzer bir yaklaşımı Harpûtî'de de görmek mümkündür. O, tevhîd konusunu işlerken görüşlerine yer verdiği filozofların “birden bir sudur eder” şeklindeki anlayışlarından hareketle bir öncekinin kendisinden sonrakini var edecek surette onlu akıl sistemi üzerinden geliştirdikleri düşünce ile yaratıcılık ve vahdaniyet konusunda İslam'ın temel yaklaşımına aykırı düşüncelerini belirtir.⁵⁸ Yine Süleyman Sırrı da Allah'ın ortağının olmadığını açıkladığı bir bölümde filozofların ileri sürdükleri sudur teorisinin akli ve nakli delillere aykırı olup, onun yanlışlığını izaha gerek bile bulunmadığını belirtir.⁵⁹

Çerkeşseyhizâde, sudur teorisinden bahsettiği sırada feleklerin ne olduğuna dair çeşitli fikirleri aktardıktan sonra da Allah'ın ilk yarattığı şeyin Hz. Muhammed'in nuru olduğunu ifade eder. Hemen ardından onun kadim ve ezeli olmadığını vurgulayarak, kadim

⁵¹ Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevaidü'l-in'am fi berâhîni akâidi'l-İslâm* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, ts.), 45.

⁵² Manastırlı İsmail Hakkı, *Telhîsü'l-kelâm fi berâhîni akâidi'l-İslâm* (İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 2. Basım, 1329), 40.

⁵³ Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 151.

⁵⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Mülehas İlm-i Tevhîd*, 102.

⁵⁵ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 10-11. Müellif bir diğer eserinde yine bu subuti sıfatların Zat'ın ne aynı ne de gayrı olduğu ifadelerini tekrarlar. Bk. Çerkeşseyhizâde, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*, 27.

⁵⁶ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 3.

⁵⁷ Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Hudûsü'l-âlem*, Atif Efendi Kütüphanesi, nr. 4657, 43b-44a.

⁵⁸ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 184.

⁵⁹ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid*, 65.

varlıkların çokluğu görüşüne düştüklerini söylediği filozofların anlayışından kendisini uzak tutmaya çalışır. Bu manada zikredilen nurun zamansal olarak da hâdis olduğuna dikkat çeker.⁶⁰ Böylece söz konusu nurun, filozofların zaman itibarıyla kadim olduğunu söyledikleri âlem gibi bir konumu olmadığını, dolayısıyla onlarla aynı hataya düşmediğini vurgulamış olur.

Musannıf bu konuda aklın tevhîdi bulma hususundaki yeterliliğine dair de görüş bildirir. O, aklın Allah'ın birliğini tıpkı O'nun varlığı gibi müstakil olarak bulabileceğini ileri sürer. Âlemi ibret nazarıyla inceleyen kişinin onun birlik şanımdan olan bir varlık tarafından yaratıldığını tasdik edeceğini belirtir. Bu manada kendisine nebi ulaşmayan akıllı ve ergin bir kimsenin Allah'ın varlık ve birliğini tasdik etmezse, ebedi cehennemde kalacağını savunur. Hem geliştirdiği izah tarzından hem de bu konuda Nûreddin es-Sâbûnî'ye (öl. 580/1184) atıf yapmasından müellifin bu meselede Mâtürîdî çizgiyi takip ettiği anlaşılmalıdır.⁶¹ Bir diğer eserinde nazar ehlinin kim olduğunu izah ederken, onun yerin, göğün yaratılışını, gece, gündüzün oluşumunu ve kendi nefsinin tefekkür ederek Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşan kişi olarak tanımladığı görülür.⁶² Böylece yine Allah'ın varlık ve birliğini bilme ya da bulma noktasında bu ikisi arasında fark görmediğini ortaya koymuş olur.

Çerkeşeyhizâde bu konu etrafındaki izahlarını ağırlıklı olarak tevhîd delilleri üzerine yoğunlaştırır. Bu manada nakli ve akli bir kısım delillerden istifade ile tevhîd anlayışını ortaya koyar ve itikadî alana hasrettiği veya bu sahaya ilgili meselelere yer verdiği bazı eserlerinde mevzuya temas eder. Bu manada itikadî meselelerden özel olarak bahsettiği *Meziyyetü'l-islâm* ve *Miftâhu'l-akâid* adlı eserlerinde belli başlı tevhîd delillerine yer verdiği gibi, tevhîd konusunda kaleme aldığı bir kasidesinde de ilgili delillerin önemli bazı noktalarına atıflarda bulunur.

2.1. Tevhîd Delilleri

Tevhîd bahsini, İslam inancının en büyük meselelerinden biri olarak niteleyen müellif, bu konuda muhtelif delillere başvurur. Bu delilleri aktarırken kimi zaman onun adını zikretme yolunu seçerken bazen de böyle bir yola başvurmadan doğrudan ilgili kanıtı aktarır. Diğer pek çok mevzuda yaptığı gibi bu meselede de önce giriş mahiyetinde birtakım açıklamalar yapar. Sonrasında ilgili delili o mukaddime veya izahlar üzerine bina eder. Böylece konunun daha iyi anlaşılmasının önünü açar. Onun tevhîd babında zikrettiği delillerin ilki, vâcibü'l-vücûd kavramının gerektirdiği "bir olma" manası üzerine bina edilir. Şüphesiz bu konuda daha çok temânu' (irade çatışması) delili üzerinde durur. Bununla birlikte başka bir takım delillere daha yer verir.

2.1.1. Vâcibü'l-Vücûd Oluşundan Hareketle İlahî Birliği

Müellif, ilgili delili aktarmadan önce bazı izahlarda bulunur. İlk aşamada klasik kelâm kitaplarında çok da örneğine rastlanmayan bir şekilde "*Allah, kuluna yetmez mi?*"⁶³ âyeti ile meseleye başlar. Bu ilahi kelâmı, âlemde müessir olan zorunlu bir varlığın

⁶⁰ Çerkeşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 4-5.

⁶¹ Çerkeşeyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 6-7.

⁶² Çerkeşeyhizâde, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*, 20.

⁶³ ez-Zümer 39/36.

yeterliliğini ortaya koyan ve O'nun gibi başka bir varlığa ihtiyaç bırakmayan bir ifade olarak yorumlar. Ardından ilgili manaya bağlı olarak vâcibü'l-vücûd/zorunlu varlık kavramı üzerine bina edilen bir izah geliştirir.⁶⁴

Buna göre zorunlu varlığın bir şeriki/ortağı farzedilse, onun da zorunlu olması gerekir. Zira mümkün bir varlığın zorunlu varlığa ortak olması söz konusu değildir. Ancak bu ikinci farazi varlığın zorunlu bir varlık olması da mümkün değildir. Çünkü isbât-ı vâcib delillerinin gösterdiği üzere, böyle bir zorunlu varlığın yokluğunu düşünmek muhal iken, ona ortak olarak tasavvur edilen varlığın yokluğunu farz etmek hiçbir muhallik içermez. Böylece varlığı vacip yani zorunlu varlığın ortağı, imkân dairesi içerisine girmemiş olur.⁶⁵

Müellif, bu açıklamaları takiben onu isbât-ı vâcib ve tevhitte bağlantılı hale de getirir. Buna göre âlemi varlığa çıkararak, vücudu zorunlu etkin bir fail olmasa, bu gözlemlenen kâinatın var olmaması gerekir. Hâlbuki duyularla müşahade edilen âlemin varlığının gösterdiği üzere bu ihtimal söz konusu değildir. İşte bu durumdan âlemi var eden zorunlu bir varlığın vücudu gerektiği gibi, O'nun bir ve tek olması da gerekir. Zira belirtildiği üzere, O'na ortak bir varlığın yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde bir fesada sebebiyet vermemektedir. Bundan da o farazi ortağın vacip değil, mümkün varlık olduğu ortaya çıkar. Böyle mümkün bir varlığın da vacip varlığa, fiillerinde eşlik etmesi ihtimal dâhilinde değildir. Bu da, varlığı zorunlu olan Allah'ın âlemde etkin olduğunu ve ezelden ebede tek başına bu hükümranlığını hiçbir engelle karşılaşmadan sürdürdüğünü ve sürdüreceğini gösterir.⁶⁶ Yine ilgili akaid risalesinde Mehmed Haşim'in de vâcibu'l-vücûd kavramının sadece bir varlık için kullanılabilmesinden hareketle Allah'ın bir olduğu yönünde çıkarımda bulunduğu görülür.⁶⁷ Benzer bir bilgi aktaran Hüseyin Avni de aksi bir düşüncenin aklen imkânsız olduğuna dikkat çeker.⁶⁸ Yine bir akaid risalesi kaleme alan Mustafa Asım da vâcibü'l-vücûd olanın doğal olarak zatında bir olacağına işaret ile aynı hususa vurgu yapar.⁶⁹ Böylece her üç kelâmcı da ilgili yaklaşımı sürdürmüş olurlar.

2.1.2. Temânu' Delili

Müellif, kelâmcıların tevhîd konusunda "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu."⁷⁰ âyetinden hareketle ortaya koydukları temânu' deliline de yer verir. Önce kâmil bir irade ve kudrete sahip olan Allah'ın birden fazla olma imkânının muhaliyetine dair ön kabulünü zikreder. Ardından bu görüşünü ispatlamaya çalışır. Ona göre vacip varlığın birden fazla olabileceğine dönük kabul edilen imkân, onların arasındaki ihtilaf imkânını da beraberinde getirir. Bu çatışma imkânı ise pek çok fesadı gerektirmesi nedeniyle muhal olduğundan bu durum vacip varlığın çokluğu seçeneğini de muhal hale getirir. Örneğin onlardan biri bir kişinin hareketini, diğeri sükûnunu murat ettiğinde bazı durumlar gündeme gelir. Burada ya ikisinin de dileği gerçekleşir. Bu aşamada bir şahsın aynı anda iki zıt sıfat ile nitelendirilmesini kabul gerekir. Şayet bunlardan birinin muradı gerçekleşmezse, onun aciziyeti ortaya çıkar. İşte her iki

⁶⁴ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 10.

⁶⁵ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 10.

⁶⁶ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11.

⁶⁷ Mehmed Haşim, *Zübde-i akaid-i İslamiyye*, 57.

⁶⁸ Hüseyin Avni, "İlm-i Kelâm", 4.

⁶⁹ Mustafa Asım, *Akaid Dersleri*, 12.

⁷⁰ el-Enbiyâ 21/22.

ihhtimal de batıl olunca, vacip varlığın birden fazla olma imkânı devre dışı kalır. Böylece ilgili zorunlu varlığın tek olduğu ortaya çıkar.⁷¹

Temânu' deliline yer veren Harpûtî de, biri bir şeyin varlığını diğeri yokluğunu dileyen iki ilah tasavvuruna bağılı olarak meseleyi üç ihtimal üzerinden aktarır. Önce bu seçeneklerin her birinin muhal olduğuna dair hükmünü belirtir. Sonrasında gerekçelerini zikreder. Buna göre ikisinin de dileklerinin gerçekleşmesi halinde iki zıddın bir şeyde toplanması (ictimâ-i nakizeyn), isteklerinin olmaması durumunda iki zıddın ortadan kalkması (irtifâ-ı nakizeyn) ve onların acizliği, nihayet birinin dediğinin olması aşamasında ise diğerrinin acziyeti ortaya çıkar. Bütün bu ihtimaller mümkün olmadığından birden fazla ilahın varlığı imkânsız olur. Dolayısıyla ilah tektir.⁷² Bir akaid risalesi kaleme alan İbrahim Natikî de bu delili aynı surette nakleder.⁷³ Hüseyin Avni ile Ömer Nasûhî ise onu, ikinci seçenekte sadece iki zıddın vuku bulmaması üzerinden izahla yetinmek dışında Harpûtî gibi aktarırlar.⁷⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, Mehmed Haşim ve Şemseddin Günaltay ise (1883-1961) temânu' delilini iki ilahın irade çatışmasından ortaya çıkacak iki zıddın içtımâ ve acizlik ihtimallerine atıfta bulunarak anlatırlar.⁷⁵ Mehmed Vehbi Efendi de (1862-1949) bu delili Manastırlı İsmail Hakkı gibi açıklar.⁷⁶ Bu durumda Çerkeşseyhizâde'nin temânu' delilini aktarırken ilahların acizliği ve içtımâ-ı zıddeynin batıl olması seçeneklerini kullanırken, irtifâ-ı nakizeynin imkânsızlığı bağlamında bir izah geliştirmedeği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Çerkeşseyhizâde ilgili âyet üzerinden temânu' delilinin kesinlik bildirip bildirmedeği hususunda da görüş beyan eder. Öncelikle burada söz konusu âyetin lafız ve sigasından ilk aşamada anlaşılan ve lafzın ilk veya ikinci planda sevkediliş gayesini bildiren "dâll bi'l-ibâre" şeklindeki ibare delaleti ile "lafzın, ibarenin delaletinin ve sözüün sevkediliş gayesinin dışında kalan, fakat yine de dil ve mantık kurallarına göre lafızdan dolayı olarak çıkarılabilen bir manaya delalet"⁷⁷ bildiren "dâll bi'l-işare" şeklindeki işaret delaleti arasında ayırım yapar. İzahlarını âyetin bu iki delaletine göre şekillendirir. Buna göre âyet, ibare delaletiyle iknaî bir mahiyet arzederken; ortaya konulan temânu' delilindeki manaya işaret etmesi, yani işaret delaleti itibarıyla yakîn/kesinlik bildirmektedir.⁷⁸ Mehmed Vehbi Efendi ise bu tür bir ayırma gitmeden delilin iknaî mahiyette olduğunu belirtir. Bunu da hâkim konumunda olan birden fazla gücün âdeten bir çatışma içerisine girecek olması ile izah eder.⁷⁹

Çerkeşseyhizâde ilk planda böyle bir açıklama yapmakla birlikte hemen ardından aslında âyetteki ilahın, müessir bir yaratıcı; fesattan da âlemin oluşmaması manası murat olduğunda, bu ilahi kelâmın ibare delaletiyle de yakîn bildirdiğini ve buna bağılı olarak durumun kesinlik arzettiğini kaydeder. Ardından verdiği bu hükmün gerekçesini sunar.

⁷¹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11.

⁷² Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 181-182.

⁷³ İbrahim Natikî, *Risale-i akâidü'l-İslâm* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1300), 18-19.

⁷⁴ Hüseyin Avni, "İlm-i Kelâm", 6; Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 155.

⁷⁵ Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevaidü'l-in'am*, 48-50; Mehmed Haşim, *Zübde-i akaid-i İslamiyye*, 58; M. Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Ülä*, 117.

⁷⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriye Tercümesi* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343), 23.

⁷⁷ Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/121.

⁷⁸ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11.

⁷⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriye Tercümesi*, 31.

Buna göre yerde ve gökte birden fazla ilahın varlığı mümkün olsa, bu iki ilah, varlık ve varlıklarının zorunluluğu hususunda “müşterek”; birbirlerinden ayrıldıkları yön itibarıyla farklı (mütemâyiz) olmaları gerekir. Bu ise, o iki ilahın her birinin ayrı ayrı söz konusu müşterek ve mütemâyiz yönlerden terkiğini, yani mürekkebe olmasını gerektirir. Mürekkebe varlık ise mümkün bir varlık olup yaratma gücünden uzak olduğundan yer ve gökte böylesi iki müessir ilah olsa, bu âlemin mevcut olmaması gerekir. Hâlbuki âlemin varlığı ortada iken onun yokluğu iddiasının yanlışlığı aşîkârdır. Bu durumda yerde ve gökte müessir ilahın çokluğu seçeneği batıl olur. Buna bağlı olarak da Cenâb-ı Hakk'ın birliği kesin bir şekilde sabit olmuş olur.⁸⁰

Müellifin, temânü' deliline değindiği bir başka eseri, Sırrı Girîdî'nin (1844-1895) Sa'düddîn et-Teftazânî'nin (öl. 792/1390) *Şerhu'l-akaid*'ini tercüme ettikten sonra ondan bazı kısaltmalar ve alıntılar yaparak yarı tercüme yarı telif tarzında oluşturduğu *Nakdül-kelem*'dir.⁸¹ Burada Sırrı Paşa'nın ilgili âyetteki (el-Enbiyâ 21/22) fesadı, iki ilahın bulunması halinde âlemin oluşmayacağı üzerinden izah ettiğini belirtir. Onun bu noktada yaptığı takririn eksikliğini vurgular. Gerçekten de Sırrı Paşa, tevhîd delili olarak yer verdiği temânü' delilini izah ederken “Allah Teâlâ'dan gayrı sıfat-ı ulûhiyeti câmi iki ilah olsa, arz u sema ve sâir eşyâ mevcut olmamak lazım gelirdi” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁸² Hâlbuki Çerkeşseyhizâde ilgili âyette söz konusu edilen açmazın âlemin oluşmayacağı değil orada düzenin bozulacağı hususunda ortaya konulduğunu düşünür. Yine ona göre Sırrı Paşa'nın ilgili ifadesinden Allah'tan başka ulûhiyet sıfatlarına sahip bir ilah olsa herhangi bir bozukluk olmayacağı gibi bir anlam da doğmaktadır. Bu durumun yanlışlığı açık olduğundan ilgili ifade her halükarda yanlıştır.⁸³

Öte yandan Çerkeşseyhizâde, temânü' delilinin âlemin varlık alanına çıkamayacağı üzerinden izah edilmesine karşı çıkıp bu yaklaşımı eleştirirse de aynı izah tarzının Manastırlı İsmail Hakkı gibi diğer bir son dönem Osmanlı kelâmcısı tarafından da ortaya konulduğu görülmektedir.⁸⁴ İlgili âyetin bağlamına bakıldığında Çerkeşseyhizâde'nin bu konuda haklı bir eleştiri getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sırrı Paşa, muhtemelen onun bu tenkitlerini de göz önüne alarak, adı geçen eserinin sonraki baskısında bir tashihe gitmiş ve “arz u semâ ve sâir eşyâ mevcut olmamak lazım gelirdi” şeklindeki ifadesini metinden çıkarmıştır.⁸⁵

2.1.3. Diğer Tevhîd Delilleri

Çerkeşseyhizâde, başka bir kısım tevhîd delillerine de yer verir. Nitekim o farklı iki mülk üzerindeki ilah taaddüdünü reddederken bunun bir örneğini sunarak onun

⁸⁰ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 11-12. Müellif, *Tevhîd-i Bâri* adlı kasidesinde de mümkün varlığın yaratma sıfatına haiz olmadığını, dolayısıyla âlemin yaratıcısının bir zorunlu varlık olduğunu dile getirirken “mücerred müstakil bir vacibin âsârındır âlem-ki yoktur mümkünün yekdiğeri icâda rüçhanı” ifadelerini kullanır. Ardından bu hükmün aslında özel olarak ispatına gerek olmadığını, zira herkesin şahsi vicdanının zaten bu hükmü vereceğini belirtir. Bk. Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Kasâid-i Tevfik* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1304), 5.

⁸¹ Cemal Kurnaz, “Sırrı Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/128.

⁸² Sırrı Girîdî, *Nakdül-kelem fi Akâidil-İslâm* (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1302), 52.

⁸³ Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, *Nakdül-kelem fi akâidil-İslâm kitabının tenkid ve tashihi* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308), 222-223.

⁸⁴ Manastırlı İsmail, *Telhisül-kelem*, 42-43.

⁸⁵ Sırrı Girîdî, *Nakdül-kelem fi Akâidil-İslâm*, (Dersaadet: Babiali Caddesinde 52 Numaralı Matbaa, 3. Basım, 1324), 52.

imkânsızlığını gerekçesiyle aktarır. Buna göre ilgili durumda onlar birbirlerinden kendi mülklerini gizlemeye ya güç yetirirler yahut yetiremezler. Şayet ilk seçenek gerçekleşirse, ikisinin de cehaleti; ikinci ihtimal vuku bulursa bu kez de acizyetleri ortaya çıkar. Eğer onlardan biri bu gizlemeye kadir olur diğeri olmazsa, birinin cehalet ve acizlik ile nitelenmesi gerekir. Bütün bu üç seçeneğin gerektirdiği durumlar batıl olunca, ilahın tek olduğu ortaya çıkar.⁸⁶ Osmanlının son dönem âlimlerinden Süleyman Sırrı da ilgili akaid risalesinde tevhîd delillerini aktarırken bu kanıtı yer verir. Ancak onu Çerkeşseyhizâde gibi “iki mülk üzerinde” şeklinde bir kayda tabi tutmaz. Doğrudan birden fazla ilahın varlığı halinde ilgili cehalet ve acizlik seçeneklerine atıfta bulunarak ilahın bir olmasının zorunluluğuna işaret eder.⁸⁷

Çerkeşseyhizâde, yine varlığı zorunlu olan Allah'ın bir ortağı olması halinde ortaya çıkacak bir başka açmaza işaret ile de O'nun birliğini ispata çalışır. Buna göre başka bir ilahın varlığını reddedip Kendi birliğini ortaya koyan Allah karşısında o farazi ortağın kitaplar indirip peygamberler göndererek âlemin hükümranlığı hususunda O'na ortak olduğunu kullara bildirmesi gerekir. Hâlbuki böyle bir durum ortaya çıkmamıştır. Şayet böyle bir isteği olmasına rağmen o farazi ortak, suskunluğu tercih etmiş ise bu durum ya kendisinin acizliği ya da birliğini ortaya koyan Allah'ın sözünü tasdik etmesi nedeniyle gerçekleşmiştir. Her iki ihtimal de onun Allah'a ortak olmadığını gösterir ve Cenâb-ı Hakk'ın birliğini ispat eder.⁸⁸ Müellifin zikrettiği bu delilin, onunla çağdaş olup aynı alanda eser kaleme alan diğer Osmanlı ilim ehlinde pek de görülmemesi kendisinin bu kanıtı özel ilgi duyduğunu ihsas etmektedir.

Çerkeşseyhizâde'nin zikrettiği bu son delilin ilk bölümünde İmâm Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) kullandığı bir delile başvurduğu, en azından ondan esinlendiği görülmektedir. Müellif tarafından her ne kadar burada ismi anılmasa da Mâtürîdî, “Âlemin var edicisinin bir olması meselesi” başlığı altında bu kanıtın temelini zikretmektedir. Buna göre ilgili mucizelerle gelen peygamberlerin ortaya koyduğu hususlarla ulûhiyet/leri boşa çıkan varlık/ların devreye girip bu duruma engel olması gerekirken, böyle bir işin vuku bulmaması ilahın bir ve tek olduğunu gösterir.⁸⁹

Müellif, *Miftâhu'l-akâid* adlı eserinde de tevhîd meselesine değinirken onunla ilgili bir delil aktarır. Önce varlığı zorunlu bir varlığın gerekliliğini ortaya koyar. Ardından böylesi bir varlığın neden birden fazla olamayacağı hususunu izah etmeye başlar. Buna göre şayet birden fazla ilah olursa, bu iki ilahtan biri diğerinden ya eksik olur ya da bu ikisi kuvvet ve kudret açısından birbirine denk olur. İlk ihtimal çok açık bir şekilde batıldır. Zira Allah, nakıs; nakıs Allah olamaz. Eğer kuvvetleri birbirine denk olursa, bunlardan her birinin varlığı diğerinden müstağni olur. Kaldı ki bunun gereğine dair kati bir delil de sunulamaz. Böyle eşit iki ilahın varlığı halinde âlem ya asla varlık alanına çıkmaz. Ya da bunlar âlemi yaratmak isterler ve bu hususta birleşirlerse aralarında mutlaka bir vakitte ihtilaf gerçekleşir. Bu durumda ise kainatın nizamdan çıkması ve onun bir kaos içerisinde kalması

⁸⁶ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 12; Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 10. Müellif, ilahların birden fazla olduğuna inanan kişilerin müşrik olarak adlandırıldıklarını belirtir. Bk. Çerkeşseyhizâde, *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*, 32.

⁸⁷ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid*, 45.

⁸⁸ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 10-11.

⁸⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir-İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 86.

gerekir. Hâlbuki âlem işleyişi itibariyle başlangıçta nasılsa bugün de aynı şekilde bir düzensizliğe düşmeden akıp gitmektedir. Dolayısıyla bir mülk üzerinde iki ilahın varlığı gibi bir durum söz konusu değildir.⁹⁰

Çerkeşseyhizâde tevhîd kasidesinde de benzer vurguları yapar. Buna göre birden fazla ilah olması halinde ya âlemin varlığı ortaya çıkmaz. Faraza bir âlem varlık alanına çıksa dahi o, keşmekeş içerisinde darmadağın bir vaziyette kalır. Kâinatın bir düzenin olması için ulûhiyette tevhîd olması gerekir.⁹¹ Müellif, kasidesinin bir beytinde bitkilerin ve cansız varlıkların çarpıcı bir şekilde Allah'ın birliğine delalet ettiğini söylerken de yine düzen ile O'nun vahdaniyeti arasında bir bağ kurarak benzer bir hususa dikkat çekmiş olur.⁹² Evrende pek çok şekil ve hareket bulunmasına rağmen orada müşahade edilen düzen ve ahengi vahdet üzerinden açıklayan bir diğer kelâmcı da Filibeli Ahmed Hilmi'dir.⁹³ Bu konuda Ömer Nasûhî de aynı minvalde bir izah geliştirebilir.⁹⁴

2.2. Çerkeşseyhizâde'nin Tevhîde Aykırı Bazı Düşüncelere Bakışı

Malum olduğu üzere genel anlamda tevhîdin zıddı şirk kelimesi ile ifade edilir. Şirkin de kendi içerisinde beş türü olup bunlardan birini “şirk-i esbâb” teşkil eder. Bu da eşyanın tabiatının gerçek müessir olduğuna inanılması suretiyle gerçekleşir. Tabiatçıların ve onların yolundan giden kimselerin içerisinde düştükleri şirk çeşidi bu duruma örnek olarak sunulur.⁹⁵ İşte müellif, bu tasnife uygun şekilde Tabiatçıların konuyla ilgili görüşlerini tevhîd bahsinin hemen sonunda ele alarak, onların yaklaşımlarının tevhîde aykırı olduğunu gösterir. Mâtürîdî kelâmcı Sâbûnî'nin tevhîd konusunda İslam'a muhalefet eden grupların arasında tabiatçılara yer vermesi de,⁹⁶ Çerkeşseyhizâde'nin bu bakış açısında yalnız olmadığını göstermektedir.

Öte yandan Kur'an'da yer alan tevhîd âyetlerinden birinde Cenâb-ı Hakk'ın “Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.” (el-Müminûn 23/91) şeklinde hitapta bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca baba, oğul ve kutsal ruh şeklinde üç uknum üzerinden savunulan teslis düşüncesinin⁹⁷ de şirk-i teb'îze örnek verildiği malumdur.⁹⁸ İşte müellif bu ilahi kelâma ve söz konusu şirk çeşidine uygun şekilde tevhîd düşüncesine zarar verecek olan Allah'ın bir evladının bulunduğu fikrini de çeşitli açılardan ele alıp reddeder. O her ne kadar bu bahsi doğrudan tevhîd konusuna bağlı bir mesele şeklinde işlemese de onun tevhîde aykırı bir mevzu olduğu açıktır. Bu yüzden işbu konuya da yine tevhîde zıt düşünceler başlığı altında yer verilmesi uygun görülmüştür.

⁹⁰ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 9-10.

⁹¹ Çerkeşseyhizâde, *Kasâid-i Tevfik*, 5.

⁹² Çerkeşseyhizâde, *Kasâid-i Tevfik*, 3.

⁹³ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyeye müstenid yeni ilm-i akaid* (Darülhilafe: Hikmet [Matbaa-i İslâmiyesi], 1332), 32.

⁹⁴ Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 152; Ömer Nasuhi, “Tevhîd-i Bâri”, *Mahfil* 5/59 (1343), 204.

⁹⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 2/103; İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbu's-sedîd fi beyâni dini't-tevhîd* (Ankara: Tedkikat ve Te'lifat-ı İslâmiyye, 1339-1341), 17.

⁹⁶ Ebû Muhammed Nuruddin es-Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969), 39.

⁹⁷ A. Hamdi Akseki, *İslam Dini* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 1969), 65.

⁹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 103.

2.2.1. Tabiatçı Anlayış

Müellif, tabiatçıların âlemin kaynağı hakkında dile getirdikleri görüşleri ifade ettiği üzere tevhîd başlığı altında inceler. O, akli delillerin gösterdiği şekilde bütün eşya Allah'ın varlık ve birliğini ortaya koyarken bu anlayış üzere olan kişilerin Yaraticıyı tamamen inkâr ettiklerini belirtir. Ardından “eşhâs-ı rezile” tarafından savunulduğunu söylediği bu görüşü algıladığı şekilde aktarmaya başlar. Buna göre kâinatta gerçekleşen işler ilim, idrak, kudret ve kuvvetten uzak olup, cisim üzerinde kaim olan tabiatın külli ve nevî (türsel) etkinlikleriyle vuku bulmaktadır. Bu fikri küfür, dalalet ve ahmaklığın en uç noktası olarak niteleyen müellif, onların ispat mevkiinde oldukları külli tabiatın; zorunlu, âlim, kâdir, ezeli, ebedi ve yüce bir zat olduğunu iddia ediyorlarsa, buradaki tek hatalarının isimlendirmede gerçekleştiğini söyler. Ancak burada nevî plandaki tabiat anlayışlarında ise hem müşrik hem de hulul görüşünün savunucusu konumuna düştüklerini ifade eder.⁹⁹ Böylece derdinin isimlendirme hususunda değil, tek başına kadim olan bir varlığın kabulü noktasında olduğunu göstermiş olur.

Müellif *Miftâhu'l-akaid* isimli eserinde de tabiatçıların yanına bu sefer başka bir kısım görüş sahiplerini de ilave ederek yine bu konuya temas eder. Bu manada aynı şekilde cehalet ve ahmaklık ile nitelediği ilgili görüş sahiplerinin Cenâb-ı Hakk'ın varlığını inkâr edip âlemdeki oluşumları, ilim, idrak ve kuvvetten uzak olan feleklerin hareketlerine, birtakım birleşimlere veya yıldızların teşekkülüne ya da eşyanın nevi tabiatına isnat ettiklerini belirtir. Ardından bu görüş sahiplerini niçin ilgili şekilde nitelendirdiğini ortaya koyan bir izah geliştirir. Buna göre eşyada tesir sahibi gerçekten söz konusu unsurlar olacak olsa, insanın mahiyeti ve cisimleri cisim yapan ilgili özellikleri hususunda bir eşitlik olması gerekir. Örneğin peşi sıra doğmuş ikizlerin, renk, şekil, nitelik, zekâ-ahmaklık, cimrilik-cömertlik, korkaklık-cesaret, bedbahtlık-bahtiyarlık ve benzeri bütün zahiri ve batını niteliklerde birbiriyle aynı olması gerekir. Zira hayat, ilim, kudret ve kuvvet sahibi olmayıp, bizzat kendisi oluşum ve yer tutmada bir illete muhtaç olan ilgili ilk üç unsur (hareket, birleşim, teşekkül), eşyalar karşısında sadece yeknesak bir etkide bulunabilir. Yine nevi tabiatın da bir maddede iki zıt fiili bir araya getirmesi söz konusu olamaz. Bu durumda ilgili örneklerde müşahade edilen zahiri ve batını ayrılıkların gerçek müessiri ilim, kudret ve irade sahibi bir zorunlu varlık, yani Allah olmalıdır.¹⁰⁰

Müellif, *Tevhîd-i Bârî* adlı kasidesinde de Tabiatçıların düşüncelerinin yanlışlığına vurgu yapar. Buna göre tabiat, farklı eser vücuda getiremez. Bu ifadeyle o, tabiatın tek düze işler ortaya koyabileceğini, âlemdeki farklılık ve zenginliklerin onunla izah edilemeyeceğine dikkat çekmiş olur. Nitekim aynı kasidenin bir başka beytinde cisim ve cismaniliğin izahında kullanılan tabiat kavramının belirsizlik içerdiğini söyler. Böylece kimilerinin düşündüğü gibi tabiatın âlemde etkin bir konumu olmadığını belirtmiş olur. Yine bir başka beytinde tabiatın müstakil bir varlığı olmayıp onun cevhere sirayet etmiş bir araz olduğunu, birbirinden farklı şekil ve renklere sahip bulunan varlıkların ondan sudur edemeyeceğini kaydeder. Akli, ruhu ve kudreti bulunmayan bir tabiatın böylesi işleri düzenleyemeyeceğini belirtir.¹⁰¹ Müellifin, tabiatın aslında karşılığı bulunmayan bir

⁹⁹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 12.

¹⁰⁰ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akaid*, 19-20.

¹⁰¹ Çerkeşseyhizâde, *Kasâid-i Tefvik*, 4-5.

kavram şeklinde kullanıldığına dönük vurgusunun bir benzerini son dönem Osmanlı kelâmcılarının önemli simalarından Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi de (öl. 1954) sürdürür.¹⁰²

Çerkeşseyhizâde tabiatçı düşünceyi sadece âlemin ilahi güç tarafından yaratıldığını reddedip bu ilahi kudretin yerine tabiatı yerleştirmesi, dolayısıyla bir nevi şirke düşmesi nedeniyle eleştirmez. Tabiatçıların bilginin kaynağı hususunda sansualist (duyumcu) bir anlayış geliştirmelerine de tepki gösterir. Bu konuda *Risâle fi'l-akl* adıyla müstakil bir eser kaleme alan müellif, duyular olmadan aklın hiçbir anlam ifade etmediği, onun gerçekleştiği bütün idraklerde duyudan yardım aldığı şeklinde ortaya koyduğu yaklaşımı reddeder.¹⁰³ Dile getirdiği mukaddimelere ve izahlara bağlı olarak insanın, kimi zaman dilimlerinde duyuların aracılığına başvurmadan sadece akıl vasıtasıyla bilgiye ulaştığı yönünde fikir beyan eder.¹⁰⁴

Çerkeşseyhizâde, tevhîd başlığı altında Tabiatçıların yaklaşımını açıkladıktan sonra onların bu düşünceleriyle bir kısım kelâmcılar tarafından savunulan tabiatçı fikir arasındaki farkı da izah eder. Buna göre bazı kelâmcılar tabiatın etkinliği görüşüne yönelmişlerse de, diğerleri gibi Allah'ın varlığını inkâr edip, gerçek müessirin eşyada külli tabiat, kendilerinden zuhur eden fiil ve eserlerde ise nevi tabiat olduğu gibi bir fikre kapılmamışlardır. Bu kelâmcılara göre Allah her şeyi başlangıçta vasitasız bir şekilde yaratmaya kadir. Bununla birlikte O, bir hikmetten ötürü bazı cisimlerde etkin bir tabiat yaratmış, böylece o cisimlerin kendilerinden zuhur eden fiil ve eserler o cisimlerin tabiatı gereği ortaya çıkar hale gelmiştir. Burada onlara göre Allah tarafından bazı cisimlere konulan müessir tabiatın yaratıcısı yine O olmaktadır.¹⁰⁵

Müellif, bu konuda eşyada tabiatın etkinliği görüşünü savunan kelâmcıların, o tabiatın Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini benimsedikleri için bunun sıkıntılı oluşturmayaacağına vurgu yaptıktan sonra çoğunluğu oluşturan kelâmcıların meseleye bakışını açıklar. Buna göre tutuşmaya elverişli bir nesne ateşe atıldığında onun yanması vasitasız bir şekilde sadece ilahi kudret ile bu işlemi takiben ilgili eşyanın yanması ise âdet yolu ile gerçekleşmektedir. Bazı kelâmcılar ise o eşyanın ateşe atıldığında yanmasını, ateşte mevcut olan tabiatın etkisine bağlarlar. Ancak işaret olunduğu üzere onlar hem tabiat hem de onun etkinliğinin başlangıç itibarıyla Allah'ın yaratmasına bağlı olarak gerçekleştiğini düşünürler. Bu durumda eşyanın ateşte yanması yine Allah'ın bir fiili olup, bu iş sadece vasitalı bir şekilde gerçekleşmektedir. Müellif, genel eğilimi ve azınlık görüşü bu şekilde aktardıktan sonra onlar hakkında bir hüküm de verir. Buna göre ikinci görüşte bir sıkıntı olması bir tarafa belki de o ilk yaklaşıma nispetle doğruya daha yakın bir düşüncedir.¹⁰⁶ İzmirli İsmail Hakkı da her ne kadar diğerinden daha doğru olduğu yönünde bir vurgu yapmasa da bu son yaklaşımın şirk olmadığını altını özellikle çizer.¹⁰⁷

¹⁰² Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-mürselîn* (Beyrut: Dârü't-Terbiye, 1427/2007), 3/340.

¹⁰³ Çerkeşseyhizâde Mehmed Tefvik Efendi, "*Risâle fi'l-akl*", *Behcetü't-taraffi ilmi's-sarf* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1308), 195.

¹⁰⁴ Çerkeşseyhizâde, "*Risâle fi'l-akl*", 201-203.

¹⁰⁵ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 12-13.

¹⁰⁶ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 13.

¹⁰⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2/103.

Çerkeşseyhizâde, bu noktada ikinci anlayışın bir sıkıntı taşımadığına dönük görüşünü teyit için Fahreddin er-Râzî'den (öl. 606/1210) alıntı da yapar. Râzî, Bakara sûresi 2/22. âyetini tefsir ederken ilgili ifadesinde Allah'ın meyveleri; su ve toprak gibi herhangi bir vasıta olmaksızın yaratmaya kadir olmakla birlikte O'nun bu kudretinin, meyveleri söz konusu vasıtalarla yaratmasına bir engel teşkil etmediğini belirtir. Her iki durumda da O'nun yaratıcı ve hakîm olduğuna dikkat çeker.¹⁰⁸ Çerkeşseyhizâde, ilgili alıntıyı takiben yine Râzî'nin Felak sûresi 113/2. âyetinin tefsirinde kullandığı ifadelerle de başvurur. İlgili bölümde Râzî, ateş, yılan veya akrebin ısırması sonucu oluşan acı hakkında kelâmcıların çoğunluğunun bunun doğrudan Allah'ın yaratması ile gerçekleştiği yönünde görüş bildirdiklerini söyler. Filozofların çoğu ve kelâmcıların bir kısmı ise bu acıyı, ilgili varlıkların tabiatında Allah'ın yarattığı kuvveden doğan bir hal olarak açıkladıklarını kaydeder. Arından bu ikinci görüşte bir beis olmadığı yönünde bir ifade kullanır ve Hz. Peygamber'in "Sen'den Sana sığmırım"¹⁰⁹ hadisine yer verir.¹¹⁰ Çerkeşseyhizâde, Râzî'den yaptığı bu alıntıları takiben ilave bir izah getirmez ve böylece kimi tabiatçı kelâmcıların konuyla ilgili ifade ettikleri görüşlerinde niçin bir sıkıntı olmadığını Râzî üzerinden teyit etmiş olur.¹¹¹ Yine müellif *Tevhîd-i Bârî* kasidesinde de eğer eşyada bir kabiliyetin bulunduğu ileri sürülürse bunun da Allah'ın bir fiili olduğunu belirterek, bu düşüncenin çekinilmesi gereken bir görüş olmadığını ihsas etmiş olur.¹¹²

2.2.2. Allah'a Bir Evlat İsnadı

Çerkeşseyhizâde *Miftâhu'l-akâid* adlı eserinde Allah'a bir evlat isnadını da ele alır, böyle bir düşüncenin doğuracağı problemleri dile getirir. Öncelikle Allah'ın doğurmaktan münezzehe olduğuna dair hükmünü dile getirdikten sonra bunun gerekçelerini bir kısım ihtimallere yer vererek aktarmaya başlar. Buna göre eğer doğurmak ile bir nutfe söz konusu olmadan varlık alanına çıkan bir çocuk kastedilirse, bir madde ve nutfe olmaksızın yaratılan yeryüzü, gökyüzü ve burada bulunan her şeyin de yine O'nun çocuğu olması gerekir. Bu ihtimalin batıllığı çok açık olduğu için onun hakkında bir değerlendirme yapmaya bile gerek yoktur.¹¹³

Müellif bu seçeneği takiben ikinci bir ihtimali daha ele alır ve onun yanlışlığını da çeşitli ihtimaller ekseninde ortaya koymaya başlar. Buna göre eğer burada şehvetle ayrılan bir cüzün annenin rahminde yer almasına bağlı olarak ortaya çıkan bir çocuk kastedilirse, bu tip bir durumun; lezzet, şehvet, hareket ve kadınlarla yakınlık gibi halleri gerektirdiği bunların ise cisimlere ait özellikler içerisinde yer aldığı malumdur. Hâlbuki Allah ise cisimlik ve cismanilikten, dolayısıyla da söz konusu hallerden yücedir. Kaldı ki bu yoldan bir evlat edinme isteği; bir çocuk talep edip de onu maddesiz şekilde hemen yaratamayan aciz varlıklar için söz konusudur. Hâlbuki her istediğini her daim bir kerede maddesiz şekilde var etmeye kadir olan Allah için böyle bir durum düşünmek muhaldir. Yine bu seçenekte Allah için -hâşâ- bir lezzet ve şehvet giderme söz konusu olup, bu durumda

¹⁰⁸ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/121.

¹⁰⁹ Müslim, "Salât", 222; Ebû Dâvûd, "Salât", 148.

¹¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 32/192.

¹¹¹ Çerkeşseyhizâde, *Meziyyet-i İslamiyye*, 13-14.

¹¹² Çerkeşseyhizâde, *Kasâid-i Tevfik*, 5.

¹¹³ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 16.

eğer Cenâb-ı Hakk için bu iki hal tasavvur edilebilirse, O'nun bunlarla ezeli olarak vasıflanması gerekir. Bu ise o çocuğun da ezeli olmasını gerektirir. Hâlbuki anne karnına hap-solunduktan sonra ortaya çıkan çocuğun hâdis olacağı açıktır. Bu durum ise o çocuğun hem ezeli hem de hâdis olması gibi, herkesin batıllığını açıkça fark edeceği bir hale sebebiyet verir. Dolayısıyla böyle bir seçenek de doğru olamaz.¹¹⁴

Müellif, bu ikinci ihtimale (nutfe) bağlı olarak ortaya çıkan açmazlara dikkat çekmeye devam eder. Buna göre yine Allah'ın ilgili surette bir evladı olması halinde, doğal olarak onun hâdis bir varlık olması gerekecek iken; bu aşamada O'nun her şeyi ezelde bildiği düşünüldüğünde o çocuğun Kendisi için bir olgunluk ve fayda olduğunu yahut olmadığını da ezelde bilmesi gerekir. Eğer ilk seçenek söz konusu olursa, o çocuğu ezelde yaratması gerekir. Bu ise, hâdis olduğu apaçık olan o çocuğun ezeli olmasını gerektirir. Böyle bir durum olamaz. Eğer burada ikinci ihtimal geçerli olursa, bu durumda Allah'ın o çocuğu asla var etmemesi gerekir.¹¹⁵

Müellif, yine bir nutfe üzerinden ortaya çıkacak çocuk düşüncesinin neden olduğu diğer problemlere değinmeyi sürdürür. Buna göre eğer o çocuk Allah'tan ayrılan bir cüze bağlı olarak ortaya çıktıysa; öncelikle o cüzün meni gibi bir madde olma ihtimali, O'nun böyle bir durumdan çok yüce olması itibariyle hemen devre dışı bırakılır. Bu cüzün ilim ve kudret gibi bir subuti sıfat olarak tasavvur edilmesi halinde ise; bu sıfat, O'nda ya baki olur ya da olmaz. Eğer baki olursa, bu durum bir sıfatın iki mahalde bulunmasını; eğer baki kalmaz ise bu sefer de Allah'ın ondan soyutlanmasını gerektirir. Her iki seçenek de açıkça batıl olduğundan böyle bir ihtimal de devre dışı kalır.¹¹⁶

Müellif, Allah'ın, Kendisinden ayrılan bir parçaya (cüze) bağlı olarak ortaya çıkacak çocuğun gerektireceği sıkıntılara temas etmeyi sürdürür. Buna göre bu parçanın ulûhiyette bir payı ya olur ya da olmaz. Eğer ilk durum söz konusu ise, o parçanın Kendisinden ayrılmasıyla O ya ilahlıktan tamamen soyutlanır ya da O'nun ulûhiyetinde eksilme meydana gelir. Eğer bu parçanın ulûhiyette bir payı olmazsa; o parçadan meydana gelen çocuğun asla Allah olmaması gerekir. Hâlbuki “evladın, baba cinsinden olması gerektiği” şeklindeki ifadeden hareketle o çocuğun da ilah olması lazımdır. Nitekim “*De ki: Eğer Rahman çocuğu olsaydı, ona tapanların ilki ben olurum.*”¹¹⁷ âyeti de bu hususa işaret etmektedir.¹¹⁸ Bütün bu ihtimallerin doğurduğu sıkıntılardan, Allah'ın bir evladının olmadığı anlaşılmaktadır.

Erzurumlu İsmail Hakkı'nın itikada dair manzum risalesini şerh eden ve müellifimizin (Çerkeşseyhizâde) çağdaşı olup ondan bir sene sonra vefat eden Musacalızâde Mehmed Said Efendi de (öl. 1902) Allah'ın bir oğlunun olması halinde ortaya çıkacak açmaza dikkat çekerken bu son maddeye yer verir. Buna göre Allah'ın bir evladı olması halinde o çocuğun O'nun cinsinden olması veya pederine yardım etmesi için talep edilmesi ya da O'na Kendisinden sonra halef kılınması gibi bir durum gerekir. Hâlbuki hiçbir varlık O'nun mücanisi (aynı cins özellikleri gösteren) bir fert olamaz. Zira Allah vâcibü'l-vücut, diğerleri ise mümkün varlıktır. Yine O'nun hiç kimsenin yardımına da ihtiyacı yoktur. O, ebedi

¹¹⁴ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 16-17.

¹¹⁵ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 17.

¹¹⁶ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 17-18.

¹¹⁷ ez-Zuhruf 43/81.

¹¹⁸ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 18.

olup Kendisine yokluk erişmeyeceği için halefi de söz konusu olamaz. İşte bütün bu yönler dikkate alındığında O'nun için bir evlat tasavvur edilemez.¹¹⁹

Çerkeşseyhizâde, ilgili surette meydana gelen çocuğun doğuracağı başka bir açmaza daha işaret eder. Buna göre bu çocuğun varlığı ya zorunlu (vâcibü'l-vücûd) ya da mümkün olacaktır. Eğer ilk durum söz konusu olursa; kendisinin bir ilahın tesirine ihtiyaç duymaması gerekir. Dolayısıyla aralarında babalık-evlatlık ilişkisi imkânsız olur. Eğer ikinci ihtimal devreye girer de o çocuk mümkün kategorisinde olursa; varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olarak ortaya çıkacağı için onun Allah'ın oğlu değil, diğer mümkün varlıklar gibi bir varlık olması gerekir. Bu durum ve ortaya konulan diğer tüm ihtimaller imkânsız olduğuna göre, Allah'ın bir oğlunun olması da muhal olmuş olur.¹²⁰

Müellif ilgili açmazlar üzerinden Allah'ın bir evladının olamayacağını ortaya koyduğu gibi, pek bir ayrıntıya girmeksizin O'nun doğmuş da olamayacağına dikkat çeker. Bu noktada doğumun bir hudûs işareti olduğuna işaret eden müellif, hem baba hem de evlat olmanın sonradan olmayı gerektirmesi itibarıyla, Allah'ın böylesi eksiklik bildiren bu tür durumlar ile nitelenmesinin imkânsız olduğuna vurgu yapar.¹²¹ Böylece Allah'ın birliği konusunda en çok öne çıkarılan ilahi zâtın muhalefetün li'l-havadis sıfatına sahip olması, dolayısıyla hudûs işaretlerinden uzak bulunması şeklindeki özelliğine dikkat çekmiş olur. Musacalızâde de bu meseleyle alakalı olarak Allah'ın doğmuş kabul edilmesi halinde bu durumun O'nu sınırlı, hâdis ve muhtaç bir varlık konumuna getireceğini söyler. Hemen ardından Allah'ın sonsuz, kadim ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık olduğuna işaretlerle bu ihtimalin kabul edilemeyeceğine dikkat çeker.¹²²

Sonuç

Osmanlı ilim dünyasının son dönemde yetiştirdiği önemli âlimlerden biri olan Çerkeşseyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, farklı sahalarda pek çok eser kaleme almış, bu manada kelâm alanında da muhtelif risaleler telif etmiştir. Kelâmın ince meseleleri hakkında muhtasar eserler ortaya koyup görüşler serdettiği gibi, onun temel konularına dair de fikirler üretmiştir. Onun, hakkında görüş beyan ettiği konulardan biri de İslam inanç esaslarının şüphesiz en önemli mevzularından birini teşkil eden tevhîd meselesi olmuştur.

İslam dünyasının ilmi geleneğine oldukça hâkim olduğu gözlenen, bu manada görüş bildirdiği çeşitli konularda klasik eserlerden muhtelif ibareler aktaran müellif, bu birikimine bağlı olarak savunduğu düşünceye dair güçlü veriler sunmuştur. Tevhîd meselesinde de bu özelliğini sergileyen müellif, eserlerinin risale tarzında olmasından dolayı konunun farklı boyutlarına çok fazla temas etmese de onunla ilgili muhtelif deliller ortaya koymuştur. Kelâm geleneğinde en çok kullanılan kanıtların başında gelen temânu' deliline özel bir önem atfetmiş, bununla birlikte başka delillere de yer vermiştir. Temânu' delilinin aktarımında klasik izah tarzını sürdürmüş, onun kesinlik bildirip bildirmedigiğine dair de yorum getirmiştir. Bu delilin birden fazla ilahın evrenin oluşumuna engel teşkil edeceği şeklinde değil onun kaos içerisinde kalacağı üzerinden ortaya konulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu delil çerçevesinde getirdiği izahlar ile genel

¹¹⁹ Musacalızâde Mehmed Said Efendi, *Cevahirü'l-akaid* (İzmir: Vilayet Matbaası, 1327/1911), 8.

¹²⁰ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 18-19.

¹²¹ Çerkeşseyhizâde, *Miftâhu'l-akâid*, 19.

¹²² Musacalızâde, *Cevahirü'l-akaid*, 8.

anlamda çağdaşı olduğu diğer Osmanlı kelâmcılarından daha zengin bir bilgi manzumesi sunmuş, ayrıca sistemli bir aktarım yolunu seçerek konunun anlaşılması hususunda önemli katkılar sağlamıştır.

Çerkeşeyhizâde, Allah'ın varlığını ispat konusunda çokça yer verdiği vâcibü'l-vücûd kavramını farklı açılardan izah ettiği gibi, onu tevhîd delilinin önemli bir argümanı haline de getirmiştir. Daha çok İmam Mâtürîdî ile özdeşleşen ve bir ilah tarafından gönderilen nebînin diğer farazi bir ilah tarafından engellenmemesi üzerinden ortaya konulan tevhîd deliline de yer vermiş, ancak bu aktarımında tamamen bu mezhep imamına bağlı kalmamıştır. Naklettiği diğer delillerde ise birden fazla ilahın kabulünü, bazı varsayımlar üzerinden ele almış, burada daha çok onların içerisine düşecekleri acizliğe dikkat çekmiş, kimi zaman ise ortaya çıkacak cehalet halini de bu duruma ilave etmiştir. Her iki niteliğin de bir ilahın şanına yakışmayacağı ilkesinden hareketle onun bir olması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Tevhîd zedelenmesiyle ortaya çıkan şirk çeşitlerinden birisi olan ve Tabiatçıların evrenle ilgili yaklaşımlarıyla özdeşleştirilen *şirk-i esbâba* da tevhîd delillerinin akabinde yer veren müellif, bu düşünceyi daha çok kâinatta bir yeknesaklığın bulunmaması, hâlbuki tabiat fikrinin bu duruma sebebiyet vermesi gerektiği hususundan hareketle reddetmiştir. Yine tabiat kavramının tam anlamıyla bir karşılığının bulunmamasını ve kendisine bir nevi var edicilik nispet edilen bu gücün akıl ve şuurdan yoksun olmasını da bu görüşün diğer bir zaafı olarak göstermiştir. Bu noktada işin içerisine ilk aşamada Allah'ı katarak tabiatçı bir fikri benimseyen kelâmcılara değil bir eleştiri getirmek, onu doğruya daha yakın bir yaklaşım olarak görerek cesur bir tavır sergilemiştir. Tabii bunda Fahreddin er-Râzî gibi bir otoriteden destek alması da etkili olmuştur.

Müellif, Allah'a bir evlat isnadına bağlı olarak ortaya çıkan ve tevhîd konusuyla olumsuz anlamda yakından alakası olan bu anlayışın getirdiği sıkıntılara da temas etmiştir. Burada onun ortaya koyduğu problemler daha çok ilgili varsayımın gerektirdiği hudsuluk işaretleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bu manada kadim olarak kabul edilen bir varlığa yakıştırılan bu durumun neticesi olarak beliren cismanilik hallerinin, ilgili kabule aykırılık teşkil edeceği, üzerinde durulan önemli bir husus olmuştur. Burada ayrıca ilah için bir ihtiyacın belireceğine ve söz konusu çocuğun bu haliyle bir yönden ezeli bir yönden hâdis olma gibi bir açmaza sebebiyet vereceğine dikkat çekilmiştir. Bütün bu durumların içerdiği imkânsız hallere bağlı olarak da ilgili düşünce reddedilmiştir.

Çerkeşeyhizâde başta tevhîd delilleri olmak üzere konuya dair getirdiği açıklamalarla tüm Müslümanların ortak değeri olan bu ilkenin izahına zenginlik katmış ve sistemli bir görüş manzumesi sunmuştur. Kimi zaman eleştirel bir üslup benimseyen müellif, kimi zaman ise didaktik bir tarzda fikirlerini beyan etmiştir. Hem felsefeye hem de kelâm ilmine aşina olması, meseleleri açık ve ilmi bir muhteva içerisinde aktarmasına katkı sağlamıştır. Sahip olduğu ilmi birikim, kendisiyle çağdaş olan kimi zevatın eserlerinde yer aldığını düşündüğü hataları tashih etmesinin dahi önünü açmıştır.

Müellif, tevhîd meselesiyle ilgili genel itibarıyla özgün fikirler ortaya koymayıp daha çok selefi olan ilim ehlinde istifade yolunu seçse de de mezkûr düşüncelerin ifade biçiminde bir özgünlük yakalamıştır. Yine konunun daha rahat anlaşılması için berrak bir dil eşliğinde bazı mukaddimelere yer vermesi, meramını okuyucuya aktarma hususunda başarı sağlamasına zemin hazırlamıştır. Kendi düşüncesine olan itimadı, aksi bir görüşün müdafii olan tabiatçıları ağır bir şekilde eleştirmesine; kimi İslam filozoflarını ise tekfir

etmesine neden olmuştur. Buna karşılık İslami anlayış içerisinde hoş karşılanabileceğini düşündüğü kimi görüşlere ise oldukça ılımlı yaklaşmıştır. Sonuç itibariyle o, daha çok risale tarzında kaleme aldığı eserlerinde, mensubu bulunduğu dinin temel öğretilerine sadakatle bağlı kalmış, tevhid konusunda da bu temel yaklaşımından taviz vermeyerek, onunla ilgili bir Müslümanın bilmesi gereken hususları açıklığa kavuşturmuştur.

Kaynakça

- Aksekî, A. Hamdi. *İslam Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 1969.
- Akyol, İbrahim. "Çerkeşeyhizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Nefî'ye Nazîresi". *Çankırı Araştırmaları* 1/1 (2006), 177-190.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1981.
- Apaydın, Yasin. "Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 1-30.
- Arapkırılı, Hüseyin Avni. "İlm-i Kelâm". *Dârülfünûn Dersleri*. 1-192. İstanbul: İstanbul Dârülfünunu, 1331.
- Asım, Mustafa. *Akaid Dersleri*. Dersaâdet: Hilal Matbaası, 1324.
- Atar, Aynur. *Çerkeşizâde Mehmet Tevfik Efendi ve Akâid Risaleleri*. Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2019.
- Azamat, Nihat. "Çerkeşî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/272-275. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "Tevhîd-i Bârî". *Mahfil* 5/59 (1343), 202-205.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Hudûsü'l-âlem*. Atıf Efendi Kütüphanesi. 4657, 43b-44b.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *el-İtkân fi tahkiki'l-îmân*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1311.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Kasâid-i Tevfik*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1304.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Meziyyet-i İslamiyye*. Dersaâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1307.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Miftâhu'l-akâid*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1301.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Nakdül-kelâm fi akâidi'l-İslâm kitabının tenkid ve tashihi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308.
- Çerkeşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi, "Risâle fi'l-akl". 195-203. *Behcetü't-tarafı ilmi's-sarf* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Risâle fi hakki fâkidi's-salât*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. *Risâle fi mahiyeti'l-mümkin ve'l-mec'ûliyye*. İstanbul: y.y., 1305.
- Çerkeşeyhizâde, Mehmed Tevfik Efendi. "Tercüme-i Sahib-i Hal-i Divan". *Kasâid-i Tevfik*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1304.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Eskişehrî, Mehmed Emin. *Zübdetü'l-akâid*. İstanbul: Süleyman Efendi Matbaası, 1298.
- Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyye müstenid yeni ilm-i akaid*. Darülhifâfe: Hikmet [Matbaa-i İslâmiyesi], 1332.
- Girîdî, Sırrı. *Nakdül-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*. Konstantiniyye: Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1302.
- Girîdî, Sırrı, *Nakdül-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm*. Dersaâdet: Babiali Caddesinde 52 Numaralı Matbaa, 3. Basım, 1324.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*. Şehzadebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Hacı Necib. *Kenzü'l-feraid fi mesaili'l-akaid*. Dersaâdet: Kanaat Matbaası, 1335.
- Hafız Kamil. *Cevahirü'l- kelâm fi beyâni akaidi'l-İslam*. Kastamonu: Matbaa-i Vilayet, 1334.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*. Dersaâdet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- Haşim, Mehmed. *Zübde-i akaid-i İslamiyye*. İstanbul: Bâbiâli Caddesi 13 Numaralı Matbaa, 1319.

- İbn Sinâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ. *el-İşarat ve't-tenbihat*. Thk. Süleyman Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 12 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *el-Cevâbu's-sedîd fî beyâni dini't-tevhîd*. Ankara: Tedkîkat ve Te'lifat-ı İslâmiye, 1339-1341.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Mülehhas İlm-i Tevhîd*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1338.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341.
- Kubat, Mehmet. *Kur'ân'da Tevhîd*. İstanbul: Beka Yayınları, 2014.
- Kurnaz, Cemal. "Sırrı Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/127-129. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Mevaidü'l-in'am fî berâhîni akaidi'l-İslâm*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, ts.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Telhîsü'l-kelâm fî berâhîni akaidi'l-İslâm*. İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 2. Basım, 1329.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdır-İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Mehmed Vehbi. *Akâid-i Hayriye Tercümesi*. İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343.
- Musacalzâde, Mehmed Said Efendi. *Cevahirü'l-akaid*. İzmir: Vilayet Matbaası, 1327/1911.
- Mustafa Sabri. *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbi'l-âlemîn ve ibâdîhi'l-mürselîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru't-Terbiye, 1427/2007.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Natıkî, İbrahim. *Risale-i akâidü'l-İslam*. Dersââdet: Matbaa-i Osmaniye, 1300.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeyli*. Haz. Mustafa Keskin vd. 19 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin. *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fi usûli'd-din*. Thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969.
- Sırrı, Süleyman. *Kenzü'l-akâid*. Dersââdet: Ahter Matbaası, 1316.
- Sırrı, Süleyman. *Miftâhu'l-akâid*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321.
- Yıldız, Muhammet. *Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2019.
- Yücer, Hür Mahmut. "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi ve Levâyihu'l-Kudsiyye fî Fedâilî's-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2007), 331-351.

Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine 'Şehit' Teriminin İçerdiği Anlamlar*

Musa Yıldız

Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı
Professor, Gazi University, Faculty of Education, Department of Foreign Language Education, Arabic Language Education
Ankara, Turkey
ymusa@gazi.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5274-9481

Ayşe İspir Kurun

Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı
Research Asistant, Gazi U., Faculty of Education, Department of Foreign Language Education, Arabic Language Education
Ankara, Turkey
aispir@gazi.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2061-8057

Meanings of the Term 'Shahid' from the Jāhiliyah Poetry to the Qur'ānic Text

Abstract

Semantics examines topics and phenomena such as semantic change and the factors leading to these changes, among others. Scholars of semantics conduct diachronic studies observing the semantic change of a word within a certain period of time. Such a change sheds light on the transformation of the intellectual world of the people using this word. Thus, semantic studies are significant for social sciences and often conducted within an interdisciplinary framework.

A certain word turns into a term in a process during which it takes up new meanings in particular fields besides its dictionary meaning. The words in the religious terminology of Islam have gained new theological meanings within the religious literature of Muslims and become part and parcel of this new *Weltanschauung*. Though among all its meanings, a particular meaning of a pre-Islamic word usually became an Islamic term after the advent of Islam, it is hard to say that they underwent no changes as these Arabic words entered into a new climate of opinion and were tinged by this climate. A religious nomenclature has gradually shaped within the Islamic worldview, a process in which the Qur'an has played a major role. In this study, I work out a semantic examination in a specific period of the word "shahid" which comprises creedal, military, legal, and political meanings. I seek to clarify which meanings of "shahid" had already existed before the advent of Islam and which others were gradually incremented to it during the revelation of the Qur'an and in the exegeses of the Qur'an.

To observe the semantic change of an Islamic term, the term should be examined throughout at least two main periods of time, and in this study these periods are the Jāhiliyah period and the period after

* Bu makale, 6. Uluslararası Çin'den Adriyatik'e Sosyal Bilimler Kongresi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve tam metin olarak basılmayan "Şehit Teriminin Kur'anı Bağlamındaki Anlamsal Çağrışımları" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir./This article is the improved version of the paper titled "The Semantic Connotations of the Term Shahid in the Qur'an" presented at the 6th International Conference on Social Sciences, China to Adriatic.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 10 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 15 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Musa Yıldız - Ayşe İspir Kurun, "Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine 'Şehit' Teriminin İçerdiği Anlamlar" = "Meanings of the Term 'Shahid' from the Jāhiliyah Poetry to the Qur'ānic Text", *Eskiyei* 40 (Mart/March 2020), 243-258. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.657072>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

the very advent of Islam. The term might have undergone further semantic changes in the later periods after the advent of Islam; various events might have caused such changes. This work focuses on the change of this word between two pivotal periods, the first being the Jāhiliyah's poetry and the second being the formation of the Qur'ān, that is, the Qur'ānic text. I employ the method of descriptive analysis and explore the meanings of the word contextually, where the word and its derivatives appear. Though the study focuses on the declension "shahid" in particular, the verb declension "sha-hi-da" the name "sha-hā-dah" and the plural "shu-ha-dā" are occasionally touched upon.

First, I scan the occurrences of the word "shahid" in seven classical dictionaries of the Arabic language, dictionaries that belong to different periods of the language itself, and I explore the word from an etymological perspective. My examination shows that the root "sh-h-d" in these dictionaries means seeing, knowing or witnessing; the word "shahid" seer, knower, witness, martyr; and the word "shahādah" decisive or certain news and being witness. There are multiple testimonies purporting to explain the reasons why someone killed "in the path of God" is called a "shahid" (martyr), and I explore these testimonies in depth. These reasons include the explanation that the one killed in the path of God has witnessed the truth (*haqq*), the war, and is still alive at the divine echelon (*indallāh*), that God and angels have witnessed her/his witnessing the truth by the sign of her/his blood and the place (s)he is martyred, and also that her/his faith has been witnessed. A word in this form, i.e. *shahid*, can possess both meanings, the doer (*fā'il*) and the done (*mafūl*).

Second, I scan the instances of "shahid" in the Jāhiliyah poetry and explore its usage in this period, along with its derivatives. Though the reliability of the Jāhiliyah poetry is disputed by various scholars, poetry from this period continues to be important sources in linguistic studies on the development and transformation of the Arabic language. In a Jāhiliyah poem, "shahid" occurs in a couplet with the meaning "the one who has witnessed and participated in a war or an attack."

In the last part of this work I scan the Qur'ānic instances of "shahid" in the exegeses of al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, and al-Zamakhsharī. In determining the Qur'ānic verses where "shahid" occur, I have used the website of the Presidency of Religious Affairs of Turkey. I observe that "shahid" is used to refer to the God (Allāh), Muhammad, Jesus, other prophets, and the *'umma* of Muhammad. As an attribute of God, "shahid" means omniscient, seer of everything. As an attribute of Muhammad, it primarily means Muḥammad has witnessed the Muslims, their deeds and faiths, and also his (Muḥammad's) proselytizing for them. Other instances of the word include that the *'umma* of Muḥammad would witness (*shahida*) other *'ummas*, that Jesus will witness on the Day of Judgment (Yawm al-Qiyāmah) that he proselytized the religion of God, that each prophet is the witness of his own *'umma* and that they (prophets) will witness they proselytized what they are given to them by the God.

In the exegeses mentioned, the instances of "shahid" include the meanings of angel, witness (as a legal term and to a debt), and martyr in the path of God. Therefore, whereas the word had been used as meaning a witness to or a participator in a war in the Jāhiliyah period, its meaning morphed primarily into the meaning of a martyr as it took up a holy meaning in the Qur'ān, referring to those killed in the path of God. The transformation in between is not only from a naturalistic meaning toward the holy meaning of a martyr but also to the meaning of witnesser to the truth. This study focuses on the semantic change of the word only from the Jāhiliyah period to the Qur'ānic text and its exegeses; the changes the word underwent throughout other periods of the Arabic language could be explored in further studies.

Keywords

Semantics, Contextuality, Jāhiliyah Poetry, Islamic Term, Shahid

Cahiliye Şiirlerinden Kur'an Metnine Şehit Teriminin İçerdiği Anlamlar

Öz

Anlam değişimi, anlam değişimine yol açan faktörler ve anlam değişiminin mahiyeti anlambilimin konuları arasındadır. Anlam değişiminin ele alındığı çalışmalar artsüremli/ diakronik niteliktedir ve

bu tarz çalışmalarda bir sözcüğün anlamsal gelişimi belli bir zaman aralığında ele alınır. Bir sözcüğün, kavramın anlamsal serüveni bir nevi onu kullanan topluluğun fikrîsel dönüşümüne ışık tutar, bu nedenle bu tür anlambilim çalışmaları birçok sosyal bilim dalı için de önem arz etmektedir ve bu çalışmalarda çeşitli bilim dallarının içiçeliği ve iş birliği görülür.

Bir sözcüğün terim olma süreci, özel bir alanın literatürüne girmesiyle sözlük anlamının yanı sıra o alana has anlam veya anlamlar kazanmasını ifade eder. İslami terminolojide yer alan sözcükler de artık sözlük anlamlarının yanı sıra İslam literatürüyle bağlantılı anlamlar kazanmıştır ve bu anlamlarla o fikir dünyasının bir parçası haline gelmişlerdir. Sözcük, İslam öncesi dönemdeki içerdiği anlamlardan biriyse İslami bir terim haline gelse de hiçbir anlamsal değişim yaşamadığını söylemek güçtür. Zira artık yeni bir kavramlar dünyasının yani İslam olgusunun gölgesine girmiştir ve ondan etkilenmiştir. İslam dini ortaya çıkışının ardından kendi terminolojisini oluşturmuş ve bu sürece en yardımcı olan kaynak kutsal kitabı Kur'an olmuştur. Bu çalışmada İslami bir terim olan "şehit" kelimesi anlamsal açıdan incelenmiştir. "Şehit" kelimesi anlamsal olarak itikadi, askeri, hukuki ve siyasi çağrışımlar içeren bir terimdir. Bu çalışmada bu anlamların hangisinin önceden var olduğu hangisinin daha sonra kazanıldığı üzerinde durulmuştur.

Bir İslami terimin anlamsal dönüşümünü izleyebilmek için onu İslam öncesi yani Cahiliye dönemi ve İslam sonrası dönemde ele almak gerekmektedir. Tabi ki daha sonraki dönemlerde Kur'an'la birlikte edindiği anlamlarda da dönüşüm yaşamış olma ihtimali vardır. Nitekim yaşanan her türlü gelişme bu terimin anlamsal dönüşümüne neden olabilir. Fakat bu çalışmada şehit teriminin Cahiliye Şiirleri ile Kur'an metni arasındaki anlamsal serüveni incelenmiştir. Çalışmada betimsel analiz yöntemi kullanılmış, şehit kelimesinin yer aldığı bağlamlar içerisinde ifade ettiği anlamlar incelenmiştir. Çalışmada yapılan tüm sözlük, şiir ve ayet incelemelerinde her ne kadar şehit çekimi üzerine yoğunlaşmış olsa da kelimeyle yakın bağlantılı olan kelimenin fiil formu şe-hi-de fiili, isim formu şehadet kelimesi ve çoğul formu şüheda kelimesi vb. diğer müştaklara da gerekli görüldüğü miktarda değinilmiştir.

Çalışmanın ilk aşamasında "şehit" kelimesi Arap Dilinin farklı dönemlere ait yedi tane klasik sözlükte taranmış ve etimolojik açıdan incelenmiştir. Sözlük incelemesi sonucunda ş-h-d kökünün görmek, bilmek, bulunmak anlamlarını; şehit kelimesinin gören, bilen, bulunan, şahit, Allah yolunda öldürülen anlamlarını; şehadet kelimesinin ise kesin haber ve şahitlik etmek anlamlarını içerdiği sonucuna varılmıştır. Sözlüklerde Allah yolunda öldürülen kişiye neden şehit denildiği ile alakalı birçok rivayete rastlanmış, bunlara çalışmada detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Bu sebepler şu şekilde özetlenebilir: Allah yolunda öldürülen kişi hakka şahitlik etmiştir, savaşa tanıklık etmiştir ve o, Allah katında canlı ve hazırdır. Allah ve melekleri, düştüğü yer, üzerindeki kanı da onun hakka şehadetine şahitlik etmişlerdir. Ayrıca onun imanına şahitlik edilmiştir. Bu yorumlar incelendiğinde kelimenin bulunduğu fail vezninin hem fâil hem ism-i mef'ûl anlamı taşımasının izleri görülmektedir.

Çalışmanın bir sonraki aşamasında şehit terimi bir kısım Cahiliye şiiri kaynaklarında taranmıştır ve aynı kökten türeyen diğer kelimelerle bağlantılı olarak Cahiliye dönemindeki kullanımı araştırılmıştır. Cahiliye şiirlerinin güvenilirliği bazı araştırmacılar tarafından tartışlsa da bu şiirler Arap dilinin gelişimiyle alakalı dilbilimsel çalışmalarda başvuru kaynağı olmayı sürdürmektedir. İncelenen kaynaklarda şehit terimine bir beyitte rastlanmış ve burada "bir savaşa, saldırıya tanıklık eden, katılan anlamlarında kullanıldığı görülmüştür.

Çalışmanın son aşamasında ise şehit ve şüheda kelimelerinin geçtiği bazı âyetler; Taberî, İbni Kesîr ve Zemahşerî tefsirlerinde taranmıştır. Çalışmada incelenecek âyetler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sitesinden alınan verilere göre belirlenmiştir. İncelemeler sonucunda şehit teriminin; Allah'ı, Hz. Muhammed'i, İsa peygamberi, diğer peygamberleri ve Muhammed ümmetini nitelemek amacıyla kullanıldığı görülmüştür. Şehit, Allah'ın sıfatı olarak her şeyi bilen, gören ve hiçbir şey ondan gâip ve gizli olmayan anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed'in sıfatı olarak ise öne çıkan anlam; Hz. Muhammed'in Müslümanlara, yapıp ettiklerine ve onların, kendisine ve kendisinin tebliğ ettiği dine imanlarına şahit olduğu anlamı taşımaktadır. Muhammed ümmetinin ise diğer ümmetlere şahitlik edeceğinden bahsedilmektedir. İsa peygamberin ise Kıyamet günü kendisinin Allah'ın dinini tebliğ ettiğine

dair şahit olacağı yorumlarına ulaşılmıştır. Ayrıca her peygamberin kendi ümmetinin şehidi olduğu ve Allah'ın katından kendilerine verilenleri tebliğ ettiklerine şahitlik edecekleri bildirilmektedir. İncelenen tefsirlerde Kur'an'da şehit kelimesinin melek yerine kullanıldığı, hukuki bir terim olarak şahit, borç hususunda şahit ve Allah yolunda savaşırken ölen anlamlarında kullanıldığı yorumlarına da ulaşılmıştır. Dolayısıyla şehit kelimesi Cahiliye döneminde; görmek, tanık olmak, bulunmak anlamından hareketle savaşa katılan anlamında kullanılmıştır. Kur'an metninde ise anlamın kutsiyet kazandığı, kutsal bir dava uğrunda ölen anlamına evrildiği görülmüştür. Buna ek olarak şehit kelimesinin içerdiği şahit olma eylemi sıradan bir şahitlikten öte hakka şahitlik etme anlamı kazanmıştır. Bu çalışmada şehit teriminin İslam dininin literatürüne girerken yaşadığı dönüşüm ele alınmıştır. Bundan sonra daha ileriki dönemlerde yani İslami terim olduktan sonraki yaşadığı dönüşümün inceleneceği çalışmalar kelimenin İslam literatürü içindeki anlam seyrine ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler

Anlambilim, Bağlamsallık, Cahiliye Şiiri, İslami Terim, Şehit

Giriş

Dilbilimin özellikle kelimeyle ilgilenen iki temel dalı vardır: kökenbilim (etimoloji) ve anlambilim (semantik).¹ Anlambilim; anlamı, anlam olaylarını, anlam değişimlerini inceler. Her ne kadar modern anlamda on dokuzuncu yüzyılda kurulmuş bir disiplin olarak görülse de anlambilim çalışmaları çok daha eski tarihlere uzanır.²

Dilbilim çalışmalarında eşsüremlî/dural ve artsüremlî/evrimsel olmak üzere iki yöntem izlenmektedir.³ Adından da anlaşılacağı üzere artsüremlî çalışmalarda dilsel olgular belli bir tarihsel süreçte ele alınır. Bu nedenle anlam değişimi ile ilgili çalışmalar artsüremlî niteliktedir. Anlam değişimleri, anlambilim çalışmalarının ilk örneklerini oluşturmaktadır.⁴

Bir anlam değişiminin sebebini tam olarak belirlemek güçtür. Çünkü anlam değişimine yol açan faktörler oldukça çeşitlidir.⁵ Ullmann, anlam değişiminin sebeplerini; dilbilimsel, tarihsel, sosyal ve psikolojik sebepler olarak sınıflandırmaktadır.⁶ Stern ise dilsel, dil dışı, konuşmacıdan veya dinleyiciden kaynaklanan değişimler vb. ayrımlar yaparak daha ayrıntılı bir tablo oluşturur.⁷

Bir sözcüğün yeni bir bilimsel, teknik vb. alana girmesi yani terim haline gelmesi de yeni anlamlar kazanmasına yol açabilir. İşte Kur'an metninde yer alarak bir İslami terim haline gelen "şehid" kelimesi de bu duruma örnek oluşturmaktadır. İzutsu'ya göre Kur'an'ın anahtar terimleri üzerine yapılan bir çalışma Kur'an'ın dünya görüşünü ortaya çıkaracaktır ve Kur'anî bir kavramın anlambilimsel analizi söz konusu olduğunda bu sürece Kur'an öncesi ve Kur'an sonrası süreçlerin de dâhil edilmesi gerekmektedir.⁸ Dolayısıyla bu çalışmada Kur'an öncesi dönem olan Cahiliye dönemine ait kaynaklar ve bu döneme ait kullanımları da içeren etimolojik sözlükler de incelemeye dâhil edilmiştir.

Şehit kelimesi Arapça ş-h-d kökünden türemiştir ve mubalağalı ism-i fâil sigası olan fâil veznine girerek isim, sıfat haline gelmiş bir kelimedir. Bu vezindeki bir kelime hem

¹ Stephen Ullmann, *Semantics: an Introduction to the Science of Meaning* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), 1.

² Ullmann, *Semantics*, 3.

³ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual, 1998), 127-129.

⁴ Ullmann, *Semantics*, 6-7.

⁵ Ullmann, *Semantics*, 193.

⁶ Ullmann, *Semantics*, 198.

⁷ Gustaf Stern, *Meaning and Change of Meaning* (Bloomington: Indiana University, 1931), 171-175.

⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar, 2014), 34.

fâil, hem mef'ûl anlamı taşıyabilir.⁹ Dolayısıyla bağlam içerisinde nasıl yorumlandığı önemlidir. Çalışmada betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır ve ilgili başlıklar altında bahsedilen kaynaklar taranarak "şehit" kelimesinin geçtiği metinler bağlamsal analiz yöntemi ile yorumlanmıştır. Bağlamsal analiz yöntemine göre kelime, içerisinde bulunduğu sözdiziminin bir parçasıdır ve orada anlamlı hale gelir; tek başına bulunan bir kelimeye kesin bir anlam vermek güçtür. Nitekim bağlamın çeşitlenmesi anlam çeşitlenmesine yol açan faktörlerden biridir.¹⁰ Bu nedenle kelimenin geçtiği cümlelerde ifade ettiği anlamlar çalışma için temel teşkil etmektedir.

"Şehit" kelimesinin anlamının incelendiği başka çalışmalarla da karşılaşılmıştır. Bazı çalışmalarda şehitlik fihi yönden ele alınmış, şehit olmanın hükümleri, şehitliğin mükâfatları, Kur'an'daki şehitlik modelleri hususunda incelemeler yapılmıştır.¹¹ Bazı çalışmalarda ise Kur'an metninin yanı sıra hadislerde şehitlik kavramı ele alınmış ve Hz. Muhammed'in kimleri şehit olarak nitelediği araştırılmıştır.¹² Bu çalışmada ise şehit teriminin dilsel gelişimine odaklanılmış ve Cahiliye dönemi ile Kur'an metni arasındaki anlamsal gelişimi ele alınmıştır.

1. Araştırmanın Bulguları

1.1. Klasik Sözlüklerde Şehit Terimi

Şehit kelimesinin içerdiği genel anlam tablosunu resmetmek adına ilk önce Arap dilinin klasik haline gelmiş, etimolojik anlamları içeren sözlükleri taranmıştır. Aşağıdaki tabloda bu sözlüklerin isimleri ve tamamlandıkları tarih açısından fikir vermesi amacıyla yazarlarının ölüm yılları ile birlikte verilmiştir:¹³

Sözlük	Yazarın ismi	Ölüm tarihi
<i>Kitâbu'l-Ayn</i>	Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî	öl. 170/786
<i>Kitâbu Cemherati'l-luga</i>	Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd	öl. 321/933
<i>Mu'cemu Mekâyisi'l-luga</i>	Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ er-Râzî	öl. 395/1004
<i>es-Sihâh Tâcu'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye</i>	İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî	öl. 394/1003
<i>Lisânu'l-Arab</i>	Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr	öl. 711/1311
<i>el-Kâmûsu'l-muhîd</i>	Ebu't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb eş-Şirâzî el-Fîrûzâbâdî	öl. 817/1414
<i>Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs</i>	Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî	öl. 1205/1790

Tablo 1: Sözlükler Hakkında Bilgiler

⁹ Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, "ş-h-d", *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdu'l-Azîz Matar (Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 1994), 8/252-261; Erdinç Doğru, "Dilbilim ve Kur'an Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resul ve Nebi Kavramları", *Journal of Islamic Research* 4/2 (2011), 5.

¹⁰ Stern, *Meaning and Change of Meaning*, 163.

¹¹ Mehmet Seyit Geçit, "Kur'an'da Şehitlik", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 121-144.

¹² Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Şehit Kavramı", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 89-110; Hasan Kurt, "İslam İnançına Göre Şehitlik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2012), 189-220.

¹³ Abit Yaşar Koçak, *Handbook of Arabic dictionaries* (Berlin: Schiler, 2002).

Tarama yapılırken kök anlamdan oldukça uzak anlamlar göz ardı edilmiş ve “şehit” kelimesiyle alakalı şu anlamlara ulaşılmıştır:

<i>Kitâbu'l-Ayn</i> ¹⁴	Şehit: Şahit, istişhâd eden.
<i>Kitâbu'l-Cemherati'l-luga</i> ¹⁵	Şehit: Gören, tanık olan, gaibin zıttı, Allah yolunda şehit olan.
<i>Mu'cemu Mekâyîsi'l-luga</i> ¹⁶	Şehadet kelimesi: Bulunma, bilme ve bildirmeye delalet eder. Şehit: Allah yolunda öldürülen.
<i>es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye</i> ¹⁷	Şehadet: Kesin haber. Şehit: Allah yolunda öldürülen.
<i>Lisânu'l-Arab</i> ¹⁸	Şehit: Allah'ın isimlerinden ve şehadetinde güvenilir olan, ilminden hiçbir şey eksik olmayan anlamındadır. Şehit: Hazır bulunan, bilen, şahit. Şehit: İlmine batini durumlar eklenene habîr; zahiri durumlar eklenen kişiye şehit denir. Şehit: Her ümmetin peygamberi onların şehididir. Şehit: Allah yolunda öldürülen ve Allah katında canlı olan. Şehadet: şahitlik etmek, kesin haber, gördüğünü bildirmek, yemin etmek.
<i>el-Kâmusu'l-muhît</i> ¹⁹	Şehadet: Kesin haber. Şehit: Şahit, bilen, Allah yolunda öldürülen, şahitliğine güvenilen.
<i>Tâcu'l-arâs min cevâhiri'l-kâmûs</i> ²⁰	Şehadet: Kesin haber. Şehit: Allah'ın isimlerinden. Şehit: Şahit, bildiğini açıklayan. Şehit: Hazır bulunan. İslam hukukunda şehit: Allah yolunda öldürülen. İlmine batini durumlar eklenene habîr; zahiri durumlar eklenen kişiye şehit denir.

Tablo 2: Şehit Kelimesinin Sözlüklerdeki Anlamları

İncelenen sözlüklerde Allah yolunda ölen kişiye “şehit” denilmesinin sebepleri olarak şu yorumlara ulaşılmıştır:

- Çünkü rahmet melekleri ona şahitlik eder, orada bulunurlar.²¹
- Çünkü yere düşer ve yer de bu duruma şahit olduğu için “şâhide” olarak isimlendirilir.²²

¹⁴ Halil b. Ahmed El-Ferâhîdî, “ş-h-d”, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî (Irak: el-Cumhuriyetu'l-İrakiyye Vizaretu's-Seqafe ve'l-İ'lâm) 3/397-398.

¹⁵ Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd, “ş-h-d”, *Kitâbu Cemherati'l-luga*, thk. Ramzî Munîr Baalbekî (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, hicri/1987), 1/653.

¹⁶ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ er-Râzî, “ş-h-d”, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn (Beirut: Daru'l-Fikr, hicri/1979), 3/221-222.

¹⁷ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “ş-h-d”, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 494-495.

¹⁸ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, “ş-h-d”, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 2014), 7/151-154.

¹⁹ Ebu't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb eş-Şirâzî el-Fîrûzâbâdî, “ş-h-d”, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkusûsî denetiminde Mektebu Tahkîku't-Turâs fi Muesseseti'r-Risâle (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1998), 292.

²⁰ Zebîdî, “ş-h-d”, 8/252-261.

²¹ İbn Fâris, “ş-h-d”, 3/221-222.

²² İbn Fâris, “ş-h-d”, 3/221-222.

- c) Çünkü Allah ve melekleri cennette ona şahittir.²³
 d) Çünkü o, Allah'ın katında canlı ve hazırdır.²⁴
 e) Çünkü o, Allah'ın melekûtuna ve mülküne şahitlik eder.²⁵
 f) Çünkü rahmet melekleri ona ve yıkanmasına şahitlik eder, yıkanması ve cennete nakledilmesi esnasında hazır bulunurlar.²⁶
 g) Çünkü Kıyamet gününde ondan Hz. Muhammed ile birlikte dünyada iken kendi peygamberini yalanlayan ümmetlere şahitlik yapması istenir.²⁷
 h) Çünkü şahadet en iyiye aittir ve ümmetin en iyisi Allah yolunda öldürülendir.²⁸
 i) Çünkü Allah'ın emriyle hakkın şahitliğine koyulup öldürülmüştür.²⁹
 j) Çünkü Allah'ın ona hazırladığı onura, cömertliğe şahitlik etmiştir.³⁰
 k) Çünkü savaşlara şahitlik etmiştir.³¹
 l) Çünkü kendisinin imanına şahitlik edilmiştir.³²
 m) Çünkü üzerinde onun şahadetine şahitlik edecek şahidi yani kanı bulunmaktadır.³³

1.2. Cahiliye Döneminde Şehit Terimi

Belli bir dilde yapılan etimolojik ve artsüremlî çalışmalar için o dile ait en eski metinlerde deliller aranmaktadır. Nasıl ki İngiliz diline ait tarihsel dil çalışmalarında *Oxford English Dictionary/Oxford İngilizce Sözlüğü'ne* müracaat ediliyorsa Arap dili alanında yapılan bu tarz çalışmalarda Cahiliye şiirleri kaynak olarak kullanılmaktadır.³⁴ İslam öncesi döneme ait bu şiirler ezber yoluyla aktarılarak daha sonradan ve ilk olarak Emevî döneminde çeşitli şiir divanları ve koleksiyonları şeklinde yazıya geçirilmiştir.³⁵ Bu çalışmada ele alınan "şehit" teriminin tarandığı Cahiliye dönemi şiir kaynakları şu şekildedir: *Divanu Teabbata Şerran ve Ahbâruhu*³⁶, *Lâmîyyetu'l-Arab*³⁷, *el-Mufaddaliyyât*³⁸, *Şerhu'l-Muallakâti'l-Aşri*.³⁹ Bu kaynakların bazıları dönemin ünlü şairlerine ait divanlar, bazıları ise birçok şairin şiirlerini meydana getiren koleksiyonlardır ve Cahiliye dönemi kaynaklarının bir kısmını meydana getirmektedirler. Arap dilinde şiir ve şairin önemine binaen şairler hakkındaki bilgileri derleyen birçok eser verilmiştir. Çalışmada yer verilen şairler hakkında detaylı bilgi için

²³ Fîrûzâbâdî "ş-h-d", 292.

²⁴ Fîrûzâbâdî, "ş-h-d", 292.

²⁵ Fîrûzâbâdî, "ş-h-d", 292.

²⁶ Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

²⁷ Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

²⁸ Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

²⁹ Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

³⁰ Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

³¹ Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

³² Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

³³ Zebîdî, "ş-h-d", 8/252-261.

³⁴ Kathryn Allan, "Using OED Data as Evidence for Researching Semantic Change", *Current Methods in Historical Semantics*, ed. Kathryn Allan & Justyna A. Robinson (Berlin: De Gruyter Mouton, 2012), 17-39.

³⁵ Şevkî Dayf, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî l, el-Asru'l-Câhilî* (11. Baskı) (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1995), 159.

³⁶ Sabit b. Cabir b. Sufyân b. Umeysil, *Divanu Teabbata Şerran ve Ahbâruhu*, thk. Ali Zülfikâr Şakir (Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984).

³⁷ Abdu'l-Halîm el-Hifnî, *Lâmîyyetu'l-Arab* (Kahire: Mektebetu'l-Arab, 2008).

³⁸ Charles James Lyall (ed.), *The Mufaddaliyat, Arabic Text* (Vol I) (Oxford: Clarendon, 1921).

³⁹ Yahyâ Şâmî. *Şerhu'l-Muallakâti'l-Aşri* (Beirut: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1994).

Tabakâtu's-şuarâ' olarak isimlendirilen ve şairleri; yaşadıkları dönem, şiirlerinin türü, kalitesi gibi özelliklere göre sınıflandıran edebi türlere müracaat edilebilir.⁴⁰ İbn Sellâm el-Cumahî, İbnu'l-Mu'tez, İsmâ'il b. Ebî Muhammed el-Yezîdî, Ebû Hassân ez-Ziyâdî, Dî'bil el-Huzâ'i ve Ebû Halîfe el-Fadl'ın *Tabakâtu's-şuarâ'*; Ebû Zeyd el-Kuraşî'nin *Cemheratu eş'ârî'l-'Arab* ve İbn-i Nuceym'in *Tabakâtu's-şuarâ'i's-sikât* isimli eserleri bu edebi türün örneklerindedir.⁴¹

Bahsi geçen Cahiliye şiirlerinin Emevî Döneminde yazıya geçirilmiş olması her ne kadar güvenilirliğine gölge düşürse de bu şiirler artsüremli çalışmalarda hala önemini korumaktadır. Muhammed b. Selam el-Cumehî, Taha Hüseyin, Theodor Nöldeke, Hermann Ahlwardt, İgnac Goldziher, Charles James Lyall, David Samuel Margoliouth ve Braunlich bu konuda çalışmış önemli araştırmacılarıdır.⁴²

İncelenen Cahiliye şiirlerinde bir yerde şehit kelimesine rastlanmıştır. Fakat şiirlerde aynı kökten türemiş birçok kelimenin yer aldığı görülmüştür. Bu kelimeler ise şu şekildedir: شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ, شَهِيدٌ. Bu kelimelerin içerdiği anlamlar ise şu şekildedir: görmek, şahit olmak, şahit, tanık, izlemek ve bal.

Şehit kelimesi Cahiliye şairlerinden Hâris b. Hillize'nin bir beytinde geçmektedir. Şair burada el-Hiyareyn yurduna düzenlenen saldırıdan bahsetmekte ve "er-rabb" kelimesini, "efendi", "kral" anlamında "şehit" kelimesini ise o saldırıya tanıklık eden, katılan anlamında kullanmıştır.⁴³

“وهو الرَّبُّ والشَّهِيدُ على يوم الحيارين والبلَاءُ بلاءً”

“O ki kavmin efendisi Hiyareyn gününün tanığı, zorlu imtihana göğüs geren”⁴⁴

شَهِيدٌ/shēhide filinin savaşa katılmak, tanıklık etmek anlamında kullanıldığı başka beyitler de mevcuttur. Aşağıdaki beyit Rabîa b. Makrûm'a aittir ve burada savaşa filleriyle gelen Perslerden bahsetmektedir.⁴⁵

“وشَهِدْتُ مَعْرَكَةَ السُّيُولِ وَخَوْلَهَا أَبْنَاءُ فَارِسَ يَبِضُّهُمْ كَالأَنْطَبِلِ”

“Fillerin savaşına tanıklık ettim, etrafında yumurtaları taşlara benzeyen Perslerin bulunduğu”

Yine Antera'ya ait olan aşağıdaki beyitte شَهِيدٌ/shēhide fiili; savaşa katılmak, tanıklık etmek anlamında kullanılmıştır.⁴⁶

“يَخْبِرُكَ مِنْ شَهِدِ الوَقِيعَةِ أَنِّي أَعْشَى الوَغَى وَأَعْفُ عِنْدَ المَعْنَمِ”

“Sana haber versin savaşa katılan, savaşırken öne atılıp ganimet paylaşılırken uzak durduğumu”

⁴⁰ Musa Yıldız, “Tabakâtu's-şuarâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/304-306.

⁴¹ Muammer Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtu's-Şu'arâ'* (Kayseri: Tezmer Matbaacılık, 2013), 34.

⁴² Abdu'r-Rahmân Bedevî, *Dirâsâtu'l-Musteşrikîne havle Sıhhati's-Şîri'l-Câhilî* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyiîn, 1979), 11-12.

⁴³ Şâmî, *Şerhu'l-Muallakâti'l-Aşri*, 94. Abdu'l-Hamîd El-Ferâhî, *Mufredâtu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (Beyrut: Daru'l Garbi'l İslamî, 2002), 197.

⁴⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), 70; el-Ferâhî, *Mufredâtu'l Kur'ân*, 197.

⁴⁵ Lyall, *The Mufaddaliyat, Arabic Text* (Vol 1), 268.

⁴⁶ Lyall, *The Mufaddaliyat, Arabic Text* (Vol 1), 56.

Aşağıda Teebbata Şerran'a ait bir beyit bulunmaktadır. Burada شَهَاد/şehhâd kelimesi meclislere tanıklık eden anlamında kullanılmıştır. Bu kişi görüş sahibidir, başkandır, cömerttir, çünkü himaye talep edenler ve konuklar bu meclislere sığınır:⁴⁷

“حَتَّىٰ أَلْوِيَةَ شَهَادُ أُنْدِيَةَ قَوْلِ مُحْكَمَةِ جَوَابُ أَهَاقُ”

“Sancakların taşıyıcısıdır konseylerin seçilmiş, sağlam sözlerin sahibi, ufukların gezgini”⁴⁸

1.3. Kur'an Metninde Şehit Terimi

“Şehit” kelimesinin ve aynı kökten türeyen diğer müştakların hangi sûrelerde ve kaç kez geçtiğine dair bilgiye al-Maany adlı internet sitesi aracılığıyla ulaşılmıştır.⁴⁹

Tablo 3: Kur'an'da Ş-h-d Kökünden Türemiş Kelimeler ve Geçiş Sayıları

Çekim	Geçiş sayısı
شَهِيد	36
شَهِدَ يَشْهَدُ اِشْهَدُ	44
شُهِدَاءُ	20
شَهَادَةٌ	26
أَشْهَدُ يُشْهِدُ اِشْهَادُ	7
اِسْتَشْهَدُ يَسْتَشْهِدُ	2
شَاهِدٌ	16
شُهِودٌ	3
اَشْهَادُ	2
مَشْهُودٌ	3
مَشْهَدٌ	1
Toplam	160

İncelemede “şehit” çekimine öncelik verilmiş ve kelimenin geçtiği âyetler benzer kullanımların bir kısmı çıkarılarak tefsirlerde taranmıştır. Ardından “şehit” kelimesi ile yakından alakalı olan diğer çekimlere odaklanılmıştır. Ş-h-d kökünün geçtiği her âyet incelemeye tabi tutulmamıştır. Ele alınacak âyetlere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sitesindeki Kur'an-ı Kerim'in Arapça metni ve meali incelenerek karar verilmiştir.⁵⁰ Bu bağlamda kelimenin “görmek, şahit olmak, gelmek, bulunmak” anlamları dışında askeri çağrışımlar içerdiğine dair yorumların bulunduğu âyetler incelemeye dâhil edilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, Kur'an-ı Kerim Tefsiri sitesindeki verilere göre “şehide” fiili âyetlerde, “görmek, tanık olmak, şahit olmak, ulaşmak, bulunmak” anlamları içermektedir. “Şehit” kelimesinin çoğulu olan “şuheda” kelimesinin ise “şahitler, bilenler, bir yerde bulunanlar” anlamlarına ulaşılmıştır. “Şuheda” kelimesinin askeri anlamda şehitler olarak yorumlandığı âyetler detaylı incelemeye tabi tutulmuştur. “Şehadet” kelimesinin ise Kur'an'da, “kanıt” ve “şahitlik” anlamlarında kullanıldığı görülmüştür. Yine kelimenin içerisinde geçtiği sık karşılaşılan ibarelerden biri olan “عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ/âlimu'l-gaybi ve ş-şehâde” ibaresinde geçen “şehadet âlemi” sözcük öbeği; “akıl ve duyularla idrak edilen, duyularla algılanan âlem, açık ve görünen âlem” anlamlarını kapsamaktadır.

⁴⁷ Lyall, *The Mufaddaliyat, Arabic Text* (Vol I), 14.

⁴⁸ Charles James Lyall (Ed.), *The Mufaddaliyat, Translation and Notes* (Vol II) (Oxford: Clarendon, 1918), 4.

⁴⁹ Almaany, “Ayât Verade fiha Şehede”, erişim: 28.11.2019, <https://www.almaany.com/quran-b/شَهِيد/>

⁵⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur'an-ı Kerim Tefsiri” (Erişim: 28.11.2019).

Diyanet İşleri Başkanlığı sitesinden alınan verilere göre ş-h-d kökünün Kur'an'da geçen diğer müstaklarından olan “eşhede” fiili, “şahit tutmak, şahit bulundurmak”; “isteşhede” fiili yine aynı şekilde “şahit tutmak, şahit getirmek”; “şahit” kelimesi “şahit, tanıklık eden”; “şuhûd” kelimesi, “gözetleyiciler, seyredenler, göz önünde bulunanlar”; “eşhâd” kelimesi, “şahitler”; “meşhûd” kelimesi, “gözle görülen, şahitli, tanık getirilen”; “meşhed” kelimesi ise “ulaşılma” anlamı taşımaktadır.

1.4. Tefsirlerde Şehit Terimi

Benzer kullanımların bir kısmı çıkarılarak Kur'an'da “şehit” kelimesinin geçtiği âyetler ve içerisinde “şuheda” kelimesi geçen ve askeri çağrışımlar taşıdığı düşünülen dört âyet; Taberî⁵¹ ve İbn-i Kesir tefsirleri⁵² ile Zemahşerî'nin el-Keşşâf⁵³ isimli tefsirinde taranmış ve şehit kelimesinin Kur'an'daki anlamsal çağrışımları farklı anlam öbeklerinde derlenmiştir. Ortaya çıkan anlamsal kullanımlar ve bu kullanıma örnek oluşturacak âyetler aşağıda sıralanmıştır. Âyetlerin Türkçe mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sitesinden alınmıştır.⁵⁴

Bunlardan ilki Allah'ın sıfatı olarak kullanılan şehittir ve bu kullanımın ağırlıklı olduğu görülmüştür. Aşağıdaki örnek âyetler incelendiğinde şehit kelimesinin Allah'ı nitelerek için kullanıldığı görülmüştür:

(Âl-i İmrân 3/98) “قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ”

“De ki: “Ey Ehl-i kitap! Allah yaptıklarınızı görüp dururken niçin Allah'ın âyetlerini inkâr edersiniz?” (Âl-i İmrân 3/98)

(en-Nisâ) “مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا”

(4/79)

“Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir. Seni insanlara elçi gönderdik; şahit olarak da Allah yeter.” (en-Nisâ 4/79)

(Yûnus 10/46) “وَأَمَّا نُورُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعُدُّهُمْ أَوْ تَقَوَّبَيْتَكَ فَأَلَيْنَا مَرْجِعَهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ”

“Onlara bildirdiğimiz cezanın bir kısmını ya sana gösteririz veya (görmeden) seni vefat ettiririz; ama sonuçta dönüşleri bizedir; sonra Allah onların neler yaptığını da şahittir.” (Yûnus 10/46)

(el-) “قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيِّنًا وَبَيِّنَاتٍ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ”

(Ankebût 29/52)

“De ki: “Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter. O, göklerde ve yerde ne varsa bilmektedir.” Bâtıla inanan ve Allah'ı inkâr edenlere gelince, işte hüsrana uğrayacak olanlar onlardır.” (el-Ankebût 29/52)

Peki, Allah'ın şehit olması ne ifade etmektedir? İncelemeler sonucunda bu soruya dair şu cevaplara ulaşılmıştır:

⁵¹ Âyât, El-Kur'ānu'l-Kerīm, Meşrûu'l-Mushafî'l-İlîktirûnî bi Cāmiati'l-Melik Suûd, “Et-Tefsîru't-Taberî”, (Erişim: 28.11.2019).

⁵² Âyât, El-Kur'ānu'l-Kerīm, Meşrûu'l-Mushafî'l-İlîktirûnî bi Cāmiati'l-Melik Suûd, “Tefsîru İbn Kesîr”, (Erişim: 28.11.2019).

⁵³ Ebû'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *Tefsîru'l-Keşşâf* (Bevru: Daru'l-Marife, 2009).

⁵⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri”.

- Allah biliyor, haberdardır ve gözetleyicidir.
- Allah şahit, yaptıklarınıza gafil değil, bilakis şahittir.
- Allah, her şeyi gören, kendisinden bir şey gizlenmeyendir.
- En büyük şahadet Allah'ın şahitliğidir ve onda hata, yalan olmaz. O, hak ile batılı ve aramızdaki doğru yolda olan ile sefih olanı ayırır.
- Allah bilen ve teyit edendir.
- Allah onların yaptıklarına şahit, sözlerini muhafaza edici, sırlarını ve vicdanlarının gizlediklerini bilendir.
- Açık gizli her şey onun ilmi dâhilindedir ve şaşmaz.
- Allah yardımcıdır.
- Allah, kuşatan ve kendisinden hiç bir şey uzak olmayandır.
- Kendisinden hiç bir şey gaip olmayan ve hiç bir şeyi unutmuyandır.

Diğer kullanım Hz. Muhammed'in sıfatı olan şehittir. Aşağıdaki âyetler bu kullanıma örnek teşkil etmektedir:

”وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَتَكُونَ الرُّسُولَ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرُّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ“ (el-Bakara 2/143)

“İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık. Biz bu yöneldiğin kibleyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelecektir. Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkatli, çok merhametlidir.” (el-Bakara 2/143)

”فَكَيفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا“ (en-Nisâ 4/41)

“Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!” (en-Nisâ 4/41)

”وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَتَزَلَّتْ عَنْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لَكَلَّ مَئِيءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ“ (en-Nahl 16/89)

“Yine o gün her ümmetin içinden kendileri hakkında birer tanık çıkaracağız; seni de bu kimseler hakkında tanık yapacağız. Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.” (en-Nahl 16/89)

”وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرُّسُولَ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَبِعِمْ مَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ“ (el-Hac 22/78)

“Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin. Sizi O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yükledi; ceddiniz İbrâhim'in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur'an'da “Müslümanlar” adını verdi ki peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz. Haydi, namazı kılın, zekâtı verin ve Allah'a sınımsız bağlanın. Sizin mevlânız O'dur. O ne güzel mevlâdır ve ne iyi yardımcıdır.” (el-Hac 22/78)

Tefsirler incelendiğinde Hz. Peygamberin şehitliğiyle alakalı şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Ona ve Allah'ın katından getirdiğine iman edilmesine şahittir.
- Yaptıklarımıza şahittir.

- c) Allah'ın mesajlarını ümmetine getirdiğine şahittir.
 d) Peygamber Müslümanlara şahit olur, onları temize çıkarır, onları doğrular ve adaletini bildirir.
 e) Kıyamet günü kendisine verilen kitabı tebliğ ettiği sorulacağından ve bu konudaki şahitliğinden de bahsedilmektedir.

Şehit kelimesinin Kur'an'daki diğer bir kullanımı da İsa Peygamberin sıfatı olan şehittir. Aşağıdaki âyetler incelendiğinde şehit kelimesinin Hz. İsa'yı nitelemek için kullanıldığı görülmüştür ve İsa (as)'ın onlara kıyamet günü Rabbinin risâletini ulaştırdığına dair şahitlik edeceğinden bahsedilmektedir:

(en-Nisâ 4/159) “وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا”

“Ehl-i Kitap'tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecekler; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır.” (en-Nisâ 4/159)

“وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ” (el-Mâide 5/117)

“Ben onlara ancak senin bana emrettiklerini söyledim; ‘Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin’ dedim. İçlerinde bulunduğum sürece onların yaptıklarına tanık idim. Fakat sen beni vefat ettirdikten sonra onların halini bilip gören sadece sensin. Sen her şeye şahitsin.” (el-Mâide 5/117)

İncelemelerde rastlanılan diğer kullanım ise şehit kelimesinin genel olarak peygamber anlamı taşımasıdır. Şehit, bir ümmetin peygamberidir, onlara Allah'ın gönderdiğini tebliğ ettiğine şahadet eder. Aşağıdaki âyetlerde bu kullanım için örnekler mevcuttur:

(en-Nisâ 4/41) “فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا”

“Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!” (en-Nisâ 4/41)

(en-Nahl 16/84) “وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ”

“Bir gün gelecek, her ümmetten bir tanık çıkaracağız ve artık inkâr etmiş olanların, ne (olmadık) mazeretler ileri sürmelerine izin verilecek ne de onlardan Allah'ın hoşnutluğunu kazanma yönünde çaba göstermeleri istenecektir.” (en-Nahl 16/84)

“وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً

وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ” (en-Nahl 16/89)

“Yine o gün her ümmetin içinden kendileri hakkında birer tanık çıkaracağız; seni de bu kimseler hakkında tanık yapacağız. Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.” (en-Nahl 16/89)

(el-Kasas 28/75) “وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ”

“Her ümmetten bir şahit çıkarıp, ‘Kesin delilinizi getirin!’ diyeceğiz. O zaman anlarlar ki hakikat Allah'a mahsustur ve uydurageldikleri şeyler (putlar) kendilerini bırakıp gitmişlerdir.” (el-Kasas 28/75)

Şehit kelimesinin Kur'an'da rastlanılan diğer kullanımı Ümmeti Muhammed'i delalet etmektedir. Hz. Muhammed, ümmetine; ümmeti ise diğer ümmetlere şahadet etmektedir.

”وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبُكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ“ (el-Hac 22/78)

“Allah yolunda, gerektiği gibi cihad edin. Sizi O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yükledi; ceddiniz İbrâhim’in dininde olduğu gibi. O size hem daha önce hem de bu Kur’an’da “Müslümanlar” adını verdi ki peygamber size şahitlik etsin, siz de insanlara şahitlik edesiniz. Haydi, namazı kılın, zekâtı verin ve Allah’a sımsıkı bağlanın. Sizin mevlânız O’dur. O ne güzel mevlâdır ve ne iyi yardımcısıdır.” (el-Hac 22/78)

Aşağıda yer alan Nisa sûresi 72. âyetteki şehit kelimesi için ise tefsirlerde şu yorumlara rastlanmıştır: Âyetteki “musibet” kelimesine Taberi tefsirinde yaralanma, ölüm, hezimet vb. anlamlar verilmiştir. Yavaşlatılan husus ise Allah yolunda cihat olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu âyette şehit kelimesinin Taberi tefsirine göre anlamı Allah yolunda cihat ederken veya savaşırken ölen, yaralanan olarak yorumlanabilir. Aynı şekilde İbn-i Kesir tefsirinde de geri kalan husus, cihat; başa gelen sıkıntının, ölüm, şehadet, düşmanın galip gelmesi; şehitliğin ise cihatta ölmek olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır. El-Keşşâf’ta ise hitabın Allah Resulünün askerine yönelik olduğundan, yavaşlatanların münafıklar; yavaşlatmanın, geri bırakmanın cihat hususunda gerçekleştiğinden ve musibetin ölüm veya hezimet olduğundan bahsedilmiştir. Fakat “şehit” üzerine odaklanılmamıştır. Genel olarak yorumlar incelendiğinde âyetteki şehit kelimesi şehit kelimesinin altıncı kullanımı olarak cihatta ölen anlamında yorumlanabilir.

”وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبْتَأَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْنَا إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَكُمْ شَهِيداً“ (en-Nisâ 4/72)

“İçinizden bazıları vardır ki, pek ağırdan alır. Eğer başınıza bir felâket gelirse, “Allah yüzüme baktı da onlarla beraber bulunmadım” der.” (en-Nisâ 4/72)

Tefsirler incelendiğinde aşağıdaki âyetteki şehit kelimesinin melek anlamında kullanıldığına dair yorumlara da ulaşılmıştır.

”وَخَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ“ (Kâf 50/21)

“Her şahıs, yanında bir sürücü, bir de şahitle gelir.” (Kâf 50/21)

Bu âyetteki şehit ile ilgili elde edilen yorumlar şu şekildedir:

a) Şahit, kendinden bir şahit, iki melek: yazıcı ve şehit, kendinden bir şahit (eller, ayaklar vb.), amelini saymakla görevli melek, melekler.

b) Melek, şahit, amel, insanın kendisi.

c) İki melek veya iki durumu da kapsayan tek melek.

Kur’an’da şehit kelimesinin kapsadığı diğer hususlar şunlardır:

a) Borç hususunda şahitlik

b) Anlayan (mütefehhim), kalbiyle şahit, gafil olmayan, dikkatsiz dalgın olmayan, kalple gören

c) Kavrayan, kalbiyle idrak eden, akıyla anlayan, kalbiyle gören, gaip olmayan

d) Fetânetiyle var olan, zihni olmayan gaip gibidir.

İncelenen âyetlerde şüheda kelimesinin genel olarak “şahitler, tanıklar, hazır bulunanlar” anlamlarını içerdiği, yalnız dört âyette hem şahit anlamı hem de askeri çağrışım içerdiği görüldüğünden aşağıda yer alan bu dört âyet tefsirlerde incelenmiştir ve ulaşılan yorumlar sıralanmıştır:

“إِنَّ يُمْسَسِكُمْ قَرَحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرَحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلِيهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ” (Âl-i İmrân 3/140)

“Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı. Allah'ın gerçek müminleri ortaya çıkarsın ve uğruna şehitleri olsun diye o günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz. Allah, zalimleri sevmez.” (Âl-i İmrân 3/140)

“وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيعًا” (en-Nisa 4/69)

“Kim Allah'a ve peygambere itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lutuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!” (en-Nisa 4/69)

ez-Zümer) “وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ” (39/69)

“Artık rabbinin nuruyla yer aydınlanır, hesap kitap ortaya konur, peygamberler ve şahitler getirilir, insanlar hakkında doğruluk ve adalet ölçüsüne göre hüküm verilir, onlara asla haksızlık edilmez.” (ez-Zümer 39/69)

“وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ” (el-Hadîd 57/19)

“Allah'a ve peygamberlerine (böyle) iman edenler, var ya, işte onlar rableri katında sıddıklar ve şehidler mertebesindedirler. Mükâfatları ve nurları (âhirette) onları beklemektedir. İnkâr edip âyetlerimizi yalan sayanlar ise cehennemliklerdir.” (el-Hadîd 57/19)

Yukarıdaki ilk âyetin tefsirleri incelendiğinde üç tefsirde de “şuheda” kelimesi ile Uhud savaşının şehitlerinin kastedildiğine dair yorumlar bulunmuştur. İkinci âyete dair tefsirler incelendiğinde ise yalnızca Taberî tefsirinde “şuheda” kelimesi üzerine odaklanıldığı görülmüş ve “savaşta ölen, hakkın şahitliği için kalkan ve öldürülen” anlamları verilmiştir. Üçüncü âyette ise “şuheda” kelimesi diğer peygamberlerin, ümmetlerine Allah'ın mesajını ilettiklerine şahitlik edecek olan Hz. Muhammed ümmetinin ve kulların amellerine şahit olan meleklerin kastedildiğine dair yorumlara ulaşılmıştır. Taberî tefsirinde Allah yolunda öldürülen anlamına değinildiyse de diğer anlamın yani ümmetin kastedilmesi ihtimalinin daha kuvvetli olduğu belirtilmiştir. Son âyetin tefsirlerinde ise “şuheda” kelimesinin ağırlıklı olarak Allah'a ve peygamberlerine inananların sıfat olduğuna dair yorumlara ulaşılmıştır. Bu âyetteki “şuheda” kelimesi ile ümmetlerine şahitlik edecek peygamberler ve Allah yolunda öldürülenlerin kastedildiğine dair yorumlar da bulunmaktadır.

Sonuç

Çalışmada şehit kelimesinin etimolojik anlamları, cahiliye döneminde içerdiği anlamlar ve İslamiyet'le birlikte terimleşmesiyle kapsamaya başladığı anlamlar incelenmiştir. Köken olarak görmeye, bilmeye ve bulunmaya delalet eden ş-h-d kökünün feil veznine girmesiyle sıfat haline dönüşen şehit kelimesi öncelikli olarak gören, bilen, savaşta şehit düşen anlamlarını kapsamaktadır. Sözlüklerde Allah yolunda savaşırken ölen kişiye neden şehit denildiğine dair birçok yorumla karşılaşılmıştır. Bunlardan en yaygını Allah ve meleklerin onun hakka şahitliğine şahitlik etmesidir.

Cahiliye dönemine ait eserlerde ş-h-d kökünden türemiş birçok kelimeyle karşılaşılmasına rağmen bir defa “şehit” çekimine rastlanmıştır ve orada da bir gazveye tanıklık eden anlamı içerdiğine dair yorumlar elde edilmiştir. Buradan hareketle Cahiliye döneminde şehit kelimesinin “kutsal bir savaşta veya dava uğruna ölen” anlamlarını içermediği düşünülmektedir.

Üç büyük tefsirin incelenmesi sonucu “şehit” kelimesinin Kur'an metninde, ş-h-d kökünün kapsadığı görmek, bilinmek ve bulunmak anlamlarından hareketle “bilen, gören” anlamlarında Allah'ın, Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin ve ümmetin sıfatı olarak kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca kelimenin hukuki bir terim olarak “şahit” anlamında da kullanıldığı görülmüştür. Kelime ile “meleklerin” kastedildiğine dair yorumlar da vardır. Son olarak kelimenin “savaşta ölen” şeklinde askeri çağrışımlar içerdiğine dair bazı yorumlarla da karşılaşmıştır. İncelemelerde savaşta ölene neden “şehit” denildiğine dair birçok rivayet aktarılmıştır. Fakat bu anlamın; savaşa katılmak, tanık olmak anlamında “شَهِيد/şehide” fiilinin kullanımından kaynaklanabileceği göz ardı edilmemelidir.

Tüm bu veriler incelendiğinde “şehit” kelimesinin Kur'an dünyasına girerek anlam genişlemesi yaşadığı görülmüştür. Anlam genişlemesi ise kelimenin temel anlamı olan “görmek, şahitlik etmek” anlamından hareketle “hakka şahitlik etmek” anlamı kazanması şeklinde gerçekleşmiştir. Kur'an'da tüm şehit olarak nitelenenlerin nihayetinde hakka şahitlik ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca “şehit” kelimesi itikadî anlamsal çağrışımlarının yanı sıra savaşta şehadet ile terim askeri anlamsal çağrışımlar, davalardaki şehadet ile hukuki anlamsal çağrışımlar kazanmıştır.

Kaynakça

- Allan, Kathryn. “Using OED Data as Evidence for Researching Semantic Change”. *Current Methods in Historical Semantics*. ed. Kathryn Allan & Justyna A. Robinson. 17-39. Berlin: De Gruyter Mouton, 2012.
- Almaany. “Ayât Verade fiha Şehede”. Erişim 28 Kasım 2019. <https://www.almaany.com/quran-b/شَهِيد/>
- Âyât, el-Kur'ânu'l-Kerîm, Meşrûu'l-Mushafî'l-İlîktirûnî bi Câmîati'l-Melik Suûd. “Et-Tefsîru't-Taberî”. Erişim: 28.11.2019. <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura1-aya1.html>
- Âyât, el-Kur'ânu'l-Kerîm, Meşrûu'l-Mushafî'l-İlîktirûnî bi Câmîati'l-Melik Suûd. “Tefsîru İbn Kesîr”. Erişim: 28.11.2019. <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary-katheer/sura1-aya1.html#katheer>
- Bedevî, Abdu'r-Rahmân. *Dirâsâtu'l-musteşrikîne havle sihhati'ş-ş'ri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1979.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. “*es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabîyye*”. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979. <https://archive.org/details/FP10502>
- Dayf, Şevkî. *Tarihü'l-Edebî'l-Arabî 1, el-Asru'l-Câhilî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 11. Basım, 1995.
- De Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual, 1998.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur'an-ı Kerîm Tefsiri”. Erişim 28 Kasım 2019. <https://kuran.diyadinet.gov.tr/Tefsir>
- Doğru, Erdinç. “Dilbilim ve Kur'an Çerçevesinde Bir Anlam Analizi: Resul ve Nebi Kavramları”. *Journal of Islamic Research* 4/2 (2011), 5-10. http://isamveri.org/pdfdrg/D03380/2011_4_2/2011_4_2_DOGRUE.pdf

- Ferâhî, Abdu'l-Hamîd. *Mufredâtu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Beyrut: Daru'l Garbi'l İslâmî, 2002.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Irak: el-Cumhuriyetu'l-İrakiyye Vizaretu'S-Seqafe ve'l-İ'lâm, 1980. https://archive.org/details/ala-een_Farahidi
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb eş-Şirâzî. *El-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm El-Arkusûsî denetiminde Mektebu Tahkîku't-Turâs fi Muesseseti'r-Risâle. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1998. https://archive.org/details/WAQ105905_201402
- Geçit, Mehmet Seyit. "Kur'ân'da Şehitlik". *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Nisan 2017), 121-144. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/543178>
- Hifnî, Abdu'l-Halîm. *Lâmiyyetu'l-Arab*. Kahire: Mektebetu'l-Arab, 2008.
- İbn Dureyd, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu Cemherati'l-luga*. thk. Ramzî Munîr Baalbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987. <https://ia800306.us.archive.org/14/items/waq83608waq/83608.pdf>
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979. <https://archive.org/stream/mmlmml/mml6#page/n0/mode/2up>
- İbn Umeysil, Sabit b. Cabir b. Sufyân. *Divanu Teabbata Şerran ve Ahbâruhu*. thk. Ali Zülfikâr Şakir. Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984. <https://ia800203.us.archive.org/14/items/waq59956/59956.pdf>
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 2014.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşat Atalar. İstanbul: Pinar, 3. Basım, 2014.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde Şehit Kavramı". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz 2004), 89-110. http://isamveri.org/pdfdrq/D01777/2004_20/2004_20_KESLERMF.pdf
- Koçak, Abit Yaşar. *Handbook of Arabic Dictionaries*. Berlin: Schiler, 2002.
- Kurt, Hasan. "İslam İnançına Göre Şehitlik". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2012), 189-220. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/207279>
- Lyall, Charles James (ed.). *The Mufaddaliyat, Translation and Notes* (Vol II). Oxford: Clarendon, 1918. <https://archive.org/details/mufaddaliyatant00mufauoft/page/iii>
- Lyall, Charles James (ed.). *The Mufaddaliyat, Arabic Text* (Vol I). Oxford: Clarendon, 1921. <https://archive.org/details/mufaddaliyatant01mufauoft/page/iii>
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Sankaya, Muammer. *Arap Edebiyatında Tabakâtü's-Şuarâ'*. Kayseri: Tezmer Matbaacılık, 2013.
- Şâmî, Yahyâ. *Şerhu'l-Muallakâti'l-Aşri*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1994.
- Stern, Gustaf. *Meaning and Change of Meaning*. Bloomington: Indiana University, 1931.
- Ullmann, Stephen. *Semantics: an Introduction to the Science of Meaning*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- Yıldız, Musa. "Tabakâtü's-Şuarâ'". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/304-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdu'l-Azîz Matar. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukumeti'l-Kuveyt, 1994. <http://waqfeya.com/book.php?bid=468>
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsiru'l-Keşşâf*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2009. ia8003004.us.archive.org/3/items/WAQ121740/121740.pdf

İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l- Qur'ân'ında Cihad ve Kitâl Âyetlerinin Yorumu**Hadiye Ünsal**

Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of Qur'anic Exegesis
Ankara, Turkey
hadiye.unsal@asbu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4017-262X

Interpretation of the Verses on Jihād and Qitāl in Ta'wilāt al-Qur'ân of Imam al-Mâtürîdî
Abstract

In today's world, armed organizations such as al-Qaeda, ISIS and al-Nusra try to legitimize their actions by referring to the Qur'anic verses about jihād and qitāl (fight) and some of the hadiths of the Prophet. This leads the concept of jihād to be associated with violence and terrorism. So there is a need to consider the issue of jihād in detail. Recently references have been made to the Islamic view in the Ḥanafî-Mâtürîdî tradition in order to prevent the aforementioned organizations from becoming more widespread. This view of Islam is said to be an alternative to the jihadist movements.

In this study, Imam Mâtürîdî's commentary on the verses related to jihād and qitāl will be examined and the accuracy of the opinion that "Mâtürîdiyya is an alternative to the jihadist views of Salafî organizations" will be assessed. Also Imam Mâtürîdî's views will be compared with Shāfi'î, Hanbalî and Mālikî scholars' interpretation of the verses related to jihād and qitāl.

The word jihād has a broad meaning in the Islamic literature. In this sense, jihād is defined as "showing effort, commanding good and forbidding evil, fighting against the inner self and external enemies." However, in the Islamic legal doctrine, the word is limited to the meaning of "war against the non-muslims." There are many verses about jihād in the Qur'ân both in the Makkî and in the Madanî surahs.

According to the majority of Islamic scholars, Muslims had not been allowed to go into war during the Meccan period. The Prophet and the believers were ordered to fight in the way of Allah and to endure the difficulties they faced on this way. They are told to disobey the disbelievers and fight against them using the Qur'ân (al-Nahl 16/110; al-Furqân 25/52). The first Qur'anic verse (al-Hajj 22/39) declares that war is permissible was revealed in the Madinan period. The word jihād, which is found in about thirty verses as either a noun or a verb, conveys the meaning of "fight in the way of Allah" (qitāl) in verses al-Tawbah 9/41, 44, 81, 86. Thus, the word gained a similar meaning to warfare and qitāl.

Mâtürîdî, in his work entitled *Ta'wilāt al-Qur'ân*, acknowledge that the word jihād has a broad meaning and mentions that jihād has the function of seperating true believers from hypocrites. According to him, the word "haythu" in the following verse means space/place: "Kill them wherever you overtake." (al-Baqarah 2/191). Accordingly, polytheists must be killed everywhere except in sacred (haram) months and in the Masjid al-Haram. This generalization of the space also includes time. According to

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 30 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 26 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Hadiye Ünsal, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l- Qur'ân'ında Cihad ve Kitâl Âyetlerinin Yorumu = Interpretation of the Verses on Jihād and Qitāl in Ta'wilāt al-Qur'ân of Imam al-Mâtürîdî", *Eskiyeeni* 40 (Mart/March 2020), 259-281. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.667743>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

most scholars in classical tafsir, the word “fitnah” in the verse, “Fight them until there is no fitna” (al-Baqarah 2/193) has the meaning of disbelief (kufr). Therefore disbelief is the main rationale for war. Mâtürîdî thinks that the verse al-Baqarah 2/193 commands us to fight against disbelievers until they accept Islam. The verse al-Anfâl 8/39 also tells us to fight the polytheists until polytheism cease and the religion, all of it, is for Allah. al-Tawbah 9/123 informs us that jihâd and war against the enemy will continue forever. al-Anfâl 8/60 states that jihâd and qitâl will continue until the Day of Judgment. In the verse Ali Imrân 3/97, Allah gives his messenger permission to kill all the disbelievers, and moreover imposes it as a religious duty (*fard*). These views and interpretations of Mâtürîdî indicate that he does not have a moderate approach to jihâd and qitâl.

Mâtürîdî's views on jihâd and qitâl are similar to those of Shâfi'î and Mâlikî scholars. Shâfi'î and Mâlikî scholars, such as Abû Bakr Ibn al-'Arabî (d. 543/1148), Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) and al-Qurṭûbî (d. 671/1273) comment on al-Baqarah 2/193 and state that “the reason for war is disbelief and the goal is to end it completely.” Nevertheless, Mâtürîdî says that “We do not fight against disbelievers because they deny Islam” and explains the reason for levying jizya on the People of the Book is “to prevent bloodshed and provide them with an opportunity to know Islam better.” Moreover, Mâtürîdî in his works place emphasis to the distinction between polytheist and disbeliever. According to him, every polytheist is a disbeliever, but not every disbeliever is a polytheist. The People of the Book are disbelievers, but fighting them is not emphasized as firmly as fighting the polytheists. Mâtürîdî, who interpret the verses al-Baqarah 2/191, al-Tawbah 9/5 and 123 as referring to war, comments on some other verses in another way. According to Mâtürîdî, qitâl/war is not presented as a punishment for denial of Islam. Mâtürîdî in his interpretation of the verse al-Baqarah 2/217 states that the war itself is a great concern and people die because of war. However, he says, people are created not to die, but to live. Considering all the explanations of Mâtürîdî regarding jihâd and qitâl, and his opinion that the sword verse (al-Tawbah 9/5) does not abrogate other verses, it can be concluded that he has different opinions in different contexts.

In conclusion, it should be noted that Mâtürîdî's views on the verses of jihâd and qitâl don't significantly differentiate from the views and comments of other scholars in the classical period. Given his views regarding these verses, it is not possible to say that Ḥanafî and Mâtürîdî scholars have a more moderate perspective on war than other sects. Furthermore, it is not right to say that the main reason for war according to Ḥanafî, Shâfi'î, Hanbalî and Mâlikî scholars is the hostility towards Muslims. Nevertheless, it is not possible either to say that Mâtürîdî's views legitimize the violence and terrorist activities committed by today's ISIS, al-Qaeda and similar groups, for the reason that jihâd and qitâl must be read in the context of revelation.

Keywords

Tafsir, Mâtürîdî, *Ta'wilât al-Qur'ân*, Qitâl, Jihâd, Radical Islam

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l- Qur'ân*'ında Cihad ve Kitâl Âyetlerinin Yorumu

Öz

Günümüz dünyasında el-Kâide, İŞİD, en-Nusra gibi silahlı örgütler, cihad ve kitâl konusunda Kur'an'daki âyetlere ve Hz. Peygamber'in hadislerine atıfta bulunmakta ve kendi fiillerine meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır. Bu durum cihad kelimesini şiddet ve terör kelimeleri ile birlikte kullanılır hale getirmekte ve İslam'da cihad ve kitâl meselesinin etrafıca ele alınmasını gerektirmektedir. Son dönemlerde mezkûr örgütlerin daha fazla yaygınlık kazanmaması için Hanefî-Mâtürîdî gelenekteki İslam anlayışından bahsedilmekte ve bu anlayışın cihadçı hareketlere bir alternatif olduğundan söz edilmektedir.

Bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin cihad ve kitâl ile ilgili âyetleri yorumlama üzerinde durulacak ve “Mâtürîdîlik Selefi karakterli örgütlerin cihadçı İslam anlayışına karşı bir alternatiftir.” şeklindeki görüş ve yaklaşımın isabetli olup olmadığına dair bir değerlendirme sunulacaktır. Bunun yanında

İmam Mâtürîdî'nin görüşleri Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî gibi mezheplere mensup âlimlerin cihad ve kitâle ilgili âyetlere dair yorumlarıyla kıyaslanacaktır.

Cihad kelimesi İslâmî literatürde geniş bir anlam alanına sahiptir. Buna göre cihad “gayret göstermek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek” şeklinde tanımlanmıştır. Ne var ki İslam hukuk doktrininde kelime, “gayr-i müslimlerle yapılan savaş” anlamına indirgenmiştir. Kur'an'da cihad ile ilgili olarak gerek Mekki gerekse Medeni sûrelerde birçok âyet mevcuttur.

İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre Mekke döneminde savaşa izin verilmemiştir. Mekke döneminde nazil olan sûrelerde Hz. Peygamber'e ve inananlara Allah yolunda mücadele etmeleri ve bu yolda karşılaştıkları zorluklara göğüs germeleri emredilmiştir. Kâfirlere boyun eğmeden Kur'an'la onlara karşı büyük bir mücadele vermeleri gerektiği bildirilmiştir (en-Nahl 16/110; el-Furkân 25/52). Kur'an'da savaşa izin verildiğini bildiren ilk âyet (el-Hac 22/39) Medine dönemine aittir. İsim ve fiil olarak yaklaşık otuz yerde geçen cihad kelimesi, et-Tevbe 9/41, 44, 81, 86. âyetlerde “Allah yolunda çarpışmak” (kitâl) manası taşır. Böylece kelime, harb ve kitâl lafızlarına benzer bir anlam kazanmıştır. Mâtürîdî *Te'wīlātü'l-Qur'ān* adlı eserinde cihad kelimesinin anlam alanının geniş olduğunu teslim eder; bunun yanında cihadın gerçek inananları ve münafıkları ortaya çıkarma işlevinden söz eder. Ona göre, “Onları ele geçirdiğiniz yerde öldürün” (el-Bakara 2/191) mealindeki âyette geçen “haysü” kelimesi mekân ifade etmektedir. Buna göre müşrikleri haram aylar ve Mescid-i Haram hariç her yerde öldürmek gerekir. Mekânı içine alan bu genelleme zamanları da kapsamaktadır. Klasik tefsirlerde çoğu âlim tarafından benimsenen yoruma göre, “*Fitne ortadan kalkıncaya kadar savaşın*” (el-Bakara 2/193) mealindeki âyette geçen *fitne* kelimesi “küfür” anlamına gelmektedir; buna göre kâfirlik savaşın temel gereksesidir. Mâtürîdî'ye göre el-Bakara 2/193. âyet, kâfirler İslam'ı kabul edene kadar savaşmamızı emretmektedir. el-Enfâl 8/39. âyet de şirk ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah'ın oluncaya kadar müşriklerle savaşmamızı emretmektedir. et-Tevbe 9/123. âyet, düşmana yönelik cihadın ve savaşın ebedi olarak devam edeceğini haber vermektedir. el-Enfâl 8/60. âyet cihad ve kitâlin kıyamete kadar devam edeceğini bildirir. Âl-i İmrân 3/97. âyette Allah, rasulüne bütün müşrikleri öldürmesi konusunda ruhsat verir ve dahası bunu farz kılar. Bütün bu yorum ve görüşleri Mâtürîdî'nin cihad ve kitâl konusunda ılımlı bir yaklaşıma sahip olmadığını göstermektedir.

Mâtürîdî'nin cihad ve kitâl ile ilgili görüşleri Şâfiî ve Mâlikî âlimlerin söz konusu âyetlerle ilgili görüş ve yorumlarıyla benzerlik arz etmektedir. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi Şâfiî ve Mâlikî müfessirler, el-Bakara 2/193. âyete ilişkin, “Savaşın sebebi küfür, amacı ise küfürün tamamen sona erdirilmesidir.” şeklinde görüş belirtmişlerdir. Öte yandan Mâtürîdî, “Kâfirlerle İslam'ı inkâr etmelerinden ötürü savaşmıyoruz” şeklindeki izahı ve Ehl-i kitaptan cizye alınmasını, “Kan dökülmesini önlemek ve İslam'ı daha yakından tanıma fırsatı sunmak” şeklinde izah etmektedir. Bunun yanında Mâtürîdî eserlerinde müşrik ve kâfir ayrımına önem vermiştir. Ona göre her müşrik kâfirdir, fakat her kâfir müşrik değildir. Ehl-i kitap kâfirdir, ancak onlarla savaş konusunda müşrikler kadar sert bir tutum sergilenmemiştir.

Gerek el-Bakara 2/191. gerekse et-Tevbe 9/5, 123. âyetleri savaş merkezli yorumlayan Mâtürîdî, diğer bazı âyetleri ise aksi yönde anlaşılabilir izahlarla tefsir etmektedir. Mâtürîdî'ye göre kitâl/savaş, İslam'ı inkârın bir cezası olarak ortaya konulmuş değildir. Diğer taraftan, Mâtürîdî'nin el-Bakara 2/217. âyetin tefsirinde savaşın bizzat kendisinin büyük bir olay olduğu belirttiğini ve insanların savaş sebebiyle öldüğünü; oysaki insanların ölmek için değil, yaşamak için yaratıldıklarını ifade ettiğini de belirtmek gerekir. Mâtürîdî'nin cihad ve kitâl ile ilişkin tüm izahları ve seyf âyetinin diğer âyetleri nesh etmediğine dair kanaati dikkate alındığında farklı bağlamlarda farklı yorumlarda bulunduğu sonucuna varılabilir.

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin kitâl ve cihad âyetleri ile ilgili değerlendirmelerinin klasik dönemdeki diğer âlimlerin görüş ve yorumlarından pek farklı olmadığını belirtmek gerekir. Mâtürîdî'nin kitâl ve cihad âyetleri ile ilgili görüşleri dikkate alındığında, Hanefî ve Mâtürîdî âlimlerin savaş konusunda diğer mezheplere göre daha ılımlı bir perspektife sahip olduklarını söylemek pek mümkün değildir.

Bunun yanında gerek Hanefî gerekse Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî âlimlerin savaşın temel gerekçesini Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınılması şeklinde açıklamak pek isabetli değildir. Diğer taraftan Mâtürîdî'nin görüşlerinin günümüzdeki IŞİD, el-Kâide ve benzeri grupların işlemiş oldukları şiddet ve terör faaliyetlerini meşrulaştırdığını söylemek de mümkün değildir. Çünkü cihad ve kitâl ile ilgili âyetleri nazil oldukları ortam ve bağlam eşliğinde okumak gerekir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'an*, Kitâl, Cihad, Radikal İslam

Giriş

Günümüz dünyasında Selefi karakterli cihadçı örgütlerin ürettikleri şiddet bir taraftan bu örgütlerin İslam anlayışlarının sorgulanması, bir taraftan da İslam'da cihad ve kitâl meselesinin etraflıca tartışılması gibi meseleleri gündeme getirmiştir. el-Kâide, IŞİD, en-Nusra gibi örgütlerin genelde İslam dünyasında, özelde Türkiye'de geniş taban bulup bulamayacağına ilişkin değerlendirmeler bağlamında sık sık Hanefî-Mâtürîdî gelenekteki İslam anlayışından söz edilmekte ve bu anlayışın din referanslı cihadçı hareketlerin daha fazla yaygınlık kazanmama veya en azından etkisini azaltma yönünde bir alternatif olduğuna dikkat çekilmektedir. Özellikle İmam Mâtürîdî'nin farklı meselelerle ilgili görüşlerini konu edinen bazı çalışmalarda, onun diyanet-siyaset ve din-şariat gibi ayrımlarda bulunduğundan söz edilmekte ve bu vesileyle din-şariat ayrımının Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) mülhem olduğu da belirtilmektedir.¹

Mâtürîdî ve Mâtürîdîlikle ilgili bu tür değerlendirmeler aslında "Türk İslam'ı" gibi bir kavramsallaştırmaya işaret etmekte ve bu kavramlaştırma Arap İslam'ı gibi ikinci bir kategoriye de beraberinde getirmektedir. Nitekim bir bakış açısına göre, "Tarih boyu derin ve köklü bir kültüre ve kültür mirasına sahip olan Türk milletinin kendi kültürlerini terk edip Araplaşması beklenemeyeceğine göre yapılması gereken yegâne şey, İslamiyet'i Türk kültürü içerisinde eritmek ve bir 'Türk İslam'ı oluşturmaktır. İşte Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin yöntemine bağlı kalarak bunu başarmak ve dinde aklın dengeli biçimde nasıl kullanılabileceğini göstermek için, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ı kaleme almıştır."²

İmam Mâtürîdî ile ilgili son dönemde yapılan çalışmalar Türk İslam anlayışının köklerinin açığa çıkarılması adına müspet neticelere vesile olmuştur, denilebilir. Bununla birlikte diğer bazı çalışmaların muhtevası, İmam Mâtürîdî'nin 4. asırda yaşamış bir âlim olduğu ve kimi izahlarıyla kendi dönemine hitap ettiği gerçeğinden bir miktar uzaklaştığı izlenimini vermektedir. Kanaatimizce Türk İslam'ı söylemi üzerinden yapılan Mâtürîdîlik vurgusu İmam Mâtürîdî'nin tarihsel gerçekliğinin üzerini örtmeye ve yeni bir Mâtürîdî inşasının başlamasına sebebiyet vermektedir. Bizce bu yaklaşımın Türkiye'deki İslam anlayışı ve çoğunluğun itikatta imamı olan İmam Mâtürîdî'nin imajıyla ilgili menfi bir algı

¹ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 27-28, 39-43; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Din-Şariat Ayrımının Felsefi Temelleri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik- Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: İFAV, 2012), 138-140.

² Hanifi Özcan, "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik", *İmam Mâtürîdî ve Maturîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 287. Bu konuda ayrıca bk. Talip Özdeş, "Mâtürîdî İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 31-52; a. mlf., "Mâtürîdî'nin Din ve Şariat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 122-137.

oluşturması ihtimal dâhilindedir. İmam Mâtürîdî'nin kendi çağının büyük bir âlimi olduğunu, birçok meselede akılcı ve çağını aşan bir söyleme sahip bulunduğunu teslim etmekle birlikte bazı meselelerde çağının söylem dilinin ve bakış açısının ötesine geçemediğini, hatta akılcı olma noktasında kategorik olarak daha nakilci olmakla bilinen Şâfîlik ve Hanbelîlikten daha geri bir noktada durabildiğini düşünmekteyiz.³ Bu durum “akılcı” olduğu yönündeki genellemeçi yaklaşımların Mâtürîdî'nin sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına engel olabileceği kanaatine ulaştırmaktadır.

Bu çalışmada Mâtürîdîlik ve Türk İslam'ı kavramlaştırması tartışılmayacak; ancak böyle bir kavramlaştırmanın, “Mâtürîdîlik genelde Arap İslam'ına, özeldense cihadçı İslam anlayışına karşı bir alternatiftir.” şeklindeki görüş ve yaklaşımın isabetli olup olmadığı, İmam Mâtürîdî'nin cihad ve kitâle ilgili âyetleri yorumlama tarzından hareketle bir bakıma değerlendirilecektir. Daha açık ifade etmek gerekirse, İmam Mâtürîdî'nin cihad ve kitâle ilgili âyetleri Arap kökenli olan ve Şâfî, Hanbelî ve Mâlikî gibi fıkıh mezheplerine mensup bulunan müfessirler ve fakihlerden farklı yorumlayıp yorumlamadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Kur'an'da isim olarak dört, fiil olarak yirmi dört yerde geçen cihad kelimesi Arap dilinde “cehd-cühd” mastarından türemiştir. Cevherî'ye (öl. 400/1009'dan önce) göre kelime “tâkat” anlamına gelmektedir.⁴ Cihad İslâmî literatürde, “dinî emirleri kavrayıp ona göre yaşamak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslam'ı tebliğ etmek, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek” şeklinde geniş bir anlam alanına sahiptir. Kelime fıkıh terimi olarak daha çok gayr-i müslimlerle savaş anlamına gelirken, tasavvufta ise nefs-i emmâreyi yenme çabası için kullanılmıştır. Cihadla ilgili birçok hadis mevcut olup bunlar bazı müstakil eserlere konu olduğu gibi hadis mecmualarında da “kitâbü'l-cihâd” veya “fezâilü'l-cihâd” başlıkları altında toplanmıştır.⁵ Klasik İslam hukuk literatüründe cihada dair hükümler genel fıkıh eserlerinin “kitâbü's-siyer”, “kitâbu'l-cihâd” başlıklı özel bölümlerinde veya benzer başlıkları taşıyan müstakil eserlerde ele alınmıştır.⁶

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimleri cihadın genel çerçevede mümin kişinin kendi nefsiyle, şeytanla, fasıklar ve kâfirlerle mücadele etmesine karşılık geldiğini teslim etmekle birlikte, ıstılahta “ehl-i küfre karşı savaşmak” şeklinde dar çerçeveli bir tanımlama yapmışlardır. Böylece cihad gerek Kur'an metninde gerekse fıkıh literatüründe, “iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma” anlamındaki “harb” (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; el-Muhammed 47/4) ve “kitâl” (el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-

³ İmâm Mâtürîdî'den sonraki Hanefîlerde akla verilen değer in daha azaldığı yönünde bk. Abdullah Demir, “Hanefîliğin Devamı Olarak Mâtürîdîlik ve Bilgi Sistemi”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 121-125.

⁴ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh (Tâcu'l-Luğa)*, nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 1979), 2/460.

⁵ Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/527-528. Tasavvuf geleneğinde cihadın tanımı için bk. Sami Kılınçlı, “İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kitâl Âyetlerini Yorumlama Yöntemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 131-132.

⁶ Talip Türcan, “İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaştan Barışa Doğru Bir Evrilme)”, *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad* (İstanbul: KURAMER, 2017), 282.

13) lafızlarıyla eşdeğer bir anlam kazanmıştır. Diğer bir deyişle fıkıh ve Ahkâmü'l-Kur'an literatüründe cihad, dış düşmanla savaşmak anlamında "kitâl" e indirgenerek tanımlanmış, dolayısıyla siyer-meğâzî gibi ana başlıklar altında devletlerarası hukuk ve savaş konsepti olarak ele alınmıştır.⁷

Mâtürîdî, "İman edip imanı uğrunda hicret eden ve Allah yolunda cihad eden kimseler var ya, Allah'ın rahmetinden ümit var olmayı hak edenler işte onlardır. Allah çok affedici, çok merhametlidir."⁸ mealindeki âyetin tefsirinde cihadın düşmanla, şeytanla ve nefisle olmak üzere muhtelif yönlerinin bulunduğuna değinir.⁹ "O yol, Allah'a ve elçisine yürekten inanmanız, mallarınız ve canlarınızla Allah yolunda cihad etmenizdir. Eğer bilerseniz bu sizin için mutlak hayırlıdır."¹⁰ mealindeki âyetin tefsirinde cihadın düşmanla, kişinin kendi nefsiyle, diğer varlıklarla ve kişi ile dünya arasındaki cihad olmak üzere dört farklı türü olduğunu belirtir. Allah yolunda düşmanla savaşmaktaki maksat Allah'a itaatın gerçekleşmesidir. Kişinin kendi nefsiyle cihad etmesindeki maksat onu helake sürükleyecek şehvetlerden uzak durmasıdır. Kişinin diğer varlıklarla cihad etmesinden maksat varlığa karşı şefkat ve merhamet göstermesidir. Kişi ile dünya arasındaki cihaddan maksat ise kendisine zararı dokunacak şeyleri reddedip dünyayı ahiret hayatı için azık olarak görmesidir.¹¹ Mâtürîdî'ye göre "Allah yolunda hakkıyla cihad edin." mealindeki el-Hac 22/78. âyette geçen cihad kelimesi de geniş bir anlam içeriğine sahiptir. Buna göre âyetin nefislerinizdeki şehvetlerle veya Allah'ın düşmanlarıyla savaşmak suretiyle cihad edin anlamına gelmesi muhtemeldir.¹² Günümüzde ise bazı araştırmacılar Mâtürîdî'nin cihadı, "savaşa giden yolların önlenmesi ve kapatılması" şeklinde tanımladığını belirtmektedir.¹³

Cihad kavramı bağlamında harb ve kitâl kelimelerine de yer vermek gerekir. Kur'an'da on bir yerde geçen *harb* kelimesi bildiğimiz savaş anlamına gelmektedir. Savaşta zorla alınan şeye de *harb* denir. Savaşta ele geçirilen her şey (ganimet) *harb* olarak isimlendirilir.¹⁴ Fıkıh literatüründe *harb* kelimesi iki topluluk arasında meydana gelen silahlı çatışma anlamında kullanılır.¹⁵ Kitâl kelimesine gelince, kelimenin kökü olan ve "boyun eğdirmek, öldürmek, ruhu bedenden ayırmak" anlamına gelen *ktl* Kur'an'da yüz yetmiş kez geçmektedir. Arap dilinde bir kimseyi darbeyle, odun, zehir vb. maddelerle öldürdü

⁷ Mustafa Öztürk, "Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları", *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad* (İstanbul: KURAMER, 2016), 102, 112.

⁸ el-Bakara 2/218.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, müraca: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/20. Meal çevirilerinde Mustafa Öztürk'ün anlam ve yorum merkezli çevirisinden istifade edilmiştir. Bk. *Kur'an-ı Kerim Mealî: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

¹⁰ es-Saff 61/11.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Vanlıoğlu, 15/141.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Murat Sülün, 9/416.

¹³ Şaban Ali Düzgün, "Maturidi'nin Cihat Anlayışı", *YouTube* (25 Mart 2018), 00:02:17-00:02:17; Mehmet Emin Yıldırım, "Cihad; Savaşa Giden Yolları Kapatmaktır", *YouTube* (4 Temmuz 2017), 00:03:11-00:03:11. Biz bu araştırmamızda böyle bir tanıma ulaşamadık. Hatta Mâtürîdî'ye bu tanıma nispet eden bazı hocalarımızla yaptığımız görüşmede ilgili tanımın bir çıkarım olarak ifade edildiği yönünde bir bilgiye ulaştık.

¹⁴ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 119.

¹⁵ el-Mâide 5/64, el-Enfâl 8/57 ve el-Muhammed 47/4. Ahmet Yaman, "Savaş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/190.

anlamında *katelehû*, bir kişiye boyun eğdirdi anlamında *katele fülân* ifadeleri kullanılmaktadır. *Katele* fiili ayrıca beddua olarak *katelehullâh* [Allah kahretsin!] ve *kutile* [kahrolası] şeklinde de kullanılmaktadır. *Kitâl* kelimesi savaş/vuruşma, *kâtil* kelimesi öldüren, *maktûl* kelimesi öldürülen/öldürülmüş, *mukâtil* kelimesi ise savaşan kişi anlamına gelir.¹⁶

Bilindiği gibi Kur'an yaklaşık yirmi üç yıllık dönemde nazil olmuştur. Bu dönemin ilk on üç yılı Mekke, son on yılı ise Medenî olarak anılır. Mekke ve Medenî süreçler Kur'an'da savaşla ilgili hükümler ve kitâl âyetlerinin muhtevası açısından önemlidir. Başka bir deyişle işkencelere rağmen Müslümanların sayısının ve gücünün azlığından dolayı Mekke döneminde savaşa izin verilmemiştir. Bazı âlimler hicretten önceki dönemde sıcak çatışmanın yasak olduğu konusunda görüş birliği bulunduğunu söyler ve bu hükmü, “[Ey Peygamber!] İyilikle kötülük asla bir olmaz. O hâlde sen kötülüğü en güzel şekilde sav. Böyle yaptığında bir de bakarsın ki sana dış bileyen kimse çok samimi bir dost oluvermiş” (el-Fussilet 41/34); “(...) Ama sen yine de onları hoş gör, hainliklerine aldırma” (el-Mâide 5/13); “Sana düşen, Kur'an'ı tebliğ etmektir. Onların hesabını sormak ve cezalandırmak ise bizim işimizdir” (er-Ra'd 13/40) mealindeki âyetlerle delillendirir. İbn Abbas'tan (öl. 68/687-88) nakledilen bir olay savaş yasağının hicretten sonra bir müddet daha sürdüğünü göstermektedir. Malları Mekke'de kalan Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652) ve akrabaları Hz. Peygamber'e gelerek, “Biz müşrik iken zengin ve saygındık, Müslüman olduktan sonra zelim hale düştük, -savaşa izin yok mu? -” dediklerinde Hz. Peygamber, “Bana affetmek emredildi, Mekkeliler ile savaşmayın” buyurmuştur.¹⁷

“Saldırıya uğrayanlara zulme maruz kaldıkları için savaşa izin verildi.”¹⁸ mealindeki âyetin Kur'an'da savaş izni veren ilk âyet olduğu kabul edilir. Konuya ilişkin rivâyetlere göre Mekke'de müşriklerin baskı ve zulümlerine mâruz kalan Müslümanlar müşriklere karşılık vermek istediklerinde Hz. Peygamber, “Sabredin, zira ben savaşmakla emrolunmadım” demiştir. Nihâyet Rasûlullah hicret etmiş ve el-Hac 22/39. âyet nazil olmuştur.¹⁹

Saldırıya karşılık verme izni daha sonra nazil olan, “[Ey Müminler!] Sizinle çarpışan müşriklere karşı siz de Allah yolunda savaşın. Fakat maksadınızı aşıp haksız saldırıda bulunmayın; [çocukları, kadınları ve yaşlıları öldürmeyin]. Çünkü Allah haksız saldırıda bulunup haddi aşanları sevmez.” mealindeki el-Bakara 2/190. âyetle yükümlülük haline dönüşmüştür. Saldırıya uğranılması halinde savaşı farz kılan bu emir, önceleri sadece Kureyşli müşriklere yönelikken daha sonra Ehl-i kitabı ve Arap yarımadasındaki diğer kabileler de bunlarla beraber olunca düşman niteliği taşıyan herkesi kapsamına almıştır.²⁰ Bazı değerlendirmelere göre böyle bir süreçte savaşın, İslam inancını ve Müslüman toplumunu korumak için meşrû

¹⁶ Cevherî, *eş-Şihâh*, nşr. Ahmed Abdulğafûr Attâr, 4/1798; Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/56; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 393; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, ts.), 11/547; Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Mustafa Hicâzî (Küveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Küveyt, 1998), 30/228-234.

¹⁷ Ebû Abderrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cihâd”, 1; Yaman, “Savaş”, 36/190.

¹⁸ el-Hac 22/39.

¹⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Meymân, 1991), 503-504.

²⁰ et-Tevbe 9/29, 36.

savunma hakkının gerektirdiği bir zorunluluk olarak görüldüğü açıktır. “Antlaşmalarını bozan, peygamberi sürüp çıkarmaya karar veren ve size ilk önce kendileri saldıran toplulukla savaşamayacak mısınız?” mealindeki et-Tevbe 9/13 âyetiyle, “Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin; Allah'tan âfiyet dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır”²¹ hadisi bu tespiti teyit etmektedir.²²

Kitâl ile ilgili olarak el-Bakara 2/190. âyette *fe-kâtîlû fî sebîllâh* ifadesi yer alır. Mâtürîdî'ye göre bu âyette geçen sebîllâh (Allah yolunda) ifadesi dine ve itaate tekabül eder. Buna göre âyette, “Allah'ın dinini izhar etme yolunda savaşın.” denilir. Bu âyetin savaş emrine ilişkin nazil olan ilk âyet olduğu söylenir. Savaşı emretme bağlamında nazil olan ilk âyetin, “Haksız yere saldırıya uğrayan müminlere, zulme uğramış olmalarından dolayı savaşıma izni verilmiştir. Şüphesiz Allah müminleri düşman karşısında muzaffer kılmaya kadirdir.” mealindeki Hac 22/39. âyet olduğu da söylenmiştir. Mâtürîdî'ye göre söz konusu âyetlerden hangisinin daha önce nazil olduğu bilinmemekle birlikte muhtevalarında kitâl/savaş emri vardır.²³

Kur'an'da cihad ve kitâl ile ilgili birçok âyet mevcuttur. Bu çalışmada konu daha ziyade kitâl âyetleri çerçevesinde ele alınacaktır ve Mâtürîdî'nin kitâl ile ilgili görüşleri el-Bakara 2/190-194, el-Enfâl 8/39, et-Tevbe 9/5, 29, 33, 36 gibi âyetler bağlamında işlenecektir. Bu çerçevede ilkin cihadın farziyeti ve cihada teşvik konusuna değinilecek ve genelde İslam mezheplerinin özeldi ise Mâtürîdî'nin bu konudaki kanaatine yer verilecektir.

2. Cihadın Farziyeti ve Savaşa Teşvik

İslam hukukçularının çoğunluğu dünyayı dâru'l-islam ve dâru'l-harb şeklinde ikiye ayırmalarına ve Kur'an'daki kitâl âyetlerinin zahir ve mutlaklığına binaen İslam devletiyle gayr-i müslim devletlerarasındaki ilişkilerin savaş esasına dayandığını kabul etmiştir. Bu kabule Mücahid'in (öl. 103/721), “Müşriklerle Müslüman olmaları, Ehl-i kitapla da cizye vermeleri için savaşılır.” şeklindeki ifadesi de delil oluşturmuştur. Benzer şekilde İmam Şâfiî (öl. 204/820) “Farz olan husus ya Müslüman oluncaya ya da cizye vermeyi kabul edinceye kadar müşriklerle savaşmaktır.” demiştir. İbn Kudame (öl. 620/1223) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi Hanbelî âlimler ve Kâsânî (öl. 587/1191) gibi Hanefî âlimlere göre Ehl-i kitap ve Mecusilerle Müslüman oluncaya veya cizye verinceye kadar savaşılması gerekir. Zira genel kabule göre kitâl âyetleri, Mekke ve Medine döneminin ilk yıllarında nazil olan müsamahaya atıfta bulunan âyetleri nesh etmiştir. Buna mukabil Abdullah b. Ömer (öl. 73/692), Atâ b. Ebî Rebah (öl. 126/744), Amr b. Dinar (öl. 126/744 [?]), İbn Şübrüme (öl. 144/761), Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778), Hattâbî (öl. 388/998) gibi âlimler savaşın savunma amaçlı olduğu yönünde görüş beyan etmiştir.²⁴

²¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Cihâd”, 20; Süleyman b. Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul 1981), “Cihâd”, 89.

²² Yaman, “Savaş”, 36/190.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Qur'an*, nşr. Ahmed Vanhoğlu, 1/373-374. Kaynaklarımızda kitâl ile ilgili ilk nazil olan âyetin, “[Bilin ki] Allah kendi yolunda savaşan, öldüren ve ölen müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır.” mealindeki Tevbe 9/111 olduğuna dair rivâyet de mevcuttur. Bk. Ebü'l-Fazl Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulâmi'l- Qur'an*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 1/84.

²⁴ Bk. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 113-122.

İslam hukukçuları cihadın farz-ı kifâye olduğu ve bununla birlikte umumi seferberliği gerektiren bir tehlike ve saldırı halinde farz-ı ayn olduğu konusunda görüş birliği içinde. İsnââşeriyye Şîası'nın fıkıh mezhebi Ca'feriyye'ye göre İslam'ı tebliğ için düşman ülkesine yönelik olarak yapılan cihad, ancak masum imamın veya onun özellikle bu konuda yetkili kıldığı naibinin iznine bağlıdır.²⁵

Mâtürîdî'ye göre Allah cihadı müminlere farz kılmıştır. “Ey Müminler! Düşmana karşı tedbirinizi alıp silahlanın ve duruma göre küçük birlikler hâlinde harekete geçin yahut topyekûn seferber olun.”²⁶ mealindeki ve “Geçerli mazeretleri bulunmadığı hâlde kâfirlere karşı sefere katılmayıp evlerinde oturmayı tercih eden müminler, mallarını ve canlarını ortaya koyarak Allah yolunda savaşanlarla asla eşit değildirler. Allah, mallarıyla ve canlarıyla savaşanları evlerinde oturan müminlerden daha üstün bir mertebeye yükseltmiştir. Gerçi Allah bütün müminlere cennet vaat etmiştir; ama malları ve canlarıyla savaşan müminlere, evlerinde oturan müminlerden çok daha büyük bir mükâfat lütfedecektir.”²⁷ mealindeki âyet cihadın farz-ı kifâye olduğunu gösterir.²⁸

“Düşman ordusunu takipte yulgınlık, gevşeklik göstermeyin. Siz savaş esnasında sıkıntı ve acı çekiyorsanız, bilin ki onlar da sizin gibi sıkıntı ve acı çekiyorlar. Kaldı ki sizin Allah'tan zafer ve mükâfat beklentiniz var. Oysa onların böyle bir beklenti ve ümitleri yok. Allah her şeyi bilir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir.”²⁹ mealindeki âyet de cihadın farz olduğuna delalet eder. Âyet savaş sırasında sadece müminlerin değil, kâfirlerin de aldıkları darbelerden dolayı sıkıntı ve acı çektiklerini bildirmektedir. Buna göre cihad nafîle olsaydı Allah sıkıntı ve acı çekme halinde diğer nafîleleri kaldırdığı gibi cihadı da kaldırırdı. Bu sebepten ötürü cihad farzdır ama farz-ı kifayedir. Sefer/savaş sırasında sıkıntı ve acı çekilmesi, korkulması ve ölüp helak olunması gibi durumlara rağmen Allah müminlerin cihadı bırakmalarına izin vermemiştir.³⁰

Mâtürîdî'ye göre cihadın terkedilmesi düşmanın hâkimiyetine yol açacağı gibi bedenlerin (müminlerin), dinlerin ve malların/servetlerin yok olmasına da sebep olur. Bu sebeple cihad farz kılınmıştır.³¹ “[Ey Müminler!] Malınızdan-mülkünüzden Allah yolunda harcayın. Bu yolda malınızı harcamaktan kaçınıp da kendi kendinizi tehlikeye atmayın.” mealindeki el-Bakara 2/195. âyette cihada rağbet edilmesi için harcama yapılması emredilmiştir. Âyette, “harcayın” emri, cihad eden kimselere yardım edin; mali destek ve gerekli teçhizat konusunda yardım etmeyerek onları tehlikeye atmayın.” anlamına gelmektedir.³² Öte yandan Mâtürîdî, “[Ey Peygamber!] Allah yolunda savaş. Savaşma hususunda öncelikle sen sorumlusun. Müminleri de savaşa teşvik et.” mealindeki en-Nisâ 4/84. âyeti, “Müminler senle savaşa çıkmaktan geri dursa bile sen cihad yapmak ve savaşmakla mükellefsin.” şeklinde izah etmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyet bu anlamı desteklemektedir. Ebû Süf-yân'ın savaş tehdidinde bulunması üzerine Hz. Peygamber ashabını savaşa çağırmış ve fakat onlar icabet etmemiştir. Bu hadise üzerine söz konusu âyet nazil olmuştur. Âyetteki,

²⁵ Özel, “Cihad”, 7/528.

²⁶ en-Nisâ 4/71.

²⁷ en-Nisâ 4/95.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, nşr. Muhammed Boynukalın, 3/322, 427-428.

²⁹ en-Nisâ 4/104.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, nşr. Muhammed Boynukalın, 4/24-25.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 1/242.

³² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 1/379.

“Müminleri savaşa teşvik et.” ifadesi bazı anlamları muhtevîdir. Müminler savaşa teşvik edilerek Allah'ın dini olan İslam'ın duyurulması gerçekleşir. Müşriklerle savaş terk edilirse onların inancının yaygınlaşmasına yardım edilmiş olur. “Müminleri savaşa teşvik et.” ifadesininin, “Fetih ve ganimet vaad ederek müminleri savaşa teşvik et” anlamına gelmesi de muhtemeldir.³³

Mâtürîdî'ye göre cihad gerçek inananları ve münafıkları ortaya çıkarma konusunda önemli bir işlevi haizdir. Allah kâfirlerle savaşı iki yönden gerekli kılmış ve emretmiştir. Özetle bunlardan ilki el-Enfâl 8/39. âyette atıfta bulunulduğu üzere yeryüzünü kâfirlerden arındırmak; ikincisi münafık ve müminlerin kimliğini açığa çıkarmak içindir. Çünkü savaş münafıkların iç yüzünü ortaya çıkaran en önemli alametlerden biridir.³⁴

Bu başlık altında, “[Ey Müminler!] Kâfirlere karşı savaş size farz kılındı. Gerçi bu hoşunuza giden bir şey değildir. Ama şunu bilin ki hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı olabilir; çok sevip arzu ettiğiniz bir şey de sizin için pekâlâ kötü olabilir. Allah sizin hakkınızda hayırlı olanı bilir, fakat siz bilemeyebilirsiniz.”³⁵ mealindeki âyete de değinmek gerekir. Mâtürîdî, Âl-i İmrân 3/14. âyetin tefsirinde, bu âyete ve “Cennet nefse hoş gelmeyen, cehennem de nefsin hoşlandığı şeylerle süslenmiştir.”³⁶ şeklindeki hadise atıfta bulunur.³⁷ el-Bakara 2/216. âyette geçen hoşlanmama ihtiyari değil, tabî bir durumdur. İnsanoğlu yaradılış itibariyle düşmanla savaşmaktan ve zorluklarla mücadele etmekten hoşlanmaz. Meşakkat ve zorluğundan dolayı müminlerin savaşmaktan hoşlanmamış olması muhtemeldir. Âyette geçen “Sizin için hayırlı olabilir” ifadesi savaşın fetih, zafer, sevap vb. açılardan hayırlı olabileceğine delalet eder.³⁸

Cihada teşvik bağlamında el-Bakara 2/154. âyete de değinmek gerekir. Mâtürîdî, “Allah yolunda can verenlere sakın ölü demeyin. Bilakis onlar diridirler; ama siz bunun farkında değilsiniz.” mealindeki el-Bakara 2/154. âyetle ilgili olarak İslam öncesi Arap kültürüne atıfta bulunur. Buna göre Araplar ölmüş kimseleri unutulmuş kişiler kategorisinde değerlendirmiş ve evladı ve/veya bir yakını olmadan vefat eden kimseler için, “Onların adı sanı yok oldu.” nitelemesinde bulunmuşlardır. Hasen el-Basrî (öl. 110/728), “Müminlerin ruhlarına cennetleri, kâfirlerin ruhlarına cehennemleri gösterilir. Şehitlerin ruhlarına, diğer ruhlara verilmeyen bir lezzet bahşedilir.” demiştir. Bu sebeple şehitler “diri” sıfatıyla nitelendirilmiştir. Tabiat itibariyle ölümden nefret edildiği için Allah yolunda can verenlerin “ölü” olarak değil, aksine “diri” olarak nitelendirilmesi ve böylece insan nefsinin cihada rağbet etmesi amaçlanmıştır. Çünkü cihad dünya ve ahiret hayatını kazanmayı sağlar (iz hüve yeridu bi-hayâtî'd-dunyâ ve 'd-dîn).³⁹

Bu görüş ve değerlendirmelerin ardından denilebilir ki Mâtürîdî cihad kelimesini geniş çerçeveli anlamıyla tanımlamasına ve farklı türlerinden bahsetmesine rağmen mezkûr âyetleri kitâl çerçevesinde ele almaktadır.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Boynukalın, 3/357-358. Tevbe 9/13-15. âyetler de savaşa teşvik içermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/260.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/308.

³⁵ el-Bakara 2/216.

³⁶ Müslim, “Cennet”, 21; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 22.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 2/255.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 2/16.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 1/274-276.

3. Fitne ve Dinin Allah'a Ait Olması

Bela, dert, imtihan ve ihtibar gibi anlamlara gelen *ftn* kelimesi Kur'an'da farklı türevleriyle altmış kez geçmektedir. Kelimenin sına, maddî ve manevî sıkıntı, üzüntü, belâ ve felâketle imtihan etme gibi anlamları da mevcuttur.⁴⁰ Kur'an'da otuz dört âyette geçen fitne kelimesi sözlükte, “altın ve gümüş gibi değerli madenleri saflığını anlamak için ateşte eritmek” anlamındaki *fetn* (fütûn) kökünden türemiştir. Fitne ve türevlerinin Kur'an'da başlıca şu manalarda kullanıldığı görülür: Sına (ibtîlâ), deneme (ihtibâr) ve imtihan (el-Bakara 2/102; Tâhâ 20/40, 85, 90, 131); şirk, inkâr, müşriklerin Müslümanlara uyguladıkları, inkâr ve şirke döndürmeyi amaçlayan baskılar (el-Bakara 2/191, 193, 217; en-Nisâ 4/91); dalâlet, sapma, saptırma (el-Mâide 5/41, 49; es-Sâffât 37/162); azap, işkence, ateşe atma (el-Ankebût 29/10; ez-Zâriyât 51/13, 14; el-Burûc 85/10); düşman saldırısı (en-Nisâ 4/101); Allah'ın, kullarına farklı imkânlar vererek birbirlerine karşı niyet ve tutumlarını ortaya çıkarması (el-En'âm 6/53; el-Furkan 25/20); günah (et-Tevbe 9/49); şeytanın hile ve tuzağı (el-A'râf 7/27); şeytanın zayıf ruhlu kişilere aşıladığı bâtlı inanç ve kuruntu (el-Hac 22/53); nifak (el-Hadîd 57/14); delilik (Kalem 68/6).⁴¹

Bu başlık altında kelimenin el-Bakara 2/193 ve el-Enfâl 8/39. âyetlerde hangi anlamda kullanıldığına değinilecektir. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88), Ebü'l-Âliye (öl. 90/709), Mücâhid (öl. 103/721), Hasen el-Basrî (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735), Süddî (öl. 127/745) gibi âlimlere göre söz konusu âyetlerde geçen fitne kelimesi “şirk ve/veya küfür” anlamındadır.⁴²

el-Bakara 2/191-194. âyetlerde şöyle buyurulmaktadır: “[Ey Müminler!] Müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün. Onların sizi sürüp çıkardıkları yurdunuzdan siz de onları çıkarın. Fitne, savaşta insan öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla orada savaşmayın. Şâyet size orada saldırlarsa, siz de onlara saldırın. Zira saldırgan kâfirlere yaraşan ceza budur. Eğer onlar size saldırmaktan vazgeçerlerse siz de saldırmayın. Şüphesiz Allah çok affedici, çok merhametlidir. Fitne ortadan kalkıp, din tam manasıyla Allah'ın oluncaya kadar o müşriklerle savaşın. Eğer onlar saldırganlıktan, inançlarından dolayı insanlara baskı yapmaktan vazgeçerlerse siz de herhangi bir saldırı teşebbüsünde bulunmayın. Unutmayın ki ancak saldırganlara karşı düşmanlık söz konusudur.”

Mâtürîdî, bu âyetlerle ilgili olarak şunları söylemiştir:

“Müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün” (el-Bakara 2/191) mealindeki âyette geçen “haysü” kelimesi mekân ifade etmektedir. Buna göre müşrikleri her yerde öldürmek gerekir. Mekânı içine alan bu genelleme zamanları da kapsamaktadır. Mezhebimizi benimseyen âlimlerimiz Haram aylar (Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Receb) içinde savaşı mümkün görmüşlerdir. Bakara 2/191. âyet zahiri olarak bütün mekânlarda öldürmeyi mubah/mümkün gösteriyorsa da Mescid-i Haram sınırları içinde savaşı başlatan kâfirler olmadığı sürece savaşmak caiz değildir. Zira aynı âyette “Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle

⁴⁰ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 4/472.

⁴¹ Mustafa Çağrıncı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156-157.

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Qur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (y.y: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3/570-571. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdürrezzak el-Mehdî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 1/156. Ayrıca bk. Ali Karataş, “Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi: Savaş Âyetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 67-87.

savaşmadıkça siz de onlarla orada savaşmayın” buyrulmaktadır. “[Ey Peygamber!] Sana haram aylarda savaşmanın hükmünü soruyorlar. De ki: ‘O aylarda savaşmak büyük günahtır.’ mealindeki el-Bakara 2/217. âyet zahirî anlamda hac aylarında savaşmayı yasaklamakta ve fakat âyetin devamı savaşın helal olduğuna işaret etmektedir. “Fitne adam öldürmekten daha büyük bir günahtır.” âyetinde geçen fitneden maksat şirktir. Cenab-ı Allah bu sonuncu âyette adam öldürmeyi büyük bir günah saymış, şirkin ise daha büyük bir günah olduğunu bildirmiştir.

“Mescid-i Harâm civarında onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla orada savaşmayın. Şâyet size orada saldırlarsa, siz de onlara saldırın. Zira saldırgan kâfirlere yaraşan ceza budur.”⁴³ mealindeki âyetin son kısmına, “Müşrikler sizi Mescid-i Haram’da öldürmedikçe siz de onları öldürmeyin.” şeklinde de anlam verilmiştir. Bu noktada, “Şâyet müşrikler bizi öldürürse onları öldürmemiz mümkün olmaz; o halde bu ifade ile ne kastedilmiştir?” şeklinde bir soru yöneltirse şöyle cevap verilir: Müşrikler Mescid-i Haram civarında sizi öldürmedikçe onları öldürmeyin, yani içinizden birini öldürürlerse siz de onları öldürebilirsiniz. Öldürme fiilini başlatan onlar olmadıkça siz öldürmeye teşebbüs etmeyin. Âyet, “Müşrikler içinizden bir kısım mümini öldürmedikçe adam öldürme fiilini işlemeyin, ancak öldürürlerse siz de onları öldürün.” şeklinde de anlaşılabilir. “Zira saldırgan kâfirlere yaraşan ceza budur.” Yani Allah’ın nimetlerini kabul etmeyen ve şükürle icabet etmeyen kimselerin cezası böyledir. Bu âyetin, “Mescid-i Haram’da savaşa girişmenin cezası öldürülmek” şeklinde anlaşılması da muhtemeldir. “Şâyet savaştan vazgeçerlerse siz de saldırmayın. Şüphesiz Allah çok affedici, çok merhametlidir.” mealindeki Bakara 192. âyet, “Eğer onlar şirkten vazgeçip İslam’ı kabul ederlerse Allah rahmetini bahşeder veya savaşı başlatmaktan vazgeçip İslam’ı kabul ederlerse Allah merhamet eder.” şeklinde yorumlanabilir.

“Yeryüzünden fitne ortadan kalkıp, din Allah’ın oluncaya kadar müşriklerle savaşın.”⁴⁴ mealindeki âyet kâfirler İslam’ı kabul edene kadar savaşmamızı emretmektedir. “Kâfirleri öldürmenin hikmeti nedir?” sorusuna, “Kâfirlerle Müslüman olmaları için savaşırız, İslam’a karşı gelmezlerse öldürmeyiz. Şâyet kâfirler İslam’a karşı gelir ve biz de onları öldürmezsek asla Müslüman olmazlar. Bu sebeple kâfirleri öldürürüz; öldürmek suretiyle de fitne ortadan kalkar.” şeklinde cevap verilebilir. “Fitne kalkıncaya kadar onlarla savaşın.” ifadesi, “şirk ortadan kalkıncaya kadar savaşın” demektir. “Dinin Allah’a ait olması” ifadesi yeryüzüne şirkin değil, Allah’ın dininin hâkim olması anlamına gelir.⁴⁵ Mâtürîdî’nin müşriklerden söz eden el-Bakara 2/193. âyeti daha genel anlamda “kâfirler” olarak izah etmesi ilginçtir. Bu izahından hareketle söz konusu âyet bağlamında onun müşrik-kâfir ayrımı gözetmediği söylenebilir.

“Ey Müminler! Fitne ortadan kalkıp, din tam manasıyla Allah’ın oluncaya kadar müşriklerle savaşın. Eğer onlar saldırganlıktan vazgeçerlerse, siz de herhangi bir saldırı teşebbüsünde bulunmayın. Şüphesiz Allah onların yaptıklarını görmektedir.” mealindeki el-Enfâl 8/39. âyet de el-Bakara 2/193. âyetle aynı muhtevaya sahiptir. Buna göre her iki âyette de fitne ortadan kalkıp din tam manasıyla Allah’ın oluncaya kadar müşriklerle savaşılması emredilmektedir.

⁴³ el-Bakara 2/191.

⁴⁴ el-Bakara 2/193.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l- Kur'an*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 1/374-377.

Mâtürîdî de el-Enfâl 8/39. âyette geçen fitne kelimesinin şirke tekabül ettiğini aktarır. Buna göre âyet, “Şirk ortadan kalkıncaya ve dinin tamamı Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın” anlamına gelir. Fitne kelimesinden maksadın “savaş imtihanı” olması da ihtimal dâhilindedir. Âyetin, “İmtihan ortadan kalkacağı ana kadar onlarla savaşın.” şeklinde anlaşılması mümkündür. Buna göre âyet, cihadın kıyamete kadar gerekli olduğuna delil teşkil etmektedir.⁴⁶

el-Bakara 2/190-194. âyetlere ilişkin görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Mâtürîdî cihad ve kitâl konusunda “ılımlı/mutedil” gözükmektedir. Bu noktada Hanefî fakihî ve müfessir Cessâs'ın (öl. 370/981) da bu âyete dair görüşlerine yer vermek konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır. Cessâs, Hanefîler arasında çok rağbet gören tefsiri *Ahkâmü'l-Kur'an'da*⁴⁷ fitne kavramının küfre tekabül ettiğini belirtmektedir. el-Bakara 2/193. âyet “küfrü bırakıncaya kadar müşriklerle savaşın” anlamındadır. “Şâyet vazgeçerlerse” ifadesinden maksat müşriklerin küfürden vazgeçmeleridir.⁴⁸ Hanefî mezhebinin klasik sonrası döneminde çok etkili bir âlim olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) el-Bakara 2/190-194. âyetlere dair görüşleri de benzer şekildedir. Nesefî'ye göre *ve-kâtîlû fi sebîlillâh* (Allah yolunda savaşmak) ifadesi, i'lâ-i kelimetullah ve dini saygın kılma/yüceltme amacı taşıyan bir cihaddir. “Onları bulduğunuz yerde öldürün” ifadesi bütün mekânlarda öldürmeyi mübah kılar. “Şâyet vazgeçerlerse” ifadesinden maksat şirkten vazgeçilmesidir. Fitneden maksat ise Allah'a şirk koşmaktır.⁴⁹

Bu noktada Hanefî âlimlerin kitâl âyetlerine dair izahlarının Şâfiî ve Mâlikî âlimlerle benzerlik arz ettiğini belirtmek gerekir. Düşmanla cihadın sebebinin onların küfrü olduğunu kabul eden Şâfiî âlimlere göre gayr-i müslimlere karşı devamlı savaş vaciptir. Cihad kahri (zorla) bir davet olup, Müslüman veya anlaşmalı olan kimselerden başkası kalmıncaya kadar imkân dâhilinde sürdürülmelidir.⁵⁰

Ebû Bekr ibnü'l-Arabî (öl. 543/1148), Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi Şâfiî ve Mâlikî müfessirler, el-Bakara 2/193. âyete ilişkin, “savaşın sebebi küfür, hedefi ise küfrün tamamen bertaraf edilmesidir.” şeklinde görüş belirtmişlerdir. Âyette zikredilen “fitne” kelimesi, küfür ve şirke tekabül etmektedir. Dinin bütünüyle Allah'a ait olması ise yeryüzünde küfür ve şirkin sona ermesi, dolayısıyla tüm kâfirlerin Müslümanlığı kabul etmesi (müslümanlaştırılması) anlamı taşır.⁵¹ Bu izahlardan anlaşılacağı üzere gerek Hanefî gerekse Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî âlimlerin cihad ve kitâl bağlamında nazil olan âyetlerle ilgili görüş ve yorumları birbirine benzerlik arz etmektedir.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'wîlâtü'l-Qur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/215-216.

⁴⁷ Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427.

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 1/322-324.

⁴⁹ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî: Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, nşr. Yusuf Ali Budeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/165.

⁵⁰ Ahmet Özel, *Dârulislâm Dârulharb: İslâm Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 58.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 5/113-114; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh ibnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/154-155; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Qur'ân*, thk. Muhammed İbrahim Hafnâvî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 1/723; Öztürk, “Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, 120.

4. Seyf Âyeti

et-Tevbe sûresinin 9/5. âyeti İslam geleneğinde seyf (kılıç) âyeti olarak bilinmektedir. Bu âyette şöyle buyurulmaktadır:

Haram aylar (Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Receb) sona erdiğinde müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün. Gerektiğinde onları yakalayıp tutsak edin, gelip geçtikleri her yeri gözetim altında tutun. Şâyet tövbe edip imana gelir ve namazı kılop zekâtı verirlerse onları serbest bırakın. Çünkü Allah tövbekâr kullarına karşı çok affedicidir, çok merhametlidir.

Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde bazı âlimlerin, “Müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün, tutsak edin” âyetindeki “haysü” kelimesini “bütün mekânlar” olarak izah ettiğini nakletmiştir. Herhangi bir mekân ismi özel olarak zikredilmediği için âyette, müşriklerin bütün mekânlarda öldürülmesi emredilmiştir. Bazı âlimler ise el-Bakara 2/191. âyete dayanarak Harem bölgesini istisna tutmuşlardır. “Gerektiğinde onları yakalayıp tutsak edin, gelip geçtikleri her yeri gözetim altında tutun.” ifadesinin, “Kabul etmek mecburiyetinde kalmaları için onlara kesin deliller getirin. Eğer size boyun eğersenler onları serbest bırakın; eğer boyun eğmezlerse onları bulduğunuz yerde öldürün.” anlamına gelmesi mümkündür. Şâyet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın buyurmuştur. Mâtürîdî, Hz. Ebû Bekr'in kendi döneminde zekât [vergi] vermeyen ve irtidat eden Araplara savaş açmasını delil göstererek iman edip namaz kılmayan ve zekât vermeyenlerle savaşılması gerektiğini söyler.⁵² Cessâs ve Nesefî gibi Hanefî müfessirlerin de ilgili âyetleri Mâtürîdî ile benzer şekilde yorumladıkları görülmektedir.⁵³

Bu başlık altında, “Onlar sizinle antlaşma yaptıktan sonra ahitlerini bozar, dininiz/inancınız hakkında ileri geri konuşurlarsa, işte o zaman kâfirler güruhunun elebaşlarıyla savaşın.”⁵⁴ mealindeki âyete de değinmek gerekir. Mâtürîdî'ye göre kâfirler ahitlerini bozarlarsa onlarla savaşmak gerekir. Bu âyette savaş emrinin kâfirlerin elebaşlarına hasredilme sebebi insanların liderlerinin öncülüğünde hareket etmesidir. Bu sebeple kâfirlerin elebaşlarıyla savaşıldığı takdirde öncüsüz/lidersiz kalacak ve böylece inkârcılığın kökü kazanacaktır. Bu âyet, “[Fitne] ortadan kalkıp, din tam manasıyla Allah'ın oluncaya kadar o müşriklerle savaşın.”⁵⁵ mealindeki âyetle benzerlik arz etmektedir.⁵⁶ Öte yandan, “[Ey Müminler!] O müşriklerle savaşın ki böylece Allah onları sizin elinizle cezalandırıp rezil-rüsva etsin. Aynı zamanda size onlar karşısında yardım ve zafer lütfetsin. Böylelikle siz müminlerin yüreklerine su serpsin.” mealindeki et-Tevbe 9/14. âyetteki cezalandırma savaşıma, helak etme ve/veya esir alma ve tutuklama anlamındadır.⁵⁷

Mâtürîdî'nin, “Ey Müminler! Yakınızdaki bulunan kâfirlerle savaşın. Böylece onlar sizin ne kadar sert ve dirençli olduğunuzu bizzat görüp anlasınlar. [Bilin ki] Allah cihad emrine itaatsizlikten

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/290-291; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Fadıl Ayğın (İstanbul: Ensar, 2017), 6/313-314.

⁵³ Krş, Şükrü Maden, “Te'vilâtü'l-Kur'an Bağlamında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Cihâdın Meşrûiyet Şartları”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/362-363.

⁵⁴ et-Tevbe 9/12.

⁵⁵ el-Bakara 2/193, el-Enfâl 8/39.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/304.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/306.

sakınanlarla beraberdir.”⁵⁸ mealindeki âyetle ilgili yorumuna gelince, ona göre bu âyet düşmana yönelik cihadın ve savaşın ebedi olarak devam edeceğini bildirmektedir.⁵⁹ Benzer şekilde el-Enfâl 8/60. âyette de cihadın kıyamete kadar devam edeceğine yönelik delil bulunmaktadır.⁶⁰ Keza, “[Haram aylarda] müşrikler size topyekûn savaş açarlarsa, siz de onlarla aynı şekilde topyekûn savaşın.” mealindeki et-Tevbe 9/36. âyetteki kâffeten ifadesinin “ilelebet, kıyamete kadar” anlamına gelmesi muhtemeldir.⁶¹ Âl-i İmrân 3/97. âyette Allah Teâlâ resulüne bütün müşrikleri öldürmesi konusunda ruhsat vermiş ve dahası bunu farz kılmıştır.⁶² Mâtürîdî'nin bu izahları Mâtürîdîliğin cihadçı İslam anlayışına karşı alternatif olup olmayacağını sorgulatacak bir muhtevayı haizdir.

5. Ehl-i Kitaptan Cizye Alınması

Kitâl âyetleri bağlamında, “[Ey Müminler!] Yahudiler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahirete inanmayan, Allah'ın ve elçisinin yasak saydıklarını yasak saymayan, dolayısıyla tevhid dinini din olarak tanımayan kimselerle üstünlüğünüzü kabul edinceye ve bizzat gelip kendi elleriyle cizye [baş vergisi] verinceye kadar savaşın.”⁶³ mealindeki âyete de değinmek gerekir. Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde bir mülhidin şöyle bir soru yönelttiğini varsayar:

Siz Müslümanlar inkâr ettikleri için kâfirlerle savaşıyorsunuz. Size cizye vermeleri durumunda ise kâfirlerle savaşı bırakıyorsunuz. Sizin kâfirlerle savaşma gerekçeniz dünyaperestlikten değil de gerçekten inkâr sebebiyle olsaydı cizye vermeleri durumunda savaşı bırakmazdınız. Ayrıca kâfirlerle savaşma gerekçeniz inkâr etmelerinden dolayı olsaydı salt erkeklerle değil, kadınlarla da savaşırdınız. Zira kadın ve erkekler inkâr konusunda şer'an eşittir.

Mâtürîdî buna özetle şöyle cevap verir: Kâfirlerle İslam'ı inkâr etmelerinden ötürü savaşıyoruz. Onları İslam'a davet ediyor ve davete icabet ederlerse bırakıyoruz. Savaşın gerekçesi kâfirleri İslam'ı kabul etmeye mecbur hale getirmektir. Mâtürîdî için kâfirlerden alınan cizye vergisi İslam'ın yayılmasında da önemle rol oynar. Bunun en önemli sebebi cizyenin kâfirlere İslam'ı daha yakından tanıma fırsatı sunacak bir ortamı sağlayacak olmasıdır. Çünkü kâfirler cizye vermeyi kabul ederlerse İslam'ın kanun ve hükümlerini bizzat yakından görecekler ve bu sayede İslam dinine rağbetleri artacaktır. İşte kâfirlerin cizye alınmak suretiyle inançları üzerine bırakılmaları bu sebeplerden dolayıdır. Yoksa iddia edildiği üzere kâfirlerden alınan cizye, dünyaya rağbet/tamah etme ya da maddi kazanç sağlama anlamına gelmez. Diğer taraftan Mâtürîdî, cizyenin maddî kazanç sağlamaya yönelik bir uygulama olmadığını ispat etmek için, gerek Ehl-i kitap mensuplarına gerekse Mecûsilere cizye konusunda pek çok kolaylık tanıdığına dikkat çekmiş ve bunları tarihten örnekler vererek ayrıntılı olarak anlatmıştır.⁶⁴

⁵⁸ et-Tevbe 9/123.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/476.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/255.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/357.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 2/363.

⁶³ et-Tevbe 9/29.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/330-331. Recep Önal, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 50.

Mülhitlerce yöneltilen, “Müslümanların kadınlarla değil, erkeklerle savaştığı ve kadınları köleleştirdiği” şeklindeki iddiaya gelince, Mâtürîdî bu iddiaya ataerki kalıplara uygun düşecek şekilde cevaplar verir. Ona göre kadınlar bütün durumlarda erkeklere tabidir ve erkeklerin hizmetindedir. Erkekler İslam'ı kabul ettikleri anda kadınlar da Müslüman olurlar. Dahası bu durum kendileri arasında da malumdur. Çünkü kadınlar erkeklerin elindedir. Erkekler kadınlara dilediklerini yaparlar.⁶⁵ Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre kadınlar kâfir olsalar da inanç tercihlerinde erkeklere tabi olduklarından kadınlarla değil, erkeklerle savaşırlar.⁶⁶ Mâtürîdî'nin kadınlara yönelik bu ifadeleri yadırganabilir ve eleştirilebilir. Ancak her âlimin doğduğu zaman ve zeminin insanı olduğu ve dolayısıyla döneminin hâkim yargılarından etkilendiği göz önünde bulundurulduğunda olağan da karşılanabilir. Yeri gelmişken geçmişteki birçok kavmin, kabile reisleri vesilesiyle din değiştirdiğini söylemek de gerekir.

Mâtürîdî et-Tevbe 9/29. âyetin tefsirinde cizyenin müşrik Araplardan değil de Ehl-i kitaptan alınmasına dair bir dizi gerekçe sunar. Buna göre müşrik Arapların uğruna savaşacakları dinleri ve itimat edecekleri kitapları yoktur. Aksine onlar kabileleri uğruna savaşan ve bunun üzerine yardımlaşan bir topluluktur. Arap müşrikleri dışındaki kâfirlerin ise benimsedikleri bir din ve dayandıkları bir ilke vardır. Bunlar çeşitli deliller ileri sürerek insanlarla tartışmaktadır. Durum böyle olduğuna göre onlara karşı delil getirmek ve kesin delillerle susturmak mümkün olur. Buna mukabil müşrik Araplar böyle değildir. Bu sebeple müşrikler ve Ehl-i kitap ayrı kategorilerde değerlendirilmelidir. İkinci sebep Fâtır 35/42. âyette de belirtildiği üzere Ehl-i kitabın kendi milletlerinden bir peygamber gönderilmesini istemesi ve gelince ona tabi olacaklarını temin etmeleridir. Bu uyarıcı onlara gelmiş ve fakat onlar yalanlamıştır. Diğer gerekçe ise Rasûlullah'ın üstünlüğüdür. Zira o, içlerinden ve kendi türlerinden biridir. Dolayısıyla bu bölgede hiç kimse onun dini dışında bir din üzere bırakılamaz.⁶⁷

Öte yandan muhtemeldir ki Allah, müşrik Arapların özellikle savaş sayesinde iman etmesini dilemiştir. Diğer taraftan müşrik Araplar diğer din mensuplarına nispetle daha az bir sayıya sahiptir. Buna göre müşrik Araplarla savaşmak daha kolay ve Müslümanlara zararı daha az olacaktır. Müşrik Araplar dışındaki kâfirler ise (Ehl-i kitap ve Mecusiler) sayıca daha çoktur ve yeryüzünün farklı yerlerinde yaşamaktadırlar. Onlar bir araya geldikleri takdirde Müslümanların hepsine karşı savaşması mümkün değildir. Çünkü bu kimse-ler Müslümanlara karşı yapacakları bir savaşta birbirlerine destek olup yardım edecekler, sayıca Müslümanlara göre fazla olacak, bu durumda Müslümanlar yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Müşrik Araplar ise Ehl-i kitaptan yardım almadıkça ayakta kalamayacak kadar sayıca azdır. Bunlardan dolayı onlardan cizye kabul edilmemiş, İslam'ı kabul edinceye kadar onlarla savaşılmıştır.⁶⁸

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/330-331.

⁶⁶ Önal, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı”, 49-50. Mâtürîdî'nin kadın algısına dair bk. Hülya Terzioğlu, *Mâtürîdî'de Kadın Algısı: Te'vilâtü'l-Kur'ân Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Gökkubbe, 2018).

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/331-332; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/356.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/342-344; Önal, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı”, 61.

Bu başlık altında Hanefî-Mâtürîdî âlim Nesefî'nin Ehl-i kitapla savaş ve cizyeden söz eden et-Tevbe 9/29. âyete ilişkin yorumuna değinmek gerekir. Nesefî'ye göre bu âyet Arap müşrikler hariç, Mecûsiler, Türkler ve Hindular'dan cizye alınabileceğini göstermektedir.⁶⁹ İslam âlimleri Hz. Peygamber'in ve ilk halifelerin uygulamalarını da dikkate alarak âyet üzerinde yaptıkları yorumlar neticesinde kimlerden cizye alınabileceği hususunda farklı kanaatlere ulaşmışlardır. Şâfiî hukukçuları sadece Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsiler'den cizye alınabileceği görüşündedirler. Hanefiler Arap olmayan müşriklerden, Mâlikîler ise bütün müşriklerden cizye alınabileceğini, dolayısıyla bunların da zimmî statüsü içinde mütalaa edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Hanefiler'e göre İslâm devleti sınırları içinde bir yıldan fazla ikamet eden gayr-i müslimlerden de (müste'men) bu verginin tahsil edilmesi gerekir.⁷⁰

Bu noktada kitâl âyetlerinin yanında, “*Dinde zorlama yoktur.*”⁷¹ mealindeki âyetin nasıl anlaşılması gerektiği yönünde bir soru akla gelebilir. Bazı âlimlere göre bu âyet Mecûsiler ve Ehl-i kitap hakkında nazil olmuştur. Buna göre Ehl-i kitap ve Mecûsiler, müşrik Araplardan ayrı kategoride değerlendirilmelidir. Ehl-i kitap ve Mecûsilerden İslâm'ı zorla kabul etmeleri beklenemez ve dolayısıyla onlardan cizye alınması gerekir. Buna mukabil müşrik Arapların Müslüman olmaları beklenir veya onlarla savaşılır. Müşrik Araplardan cizye kabul edilmez; ya Müslüman olurlar veya öldürülürler. Hz. Peygamber'den nakledilen, “Müşrik Araplardan İslâm'ı kabul etmeleri veya savaşmaları (seyf) beklenir. Onlardan cizye alınmaz. Ehl-i kitap ve Mecûsilerden ise cizye kabul edilir.” şeklindeki rivâyet Ehl-i kitabın cizye vermeyi kabul ettikten sonra inançları konusunda zorlanamayacağını, ancak müşriklerin bu hükme dâhil olmadığını, onlarla İslâm'ı kabul edinceye kadar savaşılması gerektiğini bildirir. Fetih sûresinin 48/16. âyeti de bu görüşü teyit edici bir muhtevaya sahiptir. Mâtürîdî'ye göre dinde zorlamanın olmadığını bildiren âyet ile “*Allah tevhid dini için sizi seçmiş ve bu dinde sizi zora koşmamıştır.*”⁷² mealindeki âyetin kastedilmesi muhtemeldir.⁷³

Gerek el-Bakara 2/191 gerekse et-Tevbe 9/5, 123 âyetlerini savaş merkezli yorumlayan Mâtürîdî, diğer bazı âyetleri ise aksi yönde anlaşılabilir izahlarla tefsir etmektedir. Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî'ye göre kitâl/savaş, İslâm'ı inkârın bir cezası olarak ortaya konulmuş değildir. et-Tevbe 9/29. âyetin tefsirindeki izahına göre kâfirlerle savaşın gerekçelerinden biri onların kurtuluşlarına vesile olmaktır. Bu savaş kâfirlere her türlü delillerin sunulması ve bu delillerin onları ikna etmemesinden sonra vuku bulmalıdır. Onlarla savaşmamızın sebebi kesin delilleri düşünmelerini engelleyen lezzetlere duydukları sevgidir. Bunların en lezzetlisi ise hayattır. Savaşırız, ta ki onları kesin delilleri düşünmekten ve olumlu cevap vermekten alıkoyan bu lezzetten umutları kesilsin ve bu lezzet onlar için ortadan kalksın.⁷⁴ Mâtürîdî'nin bu izahı bazı müelliflerce, “Savaşa

⁶⁹ Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî: Medâriku't-Tenzil*, 1/674.

⁷⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/754.

⁷¹ el-Bakara 2/256.

⁷² el-Hac 22/78.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, 2/159-160.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/341-342; a. mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/364; 17/102.

en son çare olarak başvurulmalıdır.” şeklinde anlaşılmıştır. Bu izaha göre Mâtürîdî savaşı kâfirlerin hidâyet bulup, ebedi kurtuluşa ve nimetlere ulaşacakları bir araç olarak değerlendirmiştir.⁷⁵

6. Seyf Âyeti ve Nesh Meselesi

Mâtürîdî'nin cihad ve kitâl âyetleri ile ilgili görüşleri bağlamında nesh meselesine de değinmek gerekir. Nesh kelimesi sözlükte, “ortadan kaldırmak, nakletmek” gibi anlamlara gelir ve terim olarak şer’î bir hükmün muahhar tarihli şer’î bir delille kaldırılmasını ifade eder.⁷⁶ Neshin söz konusu olduğu durumlarda önceki hüküm mensûh, onu yürürlükten kaldıran yeni hüküm veya delil ise nâsih diye anılır. Klasik literatürde mensuh âyetler üç kısma ayrılır. Bu kısımlar, hükmü mensuh metni baki, metni mensuh hükmü baki ve hem hükmü hem de metni mensuh şeklinde ifade edilir.⁷⁷

Klasik nesh nazariyesine göre Mekkî sûrelerde Hz. Peygamber ve Müslümanlara, “*Sen kötülüğe karşı iyilik ve güzellikle mukabele et.*”⁷⁸, “*Allah'ın has mümin kulları, cahiller kendilerine (ileri geri) konuştuklarında 'Uğurlar olsun' (selam) derler.*”⁷⁹, “*Ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele edin.*”⁸⁰ mealindeki âyetlerde tavsiye edilen sabır, uzlaşma ve affedici davranma siyaseti müşrikler ve Ehl-i kitapla savaşmayı emreden âyetlerle hükümsüz hale gelmiştir. Bu bağlamda Cessâs ve Kiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110) gibi fakih müfessirler İbn Abbas'tan birçok âyetin⁸¹ et-Tevbe 9/5, 29. âyetlerle nesh edildiği görüşünü nakletmişlerdir. Öte yandan Mâlikî fakih ve müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî seyf âyetinin (et-Tevbe 9/5) nüzulüyle birlikte 124 âyetteki hükmün nesh edildiğini belirtmiş, Hibetullah b. Selâme (öl. 410/1019) ise aynı âyetin sabır, uzlaşma, affedici olma, aldırışsız davranma, kavgadan uzak durma (silm, safh, i'râd, tevelli) stratejisiyle ilgili yüzlerce âyeti nesh ettiğinden söz etmiştir.⁸²

Mâtürîdî Kur'an'daki bazı âyetlerin seyf âyetiyle nesh edildiği kanaatinde değildir. “*Ben sizin üzerinize bir vekil değilim.*”⁸³ âyeti bağlamında şunları söylemiştir. Âyetten maksat, “Ben sizin başınıza memur yapılmış değilim.” şeklindedir. Bazı müfessirler bu âyetin seyf/kitâl âyetiyle nesh edildiğini söyler. Ancak böyle bir ihtimal yoktur. Hz. Peygamber savaşma emri ile memur ise de insanların amellerini muhafaza etmekle mükellef değildir. Ona düşen vazife tebliğ etmektir. Nitekim en-Nur 24/54 ve el-En'âm

⁷⁵ Önal, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı”, 47-49.

⁷⁶ Bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996), 120-121.

⁷⁷ Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/580.

⁷⁸ el-Fussilet 41/34.

⁷⁹ el-Furkan 25/63.

⁸⁰ el-Ankebût 29/46.

⁸¹ Mesela bk. el-Gâşîye 88/22, el-Kâf 50/45, el-Mâide 5/13, el-Câsiye 45/14.

⁸² Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Abdülkebir el-Alevî (b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1992), 2/240, nakleden: Öztürk, “Cihad Âyetleri: Tefsir Biri-kimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, 112-113.

⁸³ el-Yûnus 10/108.

6/52. âyetlerde de ifade edildiği üzere Peygamber tebliğ görevini ifa etmekle mükelleftir.⁸⁴

Mâtürîdî'nin nesh konusuyla ilgili zikrettiği diğer âyet ise el-Hicr 15/94'tür. Bazı müfessirler seyf âyetinin el-Hicr 15/94. âyette geçen ve-'arid ani'l-müşrikîn (müşriklerin alaycı tavırlarına hiç aldırma) ifadesini neshettiğini söylemişlerdir. Mâtürîdî'ye göre âyette nesh söz konusu değildir. "Müşriklerin alaycı tavırlarına hiç aldırma" ifadesi tevhide ve savaşmaya bir davet içermektedir ve fakat bu davet her anı değil, bazı vakitleri kapsamaktadır; ya da bu davet özel bir gruba yöneliktir.⁸⁵ Dolayısıyla âyet durum ve zamanlara göre uygulama alanına sahiptir ve âyetteki ifade özel bir toplum ve olaya da hamledilebilir.⁸⁶

"O müşriklerin söyledikleri çirkin sözlere sabret. Zihnen ve fikren onlardan uzak dur; onların kötülüklerine kötülükle karşılık verme."⁸⁷ mealindeki âyetle ilgili de benzer durum söz konusudur. Bu âyette neshedilmeyi gerekli kılacak bir durum söz konusu değildir. "Onların kötülüklerine kötülükle karşılık verme." ifadesi Hz. Peygamber'e yönelik bir emir ihtiva etmektedir ve müşriklerin ithamlarına ve yaptıklarına misliyle karşılık vermemesi istenmektedir. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in inanmayanlar tarafından kendisine yapılan eziyetlere karşılık vermesi ve onlardan intikam alması için kendisine savaşma izni verilmemiştir. Çünkü onlarla savaşmanın sebebi intikam almak değil, Allah'a ve resulüne iman etmelerini sağlamaktır. Böylece inanmayan kimseler cezadan kurtulur ve mükâfat kazanırlar. Sonuç olarak savaş, rahmete dönüşmüş olur. Şayet, "Savaşta rahmet olmaz." şeklinde bir iddia öne sürülürse savaşın merhametin en üst ve mükemmel bir safhası olduğu söylenilir. Çünkü savaş, kâfirleri iman etmeye sevk eder. Ayrıca kâfirler savaştan korkunca imana yönelir. Aksi takdirde öldürülmeyeceklerini bilirlerse savaştan korkmaz ve iman etmeye yanaşmazlar. Netice olarak savaş sırasında öldürmek, korku duymaları için farz kılınmıştır. Savaş farz kılınmadan önce Allah'ın dinine birer birer giren insanlar savaş farz kılındığında ise kabileler halinde girmişlerdir.⁸⁸

Görüldüğü gibi Mâtürîdî rahmet âyetlerinin daha sonraki dönemlerde nazil olan seyf âyetiyle neshedildiği kanaatinde değildir. Ne var ki bu durum onun savaş ile ilgili kanaatlerinin diğer âlimlere göre daha ılımlı olduğu anlamına gelmemektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

1. Son dönem İslam dünyasında cihad ve kitâl âyetleri radikal ve savunmacı yaklaşım biçimlerinden de görüleceği üzere farklı yorumlara konu olan bir meseledir. Buraya kadar

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 7: 122-123. Benzer bir görüşü Mâtürîdî Enfâl 8/61. âyetin tefsirinde dile getirir. Hasen el-Basrî bu âyetin Tevbe 29. âyet tarafından neshedildiğini söylemiştir. Bazı âlimler ise Tevbe 9/36 ve Muhammed 47/35 âyetiyle nesh edildiğini söylemiştir. Enfâl 8/61. âyetin neshedildiğine ilişkin "mezkûr âlimlerin görüşlerine dair bilgi sahibi değiliz" der. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Ertuğrul Boy-nukalın, 6/257.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Halil İbrahim Kaçar, 8/65.

⁸⁶ Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 217.

⁸⁷ el-Müzzemmil 73/10.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Abdullah Başak, 16/208-209; a. mlf., *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Halil İbrahim Kaçar, 8/178, 14/49. Önal, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", 53. Mâtürîdî'nin neshle ilgili görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 203-237.

aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere el-Kâide, İŞİD, en-Nusra gibi örgütlerin cihad ve kitâl konusundaki yaklaşımının temel referansları İslam ilim geleneğinden tedarik edilebilir, denilebilir. Diğer bir ifadeyle klasik İslam hukuk doktrini cihadı, kıyamete kadar Müslümanlarca yerine getirilmesi gereken sürekli/kesintisiz bir yükümlülük olarak görmektedir. Klasik doktrin, ittifakla, Kitap ve sünnetteki son düzenlemenin, cihadın sürekliliğini emrettiği görüşündedir. Cihad, başta Şafîiler ve Hanbeliler olmak üzere, hukukçuların önemli bir kısmına göre, İslam devletinin/Müslüman toplumun, geçerli bir mazeret olmadıkça, yılda en az bir defa yerine getirmesi gereken bir yükümlülüktür.⁸⁹

2. Mâtürîdî'nin tefsir açısından önemi haiz olan *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinde cihad ve kitâl ile ilgili görüşleri gerek diğer Hanefî gerekse Şafîî ve Mâlikî âlimlerin söz konusu âyetlerle ilgili görüş ve yorumlarıyla benzerlik arz etmektedir.⁹⁰

3. Modern dönem İslam dünyasındaki bazı araştırmalarda Hanefî âlimlerin savaş konusunda daha ılımlı bir anlayışa sahip oldukları, savaşın temel gerekçesini Müslümanların saldırıya uğrama şartına bağladıkları yönünde birtakım görüşler öne sürülmektedir. Ancak bu savunmacı görüşü gerek Mâtürîdî'nin ilgili âyetlere ilişkin yorumlarıyla gerekse klasik Hanefî-Mâtürîdî literatürdeki muhtevayla bağdaştırmak pek mümkün değildir.⁹¹

İmam Mâtürîdî özelinde ifade edilecek olursa, el-Bakara 2/191. âyeti, “Kâfirler tüm zaman ve mekânlarda öldürülmelidir.” şeklinde izah etmesi, et-Tevbe 9/123 ve el-Enfâl 8/60. âyetleri cihad ve kitâlin ebedi olarak devam edeceği yönünde yorumlaması, şirk ve küfrü savaş gerekçesi olarak görmesi Mâtürîdî'nin cihad ve kitâl konusunda ılımlı bir yaklaşıma sahip olmadığını göstermektedir. Öte yandan Mâtürîdî'nin, “Kâfirlerle İslam'ı inkâr etmelerinden ötürü savaşmıyoruz.”⁹² şeklindeki izahı ve Ehl-i kitaptan cizye alınmasını, “Kan dökülmesini önlemek ve İslam'ı daha yakından tanıma fırsatı sunmak” şeklinde izah etmesi⁹³ ilginçtir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Mâtürîdî eserlerinde müşrik ve kâfir ayırımına önem vermiştir. Ona göre her müşrik kâfirdir, fakat her kâfir müşrik değildir. Ehl-i kitap kâfirdir, ancak onlarla savaş konusunda müşrikler kadar sert bir tutum sergilenmemiştir.

4. Mâtürîdî'nin bu görüşleri dikkate alındığında, “Son zamanlarda Ortadoğu'da şiddet yanlısı faaliyet gösteren Taliban, El-Kaide, İŞİD gibi radikal İslâmî gruplar, kılıç âyetlerinin anlamlarını çarpıtıp terör eylemlerine gerekçe göstererek masum insanların canına kıymakta ve bu eylemlerini de din adına yaptıklarını iddia etmektedirler. Onların bu tutumları İslam'ın terörü, şiddeti ve savaşı teşvik eden bir dinmiş gibi algılanmasında ve özellikle Batı'da, İslâmî Terör gibi tabirlerin kullanılarak İslam ile terörün yan yana zikredilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin hoşgörü ve güzel mücadeleyi teşvik eden âyetler ile kılıç âyetlerinin doğru ve sağlıklı bir şekilde nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin yaklaşımı günümüzde din adına yapılan terör ve şiddet eylemlerinin

⁸⁹ Türkan, “İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad”, 285.

⁹⁰ Krş., Maden, “Te'vilâtü'l-Kur'an Bağlamında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Cihadın Meşrûiyet Şartları”, 367-368.

⁹¹ Öztürk, “Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları”, 122.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/330.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Ertuğrul Boynukalın, 6/333.

önlenmesi ve İslam'ın barış dini olduğunun ortaya konması bakımından büyük önem taşımaktadır.”⁹⁴ şeklindeki değerlendirmeler savunmacı gözükmektedir.

5. Diğer taraftan, Mâtürîdî'nin el-Bakara 2/217. âyetin tefsirinde savaşın bizzat kendisinin büyük bir olay olduğunu ve insanların savaş sebebiyle öldüğünü; oysaki insanların ölmek için değil, yaşamak için yaratıldıklarını ifade ettiğini de belirtmek gerekir.⁹⁵ Yine “[Ey Peygamber!] Sen öğüt verip uyarmaya devam et. Çünkü sen ancak öğüt verip uyarmakla mükellefsin. Yoksa sen insanları zorla imana getirmek durumunda değilsin.” mealindeki el-Çâşiye 88/21-22. âyetler Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in kendisine yönelik istihfaf gibi menfi davranışları cezalandırmamasına yönelik emir içermektedir.⁹⁶ Bu son izah nübüvvetin Mekke dönemine ilişkin bir örnek olarak okunabilir ve fakat el-Bakara 2/217. âyete ilişkin izah Medine dönemiyle ilgili olduğu için dikkat çekicidir. Mâtürîdî'nin cihad ve kitâle ilişkin tüm izahları ve seyf âyetinin diğer âyetleri nesh etmediğine dair kanaati dikkate alındığında farklı bağlamlarda farklı yorumlarda bulunduğu sonucuna varılabilir.

6. Mâtürîdî'nin kitâl ve cihad âyetleri ile ilgili değerlendirmeleri kendi sosyokültürel çevresinden ciddi bir farklılık arz etmemektedir. Mâtürîdî'nin incelediğimiz âyetlerle ilgili bütün yorumları kişisel bir tepkisellikten ziyade orta çağın devletlerarası hukukî ilişkiler düzlemi çerçevesinde ele alınmıştır. Bir başka ifadeyle Müslümanların kâfirlerle ve müşriklerle yürüteceği savaşın sorumluluğu Müslüman bireyde değil, devlettedir. Devlet de devletler ve milletlerarası hukuk çerçevesinde bu savaşı yürütmekle yükümlüdür. Onun görüşlerinden anladığımız kadarıyla Müslüman bir devlet gayr-i müslimlerle zimmi statüsünü kabul edene, Müslüman olana ya da öldürülene kadar savaşmakla sorumludur. Kitâl ve cihadla ilgili âyetler, devletin bu uğurda yapacağı savaşın meşruiyetinin işaretleridir. Ancak bütün bunlar gayr-i müslimlerin gelişi güzel öldürülebileceği şeklinde anlaşılmalıdır. Kitâl ve cihad âyetleri onların kanlarının helal olduğuna delalet eder. Ancak devletler kendi sosyal, siyasi ve kültürel şartları içerisinde bu faaliyetleri yürütürler. Devletlerarası hukuk ve savaş hukuku gayr-i müslimlerle yapılacak olan savaşın zamanını, şartlarını, niteliğini ve niceliğini belirler. Bu nedenle Mâtürîdî'nin anlayışına göre kitâl ve cihad âyetleriyle ilgili müşriklerin ve kâfirlerin öldürülmeleriyle ilgili ceviz bireylerin değil, devletin yetki ve sorumluluğundadır. Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki onun anlayışı günümüzdeki IŞİD, el-Kâide ve benzeri grupların işlemiş oldukları terör faaliyetlerini meşrulaştıracak bir veri olarak da okunmamalıdır. Zira cihad ve kitâle ilgili âyetleri kendi nüzul ortamları ve bağlamları eşliğinde anlamak ve yorumlamak gerekir.

Kaynakça

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh (Tâcu'l-Luğa)*. nşr. Ahmed Abdülğâfir Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Çağrıncı, Mustafa. “Fitne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

⁹⁴ Önal, “İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı”, 72.

⁹⁵ Bk., Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlioğlu, 2/17.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlioğlu, 17/184-185.

- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/579-581. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Abdullah. "Hanefîliğin Devamı Olarak Mâtürîdîlik ve Bilgi Sistemi". *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. 121-126. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. "Maturidi'nin Cihat Anlayışı". *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Mart 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=w-wm206BU8>.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtîhu'l-gayb)*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Güngör, Mevlüt. "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. Abdülkebîr el-Alevî. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Nşr. Abdürrezzak el-Mehdî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- Karataş, Ali. "Kur'an'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi: Savaş Âyetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2013), 67-87.
- Kılınçlı, Sami. "İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kitâl Âyetlerini Yorumlama Yöntemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 119-155.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed İbrahim Hafnâvî. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 17-55. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Maden, Şükrü. "Te'vilâtü'l-Kur'an Bağlamında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre Cihadın Meşrûiyet Şartları". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd.. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l- Kur'an*. nşr. Ahmed Vanlıoğlu. Müracaat: Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz - çev. Fadil Aygan. 18 Cilt. İstanbul: Ensar, 2017.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. M. Fuad Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî: Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. nşr. Yusuf Ali Budevîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Önal, Recep. "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 45-74.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre Din-Şeriat Ayrımının Felsefî Temelleri". *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik- Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 138-140. İstanbul: İFAV, 2012.
- Özcan, Hanifi. "Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 285-293. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

- Özel, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. *Dâru'lislâm Dâru'lharb: İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özdeş, Talip. "Mâtürîdî İslâm'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?" *Mîlel ve Nihal* 7/2 (2010), 31-52.
- Öztürk, Mustafa. "Cihad Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. 99-163. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Süüyûfî, Ebü'l-Fazl Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 15 Cilt. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Terzioğlu, Hülya. *Mâtürîdî'de Kadın Algısı: Te'vîlâtü'l-Kur'an Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: Gökkuşbu, 2018.
- Türcan, Talip. "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaşın Barışa Doğru Bir Evrilme)". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. 281-308. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Meymân, 1991.
- Yaman, Ahmet. "Savaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/189-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Mehmet Emin. "Cihad; Savaş Giden Yolları Kapatmaktadır". *YouTube*. Yayın Tarihi 4 Temmuz 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=-mK9-d5IKAs>.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. nşr. Mustafa Hicâzî. 39 Cilt. Küveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Küveyt, 1998.

Müfessir Fahreddin er-Râzî'nin Meteorolojik Olaylarla İlgili Âyetlere Yaklaşımı *

Abdulkadir Demir

Dr. Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ph.D. Student, Ankara University, Institute of Social Sciences
Ankara, Turkey
akademir42@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0635-8444

Commentator Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Approach to the Verses about Meteorological Events

Abstract

The Qur'ān is a clear and understandable book that was revealed as a guide and a source of true path for humanity. Since its revelation, the most accurate understanding has been the main subject of the interpretation. Many studies have been performed in this field. One of them is the work of Fakhr al-Dīn al-Rāzī titled *Maḥāṭīḥ al-Ghayb*. In this work, al-Rāzī, who has largely provided positive information, observations and experiments, has received many criticisms especially on astronomy. In this study, which we aimed to reveal Rāzī's interpretations of meteorological events, which were first in philosophy and later in astronomy, we aimed to address his comments and today's data and make a brief comparison and we tried to identify conflicting and conflicting points. In doing so, we tried to avoid from detailed discussions.

Meteorological events are the events that we encounter every day and feel it's positive or negative effects. These events, which occur in the atmosphere surrounding our planet, are comprehensible and become more useful with the help of positive sciences such as mathematics, physics and chemistry. Today, meteorology is considered as an independent science and high-tech instruments and methods are used to obtain its data. In this way, more realistic information and data can be obtained. When interpreting the meteorological expressions in the Qur'ān, al-Rāzī included the lexical meaning of the words in the verses and made different preferences from place to place in terms of their literal (*zahirī*) and esoteric (*bātini*) meanings. al-Rāzī, who emphasized oneness of God (*tawhid*), the prophethood (*nubuwwāt*) and judgement day (*ma'ad*) in all the verses in this context, never expressed any opinion about the approval of the Qur'ān by science and did not prefer any determinist understanding that can be summarized as cause and effect relationship. For example, he assessed all the knowledge that were revealed by the scientists of his time or earlier about the occurrence of rain and that expressed the cause and effect relationship, as possible beings in terms of *Kalam*, and stated that all these things are in need of a Creator that is Allah. al-Rāzī has, who discussed whether the rain comes from the sky or from the cloud at length, argued in the interpretation of different verses that sometimes rain came from the sky, and sometimes from the cloud. In the interpretation of some of

* Bu çalışma "Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Kevnî Âyetlere Yaklaşımları" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Exegete Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Approaches to Verses About Meteorology" (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, already ongoing).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi / This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 12 Nisan/April 2019 | **Kabul/Accepted:** 20 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Abdulkadir Demir, "Müfessir Fahreddin er-Râzî'nin Meteorolojik Olaylarla İlgili Âyetlere Yaklaşımı = Commentator Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Approach to the Verses about Meteorological Events", *Eskiyei* 40 (Mart/March 2020), 283-302. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.553198>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

the verses, al-Râzî who had pre-cautionary approach to the fact that every drop of rain came down through an angel, accepted the approach that it was neither more nor less and it is just as much as the needs of the local people, based on the *measure* word mentioned in verses related the occurrence of rain in a certain amount. He also states that there are some signs of rainfall and that this situation can be understood from these signs, but he thinks that will not be certain. al-Râzî, who also thinks of two possibilities regarding the "descending of the mountains that are full of hail" and mentions that both may be possible, consequently stated that he preferred to consider the verse in a literal sense. al-Râzî, who also touched on the subject of cloud as one of the meteorological events, and evaluated its formation, position and movements within the context of the principle of *tawhid* and said that clouds are the beings moving by Allah's command and that only Allah decides where and how long they will stay. Regarding the kinds of clouds, he also discussed two kinds of clouds in the context of the relevant verse and dealt with the subject in the context of fate and wisdom. He also argued the relationship between the cloud and the wind then emphasized the creator's principle of "the measure" in the universe regarding the formation of winds by the movement of clouds and the placement of them within the framework of the principle of *tawhid*. He interpreted the 'rain-bearing clouds' as 'hurricane clouds' or as 'clouds forced by wind to rain'.

al-Râzî, also evaluated the subject of formation and movements of winds and objected to the philosophers' and chaldeans' opinions and emphasized that it was absolutely Allah who provided this formation and movement. By interpreting the available knowledge about the types of winds, he emphasized the benefits of winds, and especially prioritized their being inoculant and contented to convey information and comments on the subject.

He considered lightning, one of the meteorological events perhaps the most interesting one, as a miracle, however he objected to the energy that was said to be in the cloud, saying that it is unlikely, but that such a thing could happen with God's creation. al-Râzî, who also emphasized the lightning as fear and hope, evaluated the subject within the framework of social and regional conditions.

He didn't consider the rumors about thunder as "voices of angels" as highly unlikely by taking into consideration of different interpretations and even the comments of the Sufis. It can be said that al-Râzî tried to come to a conclusion based on the idea that every creature typically glorifies the Creator. Expressing the thunderbolt interestingly, conveyed information about its structure and forms of realization and, consequently handled it at the point of the evidence of *tawhid*.

In this study we discussed al-Râzî's work, which can be considered as one of the first in the field of commentaries. Based on his work, we can say that we did not see the approval of the Qur'an by science, which we frequently encounter in the studies carried out especially in the modern period and which has been widely criticized by some experts. Conversely he included the subject within the framework of *tawhid*, the prophethood (*nubuwwât*) and judgement day (*ma'âd*). When al-Râzî's comments are examined, it will be seen that some knowledge is far from being updated and even contradicts with contemporary scientific knowledge. This should not be regarded as a fault due to lack of data at the time of the author. On the contrary, we are of the opinion that it would be more accurate to address the subject within the framework of developments of positive sciences. As a result, it can be stated that the need to reinterpret the verses and bring further expansions to the guidance of the Qur'an clearly continues to exist.

Keywords

Tafsîr, Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Ma'âtiḥ al-Ghayb*, Meteorology, Science, Commentary

Müfessir Fahreddin er-Râzî'nin Meteorolojik Olaylarla İlgili Âyetlere Yaklaşımı

Öz

Kur'an, insanlık için bir rehber ve hidayet kaynağı olarak indirilmiş, açık ve anlaşılır bir ilâhî kitaptır. İndirildiğinden bugüne onun en doğru şekilde anlaşılması, tefsir ilminin ana konusunu oluşturur. Bu

alandan pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan birisi de Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı eseridir. Bu eserinde döneminin pozitif bilgi, gözlem ve deney verilerine bolca yer veren Râzî, özellikle astronomi konusunda pek çok eleştiri almıştır. Önceleri felsefe, sonra da astronomi bilimi içinde yer alan meteorolojik olaylar hakkındaki yorumlarını ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmamızda Râzî'nin yorumları yanında bugünkü verileri de ele almaya, kısa da olsa bir karşılaştırma yapmaya, uyuşan ve çelişen noktaları belirlemeye çalıştık. Bunları yaparken de ayrıntıya girmemeye dikkat ettik.

Meteorolojik hadiseler her gün karşılaştığımız, yaşadığımız, olumlu ya da olumsuz etkilerini hissettığımız olaylardır. Dünyamızı çevreleyen atmosferde meydana gelen bu olaylar matematik, fizik, kimya gibi pozitif bilimlerin yardımıyla anlaşılır ve daha çok faydalanılır hale gelir. Meteoroloji günümüzde artık bağımsız bir bilim dalı olarak kabul edilmekte ve verilerinin elde edilmesinde yüksek teknoloji ürünü âletler ve yöntemler kullanılmaktadır. Bu sayede gerçeğe daha yakın bilgiler ve veriler elde edilebilmektedir.

Râzî, Kur'an'da yer alan meteorolojik ifadeleri yorumlarken âyetlerde yer alan kelimelerin lügat anlamlarına yer vermiş, zahirî ve batınî anlamları konusunda yer yer farklı tercihlerde bulunmuştur. Bu bağlamdaki bütün âyetlerde tevhit, nübüvvet ve âhiret temalarına vurgu yapan Râzî, hiçbir zaman Kur'an'ı bilime onaylatma yönünde bir görüş beyan etmemiş, sebep sonuç ilişkisi şeklinde özetleyebileceğimiz determinist bir anlayışı da tercih etmemiştir. Örneğin yağmurun oluşması konusunda döneminin veya daha önceki âlimlerin ortaya koydukları ve sebep sonuç ilişkisini ifade eden bütün bilgileri kelâm ilmi açısından mümkün varlıklar olarak değerlendirmiş ve bütün bunları bir yaratana muhtaç olduklarını, onun da Allah olduğunu ifade etmiştir. Yağmurun gökten mi yoksa buluttan mı indiğini uzun uzun tartışan Râzî, farklı âyetlerin yorumunda kimi zaman yağmurun gökten indiğini savunurken kimi zaman da onun buluttan indiğini ifade etmiştir. Bazı âyetlerin yorumunda yağmurun her damlasının bir melek aracılığıyla indiğine dair görüşe ihtiyatlı yaklaşan Râzî, yağmurun belli bir miktarda yağması olayında da ilgili âyette geçen ölçü kelimesinden yola çıkarak bunun ne az ne de çok olduğunu, sadece yöre halkının ihtiyacı kadar olduğu şeklindeki yaklaşımı kabul etmiştir. Yağmurun önceden bilinmesi konusunda da bunun birtakım belirtileri olduğunu, bu durumun bunlardan anlaşılabilirliğini ancak bunun bir kesinlik ifade etmeyeceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. İçinde dolu bulunan dağların indirilmesi konusunda da iki ihtimalli düşünen ve her ikisinin de olabileceğinden bahseden Râzî, sonuç olarak âyetin zahirî manada ele alınmasını tercih etmiştir.

Meteorolojik olaylardan birisi olarak bulut konusuna da değinen Râzî, onun oluşumunu, konumunu ve hareketlerini tevhit ilkesi bağlamında değerlendirmiş ve bulutların Allah'ın emriyle hareket eden varlıklar olduğunu, nerede ne kadar ve ne zaman duracaklarını Allah'ın takdir ettiğini söylemiştir. Bulutların çeşitleri konusunda da yine ilgili âyet bağlamında iki çeşit buluttan söz ederek konuyu kader planında ve hikmet noktasında ele almıştır. Bulut ve rüzgâr arasındaki ilişkiye de değinen Râzî, bulutların hareketlerinde rüzgârların oluşumu konusunuyla ilgili olarak yaratıcının evrende koyduğu ölçü prensibine vurgu yapmış ve konuyu yine tevhit ilkesi çerçevesinde ele almıştır. Yüklü bulutlar şeklindeki nitelemeyi 'kasırgalı bulutlar' ya da rüzgârların sıkıştırarak yağmur yağdırmakla yüz yüze getirdiği bulutlar şeklinde açıklamıştır.

Rüzgârların oluşumu ve hareketleri konusunu da değerlendiren Râzî gerek felsefecilerin gerekse müneccimlerin konu hakkındaki görüşlerine itiraz ederek bu oluşumu ve hareketi sağlayanın mutlak manada Allah olduğunu vurgulamıştır. Rüzgârların çeşitleri ile ilgili olarak mevcut bilgileri değerlendiren Râzî, rüzgârların faydalarına da değinmiş ve özellikle aşılıyıcı olmalarını öncelemiş ve konu hakkındaki bilgi ve yorumları aktarmakla yetinmiştir.

Râzî, meteorolojik olaylardan biri, belki de en ilginç olan şimşegi bir mucize olarak değerlendirmiş ancak onda olduğu söylenen enerjiye itiraz ederek bunun uzak bir ihtimal olduğunu ancak Allah'ın yaratmasıyla böyle bir şeyin meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Şimşegin korku ve ümit oluşuna da değinen Râzî, konuyu sosyal ve bölgesel şartlar çerçevesinde değerlendirmiştir.

Gök gürlemesi hakkında yapılan, 'meleklerin sesi' şeklindeki rivayetleri uzak bir ihtimal olarak görmeyen Râzî, konu hakkındaki farklı yorumlara yer vermiş, hatta sûflerin yorumlarını dahi değerlendirmeye almıştır. Burada, Râzî'nin her yaratılmış varlığın kendine has bir şekilde yaratıcıyı tespit ettiği düşüncesinden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalıştığından söz edilebilir. Yıldırım konusunu enteresan olarak ifade eden Râzî, onun yapısı ve gerçekleşme şekilleri hakkındaki bilgileri aktarmış ve neticede olayı tevhit delilleri noktasında ele almıştır.

İlmî tefsir alanında ilklerden sayılabilecek Râzî'nin eseri ile ilgili olarak yaptığımız bu çalışmada özellikle modern dönemde yapılan çalışmalarda sıkça gördüğümüz ve bazı uzmanlarca çokça eleştirilen Kur'an'ın bilime onaylatılması durumunu görmediğimizi, onun konulara tevhit, nübüvvet ve âhret ekseninde yer verdiğini söyleyebiliriz. Râzî'nin bu konular hakkındaki yorumları incelendiğinde bazı bilgilerin güncellikten çok uzak olduğu hatta günümüzde ulaşılan bilimsel verilerle çeliştiği görülecektir. Bize göre bu durum müellifin zamanındaki verilerin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır ve bir hata olarak değerlendirilmemesi gerekir. Aksine, konunun pozitif bilimlerdeki gelişmelerin doğallığı çerçevesinde ele alınmasının daha doğru olacağı söylenebilir. Sonuç olarak, ilmî tefsir alanına giren âyetlerin yeniden yorumlanması ve Kur'an'ın hidayet rehberi oluşuna bu açıdan yeni açılımlar getirilmesi, bir ihtiyaç olarak varlığını sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Meteoroloji, Bilim, Yorum

Giriş

Kur'an, insanlık için bir rehber ve hidayet kaynağı olarak indirilmiş, açık ve anlaşılır bir kitaptır. Her dönemde bu kitabın anlaşılabilirliği ve hidayet oluşu konusunda çalışmalar yapılmıştır. Dirayet tefsirinde öncü müfessirlerden kabul edilen Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) bu çalışmaları yapanlardan birisidir. Râzî aynı zamanda ilmî tefsir sahasında da ilklerden sayılır. Biz bu makalemizde Râzî'nin, tefsirinde ele aldığı meteorolojik olaylarla ilgili âyetlere yaklaşımlarını ve bunların günümüz bilimsel verileri açısından değerlendirmesini ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızda bilimsel verilere sadece konuyla alakaları açısından yer verilecek olup ayrıntıya girilmeyecektir. Farklılıklar olması durumunda kısaca değinilecektir.

Râzî, tefsirini telif ederken tefsirin temel ilkeleri yanında yaşadığı çağda ve daha önce sinde elde edilmiş ve kabul görmüş olan bilimsel verilere de eserinde yer vermiştir. Ancak bunların çoğunu "felsefecilerin ve tabiatçıların görüşleri" olarak değerlendirmiş ve bunların akabinde itirazlarını ortaya koymuştur. O, Kur'an'da yer alan bilimsel olaylarla ilişkili olarak değerlendirilen âyetlere hikmet penceresinden bakmış ve bunları tevhidin delilleri olmaları noktasında ele almıştır. Bu açıdan bakıldığında günümüz bilimsel tefsir anlayışı ile Râzî'nin eserinde yer verdiği bilimsel açıklamalar arasında gaye açısından bir benzerlik bulmakta zorlanılacağı açıktır. Şimdi konumuza daha yakından ve örnekler üzerinde bakmaya çalışalım. Öncelikle meteorolojinin dünü ve bugünü hakkında kısaca bilgi vermeye çalışalım.

1. Meteorolojinin Dünü ve Bugünü

Meteoroloji, dünyamızı çevreleyen atmosferi ve atmosferde meydana gelen değişiklikleri matematik, fizik, kimya gibi pozitif bilimlerin esaslarına dayanarak inceleyen bilim dalıdır.¹ Adını Yunancada gökyüzünde olan olaylar anlamına gelen meteoron kelimesinden

¹ Sıtkı Kağan Ertaş, *Meteoroloji Ders Kitabı* (Ankara: DHMİ Genel Müdürlüğü, Seyrüsefer Dairesi Başkanlığı, Hava Trafik Müdürlüğü, 2018), 1.

almıştır. Yağmur, kar, rüzgâr, bulut, şimşek, yıldırım gibi hususlar bu bilim dalının konuları arasındadır. MÖ 340 yılında *Meteorologica* adlı eserini yazan Aristo, bu bilimin babası kabul edilmektedir. Önceleri felsefenin daha sonra da astronominin bir dalı şeklinde değerlendirilen meteoroloji günümüzde bağımsız bir bilim dalı olarak ele alınmaktadır. İlk zamanlarda çıplak gözle ve çok basit aletlerle yapılan gözlemlerle veriler elde edilirken özellikle yirminci yüzyılda ve İkinci Dünya Savaşından bu yana, atmosfer ve gözlem konularında birçok yeni teknik ve aletler geliştirilmiştir. Böylece bilim insanları, temel hava sistemleri ve diğer meteorolojik olaylarla ilgili radarlar ve yüksek kapasiteli uçaklar ile uydu sistemlerini kullanarak konuyla ilgili tespit ve tahminlerde bulunmuşlardır. Ayrıca sayısal hava tahmin modellerini geliştirerek, atmosferik işlemleri yüksek teknoloji ürünü bilgisayarlarda çalıştırarak atmosferin genel sirkülasyonunu ve davranışlarını analiz ederek her ölçekte yağış bilgilerini elde etmeyi başarmışlardır. En eski bilim dallarından biri olan meteoroloji, artık günümüzde olgunlaşmıştır. Pek çok alanda olduğu gibi meteoroloji alanında da teknolojinin tüm imkânlarını kullanarak gerçeğe daha yakın bilgiler ve veriler elde edilebilmektedir.”²

Çalışmamızda meteorolojik olaylarla ilgili olarak Kur'an'da yer alan âyetlere Râzî'nin yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak burada şu husus hep göz önünde bulundurulmalıdır. Râzî'nin yaşadığı dönemde meteorolojik olaylarla ilgili gözlem ve tespitler çıplak gözle ve çok basit aletlerle yapılıyordu. Ancak bu devirden yaklaşık altı yüz yıl sonra meteorolojide teknoloji kullanılmaya başlanmış ve atmosferdeki olaylar hakkında daha doğru bilgi edinme imkânı doğmuştur. Dolayısıyla Râzî'nin görüşlerini değerlendirirken bu husus dikkatlerden kaçmamalıdır.

2. Kur'an'da Yer Alan Meteorolojik İfadeler ve Râzî'nin Yaklaşımları

2.1. Yağmur ve Mahiyeti

Yağmur rahmettir, berekettir, candır, hayattır, rızıktır ve yağmur, belli bir ölçüye göre yağar.³ Kur'an-ı Kerim'in bize bu şekilde tarif ettiği yağmur, gerçekten de son derece önemlidir. Yeryüzündeki tüm canlılar hayatlarını sürdürebilmek için suya, dolayısıyla da yağmura ihtiyaç duyarlar. Bitkilerin, meyvelerin, sebzelelerin yetişmesi, gelişmesi ve olgunlaşması için yağmura ihtiyaç vardır.⁴

Kur'an'da yağmur anlamında kullanılan farklı kelimeler mevcuttur. Doğrudan yağmur anlamında kullanılan kelimelerin sayısı yirmiden fazladır. Bazıları da rahmet, rızık gibi değışmeci olarak yağmur anlamında kullanılmışlardır.⁵ Yağmurun oluşması da yağması da yağdıktan sonra hayat vermesi de hatta kimi zaman azap olması da hep fizik, kimya ve biyoloji ilkeleri ile yakından alakalıdır. O rahmet olup can verdiği gibi azap olup can da alabilir. Nitekim Nuh (as) kavminin tufanla helak edilmesi buna en çarpıcı örnektir.⁶

² Selman Uslu, “Meteoroloji İlminin Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi”, *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 19/2 (1968), 123-136.

³ ez-Zuhruf 43/11.

⁴ Fâtır 35/27.

⁵ Daha geniş bilgi için bk. M. Fuad Abdülbaki, “ma”, “vbl”, “mtr”, “mdr”, “skl”, “ğys”, “syb”, “vdk”, “el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim” (İstanbul: El-Mektebetü'l-İslami, 1982), 684, 741, 668, 256, 159, 507, 416, 747.

⁶ el-Ankebût 29/14-15, Hûd 11/25-41.

“Yağmurun oluşması sırasında yeryüzünde ve atmosferde yaşananlar ile yağması ve yağdıktan sonra yeryüzünde oluşturduğu etkileşim de oldukça ilginçtir. Sıcaklık ve soğuklukla, rüzgârla ve bulutla yakından ilişkisi olan yağmur, aynı zamanda belli bir ölçüye göre yeryüzüne inmekte ve dağılmaktadır. Binlerce metre uzaklıktan gelen yağmur, çok hızlı ve sert olarak inmesi gerekirken, adeta fizik kurallarını alt üst ederek oldukça yumuşak bir şekilde inmek suretiyle kendisine muhtaç olan varlıklara hayat vermeye devam etmektedir.”⁷ Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de yağmurun ölmüş topraklara hayat vermesi, öldükten sonra yeniden diriltilmeye örnek olarak gösterilmektedir.⁸

Yağmurun oluşumu günümüz bilimsel verileri ışığında şöyle açıklanmaktadır: “Güneş ısısı, denizlerdeki ve karadaki suları buharlaştırır. Su buharı iki üç km yukarıda ince bulutlar oluşturur. Rüzgâr bulutları bir araya getirir. Atmosferdeki mikroskobik toz zerrecikleri yoğunlaşma çekirdeği görevini yüklenerek su buharını yoğunlaştırır. Yoğunlaşan su buharı gelişerek yağmur damlacıklarını oluşturur. Yağmur damlaları genel yer çekimi kanununun aksine, sabit bir hızla yeryüzüne inerler.”⁹

Râzî, yağmurun oluşması konusunda Nûr 24/43. âyetin tefsirinde ‘...Allah birtakım bulutları (çıkarpıp) sürüyor...’ cümlesinin anlamı hakkında iki ihtimalden bahsetmektedir. Bunlardan birisi Allah'ın *onu azar azar meydana getirmesi, ikincisi ise onun bir defada yaratılmış olması* şeklindedir. Birinci ihtimale göre, bulut sonradan ve kendiliğinden meydana gelmiştir daha sonra da Allah onun parçalarını bir araya getirmiştir. İkinci ihtimale göre ise bulutun meydana gelmesini sağlayan sıfatlar Allah tarafından yaratılmıştır. Âyetin devamında yer alan “...sonra aralarında bir imtizaç meydana getirir...” ifadesinin de, bunu anlattığı açıkça belirtilmektedir. Allah bulutların *rükâm* haline gelmesinden de bahsetmiştir. Bunun anlamı onları üst üste koymak, istiflemektir. Bulutun çok su taşıması onun bu durumuyla ifade edilmiştir.¹⁰ Bütün bunları Allah'ın mülkünün, gücünün ve kuvvetinin delillerinden sayan Râzî, bu açıklamadan sonra tabiatçı düşünceye sahip bilim insanlarının görüşlerinden bahsetmiştir. Burada özetle yağmurun oluşması için yerden yükselen buhardan ve bunun miktarından, atmosferin üst katmanlarındaki soğuk hava tabakasından ve soğukluğun şiddetinden, dolayısıyla oluşacak bulutun yağmur bulutu olup olmamasından, ya da yağmur, dolu, çığ veya kar şekline dönüşmesinden, rüzgârlarla bulutlar arasındaki ilişkiden söz etmiştir. Râzî, daha sonra bu fikirlere cevap olarak şunları söylemiştir. “Biz, maddenin sonradan yaratılmış olduğunu delillendirdikten ve sonuçta Allah'ın, maddeleri yoktan yaratan, hür ve irade sahibi bir kudret olduğu sonucuna vardığımızda Allah'ın o bulutların parçalarını tek seferde yaratabilmesi ihtimali sebebiyle sizin ileri sürdüğünüz şeyi kabul etmemiz mümkün olmaz. Maddeler yapıları bakımından ittifakla mümkün diye adlandırılan varlıklardır. Onların mutlaka bir var edeninin ve onların inmesi-çıkması, yoğun ya da latif olması, soğuk ya da sıcak olması gibi sıfatlarını yaratanının olması gerekir. Burada söz konusu edilen sıfatları ve sebepleri yaratan Allah'tır. Dolayısıyla bulutları yavaş yavaş sürenin de Allah olduğu anlaşılmalıdır. Böylece bütün bu takdirleri ve

⁷ Haluk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984), 1/51.

⁸ ez-Zuhruf 43/11, el-Hicr 15/21.

⁹ Cüneyt Güler, “Su Döngüsü”, *Bilim ve Ütopya Dergisi* 205 (Temmuz 2011), 75-76.

¹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, thk. İbrahim Şemsüddin, Ahmet Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 24:13.

ihtimalleri göz önüne aldığımızda söz konusu edilen bu şeylerle Allah'ın hikmet ve kudretine dair yapılacak olan delillendirmenin çok açık ve net olduğu ortaya çıkmış olur.”¹¹

Râzî, yağmurun oluşumuyla ilgili olarak el-Bakara 2/19. âyetin açıklamasında “yağmur rutubetli buharların yeryüzünden gökyüzüne yükselip orada soğuk hava ile buluşması ve tekrar yeryüzüne inmesi ile gerçekleşir” şeklindeki düşünceye karşı çıkmıştır.¹² Buna karşılık olarak da Allah'ın burada yağmurun semadan indiğini açıklamak suretiyle bu görüşü yanlış bulduğunu savunmuş” ve bunu delillendirmek için “... gökten tertemiz su indirdik.”¹³ ve “Görmez misin ki Allah bir takım bulutları (çıkarpıp) sürüyor; sonra onları bir araya getirip üst üste yığıyor. İşte görüyorsun ki bunlar arasından yağmur çıkıyor. ...”¹⁴ âyetlerini söz konusu etmiştir.¹⁵

Râzî, En'âm 6/99. âyette “fazla miktarda buharın toprağın içinde bir araya gelmesi ve oradan da havaya yükselmesi neticesinde bir araya gelen bulutların damla damla su akıtmaya başlaması” şeklinde tanımlanan yağmurun yağması görüşüne itiraz bağlamında Cübba'nın (öl. 303/916) düşüncelerini ve buna dair delillerini ortaya koymuştur. Sonra da âyetin zahirine bağlı kalmanın doğruluğu üzerinde durmuştur.¹⁶

Bu konunun değerlendirmesi noktasında eseri tercüme eden heyet yağmurun buluttan değil de gökten indiği şeklindeki açıklamanın da aslında doğru olarak kabul edilmesi gerektiğini, çünkü buharlaşma sebebiyle de olsa yağmurun gökten indirildiği görüşünü ifade etmişlerdir.¹⁷

2.1.1.Yağmurun Yağması, Bulut ve Gök İlişkisi

Yağmurun yağması ile ilgili olarak genel kanaat; oluşan sıcaklık neticesinde yeryüzündeki suyun buharlaşarak, atmosferin belli bir tabakasında soğuk hava katmanıyla karşılaşması neticesinde yoğunlaşan buharın, bulutlar aracılığıyla yağmur olarak yeryüzüne inmesi şeklindedir. Ancak Râzî'nin tefsirinde bu konuda yağmurun buluttan mı yoksa gökten mi yağdığının tartışıldığına şahit olmaktayız.

İlk olarak “Yahut (onların durumu), gökten sağanak halinde boşanan, ...” (el-Bakara 2/19) âyetinin yorumunda Râzî, yağmurun gökten indiğinin açıkça bilinmesine rağmen Allah'ın *gök* kelimesini kullanmasından maksat ne olabilir sorusuna cevap verirken; “...eğer Allah *gök* kelimesini kullanmayıp da ‘... kendisinde karanlıklar bulunan bir sağanak yağmur gibi...’ deseydi o zaman yağmurun gökyüzünün bir kısmından inmesi durumu söz konusu olurdu. Ama ifadeye gökten kelimesi eklenince mana, yağmurun gökyüzünün tamamını kaplayan bir yağmur olduğu şeklinde gerçekleşir. Sayyib kelimesinin gramer yapısı gereği de bu kelimeyle Allah'ın, yağmurun bütün göğü kapladığını açıklayarak durumu netliğe kavuşturmuştur.”¹⁸

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/14.

¹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/72.

¹³ Furkân 25/48.

¹⁴ Nûr 24/43.

¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/72.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/86.

¹⁷ Bk. Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir, Büyük Kur'an Tefsiri*, trc. L. Cebeci, S. Kılıç, C. S. Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013), 2/67

¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/72.

İkinci olarak Bakara 2/22. âyetin yorumunda da benzer düşünceden hareketle *sema* kelimesinin anlamından yola çıkarak, “yüksekte olduğu için gökyüzüne *sema* denmiştir, bu sebeple de yağmur gökten yağar denildiğini ifade etmiştir.”¹⁹ Daha sonra da “Allah yağmuru gökten indirdiğini” haber vermektedir, biz ise yağmurun buluttan indiğini bildiğimize göre onun önce semadan buluta, oradan da yere indiğini söyleyebiliriz” diyerek konuya farklı bir yorum getirmeye çalışmıştır.²⁰

Üçüncü olarak, En’âm 6/99. âyette yer alan ‘O gökten su indirdir...’ ifadesinin zahiri anlamı, yağmurun gökten inmiş olmasını gerektirir.²¹ dedikten ve âlimlerin ihtilaflarından bahsettikten sonra Ebû Ali el-Cübbâî’nin “nassın zahiri manasına engel bir durum bulunmadıkça te’vile ihtiyaç olmadığı” yolundaki görüşüne yer vermiştir.²²

Dördüncü örnekte, İbrâhîm 14/32. âyetin ‘Allah... Gökten su indirdi...’ ifadesiyle ilgili olarak Râzî âyetteki *gök* kelimesinden bulut manasının kast edildiğini, dolayısıyla yağmurun gökten değil buluttan indiği şeklindeki açıklamaya “insan yüksek bir dağın tepesinde durduğunda bulutları kendisinden daha aşağıda görür. O dağdan indiğinde de o buluttan üzerine yağmur yağdığına şahit olur”²³ örneğini vererek yağmurun buluttan indiği konusunda güçlü bir örnek vermiş olmaktadır.

Beşinci olarak, Hicr 15/22. âyetinin yorumunda yaratıcı fikrini kabul etmeyen felsefecilerin düşüncelerinin aksine hür ve irade sahibi bir yaratıcının o yağmuru kullarına bir lütuf olarak bulutlardan yeryüzüne indirdiğini belirtmiştir.²⁴

Altıncı örnek, Mü’minun 23/18. âyetin tefsirinde *sema* kelimesinin izahı ve yağmurun oluşumu ile ilgilidir. Burada da yukarıdaki fikirlerini tekrarladıktan sonra Allah’ın kudretinin delilleri bağlamında “bütün bu açıklamaları ancak, hür ve irade sahibi bir yaratıcının olmadığını ileri sürenler yaparlar. O’nu inkâr edenlerin bunların hiçbirine ihtiyaçları yoktur” diyerek konuyu farklı bir noktaya taşımıştır.²⁵

Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Râzî, yağmurun oluşumu ve yağmasının anlatıldığı âyetlere farklı bir yaklaşım getirmiştir. Konuyu tartışması sırasında zaman zaman çelişki sayılabilecek bazı durumlarla karşılaşılrsa da o, âyetlerin zahiri manalarının, yağmurun doğrudan gökten indirildiğini anlatmasına rağmen buluttan indiğini ısrarla söylemektedir. Yağmurun oluşması noktasında da suyun buharlaşması ve yükseklerde soğuk hava tabakasıyla karşılaşarak tekrar yeryüzüne yağmur şeklinde inmesini değerlendirirken, olayı sebep-sonuç ilişkisi dışında tamamıyla Allah’ın takdiri şeklinde anlamıştır. Burada Râzî’nin yaşadığı dönemdeki meteorolojik bilgilerin seviyesi hakkında bilgi sahibi olmak da mümkün görünmektedir. Çünkü su buharının atmosferin yüksek katmanlarında soğuk hava ile karşılaşması sonucunda tekrar yağmur, kar, çığ veya dolu olarak yeryüzüne inmesi olayının bilindiği anlaşılmaktadır. Ancak Râzî’nin bu konuda kelamcı yönünün ağır bastığı ve küllî ya da dogmatik bir determinist²⁶ yaklaşımdan uzak durmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/102.

²⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/102.

²¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/86.

²² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 13/86.

²³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 19/100.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 19/140.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/78.

²⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981), 61-63.

2.1.2. Yağmur Melekleri

En'am 6/99. âyette yer alan "O gökten su indirendir..." ifadesinin "zahiri manada alınması gerektiğini bu sebeple yağmurun gökten bulutlara oradan da yeryüzüne indiğini söyleyen Râzî, Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *el-Basit* adlı tefsirinden İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) ait bir rivayete yer vererek âyetteki su kelimesinden maksadın yağmur olduğunu ve yağmurun her damlasıyla beraber yeryüzüne bir melek indiğini söylemektedir. Ancak bu rivayetteki melek kelimesini tabiatçı görüşe sahip felsefecilerin anladığı gibi yağmurun aşığıya inmesindeki tabii durum şeklinde anladığını ifade ederek, her yağmur damlasıyla beraber inen bir melek olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtir."²⁷ Burada felsefecilerin ifadesinden o dönemde yer çekim kanunu gibi maddeler arasında bir etkileşimin bilindiği kanaati ortaya konulabilir.

2.1.3. Yağmurun Miktarı

Hicr sûresindeki²⁸ '... malum bir miktar ...' ifadesiyle ilgili olarak İbn Abbas'ın rivayetine yer veren Râzî, Allah'ın burada malum bir miktar ifadesi ile *yetecek miktar* anlamını kastettiğini söylemektedir. Hakem'in (öl. 50/670-?) görüşü olarak ifade ettiği "Hiçbir yılın yağmuru, diğerinden farklı değildir. Fakat yağmur miktarı yörelere göre değişiklik gösterir... Allah onu istediği yere, istediği miktarda ve istediği kimselere yağdırır"²⁹ düşüncesine yapılabilecek bir itirazdan bahsederek şunu ifade etmektedir: "Âyetin lafzı, bu anlama işaret etmez, çünkü bu âyetten maksat, Allah'ın yağmuru bütün yıllar aynı miktarda indirmesi değildir. Âyeti bu manaya kabul etmek delilsiz bir zorlama olacaktır."³⁰ Râzî, burada hem itiraza cevap, hem de konuya açıklık getirme bağlamında biraz da kelâmî manada varlıkların mümkün oluşlarından, Allah'ın gücünün sonsuz olmasına karşılık var ettiklerinin sınırlı olması gerektiğinden söz etmekte ve "...Biz onları malum bir miktar dışında indirmeyiz." ifadesinin de o sonsuz şeylerden varlık âlemine girenlerin sınırlı olduğuna işaret ettiğini söylemektedir.³¹ Râzî, aynı konuyla ilgili olarak Zuhruf sûresinde³² yer alan 'Gökten bir ölçü ile su indirmiştir...' ifadesindeki *ölçü* kelimesinin anlamını, 'ne fazla ne de eksik, bölge halkının ihtiyacı kadar gökten iner' şeklinde kabul etmekte ve bu ifadenin, Nuh'un kavmine ölçüsüz bir şekilde indirilip, onları boğması anlamında olmadığını aksine, sizin ve hayvanlarınızın geçimini sağlamaya yetecek kadar indirmiştir demek olduğunu ifade etmektedir.³³ Bu bilgilerden yola çıkarak Râzî'nin yaşadığı dönemde yağmurun her yıl aynı miktarda yağdığı bilgisinin mevcut olduğu kanaatine ulaşılabilmektedir. Su döngüsüyle ilgili olarak günümüzde yapılan araştırmalarda yıllık yağmur miktarının aynı olup olmaması konusu üzerinde uzlaşmış bir bilgi olmasa da dünyadaki su miktarının milyonlarca yıldır aynı olduğuna dair bilimsel veriler mevcuttur.³⁴

²⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/87.

²⁸ Hicr, 15/21.

²⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/138.

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/138.

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 19/138-139.

³² Zuhruf, 43/11.

³³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/169.

³⁴ Güler, *Su Döngüsü*, 75.

2.1.4. Gökten İnen Su

Nahl 16/10. âyetin tefsirinde Râzî, “gökten inen sudan maksadın yağmur olduğunu”³⁵ ve “yağmurun iki çeşidi bulunduğunu, birisinin Allah’ın hem bizim hem de diğer canlılar için gönderdiği içme suyu, diğerinin de yer altında biriken sular olduğunu” ifade etmektedir.³⁶ Daha sonra da “yaratılmışların içeceği suyun sadece yağmur suyu mu yoksa bazen yağmurdan bazen de yerin derinliklerinde bulunan kaynaklarda oluşan su mu olduğunu” tartışmaktadır.³⁷ Yer altındaki tatlı su kaynaklarının, orada biriken yağmur sularından olmasının imkânsız olmadığını söyleyen Râzî, Mü’min 40/18. âyetteki “Gökten de yetecek kadar su indirdik ve onu yerin (altında) yerleştirdik.” ifadesini de delil getirerek fikrini desteklemektedir.³⁸ Âyetle ilgili olarak bunun tatlı sular dışındaki sular hakkında söz konusu olması da imkânsız değildir diyen Râzî, denizin suyu da yağmur suları türünden sayılabilir ifadesiyle konuyu pekiştirmektedir.³⁹

2.1.5. Yağmurun Önceden Bilinmesinin İmkânı

Râzî, Rûm 30/49 da yer alan ‘Oysa onlar, daha önce, üzerlerine yağmur yağdırılmamasından iyice ümitlerini kesmişlerdi.’ ifadesinin yorumunda “daha önce” ifadesinin yağmurdan önce, yani rüzgârların çıkmasından ve bulutların yayılmasından önce şeklinde anlamak gerektiğini⁴⁰ söylemiştir. “Çünkü yağmur işareti verildikten sonra yani bulut ortaya çıkmaya ve rüzgâr esmeye başlayınca işin uzmanı o rüzgârın ve bulutun peşinden yağmurun gelip gelmeyeceğini anlar.”⁴¹ “Her yağmurdan önce rüzgâr olmayabilir” şeklinde ortaya atılabilecek bir itiraza “Burada mutlaka böyle olur denmemektedir. Ancak biz hissetmesek bile yağmurdan önce bir rüzgârın olması ihtimal dâhilindedir”⁴² şeklinde cevap vermektedir.

2.1.6. İçinde Dolu Bulunan Dağların İndirilmesi

Nur 24/43. âyette ‘... O, gökten, içinde dolu bulunan bazı dağlar indiriyor...’ ifadesiyle ilgili olarak Râzî bu konuda iki görüşten söz edildiğini, birincisinde gökyüzünde Allah’ın doludan yarattığı dağlar olduğundan ve o dağlardan dilediği kadarını indirdiğinden, ikincisinde de âyetteki gökten maksadın insanların üstlerinde bulunan bulut olduğunun ve yüksekliğinden dolayı böyle ifade edildiğinin altını çizmektedir. Âlimlerin âyetteki *bered* kelimesinin, Allah’ın bulutta oluşturduğu donmuş su anlamında olduğu, daha sonra onu yere yağmur şeklinde indirdiği kanaatini dile getiren Râzî, Allah’ın suyu bulutta yaratıp, sonra da onu dolu olarak indirmesinin yanında semada, doludan oluşmuş dağın bulunmasının da mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Râzî, her iki durumda da, Allah’ın kudreti söz konusu olacağından, âyetin zahiri manasını terk etmenin bir anlamının olmadığını vurgulamıştır.⁴³

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/185.

³⁶ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/185.

³⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/186.

³⁸ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/186.

³⁹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/186.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/117.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/117.

⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/115.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/14.

Râzî, yağmurun oluşumu ve yağmasıyla ilgili olarak, bilinenin aksine o günkü bilimsel verilere itimat etmek ve onları âyetlerin yorumunda kullanmak yerine âyetlerin zahiri manalarını tercih etmiştir. Olayların meydana gelişinde tevhidi delilleri göz önünde bulundurarak sebep-sonuç ilişkisi yerine, mutlak yaratıcı ve kudret sahibi Allah tarafından olayların yaratıldığını ifade etmiştir.

2.2. Bulut Nedir?

Klimatoloji bilimi bulutu şöyle tanımlamaktadır: “Serbest atmosferde su, buz veya her ikisine ait çekirdeklerin görülebilen topluluğuna bulut denir.”⁴⁴ Diğer taraftan yeryüzünde buharlaşan suyun yükselip soğumasından sonra bulutları oluşturduğu da ifade edilmiştir.⁴⁵

Kur’an’da on altı yerde tekrarlanan⁴⁶ *bulut* kelimesi, genel olarak yağmurun ve rahmetin vesilesi olarak anlatılırken bazen de azabın habercisi olarak anlatılmıştır. Oysa insanlığı belki de her gün yaşadığı bu olayın çok da farkında olmamıştır.

Râzî, Bakara 2/164. âyetin tefsirinde bir yaratıcının varlığını gösteren delillerin sevizincisi olarak bulutlardan bahsetmiş ve bulutun, havada sürüklenmesinden dolayı “es-sehab” diye adlandırıldığını söylemiştir.⁴⁷ Aynı âyette bulutun Allah’ın emrinde olarak yaratılmışların hizmetine sunulmasından söz eden Râzî, bunu üç maddeyle açıklamıştır. İlkinde; suyun yapı olarak aşağıya inmesini gerektiren bir ağırlığa sahip olduğunu, hava boşluğunda durmasının onun bu yapısına uymayan bir durumu ifade ettiğini, bu nedenle onu, buna zorlayan birisinin olması gerektiğini ifade eden Râzî, işte bu yüzden Allah’ın, onu ‘*musahhar*’ diye isimlendirdiğine değinmiştir.⁴⁸

Râzî, ikinci olarak, eğer bulut sürekli aynı yerde dursaydı, güneşin ışıklarını engelleyeceği, yağmuru ve nemi artıracığı için, büyük zarar vereceğinden, hiç bulut olmayıp yağmur da yağmasaydı, bu durum da kıtlığa, bitkilerin ve ekinlerin bitmemesine yol açacağından bu nedenle onun faydalı olması için belli bir ölçüde tutulması gerektiğinden söz etmiştir. Böylece, Allah ihtiyaç durumunda getirip, ihtiyaç kalmayınca götürdüğü için o, Allah’ın emrinde yaratılmışların hizmetine verilmiş gibidir diyen Râzî, bulutun *musahhar* oluşuna yorum getirmiştir.⁴⁹

Üçüncü olarak, bulutun belirli bir yerde durmadığından aksine Allah’ın, rüzgârların hareketiyle onu dilediği yere gönderdiğinden söz eden Râzî, bunun da bir çeşit emre amade kılmak anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Râzî, yine olayı tevhit ilkesi bağlamında değerlendirerek bulutların Allah’ın emriyle hareket eden varlıklar olduğunu, nerede, ne zaman, ne kadar bulunacaklarını da Allah’ın takdir ettiğini belirtmekle yetinmiştir.

⁴⁴ Gültekin Yalçın vd., *Klimatoloji* (Ankara: Çevre ve Orman Bakanlığı DMİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005), 1/104.

⁴⁵ Yılmaz Muslu, *Yaşayan Gezegen* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1979), 30-31.

⁴⁶ Mahmut Çanga, *Kur’an-ı Kerim Lugatı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1991), ilgili maddeler.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/182.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/182.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/182.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/182.

2.2.1. Yağmur Bulutları ve Çeşitleri

Modern bilime göre bulutlar, su buharı içeren havanın, basıncı düşük seviyelere kadar yükselmesi sonucu genişleyip soğuması ve su buharının yoğunlaşarak, çapları milimetrenin ellide biri kadar olan, ufak su damlacıkları veya buz kristalleri haline dönüşmesi ile meydana gelirler.⁵¹

Bulutun oluşumuyla ilgili olarak Ra'd 13/12. âyette *yağmur dolu (ağır) bulutları meydana getirenin Allah olduğu* ifade edilmektedir. Râzî, bu âyetin tefsirinde önce ağır bulutlar ifadesine, bulutların ağır olmaları taşımakta oldukları sudandır⁵² diyerek açıklık getirmekte ve bulutların ya hava boşluğunda oluştukları ya da yerden semaya yükseldikleri ihtimallerini değerlendirerek şöyle demektedir. “Bu, Allah'ın kudret ve hikmetinin göstergelerindedir. Çünkü buluttaki sıvı parçalarının ya hava boşluğunda oluştukları ya da yeryüzünden yükseldikleri söylenebilir. Birincisinin, ulaşmak istediği sonuç olduğunu çünkü bunun hikmet ve kudret sahibi bir yaratıcının yaratması ile olması gerektiğini gösterdiğini, ikincisinin ise yanlış olduğunu söyleyen Râzî, yağmurların çeşit çeşit oluşlarının mutlaka hür ve irade sahibi bir yaratıcının belirlemesi ile olduğunu gösterdiğini ifade ederek tecrübelerin de duâ ve yalvarmanın yağmurun yağmasında büyük bir etkisinin olduğunu gösterdiğini, buradan da yağmurun yağmasında asıl etken olanın, tabiat ve onun özelliğinin değil, hür ve irade sahibi bir yaratıcının güç ve kuvveti olduğunu anladığını dile getirmektedir.⁵³

Bulutların sınıflandırılması konusunda klimatoloji bilimi onların oluşumu, görünümü, şekli ve yüksekliği gibi değişik ölçütler kullanıldığını, en genel anlamı ile bulutların görünümüne ve tavan yüksekliğine göre yapılan sınıflandırmalardan söz edilebileceğinden bahsetmektedir.⁵⁴

Bulutların gruplandırılmasıyla ilgili olarak, Rum 30/48. âyetin yorumunda Allah'ın burada bulutların çeşitlerinden bahsettiğini söyleyen Râzî, yoğun olan bulutlar ile parça parça olan bulutlar olmak üzere iki çeşit buluttan söz etmiş⁵⁵ ve meseleyi kader planında ve hikmet noktasında ele alarak sebep sonuç ilişkisine değinmemiştir.

2.2.2. Bulut ve Rüzgâr Arasındaki İlişki

Bilim insanları bulutların oluşmasında rüzgârın önemli bir rol üstlendiğini ifade etmişlerdir. Yağmurun yağması için bulutların aşılınması görevini rüzgâr yerine getirmektedir.⁵⁶ Kur'an'da Hicr 15/21. âyette bu hususa işaret edilmiştir. Râzî de ilgili âyetin yorumunda rüzgârın aşılmalı olmasına dikkat çekerek rüzgârla bulut arasındaki ilişkiyi İbn Mes'ud'un “Allah bulutları aşılıp yüklendikleri suyu bırakmaları için rüzgârları gönderir” görüşüyle açıklamıştır.⁵⁷ A'râf 7/57. âyetin tefsirinde de rüzgâr ile bulut arasındaki ilişkiyi ele alan Râzî, Allah'ın, hikmeti gereğince, rüzgârların onları harekete geçirdiğini

⁵¹ Yalçın vd., *Klimatoloji*, 1/104.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/21.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/21.

⁵⁴ Yalçın vd., *Klimatoloji*, 1/104-113.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/117.

⁵⁶ Bilgi için bk. A. Cemal Saydam, “Rüzgârların Ağır Bulutları Yüklenmesi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/16 (2014), 303-320.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/139.

belirtmiştir.⁵⁸ Fâtır 35/9. âyetin yorumunda da aynı konuya değinen Râzî, rüzgârların hareketleriyle bazen bulutların oluştuğuna, bazen de oluşmadığına işaret ederek bu durumun her şeyi bir ölçüye göre yapan bir yaratıcının varlığını gösterdiğini,⁵⁹ onun da Allah olduğu gerçeğine yer vermektedir.

2.2.3. Bulut ve Yağmurun Karanlıkları

Bakara 2/19. âyette şöyle buyrulmaktadır: 'Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler...' Râzî, âyette geçen *sayıb* kelimesinin hem yağmur hem de bulut anlamına geldiğini söyleyerek, ikisinden hangisinin kast edildiğini ve onun karanlıklarının ne demek olduğunu sormakta, cevabını da şöyle vermektedir: "Bulutun karanlıklarından maksat; onun karanlığının, aynen gecenin karanlığı gibi ve kat kat olmasıdır. Yağmurun karanlığı ise, onun yoğun ve tanelerinin birbiri ardınca olması; gecenin karanlığı ile beraber bulutu göstermemesidir."⁶⁰

Burada âyette anlatılan bulut çeşidine yer verilmemiş olmasından, o dönemde bu konuda yeterli bilgiye sahip olunmadığını anlamaktayız. Hâlbuki bugünkü bilimsel verilerde bu tür bulutların tavan yüksekliklerine göre yapılan gruplandırmada orta grup bulutlarından Nimbostratus diye isimlendirilen bulut türü olduğunu söyleyebiliriz. Bu bulutlar çoğunlukla, koyu gri renkte olan, devamlı yağın yağmur ve kar vasıtasıyla belirlenebilen bulutlardır. Güneşin görünmesine imkân vermeyecek şekilde kalındır.⁶¹

2.2.4. Yüklü Bulutlar

Râzî, Nebe' sûresinde Allah'ın yarattığı şeylerin ilginçliğine⁶² değinirken dokuzuncu olarak da yüklü bulutlara yer verir. Bu konuda yüklü bulutlar şeklinde tercüme edilen *mu'sirat* kelimesi üzerindeki tartışmalara değinerek şu görüşleri dile getirmiştir. "Bunlardan birinci görüşe göre, bu kelime bulutları süren rüzgâr anlamındadır. Diğer bir görüşe göre ise mu'sirat kelimesiyle sadece bulutlar kast edilmiştir." Kureyş lehçesinde bu kelimeye bulutlar anlamının verildiğini belirten Râzî, burada kasırgalı bulutların kast edilmiş olabileceğini ya da rüzgârların sıkıştırarak yağmur yağdırmakla yüz yüze getirdikleri bulutlar demek olabileceğini⁶³ ifade etmiştir.

2.3. Rüzgârın Mahiyeti

Râzî, en basit şekliyle rüzgârı, hareket eden hava⁶⁴ olarak tanımlamaktadır. Modern bilimin yaptığı tanımlarda ise farklı ısı merkezlerinden hava akımlarının doğması,⁶⁵ sıcak hava ile soğuk havanın karşılaşması, birinin diğerine üstün gelmesiyle ortaya çıkan hareket olduğu ifade edilmektedir.⁶⁶

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/115.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/7.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/72.

⁶¹ Yalçın vd., *Klimatoloji* 1/110.

⁶² Nebe' 78/6-14.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/9.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/113.

⁶⁵ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler*, 4/86

⁶⁶ Hikmet Özdemir, *Müsbet İlimlerde Kur'an Mucizesi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1983), 81.

Kur'an'da rüzgâr/rüzgârlar anlamında birbirinden farklı formatta kelimeler kullanılmıştır. Bu bağlamda onların; müjdecî,⁶⁷ çok şiddetli esen,⁶⁸ kavurucu ve azap⁶⁹ rüzgârları gibi çeşitlerinden bahseden kelimelere yer verilmiştir.

A'raf 7/57. âyetin tefsirinde Râzî, rüzgârın hareketinin kendiliğinden değil, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın hareket ettirmesiyle olduğunu⁷⁰ söylemektedir. Rüzgârın mahiyetiyle ilgili olarak tabiatçı düşünüşe sahip felsefecilerin görüşlerini ve bunların yanlışlıklarını ifade eden Râzî, bu bilgilerin yanlışlığı ile ilgili açıklamalar getirmiştir. Farklı bir görüş olarak müneccimlerin "bu rüzgârları hareket ettiren, yıldızların kuvvetidir"⁷¹ şeklindeki görüşlerine yer veren Râzî, onların görüşlerine de uzak bir ihtimal diyerek karşı çıkmış ve itirazını "eğer rüzgârların oluşumunu sağlayan şey yıldızların etkisi ya da yıldızın yapısı olsaydı, dünyanın bütün hava kütesinin hareket etmesi gerekirdi" şeklinde gerekçelendirmiştir. Oysa işin böyle olmadığını gayet açık olduğunu ifade eden Râzî, bu durumda bu oluşumun, mutlaka bir yaratıcının iradesi ve kudreti ile olması gerektiğini, bu akli delil ile de rüzgârları hareket ettirenin Allah olduğunun net olarak anlaşıldığını ispat etmektedir.⁷²

2.3.1. Rüzgârın Çeşitleri

Klimatoloji biliminde rüzgârların kendilerini meydana getiren hava kütlelerinin özelliklerine göre şekil aldıkları ayrıca esiş yönlerine ve hızlarına göre de isimlendirildikleri ifade edilmektedir.⁷³

Elmalılı Hamdi Yazır, rüzgârların, düzenli ve düzensiz diye de gruplandırıldıklarından söz ederek İbn Ömer'den (ra) gelen bir rivayette rüzgârların sekiz çeşit olduğunu ifade edildiğini, bunlardan dördünün azap, dördünün de rahmet olduklarını, azap olanların Kâsîf,⁷⁴ Âsîf,⁷⁵ Sarsar,⁷⁶ Akîm,⁷⁷ rahmet olanların ise Nâşîrât,⁷⁸ Mübeşşîrât,⁷⁹ Mürselât,⁸⁰ Zâriyât⁸¹ olduklarını anlatmıştır.⁸²

Râzî, Bakara 2/164. âyetin tefsirinde âlimlerin rüzgârın dört çeşidinden bahsettiklerini, bunların da, kuzey, güney, saba, debur olduklarını, bunların aralarından eser rüzgârlara ise 'nekba' yani ara rüzgârları denildiğini ifade etmiştir.⁸³ Aynı şekilde Câsiye

⁶⁷ A'raf 7/57; el-Furkân 25/48; en-Neml 27/63; er-Rûm 30/46.

⁶⁸ İbrâhîm 14/18; el-Kehf 18/45; el-Enbiyâ 21/81.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/117; el-Ahzâb 33/9; el-Ahkâf 46/24; ez-Zâriyât 51/41; el-Mülk 67/17.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtiḥ*, 14/113.

⁷¹ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 14/113.

⁷² Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 14/114.

⁷³ Yalçın vd., *Klimatoloji* 1/157.

⁷⁴ 17/İsra 69. (Kasırğa)

⁷⁵ İbrâhîm 14/18 (Fırtına); Yûnus 10/22 (Fırtına); el-Enbiyâ 21/81 (Kasırğa); el-Mürselât 77/2 (Fırtına).

⁷⁶ el-Hâkka 69/6 (Kasırğa); el-Kamer 54/19 (Kasırğa); el-Fussilet 41/16 (Dondurucu rüzgâr).

⁷⁷ ez-Zariyat 51/41 (Kasıp kavuran rüzgâr).

⁷⁸ el-Mürselât 77/3.

⁷⁹ er-Rûm 30/46 (Müjdecî).

⁸⁰ el-Mürselât 77/1.

⁸¹ ez-Zariyat 51/1.

⁸² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3/2197.

⁸³ Râzî, *Mefâtiḥu'l-gayb*, 4/182.

45/5. âyetin açıklamasında da Râzî, yukarıdakilere ek olarak, rüzgârın sıcak-soğuk, faydalı-zararlı diye çeşitlerinin olduğundan⁸⁴ söz etmiştir.

2.3.2. Rüzgârın Hareketleri

Râzî, Neml 27/63. âyetin yorumunda rüzgârları harekete geçirerek, bulutları önce yayıp, sonra dilediği yere götürenin⁸⁵ Allah olduğunu söyledikten sonra tabiatçı anlayışa sahip felsefecilerin görüşlerine yer vermiştir. Onların rüzgârların dumandan oluştuğu ve bu dumanın karşılaştığı soğuk hava tabakaları neticesinde rüzgârların meydana geldiği yolundaki görüşlerini reddeden Râzî, bunu şu şekilde gerekçelendirmiştir:⁸⁶

“Diyelim ki durum onların söyledikleri gibidir. Fakat sebepleri yaratan Allah'tır. Çünkü o dumanların yükselmesinde etkili olan güneş ve hava tabakaları olmasaydı, bunlar olamazdı. Hâlbuki bir kimse birtakım sebepleri yaratır, o sebeplere de akla hayale gelmeyen enteresan faydalar ve üstün hikmetler sağlarsa, o kimse, o faydalı şeyleri de yapmış kabul edilir. Bu tür olayların, ihtiyaçlar zincirini sona erdirmek için zatı gereği var olan hikmet ve irade sahibi bir yaratıcının varlığını işaret ettiğini kabul etmek gerekir.”⁸⁷

Râzî, Fâtır 35/9. âyetin yorumunda bu konudaki görüşünü rüzgârın hareketleri açısından dile getirmekte ve onlardaki farklılıkların da hür ve irade sahibi bir yapıcıya, bir yaratıcıya açık şekilde delil olduklarını ifade etmektedir.⁸⁸

2.3.3. Rüzgârın Faydaları

Allah anlamsız bir şey yaratmamıştır. Dolayısıyla rüzgârın yaratılmasının da bir takım hikmet ve faydalarının olması şaşılacak bir durum değildir. Râzî de Rûm 30/46. âyetin yorumunda rüzgârların faydalarından bahsederken, havanın temizlenmesi, bulutların sürüklenmesi, gemilerin hareket etmesi ve yağmurun oluşumuna hazırlık gibi örnekler vermiştir.⁸⁹

Meteorolojik olayları inceleyen araştırmacılar bunlara ek olarak rüzgârların çeşitli yönlerden esmesinin pek çok hikmetinden söz etmişlerdir. Rüzgârların bazen şiddetlenecek esmeleri ve havadaki iyonları sürüklemeleri, bu sayede havadaki elektriksel enerjilerin yağmura yansması, toprağa düşen su damlalarının elektrikle yüklü birer hayat yapıcı unsur haline gelmeleri ve rüzgârların bitki tohumlarını sürüklemesi, polenlerini aşılması bunlardan bazılarıdır.⁹⁰

Rüzgârların faydalarından biri olarak söz edilen rüzgârların aşılması olayı ile ilgili Kur'an'da Hicr 15/22. âyette ‘Biz, aşıl原因an rüzgârlar gönderdik...’ denilerek konuya işaret edilmektedir. Râzî de ilgili âyetin yorumunda İbn Abbas'ın (ra), “Rüzgâr, ağaçları ve bulutları aşıl原因aktadır” şeklindeki açıklamasına yer vermiştir. Bu konuda herhangi bir yorum yapmayan Râzî, rivayetleri aktarmakla yetinmiştir.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27/223.

⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/180.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/180.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/180.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/7.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/115.

⁹⁰ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler*, 4/89-90.

2.4. Şimşegin Mahiyeti ve Oluşumu

Modern bilim şimşegi, elektriksel boşalma olayı olarak tanımlamakta ve şimşegin bulutla yer arasında, bir buluttan bir başka buluta veya bir bulutun farklı iki bölgesi arasında çaktığını ifade etmektedir. Yapılan gözlemler, şimşek çakışı ile havanın kısa bir süre için on beş bin dereceye kadar ısındığını göstermiştir. Araştırmalar, şimşek çakışı sırasında havada bazı kimyevi reaksiyonların oluştuğunu, su buharının bu reaksiyona girmesiyle bazı azotlu bileşiklerin meydana geldiğini ve sonuçta, bunların toprağa geçmesiyle tabii bir gübre oluştuğu gerçeğini tespit etmiştir.⁹¹

Şimşek Kur'an'da "berk" kelimesi ile ifade edilmekte ve dört yerde geçmektedir. Bunlardan sadece birinde,⁹² ra'd-gök gürültüsü ve savâik-yıldırımlar kelimeleriyle birlikte ifade edilirken diğerlerinde yalnız olarak zikredilmiştir.

Râzî de, şimşegin oluşumu konusunda Ra'd 13/12. âyetin yorumunda şimşegin meydana gelmesini, Allah'ın kudretine işaret eden, ilginç bir delil olarak değerlendirmiştir. Bulutların bir takım sıvı ve nemli parçalar ile kuru ve yakıcı parçalardan meydana geldiğini söyleyen Râzî, suyun soğuk ve nemli; ateşin kuru ve yakıcı bir madde olduğunu, taban tabana zıt olan bu iki şeyden birinin diğerinden meydana gelmesinin aklın kabul edebileceği bir şey olmadığını ifade etmiştir. Bu zıt şeylerden birbirini meydana getirecek, hür ve irade sahibi bir yaratıcının olması gerektiğini söyleyen Râzî, konuyu yine tevhit çerçevesine oturtmuştur.⁹³

Râzî, Rûm 30/24. âyetin yorumunda şimşegin oluşması hakkındaki düşüncelerini "şimşek apaçık bir mucizedir" şeklinde özetleyerek bulutta, su ve havanın bulunduğunu o buluttan, dağları yakabilecek ateşin çıkmasının ise uzak bir ihtimal olduğunu ifade etmiş ve bunun bir yaratıcısının olması gerektiğini onun da Allah olduğunu vurgulamıştır.⁹⁴

Şimşegin, insanlara korku ve ürperti verdiğinde şüphe yoktur. Çünkü onun gökyüzünde oluşturduğu müthiş görüntü, insanların her zaman karşılaştıkları ve normal görüntülerden sayabilecekleri bir durum değildir. Diğer yandan, şimşegin yağmurun habercisi sayılması özellikle tarımla ve ziraatla uğraşan insanların ümitlenmelerini ve sevinmelerini netice veren bir durumdur. Râzî de konuya yaklaşık olarak bu çerçeveden yaklaşmakta ve Ra'd 13/13. âyetin yorumunda şu açıklamaları yapmaktadır:

"Şimşek çaktığında, yıldırım düşmesinden korkulur ve yağmur yağması ümit edilir. Torbasında hurma ile kuru üzüm bulunan bir yolcu gibi, yağmurun yağmasından zarar görecektir olanlar, yağmurdan korkarlar; yağmurun yağmasından faydalanacak olanlar da ümit içinde onu beklerler."⁹⁵ Görüldüğü gibi Râzî, şimşegin korku ve ümit olması konusunda kendi gözlemlerinden hareketle sosyal ve bölgesel şartlardan yola çıkarak birtakım çıkarımlarda bulunmuştur.

2.5. Gök Gürlemesi

Gök gürlemesi Kur'an'da iki yerde ra'd kelimesiyle⁹⁶ ifade edilmiştir. Bunlardan Bakara 2/19. âyette şimşek ve yıldırım kelimeleriyle birlikte yer almıştır. Meteorolojik

⁹¹ Tuna, *Etrafımızdaki Hava*, 45-52.

⁹² Bakara 2/19.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/20.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/100.

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/20.

⁹⁶ el-Bakara 2/19; er-Ra'd 13/13.

kaynaklar gök gürlemesini özellikle yağmurlu veya bulutlu havalarda karşılaştığımız önemli hava olaylarından biri olarak değerlendirmekte ve gök gürültüsünü şimşek kanalı boyunca görülen elektrik boşalması nedeniyle, ısınarak hızla genişleyen ve iyonize olan gaz tarafından yayılan ses şeklinde tanımlamaktadır.⁹⁷

Râzî, Ra'd 13/13. âyetinde yer alan, 'Gök gürültüsü hamd ile melekler de O'nun korkusu ile O'nu tesbih ederler...' ifadesinin yorumunda ra'dın bir meleğe verilen isim, gök gürültüsü ile işitilen sesin de o meleğin Allah'ı tesbih edişinin sesi olduğunu ifade etmiş ve İbn Abbas'ın şu rivayetine yer vermiştir. "Bir Yahudi, Hz. Peygamber'e gelerek ra'dın ne olduğunu sormuştu. Hz. Peygamber; "Ra'd, elinde ateşten bir mızrak bulunan ve onlarla bulutları Allah'ın dilediği yere sürükleyen, bulutlar üzerinde görevli bir melektir" dedi. Bunun üzerine onlar; "O halde duyduğumuz o ses nedir?" dediklerinde, Hz. Peygamber; "O da onun bulutları sürüklemesidir" buyurdu.⁹⁸ Râzî, bu hadisi naklettikten sonra Hasan el-Basri'nin, "O, Allah'ın yarattığı bir varlıktır, ama bir melek değildir" şeklindeki rivayetini değerlendirmeye almıştır. Ancak hadisin ifadesi çerçevesinde ra'dın bulutlar üzerinde görevli olan bir melek, gök gürültüsünün de onun Allah'ı tesbih etmesi olduğunu söyleyerek bu durumu yine İbn Abbas'tan yapılan diğer bir rivayetle desteklemiştir. İbn Abbas'ın bu rivayette, "bir gök gürültüsü duyduğumda, 'Ey Ra'd, senin tesbih ettiğin Allah'ı ben de tesbih ederim.' dediğini ifade etmiştir. Konuyla ilgili bir başka hadise yer veren Râzî, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu aktarmıştır: "Allah ağır bulutları yarattı. Onlar, en güzel bir şekilde konuşur, en güzel bir biçimde gülerler. Onların konuşması gök gürültüsü; gülmesi de şimşektir."⁹⁹

Yukarıdaki bilgileri değerlendiren Râzî bu açıklamaların da uzak bir ihtimal olarak görülemeyeceğini, çünkü ehl-i sünnet inancına göre, hayat için, mutlaka bir vücudun şart olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁰ Değerlendirmesinde Allah'ın, bulutun parçalarından hayatı, ilmi, kudreti ve konuşmayı yaratmasının mümkün olduğunu, bu durumda duyulan sesin bulutun bir işi sayılabileceğini söyleyen Râzî, konuyu bir örnekle şöyle açıklamaya çalışmıştır. "Semendel'in¹⁰¹ ateşten; kurbağanın soğuk sudan; büyük kurtçukların, uzun zaman beklemiş kardan meydana geldiklerine şahit olmaktadır. Üstelik Hz. Davud (as) zamanında dağların; Hz. Muhammed zamanında da çakıl taşlarının Allah'ı tesbih etmeleri akıl dışı görülmediğine göre, bulutların tesbihi nasıl akıl dışı görülebilir?"¹⁰²

Râzî, Ra'd'ın tesbih etmesinin anlamının, onu duyan insanların Allah'ı tesbih etmeleri olduğunu, bu nedenle insanların bu tesbihinin gök gürültüsüne nispet edildiğini ifade ettikten sonra işari tefsire girerek sufilerin görüşlerine yer vermiştir.¹⁰³ "Sûfilere göre

⁹⁷ Meteoroloji Genel Müdürlüğü, "Meteoroloji Sözlüğü", erişim: 15 Mayıs 2018, <https://mgm.gov.tr/genel/meteorolojiosozlugu>

⁹⁸ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsir", 14/3320, trc. Osman Zeki Mollamehmetoğlu (İstanbul: Yunus Emre Yayinevi, ts). 5/233.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/21.

¹⁰⁰ Geniş bilgi için bk. Fahreddin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sina-Fahreddin Razi-Nasireddin Tusi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001), 19-126.

¹⁰¹ Bu kelimenin doğrusu 'Semender'dir. Bu, küçük bir kurtçuk olup ateşi söndüren bir sıvı salgılar. Bu sebepten ateşte yanmadığı söylenir. Bk. el-Yesûî, Luvîs Ma'lûf. "smn" el-Müncid fi'l-Luga. 19. Baskı (Beirut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1956), 352.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/22.

¹⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/21.

ra'd, meleklerin seslerini; berk ise, kalplerinin ve gönüllerinin sıcak nefeslerini ifade eder. Yağmur da onların gözyaşlarıdır."¹⁰⁴

Yukarıdaki bilgilerin ışığında Râzî'nin gök gürültüsü konusunda net bir fikre sahip olamadığı, ancak onun her yaratılmış varlığın kendine has şekilde yaratıcısını tesbih ettiği düşüncesinden hareketle bir sonuca ulaştığından bahsedilebilir. Diğer taraftan "Semender'in ateşten; kurbağanın soğuk sudan; büyük kurtçukların, uzun zaman beklemiş kardan meydana geldiklerini görmekteyiz" derken onların belli sebepler neticesinde meydana geldiklerini kabul etmiş görünmektedir.

2.6. Yıldırım Hakkında

Kur'an'da yıldırım kelimesi için tekil anlamda beş yerde *saika* kelimesi,¹⁰⁵ iki yerde de çoğul anlamda *savâik* kelimesi¹⁰⁶ kullanılmıştır. Bakara 2/19. âyette şimşek ve gök gürlemesi kelimeleriyle birlikte zikredilmiştir.

Modern bilim yıldırım, bulutla yeryüzü arasında olan elektrik boşalımı için kullanılan bir terim olarak tanımlamakta, yıldırımın şimşekten en büyük farkının da yeryüzünde gerçekleştiği alanda hasara neden olması olduğunu ifade etmektedir. Yapılan araştırmalar bir yıldırım meydana getiren elektriği toplamanın mümkün olması durumunda bir milyon ampulü yakabileceğini göstermiştir. Araştırmacılar yıldırım akımının üç türlü olduğunu, bunların da buluttan buluta, buluttan yeryüzüne, yeryüzünden buluta şeklinde gerçekleştiğini tespit etmişler ve son yıldırım türünün daha çok yüksek binalarda meydana geldiğini sözlerine eklemişlerdir.¹⁰⁷

Râzî, yıldırımla ilgili olarak Ra'd 13/13. âyetin yorumunda yıldırım olayının çok enteresan olduğunu ifade ettikten sonra onun bazen buluttan çıktığını, bazen de buluttan indiğini, buluttan indiğinde daha çok denize düştüğünü ve denizin derinliklerindeki balıkları yaktığını anlatmıştır. Bunun Allah'ın kudretine delil olmasının açıklaması bağlamında ise Râzî, ateşin sıcak ve kuru olduğunu, onun yapısının bulutun yapısına ters olduğunu, bu nedenle bulutun yapısının sıcaklık ve kuruluk bakımından, ateşin yapısından daha zayıf olması gerektiğini ancak durumun hiç de böyle olmadığını ifade etmiştir. O, yıldırımın ateşinin, bu dünyanın ateşinden daha güçlü olduğunu dolayısıyla onun, bu özelliğinin, mutlaka bir yaratıcı tarafından ona verilmesi ile gerçekleşmiş olması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰⁸ Râzî burada da bulut ile bulutta meydana gelen yıldırım arasındaki karakter farklılıklarını dile getirerek konuyu tevhit delilleri açısından ele alarak değerlendirmiştir.

Sonuç

Kur'an insanlar için en önemli ilahi rehber ve hidayet kaynağıdır. 21. yüzyılda pozitif bilimlerin ve buna bağlı olarak teknolojinin baş döndürücü bir hızla gelişmesi ve değişmesi

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/22.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/133; ez-Zâriyât 51/44; el-Fussilet 41/13-17. (el-Fussilet 41/13. âyette iki kez)

¹⁰⁶ el-Bakara 2/19; er-Ra'd 13/13.

¹⁰⁷ "Yıldırım Nedir, Nasıl Oluşur?", nkfu, erişim: 15 Mayıs 2018, <http://www.nkfu.com/yildirim-nedir-nasil-olusur>

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/22.

onun hidayet kaynağı oluşu gerçeğini değiştirmez. Onun anlaşılmasında imanî ve ahlâkî il-kelerin yanında ilmî tefsir alanına giren kevnî âyetler de önemlidir. Bu bağlamda makale-mizde ilmi tefsire eserinde çokça yer veren müfessirlerden Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* adlı eserinde meteorolojik olaylarla ilgili âyetlere getirdiği yorumları ele almaya çalış-tık. Aynı zamanda günümüzde ortaya konan ve çeşitli yönlerden eleştiriye tabi tutulan ilmî tefsir yorumlarıyla karşılaştırmaya, bilimsel sonuçlardaki farklılıklara değinmeye gayret et-tik. Çalışmamız sırasında Râzî'nin ilmî tefsir anlayışında daha çok tevhit, nübüvvet ve âhiret temalarının temel noktayı oluşturduğunu, sebep-sonuç ilişkisi yerine mutlak yaratıcı ve yö-netici inancının hâkim olduğunu, bilimsel veriler bağlamındaki bilgilere bu açıdan yaklaştı-ğımı tespit ettik. Ancak yeri geldikçe kendi zamanındaki bilimsel verilerin bolca değerlendirmeye alındığını, çok nadir olarak da bunların kabul edildiğini tespit ettik. Râzî'nin zaman zaman günümüz bilimsel verileriyle ters düştüğünü de tespit ettik. Bu açıdan bakıldığında Râzî'nin günümüz ilim tefsir anlayışıyla örtüştüğünü söylemek zor görünmektedir.

Âyetlerin yorumlanmasında çoğu zaman zahiri manayı tercih eden Râzî'nin kimi ko-nularda zorlama yorumlara gittiğini de söyleyebiliriz. Yağmurun gökten mi buluttan mı indiği konusundaki yorumlar buna güzel bir örnek oluşturabilir. Bazı konularda da riva-yetleri aktarmakla yetinen yazar, kendi görüşünü ifade etmekten kaçınmıştır.

Bu tür çalışmalarda genellikle Kur'an âyetlerinin bilimsel verilere onaylatılması gibi bir yanlışlığa düştüğüne şahit olunmaktadır. Râzî'nin metodunda böyle bir yanlışlığa düştülmeyi ifade edebiliriz. O, evrendeki harikalığın, değişim ve dinamizmin ancak ira-desinde ve fiillerinde özgür bir varlık tarafından yaratılabileceğini, âlemdaki harika işleyi-şin ve var oluşun bu özgür ve kuşatılmaz varlığın mevcudiyetine, bir ve tek oluşuna işaret ettiğini ısrarla dile getirmektedir. Bu araştırmamızda Râzî'nin, dönemindeki pozitif bili-min verileri ile Kur'an âyetlerinin uyumunu sorgulamak gibi bir çabanın içinde olmadığını müşahede ettik. Ancak onun eserinde genişçe yer verdiği pozitif bilimin verilerinden, do-ğayı ve evreni tanımanın, Kur'an'ı anlamada önemli bir yer işgal ettiği düşüncesinde ol-duğunu anlamaktayız. Çünkü evreni var eden ve düzene koyan, insana aklı ve bilgiyi ve-ren, Kur'an âyetlerini indiren aynı varlıktır. Dolayısıyla Râzî'nin tespitlerinden hareketle bu âlemin bir bütün olarak ve doğru şekilde algılanabilmesi için Kur'an-evren bütünlü-ğüne ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz.

O dönemde meteoroloji alanında elde edilen bilimsel verilerin çıplak gözle veya çok basit aletlerle elde edildiğini dikkate aldığımızda günümüzde çok gelişmiş üstün teknoloji ürünlerinin kullanılmasıyla elde edilen verilerin değeri elbette ki tartışılmaz. Buna göre ilgili âyetlerin yeniden yorumlanması ve Kur'an'ın hidayet rehberi oluşuna yeni açıklamalar getiril-mesi ihtiyacı bir sorun olarak varlığını devam ettirmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâki, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: El-Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Determinizm". *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. 61-64. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.
- Çanga, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Lugatı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.
- Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müncid fi'l-luga*. 19. Baskı. Beyrut: el-Matbaati'l-Katolikiyye, 1956.

- Ertaş, Sıtkı Kağan. *Meteoroloji Ders Kitabı*. Ankara: DHMİ Genel Müdürlüğü, Seyrüsefer Dairesi Başkanlığı, Hava Trafik Müdürlüğü, 2018.
- Güler, Cüneyt. "Su Döngüsü". *Bilim ve Ütopya Dergisi* 205 (Temmuz 2011), 75-76.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Meal ve Tefsir*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Meteoroloji Genel Müdürlüğü. "Meteoroloji Sözlüğü". Erişim: 15 Mayıs 2018 <https://mgm.gov.tr/genel/meteorolojisozlugu>.
- Muslu, Yılmaz. *Yaşayan Gezegen*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1979.
- "Yıldırım Nedir, Nasıl Oluşur". Erişim: 15 Mayıs 2018. <http://www.nkfu.com/yildirim-nedir-nasil-olur>.
- Nurbaki, Haluk. *Kur'an-ı Kerîm'den Âyetler ve İlmî Gerçekler*. 4 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.
- Olguner, Fahreddin. *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sina-Fahreddin er-Râzî-Nasîreddin Tusî*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001.
- Özdemir, Hikmet. *Müsbet İlimlerde Kur'an Mucizesi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1983.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. thk. İbrahim Şemsüddin - Ahmet Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Büyük Kur'an Tefsiri*. çev. L. Cebeci vd., İstanbul: Huzur Yayınevi, 2013.
- Saydam, A. Cemal. "Rüzgârların Ağır Bulutları Yüklenmesi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/16 (Temmuz 2014), 303-320.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.
- Tuna, Taşkın. *Etrafımızdaki Hava*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1981.
- Uslu, Selman. "Meteoroloji İlminin Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi". *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi* 19/2 (1968), 123-126.
- Yalçın, Gültekin vd.. *Klimatoloji*. 2 Cilt. Ankara: Çevre ve Orman Bakanlığı DMİ Genel Müdürlüğü Yayınları, 2005.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini, Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

İsmâ'îl Sirâceddin Şîrvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şühûd Yorumu *

Orkhan Musakhanov

Dr. Öğr. Ü., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Asst. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism
Afyonkarahisar, Turkey
omusakhanov@aku.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9081-3771

İsmâ'îl Sirâj al-Dîn al-Shirwânî's (d. 1034/1624) Commentary on Waḥdah al-wujûd and Waḥdah al-shuhûd

Abstract

Since the inception of the science of Kalâm (Islamic Theology) to this day, the early Sufis began to set themselves apart in their prodigious emphasis on the existence of the 'possible' (*mumkin*) with expressions such as, "I did not see anything, but God," and "I performed the Hajj-pilgrimage, [yet] I did not see the House [of the Ka'bah], I saw [only] the Master of the House." Thereafter, this distinction culminated with Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) that he disregards the existence of the 'possible things' (*mumkinât*), that is to say, in their divergent understanding of God's Oneness (*tawḥîd*) based on absolute unity (absolute existence). The concept of unity based on absolute existence, where the existence of the 'possible things' is disregarded, was then re-interpreted around the concept of *mushâhadah* (witnessing) by Imâm Rabbânî (d. 1034/1624) and he reemphasized the truth of the existence of the 'possible things'. On the other hand, Imâm Rabbânî, accepted the thought of unity of existence (*waḥdah al-wujûd*) which he attributed to Ibn al-'Arabî as a level visited in the beginning of sufi journey and regarded unity of vision (*waḥdah al-shuhûd*) as the ending of the Sufi journey. Based on this determination, he criticized the idea of unity of existence. It is possible to extend the reasons for Imâm Rabbânî's criticism on unity of existence. In this study, it is tried to determine the basics of unity of existence and unity of vision from the Sufi thought in the early period, based on the comments on oneness by the early period sufists. In making this determination, the views İsmâ'îl Sirâj al-Dîn al-Shirwânî (d. 1269/1853), who wrote forty-two treatises based on the idea of unity of vision, were used.

Helpful element in these determinations is that İsmâ'îl Sirâj al-Dîn al-Shirwânî gathered the interpretations of Oneness formed by the Sufis under three groups. (i) Interpretation of Oneness based on binary real assets. This interpretation is the interpretation of the Oneness by the Sufis before Ibn al-'Arabî, which is similar to the interpretation of theologians (ii) Unification of Oneness based on unity in observation, not in existence. This interpretation is the interpretation of Oneness accepted by the Mujaddidî Sufis, especially Imâm Rabbânî/unity of vision. (iii) Oneness interpretation based on unity in existence. This interpretation is the interpretation of the Oneness accepted by Ibn al-'Arabî and

* Bu çalışmaya katkılarından dolayı Prof. Dr. Abdürrezzak Tek ve Dr. Enes Taş'a ve kıymetli eleştirilerinden ötürü anonim hakemlere müteşekkirim/*I am grateful to Prof. Abdürrezzak Tek and Dr. Enes Taş because of their contribution to this study, and anonymous referees for their valuable criticism.*

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

Geliş/Received: 21 Aralık/December 2019 | **Kabul/Accepted:** 09 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atf/Cite as: Orkhan Musakhanov, "İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şühûd Yorumu = İsmâ'îl Sirâj al-Dîn al-Shirwânî's (d. 1034/1624) Commentary on Waḥdah al-wujûd and Waḥdah al-shuhûd", *Eskiyeini* 40 (Mart/March 2020), 303-320. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.662948>

Copyright © Anadolul İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakadem.com
CC BY-NC 4.0 | *This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License*

Akbari Sufis/unity of existence. In the first part though al-Shirwânî refers to the first period Sufis and in the second part he points to waḥdah al-shuhûd (unity of vision). But he did not purpose such conceptualization. He made it clear that the understanding of tawhid (oneness) of the third part belonged to the pro waḥdah al-shuhûd (unity of existence) Sufis.

According to al-Shirwânî, the views of the Sufis in the first group on existence and world can be summarized as follows: The real world is present as a substance or accidents with the creation of Allah. Sufis in this group regard their existence as lent and shadow-imagination. They forget his/her assets borrowed at the time of annihilation and union, and their attachment to the world and thinks of the world as mirage and say: 'There is none but Allah in the being.' At the time of clearness and recognition they wear their clothes, which they borrow at the time of the clearness (*sahw*) and recognition (*farq*) and assume the existence of the realm and say: 'There is no deity other than Allah.' These are those who follow the Kitab, Sunnah and the Consensus of Islamic scholars (*ijmā*), and the theologians agreeing to the Ahl al-Sunnah about the existence of the world. According to al-Shirwânî, the point where the theologians are separated from the Sufis in this group is the following: Theologians only consider the realms of the world and are capable of clearness (*sahw*). Sufis, on the other hand, look at trance and abstinence, because the Sufis are clearness (*sahw*) and transience (*mahw/fanā*) people. The discussion between this group of Sufis and the theologians is not actual, but literal.

According to al-Shirwânî, the opinion of the Sufis in the second group on existence and world can be summarized as follows: World externally exists. A shadow being dependent to Haqq means that the shadow being exists like the original. So, the realm is a shadow that stretches from Haqq. In other words, the world is a shadow that lies by the spiritual side of Right which does not require the space. The attributes of the Haqq are reflected in this shade. The attributes of the world consist of the reflection of the attributes of the Haqq. For example, a person's might is a reflection of the might of the Haqq. Self of a person is the shadow of the Haqq's self (dhat), and his attributes are the reflection of His attributes. According to al-Shirwânî, the view on existence and world of Sufis in the third group can be summarized as follows: There is no real external existence for the world. On the contrary, the world only has a cognitive existence. According to al-Shirwânî, the Sufis in this group claim that the things seen from the shadow entity are in the rank of Haqq, and these things are merely absent in *nafs al-amr*. According to this view, the reality of the realm is the mirror for the reality of Allah. Therefore, they qualify *necessary existence (Vājib al-vujud)* in terms of necessary and possible attributes. According to al-Shirwânî, even though those who claim this view are from those who have reached the the Haqq, there will be a number of ecclesiastical and rational obstacles. According to these Sufis, who accept the unity of existence, the external existence is only one, and that is the existence of Supreme Allah. Apart from Him is simply non-existence.

When it comes to the contribution of al-Shirwânî's *Risāles* to the literature of unity of existence and unity of vision, the context of the first six treatises, especially on monotheism, has allowed us to evaluate the views of the Sufis from the first period to his times. The treatises of al-Shirwânî are also valuable in terms of identifying the differences between the sufi conceptions of tawhid in tripartite and presenting them in comparison with theologians. The conclusion that can be drawn from this tripartite division of al-Shirwânî is that the understanding of tawhid, which is mentioned in the first and second parts, is devoid of any rational and religious deficiencies. It is consistent with theologians' understanding of tawhid. According to him, the understanding of Oneness, which is mentioned in the third group, is not in agreement with the theologians' understanding of Oneness with the rational and ecclesiastical obstacles. However, according to him, it is necessary to leave what they mean by unity of existence to its followers, themselves. As it is understood from Sirāj al-Dīn al-Shirwânî's presentation in *Risālas*, the opinions of Imām Rabbānī about tawhid lie somewhere between the opinions of Ibn al-'Arabī and theologians.

Keywords

Tasawwuf, Kalām, İsmā'īl Sirāj al-Dīn al-Shirwânî, Waḥdah al-wujūd, Waḥdah al-shuhûd

İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şuhûd Yorumu Öz

Kuruluşundan bugüne kadar kelâm ilminde mümkünlerin varlığının hakikiliğe olan güçlü vurgudan ilk dönem sûfleri, “bir şey görmedim, ancak Allah'ı gördüm” ve “hac yaptım, beyti görmedim, beytin Rabbini gördüm” gibi ifadelerle farklılaşmaya başlamıştır. Daha sonra ise bu farklılaşma İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ile birlikte mümkünlerin varlığının hakikiliğini yok sayan, diğer bir ifadeyle mutlak birliğe (mutlak varlığa) dayalı farklı bir tevhid anlayışıyla neticelenmiştir. Mümkünlerin harici varlığını bir şekilde yok sayan söz konusu mutlak varlığa dayalı birlik anlayışını, daha sonra İmam-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) müşahede kavramı etrafında yeniden yorumlamış ve mümkünlerin varlığının hakikiliğine tekrar vurgu yapmıştır. Öte yandan İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'ye nispet ettiği *vahdet-i vücûd* düşüncesinin seyrüsülûkun başlarında uğranılan bir seviye, *vahdet-i şuhûdun* ise seyrüsülûkün nihayeti olduğunu kabul etmiştir. Bu tespitlerinden hareketle de *vahdet-i vücûd* düşüncesini eleştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin *vahdet-i vücûd* eleştirilerinin gerekçelerini uzatmak mümkündür. Bu çalışmada ilk dönem sûflerinden nakledilen tevhid yorumlarından hareketle *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* düşüncesinin ilk dönem tasavvuf düşüncesinden temelleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespit yapılırken *vahdet-i şuhûd* düşüncesine dayalı kırk iki risale telif eden İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) görüş ve yorumlarına başvurulmuştur.

Bu tespitlerde yardımcı unsur, İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin, sûflerin dönemlere göre oluşturdukları tevhid yorumlarını üç grup altında toplamasıdır. (i) İkili gerçek varlık üzerine bina edilen tevhid yorumu. Bu yorum, kelâmcıların tevhid yorumu ile benzerlik arz eden İbnü'l-Arabî öncesi sûflerinin tevhid yorumudur. (ii) Varlıkta değil, müşahedede birliği esas alan tevhid yorumu. Bu yorum, başta İmâm-ı Rabbânî olmak üzere Müceddidî sûflerinin kabul ettiği tevhid yorumudur/*vahdet-i şuhûd*. (iii) Varlıkta birliği esas alan tevhid yorumu. Bu yorum, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere Ekberî sûflerinin kabul ettiği tevhid yorumudur/*vahdet-i vücûd*. Birinci grupta ilk dönem sûflerinin ve ikinci grupta *vahdet-i şuhûdu* kastettiği halde böyle bir isimlendirmeye gitmeyen Şirvânî, üçüncü gruba ait tevhid anlayışının ise *vahdet-i vücûdu* kâil sûflere ait olduğunu açıkça belirtmiştir.

Şirvânî'ye göre birinci gruptaki sûflerinin varlık ve âlem görüşü şöyle özetlenebilir: Âlem, Hak Teâlâ'nın icâd etmesiyle hâricte gerçekten cevher veya araz olarak mevcuddur. Bu gruptaki sûfler, varlıklarını ödünç ve gölge-hayal olarak sayarlar. Mahv ve vusul vaktinde ödünç olan varlıklarını, dahası âleme olan taalluklarını unutar ve âlemi serap zanneder ve şöyle derler: ‘Varlıkta Allah'tan başkası yoktur.’ Sahv ve fark vakti ödünç aldıkları varlık elbiselerini giyerler ve âlemin varlığını ikrar eder ve şöyle derler: ‘Allah'tan başka Ma'bûd yoktur.’ Bu kimseler, Kitâb, sünnet ve icma'ya uyan ve âlemin varlığı hususunda kelâmcılardan ehl-i sünnete muvafakat eden kimselerdir. Şirvânî'ye göre kelâmcıların bu gruptaki sûflerden ayrıldıkları nokta ise şudur: Kelâmcılar, sadece âlemin zahirine nazar ederler ve *sahv*/ayıklık ehlidirler. Sûfler ise *sekr* ve *sahva* da nazar ederler. Çünkü sûfler *sahv* ve *mahv/fenâ* ehlidir. Sûflerden bu grup ile kelâmcılar arasındaki tartışma hakiki değil, lafzidir.

Şirvânî'ye göre ikinci gruptaki sûflerinin varlık ve âlem görüşü şöyle özetlenebilir: Âlem, hâricte mevcuddur. Ancak Hakla kâim gölge bir varlıkla, gölgenin asılla kâim olması gibi mevcuddur. Hâsılı, âlem Hak'tan uzanan bir gölgedir. Yani âlem, Hakk'ın mekânı gerektirmeyen manevi tarafından uzanan bir gölgedir. Bu gölgede Hak Teâlâ'nın sıfatları yansımaktadır. Âlemin sıfatları Hak Teâlâ'nın sıfatlarının yansımından ibarettir. Mesela bir kimsenin kudreti, Hakk'ın kudretinin yansımasıdır. Bir şahsın zâtı Hak Teâlâ'nın zâtının gölgesi, sıfatları da O'nun sıfatlarının yansımasıdır.

Şirvânî'ye göre üçüncü gruptaki sûflerinin varlık ve âlem görüşü şöyle özetlenebilir: Âlemin hâricte hakikaten varlığı yoktur. Aksine âlem, sadece ilmen bir varlığa sahiptir. Şirvânî'ye göre bu gruptaki sûfler, gölge varlıktan görülen şeylerin Hak mertebede olduğunu iddia eder ve *nefsü'l-emirde* bu şeylerin sırf yokluk olduğunu söylerler. Bu görüşe göre âlemin hakikati, Hak Teâlâ'nın hakikatinin *aymı* oluyor. Dolayısıyla Vâcib Teâlâ'yı *vücûbî* ve *imkânî* sıfatlarla vasf ederler. Şirvânî'ye göre bu görüşü iddia edenler Hakk'ulaşmış kimselerden olsalar da üzerlerine sayılamayacak derecede şer'î ve aklî

mahzurlar varit olur. *Vahdet-i vücûdu* kabul eden bu sûflere göre hariçteki mevcut sadece birdir ve O da Hak Teâlâ'nın vücududur. O'ndan gayrısı ise sırf yokluktur.

Şîrvânî'nin *Risâleler*'inin *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* literatürüne katkısına gelince bilhassa tevhidle ilgili ilk altı risalesinin bağlamı, bize ilk dönemden kendisine kadarki sûflerin tevhidle ilgili görüşlerini süreklilik içinde değerlendirme imkânı verdiğini ifade etmek gerekir. Şîrvânî'nin *Risâleleri* ayrıca sûflerin tevhid anlayışları arasındaki farklılıkları üçlü taksim içerisinde tespit etmesi ve kelâmcılarla mukayeseli bir şekilde sunması açısından kıymetlidir. Şîrvânî'nin söz konusu bu üçlü taksiminden çıkarılacak sonuç, ilk dönem sûfler ile *vahdet-i şuhûda* kail sûflerin tevhid anlayışı diğer bir ifadeyle birinci ve ikinci grupta zikredilen tevhid anlayışı akli ve şer'î mahzurlardan yoksundur ve kelâmcıların tevhid anlayışına mutabıktır. Ona göre üçüncü grupta zikredilen tevhid anlayışı ise akli ve şer'î mahzurlarla malul ve kelâmcıların tevhid anlayışına mutabık değildir. Ancak ona göre nihai kertede *vahdet-i vücûd*çuların *vahdet-i vücûddan* ne kastettiklerini kendilerine bırakmak lazımdır. Sirâceddin Şîrvânî'nin *Risâleler*'deki sunumundan anlaşıldığına göre İmam-ı Rabbânî'nin tevhidle ilgili kanaatleri İbnü'l-Arabî ve kelâmcıların görüşlerinin arasında bir yerde durmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Kelam, İsmail Sirâceddin Şîrvânî, Vahdet-i vücûd, Vahdet-i şuhûd

Giriş

Kelam ilminin bir ismi de tevhid ilmidir. Kur'ân-ı Kerim ve sünnet-i nebeviye'de tevhidle ilgili naslar, kelam ilminin tarihi gelişim seyri içerisinde geniş bir şekilde yorumlanmış ve bu yorumlardaki farklılıklara göre kelam ekolleri ortaya çıkmıştır. Söz gelimi Mu'tezile kulan iradesinin bağımsızlığını esas aldığından adalet merkezli bir tevhid anlayışı, Eş'ariyye-Mâtürîdiyye ise Allah Teâlâ'nın irade ve kudretinin mutlak etkinliğini esas aldığından Kâdir-i Mutlak bir tevhid anlayışı ortaya koymuştur. Ancak bütün kelam fırkaları Allah ve yarattıklarının varlığı, diğer bir ifadeyle iki gerçek varlık/hakikat ve dolayısıyla mutlak çokluk konusunda ittifak halindedirler. Dolayısıyla kelâmcılar, Hakk'ın aşkınlığını/*tenzih* merkeze alarak tevhid yorumunu dile getirmişlerdir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) öncesinde sûflerin tevhid anlayışları, Eş'arî-Mâtürîdî kelâm çizgisiyle paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî gibi sistemli olmasa bile ilk dönem sûfleri, Hakk'ın aşkınlığı/*tenzih* ile birlikte içkinliğine/*teşbih* de aynı oranda vurgu yaparak kelâmcılardan farklılaşmaya başlamışlardır. Sûfler ile kelâmcılar arasındaki söz konusu farkı, daha doğru bir ifadeyle kelâmcıların tek yönlü yani *tenzih* merkezli tevhid anlayışını İsmail Sirâceddin Şîrvânî² kelâmcıların âlem anlayışı üzerinden şöyle dile getirmektedir: “Kelâmcılar sadece âlemin zahirine nazar edenlerdir. Çünkü onlar için ancak *sahv*/ayıklık vardır. Sûfler ise iki tarafa [*sekr*/sarhoşluk ve *sahv*] da nazar ederler. Çünkü onlar [sûfler] için *sahv* ve *mahv* vardır.”³ Bu ifadelerden hareketle *sahv*la kastedilenin *tenzih*, *sekr*le de kastedilenin ise *teşbih* olduğunu ifade etmek mümkündür.

¹ İbnü'l-Arabî'nin *tenzih* ve *teşbih*i aynı anda dikkate alan tevhid yorumu hakkında geniş bilgi için bk. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî* (İstanbul: Süfi Yayınları, 2013), 149-162.

² İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin hayatı, Hâlid-i Bağdâdî'den aldığı icazeti, halifeleri, Şeyh Şâmil (1797-1871) hareketi üzerindeki etkisi ve Müceddidî-Hâlidî Nakşilik içerisindeki yeri hakkında bilgi için bk. Orkhan Musakhanov, “İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin Hayatı, İcazeti, Halifeleri ve Risâleleri”, İsmail Sirâceddin Şîrvânî, *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî Nakşiliğin Esasları-*, thk ve çev. Orkhan Musakhanov (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 11-44.

³ İsmail Sirâceddin Şîrvânî, *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî Nakşiliğin Esasları-*, thk. - çev. Orkhan Musakhanov (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 52. (Bundan sonra bu çalışma Şîrvânî, *Risâleler* şeklinde kısaltılacaktır.)

İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624), İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin mümkünlerin hariçteki varlıklarını yok saydıklarını söyleyerek *vahdet-i vücûd* düşüncesini eleştirmiş ve her ne kadar içeriği farklı olsa da neticesi itibarıyla kelâmcıların ikili hakikat görüşüne mutabık düşen *vahdet-i şuhûd* (müşâhedede tek, varlıkta ise ikili hakikat) düşüncesini kurmuştur. İmâm-ı Rabbânî'nin söz konusu amelîyesini şöyle de ifade etmek mümkündür. Mümkünlerin hariçteki varlığının hakikiliğini bir şekilde yok sayan Mutlak Varlık'a dayalı tevhid anlayışı, onun tarafından müşahede kavramı merkeze alınarak yeniden yorumlanmıştır. Hem *vahdet-i vücûd* hem de *vahdet-i şuhûd* görüşü temellendirilirken ilk sûflerin sözleri esas alınmıştır. Burada ilk önce ilk sûflerden yapılan iktibasların yorumuyla birlikte sûflerin tevhid anlayışı ortaya konacak ve daha sonra ise İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin (öl. 1269/1853) *Risâleler*'i bağlamında değerlendirilecektir. İlk döneme gidilmesindeki amaç farklı tezahürleri olsa da tasavvuf düşüncesinin sürekliliğine ve söz konusu tevhid görüşlerinin doğduğu bağlam ve zemine işaret etmektir.

1. Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd'un İlk Sûflerdeki Temelleri

Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *Taarruf* u ve Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Risâle*'si ilk dönem sûflerinin görüşlerini Mâtürîdî ve Eş'arî çizgide değerlendiren tasavvuf klasikleri olarak bilinmektedir.⁴ Her ne kadar *Taarruf* ve *Risâle*'de sûflerin tevhid anlayışı, Eş'arî-Mâtürîdî çizginin tek yönlü/*tenzih* merkezli tevhid anlayışıyla özdeşleştirilmiş olsa⁵ da bu eserlerde *tenzih* merkezli tevhid anlayışından farklılaşan nakiller de bulunmaktadır.⁶ Şöyle ki mümkünlerin varlığının hakikiliğine değil, tek hakikate *tenzih* ve *teşbih* arasında bir dengede vurgu yapan söz konusu nakiller, İbnü'l-Arabî ve Affüddin Tilimsânî (öl. 690/1291)⁷ gibi müteahhir sûfi-müelliflerde Mutlak Varlık'a/Birliğe dayalı tevhid anlayışının zeminini

⁴ İlk dönem tasavvufunda Kelâbâzî'nin *Taarruf* u ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'sinin yeri için bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (Nisan 2016), 4.

⁵ Bu özdeşleştirmenin kaynağı Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal'ın şu ifadeleridir: "Kelâbâzî sûflerinin tasavvuf görüşünü anlatırken eserinin bütününde şu ana fikri savunur: 'Sûflerinin her bahisteki görüşleri Ehl-i sünnet'in akidesiyle uyumludur.' Kelâbâzî'ye göre buna fıkıh mezhepleri de dâhil edilebilir. Üstelik Kelâbâzî böyle bir iddiada bulunmakla kalmaz; meşhur eserinin ilk kısmını akide bahsine ayırır ve sûflerinin Ehl-i sünnet akidesine nasıl bağlı olduklarını göstermeye çalışır. Muasırları olan Serrâc (öl. 378/988) ve Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) ile bir sonraki yüzyılda yaşayan Kuşeyrî ve Hucvîrî (öl. 465/1072) gibi sûfler de aynı görüşü paylaşır." Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", 5; "Ona [Kelâbâzî] göre tasavvuf, bütünüyle Ehl-i Sünnet ilkeleriyle örtüşür. Bu ilkeler amelî ve itikâfidir. Bu durumda sûflerinin müstakil olarak Allah, Allah'ın varlığı, nitelikleri ve isimleri hakkındaki görüşleri üzerinde durmak gereksizdir." Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisini Allah-İnsan İlişkisi* (İstanbul: Hayyikitap, 2009), 92.

⁶ Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarrufu'lî mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016), 69; Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle*, thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî (Riyâd: Dâru'l-minhâc, 2017), 95.

⁷ Abdülganî Nablûsî'nin (öl. 1143/1731) *İzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd* adlı eserinde vahdet-i vücûd görüşünün imamları arasında zikrettiği Affüddin Tilimsânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf tarihindeki yeri için bk. Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 25-135; Abdülganî Nablûsî, *İzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd* (Riyâd: Câmi'atü Melik Su'üd Kütüphanesi, 7518), 1b.

oluşturmuştur. Bu duruma en açık şekilde İmâm-ı Rabbânî'nin şu ifadelerinde rastlanmaktadır:

Sûfiler içinden bu gibi sırları Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den önce kimse dile getirmemiş ve bu konuyu onun ele aldığı tarzda kimse ele almamıştır. Her ne kadar bazı sûfiler manevi sarhoşluğun etkisi altında iken tevhid ve ittihad görüşlerini andırarak şekilde “Ben Hakk'ım (*Ene'l-Hak*), “Kendimi noksanlıklardan tenzih ederim” (*Subhâne mâ a'zame şânî*) gibi sözler söylemiş olsa da bunlar ittihad keyfiyetini açıkça ifade etmemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesinin kaynağını bulamamışlardır. Bu sebeple Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî bir yandan önceki sûfilerin burhanı olmuş, diğer yandan da sonraki sûfilerin hücceti olmuştur.⁸

Farklı tonlarıyla birlikte Mutlak Varlık/Birlik düşüncesine temel teşkil eden söz konusu nakilleri iki başlık altında toplamak mümkündür; *sekr* halinde sûfilerden sadır olan ifadeler -ki şatahât olarak isimlendirilir- ve *sahv* halinde sâdır olan ifadeler. Bu ayrımın temelini İbnü'l-Arabî'nin sadece *sahv* değil *sekr* halinde sadır olan ifadelerin de mutlaka bilgi içerdiğini ifade eden şu cümlesine dayandırmak mümkündür: “Allah ile gerçekleşen *sahv* ve *sekr*, mutlaka Allah hakkında bir bilgi içermektedir/*es-sahvu billâh ve's-sekru billah lâ budde fîhi min 'ilmin billah.*”⁹ Böyle bir ayrıma gidilmesinin sebebi, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin mümkünlerin hâricî varlığının hakiki olduğu düşüncesini kırma ve aradaki küçük farklarla beraber tek hakikate (varlığa) dayalı farklı bir tevhid anlayışını temellendirmede *sahv* ve *sekrin* ikisinin de aynı gerçeklikte bilgi ifade etmesini kabul etmenin yanı sıra *sekr* hâlinde sâdır olan ifadeleri muhkem ifadeler olarak değerlendirmişlerdir. Buna karşılık *sahv* hâlinde sâdır olan cümleleri ise -sekr hâlindeki ifadeler bağlamında yorumlanması gereken- müteşâbih ifadeler olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰ İmâm-ı Rabbânî ve takipçileri ise *vahdet-i şuhûdu* temellendirmede İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yaptıklarının tam tersini yapmışlardır. Böyle tersi bir okumanın gerçekleşmesinde kelamın başından itibaren üzerinde durduğu ikili hakikat/varlık düşüncesinin etkili olduğu açıktır. Bu duruma yani

⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Talha Hakan Alp vd (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010), 2/454-456.

⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülkâdir el-Cezâirî vd. (Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts.), 2/546.

¹⁰ *Vahdet-i vücûdu* teorie dönüştüren en temel ilke, Hakk'ı Mutlak Varlık olarak ele almaktır. Bahâeddinzâde (öl. 952/1545) Mutlak Varlıkla diğer varlıklar arasındaki nispeti, küllinin fertlerine nispeti olarak görür. Kendi ifadesi şöyledir: “Mutlak Varlığın diğer varlıklara nispeti, küllinin fertlerine nispetidir.” İkinci ilke ise birlikteki çokluğu açıklamak için yine İbnü'l-Arabî tarafından temellendirilen ve ‘varlıkların hakikati’, ‘ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kul suretleri’ ‘Hakk'ın ma'lûmâtı ve eşyanın hakikatleri’ olarak formüle edilen *a'yân-ı sâbitedir*. Bu ilkeye göre çokluk, Hakk'ın ilmine göre var ve kendine göre ise yok olan ara bir durumdan/*sübût* zuhur etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Tilimsânî Hakk'ın Mutlak Varlık olarak kabul edilmesi ilkesini kabul ederken ikinci ilkeyi ise kabul etmemiştir. Burada *vahdet-i vücûd*, daha ziyade birinci ilke etrafında ele alınacak ve makalenin sınırları aşacağı düşüncesiyle *a'yân-ı sâbite* konusunda İbnü'l-Arabî ve takipçisi Tilimsânî arasındaki farklı tutumların mukayesesine girilmeyecektir. *Vahdet-i vücûdun* Mutlak Varlık ve *a'yân-ı sâbite* ilkeleri üzerinden tespit edilmesi fikri, Tilimsânî'nin *a'yân-ı sâbite* eleştirileri ve Bahâeddinzâde'nin Mutlak Varlık hakkındaki ifadesi için bk. Hacı Bayram Başer, “Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüşü: Sofyalı Bâlî Efendi (öl. 960/1553) Örneği”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 247; Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlahî İsimler Nazariyesi*, 199-219; Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Şerhu'l-esmâ'il-hüsnâ*, thk. Feyza Gören, *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-esmâ'il-hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

kelamcılarının mümkünlerin varlığının vehmî varlık olduğunu asla kabul etmemelerine Şirvânî, şu cümlelerle dikkat çekmektedir: “Kelamcılar [İbnü'l-Arabî ve sonraki sûfiler gibi] ‘şeyler [hayalî, vehmî ve gerçekten/hakikaten varlığı olmayan] zuhurlardır’ demekten kesinlikle sakınırlar. Bundan dolayı ‘şeyler/zuhurlar [Haktan bağımsız, hakikî] hariç mevduclardır’ diyorlar.”¹¹

Sekr/sarhoşluk halinde sâdır olan, varlık/vücûd merkezli ifadelerin en bilinenleri Hallâc'ın (öl. 309/922) “Ben Hakk'ım” Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl. 234/848 [?]) ‘Kendimi tenzih ederim’ ve ‘Cübbemde Allah'tan başkası yoktur’ şeklindeki ifadeleridir. *Sahv*/ayıklık halinde sâdır olan müşahede/görme merkezli ifadeler ise şöyle tespit edilebilir; ‘Bir şey görmedim ki onda Allah'ı görmüş olmayayım’, ‘bir şey görmedim ki ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım’¹² ve “bir sûfiye denildi: ‘Allah nerededir?’ şöyle cevap verdi: ‘Allah seni [varlığında] fânî kılsın! [Allah'ı] görmekle birlikte [Allah] nerededir diye soru mu soruyorsun?!’¹³

İlk sûfilerden mutlak birliğe dayalı ifadelerin *sekr*; müşâhedeye dayalı ifadelerin *sahv* halinde söylenen ifadeler şeklinde taksim edilmesinin gerekçesine gelince birinci grupta zikredilen sözler, tasavvufi eserlerde şerh edilirken bunların *sekr* halinde vârid olduğu belirtilir. Bu kayıt, ikinci grupta zikredilen sözlerin *sahv* halinde varid olduğunu zikretmeyi gereksiz kılar. Bu çıkarımdan hareketle *sekr* halinde sâdır olan cümleleri *teşbih* ağırlıklı, *sahv* halinde sâdır olan cümleleri ise *tenzih* ağırlıklı tevhid anlayışının dayanakları olarak değerlendirmek mümkündür. *Sekr* ve *sahv* halinde sâdır olan cümlelerin şerh edildiği metinlerin iktibas edilmesi, yukarıda serdedilen görüşleri ve zikri geçen tasnifi daha belirgin hale getirecek ve *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* düşüncesinin temellerini de ortaya koyacaktır:

i. İlk sûfilerden *sekr* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i vücûd* merkezli yorumlanması.

[İbnü'l-Arabî] Adamlardan biri “Cübbemin altında Allah'tan başkası yok” dedi. Bu sözle şunu kastetti: ‘Vücûdda/Varlıkta Allah'tan başkası yok’. Nitekim aynada aynaya bakan[in zâtından] bir şeyin olmadığını ve aslında aynada hiçbir şeyin olmadığını bilmen ve de aynanın suretinde bir etkilenme ve çeşitlilik olduğunu ve [aynı zamanda bununla birlikte] aynaya bakanın [aynaya bakma fiilinden] etkilenmeksizin aynaya baktığı halde [değişime uğramaksızın bakmadan önceki halde] olduğunu idrak etmenle birlikte sen ‘aynada aynaya yansıyandan başkası yok’ dersin doğru söylemiş olursun. Darb-ı meselleri getiren ve aynaları kendi üzerine delalet olarak izhar eden tenzih ederim ki O'na hiçbir şey benzemez ve O da hiçbir şeye benzemez. Vücûdda/Varlıkta ancak O vardır ve Vücûd/Vücûd ancak O'ndan elde edilmiştir (müstefid). Bir mevcudun vücûd bulması ancak O'nun tecellisiyle olur. Ayna imkân hazretidir ve bu hazrete Hak nazar etmektedir. Aynadaki suretin -her halükârda aynanın ayna olmasıyla birlikte- aynanın uzunluk, genişlik, çemberli olması ve şekillerinin farklı olmasına göre [değişmesi gibi] sen imkânlılığına göre [imkândan elde ettiğin surete göre] bir suretsin ya meleksin ya feleksin ya da atsin. Aynı şekilde mümkünler de imkândaki şekiller gibidir. İlahî tecelli mümkünlere vücûd kazandırır. Ayna da onlara [mümkünlere] şekiller kazandırır. Mülk, cevher, araz ve imkân açık olur. O, O'dur, hakikatinden çıkmıyor. Bu meselede bu açıklamadan daha

¹¹ Şirvânî, *Risâleler*, 66.

¹² Kelâbâzî, *Taarruf*, 69.

¹³ Kuşeyrî, *Risâle*, 95.

açık olmak, ancak şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıklama ile [yani perdelerin kalkıp her şeyin apaçık olmasıyla] mümkün olur.¹⁴

ii. İlk sûflilerden *sahv* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i vücûd* merkezli yorumları.

[ii a. Tilimsânî] Masivanın resmi kendilerinde silinenlere gelince bu halde onlar nezdinde ne dua eden ne de icabet eden vardır. O, tek başına dua eden ve de kendi nefesine icabet edendir. Hak'tan perdeli kimse sadâyı duyuyor, kör-sağır oluyor ve böylece dua eden Hakk'ı görmüyor-duymuyor. Allah ehlinin “*Bir şeyi görmedim ki ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım*” sözü hazretinde olan kimse Mütenebbî'nin dediği gibi olur:

Benim şiirim dışındaki bütün şiirleri bırak Konuşan ve konuşulan benim, diğerleri boş sadâdır
Allah ehlinin “*Bir şeyi görmedim ki ondan sonra Allah'ı görmüş olayım*” sözü hazretinde olan kimsenin nezdinde durum bunun aksinedir. Kim ki Allah ehlinin “*Bir şeyi görmedim ki onunla beraber Allah'ı görmüş olmayayım*” sözü hazretindeyse o şöyle denildiği gibidir:

Cam inceldi ve şarap da duruldu *Birbirine benzediler, iş karıştı*
Sanki şarap var, kadeh yok *Yine sanki kadeh var şarap yok*

Beyâzid-i Bistâmî söz konusu üç makama şâhid oldu, haklarında konuştu ve onlardan haber verdi. Allah ehlinin şu sözleri, kendilerinden nakledilmiştir: “*Hac yaptım. Kâbe'yi gördüm ancak Kâbe'nin Rabbini görmedim.*” Şöyle devam etti: “*Sonra ikinci defa hac yaptım. Kâbe'yi de gördüm, Kâbe'nin Rabbini de.*” Devamında şöyle dedi: “*Sonra üçüncü defa hac yaptım. Kâbe'nin Rabbini gördüm, Kâbe'yi görmedim.*” Bunun anlamı şudur: Söz konusu kimsenin nazarında Haktan gayrı ne varsa yok oldu. Böylece beytin sahibini, beytin aymı olarak gördü. Böylece ‘iyân onun için masivanın yok oluşunu ispat etti. Onun nazarında peşi sıra, ‘*Allah vardır ve Allah'la beraber başka bir şey yoktur*’ gerçekleşti. Bu makam, zikri geçen üç makamın da üzerindedir.¹⁵

[ii b. Tilimsânî] Bu işin ehli olan seleften birinin haberlerinde hicâb ehlinen olan bir kimsenin ona şöyle sorduğu vardır olmuştur: ‘Allah nerededir?’ Sûfi ona şöyle dedi: ‘Allah seni [varlığında] fânî kılsun! [Allah'ı] görmekle birlikte nerededir diye talepte mi bulunuyorsun?! [e tatlubu ma'a'l-ayni eyne?!]’ Burada ‘ayn’dan kasıt ‘iyân-ı zâhirdir/apaçık görmedir.’ Ne var ki mahcûb/perdeli kimse bunu idrâk edemiyor.¹⁶

İmâm-ı Rabbânî’den ‘ilk sûflilerden *sahv* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i şuhûd* merkezli yorumu’ başlığı altında iktibas edeceğimiz metne göre onun seyr u sülûkün sonucunda ulaştığı mertebe, Beyâzid-i Bistâmî’nin ulaştığı neticenin tam tersi olacak, diğer bir ifadeyle üçlü basamağın birincisine; *vahdet-i vücûddan vahdet-i şuhûda* tekrar dönmek şeklinde dile getirilecektir. Bu, daha sonra detayı geleceği üzere İmâm-ı Rabbânî’ye göre *vahdet-i vücûdun* seyr u sülûkün başında *vahdet-i şuhûdun* ise seyr u sülûkün sonunda yani *vahdet-i vücûdun* fenâ, *vahdet-i şuhûdun* ise bekâ halinde gerçekleştiğinin farklı bir ifadesidir.

iii. İlk sûflilerden *sahv* halinde sâdır olan ifadelerin *vahdet-i şuhûd* merkezli yorumu:

[iii. İmâm-ı Rabbânî] Bilesin ki, ilâhî yardım beni önce murâd olan kulların cezbesi gibi cezbetti, çekti. Sonra seyr u sülûk mertebelerini aşmayı nasip etti. Sonraki dönem sûflilerinden *tevhîd-i vücûdî* (*vahdet-i vücûd*) erbâbının söylediği gibi *Allah'ı eşyânın aynı buldum*. Sonra Allah Teâlâ’yı hulûl ve sirayet olmaksızın eşyanın içinde buldum (hissettim). Sonra *Allah Teâlâ'yı eşyâ ile zâtî beraberlik hâlinde, sonra eşyanın ardında, sonra eşyanın önünde buldum*. Daha sonra Allah Teâlâ’yı gördüm ancak eşyâdan bir şey göremedim. Fenâ diye tabir edilen *tevhîd-i şuhûdî*’nin (*vahdet-i şuhûdun*) anlamı

¹⁴ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/80.

¹⁵ Affüddin et-Tilimsânî, *Meânî'l-esmâ'il-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 155-156.

¹⁶ Affüddin et-Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*, 13a.

budur. ... Sonra velilikteki ikinci adım olan bekâ mertebesine yükseldim. İkinci defa eşyâyı gördüm, Allah'ı da eşyanın aynı, hatta kendi nefsimin aynı olarak buldum. Sonra Allah Teâlâ'yı eşyanın içinde hatta nefsimin içinde, sonra eşya ile hatta nefsim ile berâber, sonra eşyâdan önce hatta nefsimden önce, sonra eşyâdan sonra hatta nefsimden sonra buldum. Sonunda eşyâyı gördüm ama Allah'ı asla görmedim. Bu başlangıca ve avâm derecesine dönüş anlamındaki son mertebedir.¹⁷

Kelâmçıların ikili varlık ve hakikate dayalı tevhid anlayışından farklı olan ve temelinde 'Varlıkta ancak O vardır' ilkesi bulunan düşünce, bizzat İbnü'l-Arabî tarafından *vahdet-i vücûd düşüncesi* şeklinde isimlendirilmemiştir. İbnü'l-Arabî kendisinden sonra *vahdet-i vücûd* şeklinde isimlendirilen 'Varlıkta ancak O vardır' ilkesine ise ilk sûfilere *sekr* halinde sadır olan 'Cübbemin altında Allah'tan başkası yok' üzerinden ulaşmıştır. Bu çıkarımı açıkça ifade ettiği cümlesi bizzat şöyledir: "Adamlardan biri "Cübbemin altında Allah'tan başkası yok" dedi. Bu sözle şunu kastetti: 'Vücûdda Allah'tan başkası yok/kâle ba'zu'r-ricâl: mâ fi'l-cübbeti illallâh ve erâde hâze'l-makâm, yüridü ennehû mâ fi'l-vücûdi illallâh."¹⁸ İmâm-ı Rabbânî'ye göre ise 'Cübbemin altında Allah'tan başkası yok', 'Ene'l-Hak' ve 'Subhânî' gibi *vahdet-i vücûda* delalet eden ifadeleri *vahdet-i şuhûd* ile diğer bir deyişle *sekr* halinde sadır olan ifadeleri *sahv* hâlinde yorumlamak gereklidir.¹⁹

2. Şirvânî'nin Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd Yorumunun İmâm-ı Rabbânî'deki Temelleri

Alâüddeve Simnânî *vahdet-i vücûda* ilk eleştiride bulunan sûfilere biridir. Ancak onun *vahdet-i vücûd* eleştirileri sınırlıdır. Şöyle ki Simnânî'nin eleştirileri "vücûd-i mutlak"²⁰ ve "eşyanın aynı"²¹ gibi iki kavram altında toplanmaktadır. Buna karşın İmâm-ı Rabbânî olarak bilinen Ahmed Sirhindî (öl. 1034/1624), eleştirilerini geniş bir perspektifle *vahdet-i vücûd* düşüncesinin birçok konusuna yöneltmiş, varlık ve mertebeleri konusu ile Allah-âlem ilişkisinde yeni bir yorum/sistem ortaya koymuş ve gelenek oluşturmuştur.

¹⁷ İmâm-ı Rabbânî, "Ma'ârif-ı Ledünniyye", *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 246-247.

¹⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/80.

¹⁹ İmâm-ı Rabbânî, "Mülkâşefât-ı Gaybiyye", *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013), 324-325.

²⁰ İbnü'l-Arabî'nin Vücûd-ı Mutlak/Mutlak Varlık düşüncesini Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) şu şekilde açıklar: "Hak, kendisinde farklılığın/ihtilafın olmadığı *sırf vücûddur*." Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-gayb*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1992), 19. Kutbüddinzâde İznîkî (öl. 885/1480) bu ibareyi şöyle şerh etmektedir: "Şeyh [Konevî] bu fasılda *sırf vücûdu* (*vücûd-ı sırf*) sadece vücûd oluşuyla açıkladı. Şöyle ki *sırf vücûd* kendisinde kesret, terkib, sıfat, isim, resim, nispet ve hükmün olmadığı mahza vücûddur/*mutlak varlık*. Bil ki *sırf vücûdla* kastedilen de *mutlak vücûddur*. Buradaki mutlak bir şey olmamak şartıyla (*bi şartı lâ*) mücerred anlamındaki mutlak değil, şartın/kaydın olmadığı (*bilâ şart*) mutlaklardır. Mahzın anlamı halis demektir. Her türlü kayıttan halas olanın mutlak olduğu malumdur. 'Kendisinde farklılığın/ihtilafın olmadığı' sözünden kast edilene gelince ya kendisinde asla kaydın olmaması şeklinde yapılan bizim açıklamamıza işarettir. Çünkü kayıtlar farklılıkların kaynağı ve gerektiricileridir/levâzım. Şöyle ki lazım -ki o ihtilaf/farklılıktır- olmadığında melzum -ki o kayıttır- da olmaz. Ya da onun *helliyyetine* işaretir. Çünkü denildi ki bunun anlamı şudur: Zahiren mutlak vücûdda bir ihtilaf/farklılık olsa da hakikatte yoktur." Muhammed b. Kutbüddin el-İznîkî, *Fethu Miftâhü'l-gayb*, thk. Ekber Râşidî Neyâ (Tahran: İntişârât-ı Sühan, HŞ 1395), 102.

²¹ Bu eleştiriyle İbnü'l-Arabî'nin "Eşyâyı eşyanın 'ayn'iyken halk edeni tenzih ederim. Gözüm O'nun veçhinden başka bir şeye bakmadı, kulağım O'nun kelamı dışında bir şey duymadı" ifadesi kastedilmektedir. Söz konusu ifade için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/459.

Dolayısıyla *vahdet-i vücûd* düşüncesinin yeni yorumu ve kısmen eleştirisinden meydana gelen *vahdet-i şuhûd* düşüncesinin kurucusu İmâm-ı Rabbânî olarak kabul edilmektedir.²²

İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının²³ özeti ve Müceddidî-Nakşîliğin nazarı ve amelî esaslarını havi kırk iki risale kaleme alan İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* ayrımına geçmeden önce onun *vahdet-i vücûd* yorumuna²⁴ burada değinmek gerekir. *Vahdet-i vücûd*un istilâhî anlamının ne olduğu hakkında yaygın görüş Abdürrezzâk Kâşânî'nin (öl. 736/1335) şu ifadeleridir: “*Vahdet-i vücûd*, Vücûd'un *vacib* ve *mümkün* şeklinde taksim edilmemesidir.”²⁵ *Vahdet-i Vücûd*un istilâhî anlamını Kâşânî'ye²⁶ benzer şekilde İsmail Sirâceddin Şîrvânî şöyle dile getirmektedir: *Vahdet-i Vücûda* kâil sûfler.

Âlemin hariçte hakikaten vücûdu olmadığını; aksine sadece ilmî bir varlığının olduğunu söylüyorlar. Göle vucûddan görülen şeylerin Hak mertebede olduğunu iddia ediyorlar. Ancak bu şeyler *nefsü'l-emirde* sırf-mahza ademdir. Bu görüşe göre âlemin hakikati, Hak

²² Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 101.

²³ Bu makalede İmâm-ı Rabbânî'nin görüşleri genelde *Mektûbât*'i üzerinden değil, *Ma'ârif-i Ledünniyye* ve *Mükâşefât-ı Gaybiyye* üzerinden incelenmiştir. Çünkü *Mebde'* ve *Me'âd* isimli eseriyle birlikte *Ma'ârif-i Ledünniyye* ve *Mükâşefât-ı Gaybiyye* “İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvufî görüşlerinin bir hulâsasını ihtiva ettiği için oldukça önemlidir ve ‘*Mektûbât*’ın özeti” diye nitelenmesi mümkündür. Ayrıca *Mektûbât*'ta bulunmayan birçok yen bilgiyi içermektedir.” İmâm-ı Rabbânî, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfî Yayınları, İstanbul, 2013) için Necdet Tosun'un yazdığı Arka Kapak Yazısı.

²⁴ İsmail Şîrvânî'nin vahdet-i vücûda ayırdığı iki müstakil risalesinin başlıkları şöyledir: “Vahdet-i Vücûd'un Açıklanması Hakkında” ve “Allah'ın İsim ve Sıfatları Zât'ının Aynıdır” önermesi ve Vahdet-i Vücûd'un Açıklanması Hakkında.” Söz konusu iki risale için bk. Şîrvânî, *Risaleler*, 64-68, 70-75. *Vahdet-i vücûdu* müstakil iki risaleye başlık yaparak inceleyen Şîrvânî, *vahdet-i şuhûd* görüşüne müstakil bir risalede yer vermemiştir.

²⁵ Kâşânî cümlelerine şöyle devam eder: “Bu tâife [sûfler] içinde vücûd[un anlamı] felsefe ve kelâm ehli gibi nazarı ilim erbabının anladığı şekilde değildir. Çünkü onların [felsefe ve kelâm ehlinin] çoğu, vücûdun araz olduğuna inanırlar. Aksine araz olduğunu zannettikleri vücud, her mevcudun hakikatinin kendisiyle tahakkuk ettiği şeydir. Bunun [Vücûd'un] Hakk'ın dışında bir şey olması geçerli olmaz.” Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifü'l-İlâm fî İşârâti ehli'l-İlhâm*, thk. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: Merkez-i neşr-i mîrâs-ı mektûb, 2000), 591; Kâşânî'nin söz konusu yaklaşımının detayı için bk. Kâşânî, *Sûflerin Kavramları-İstilâhâtü's-Sûfiyye*, tercüme ve şerh. Abdürrezzâk Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2014), 257; Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/431; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 107.

²⁶ *Vahdet-i vücûdun* istilâhî anlamını ilk ortaya koyan sûfinin Abdürrezzâk el-Kâşânî olduğu şu cümleyle dile getirilir “*Vahdet-i vücûda* dair ilk kapsamlı tarifi yapan İbnü'l-Arabî yorumcularından Abdürrezzâk el-Kâşânî”. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, 431. Kâşânî (öl. 736/1335) İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) öğrencisinin/Konevî'nin (öl. 673/1274) öğrencisidir. Halbuki Kâşânî'den önce Tilimsânî -ki bizzat İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmıştır-, bugüne kadar bilinmeyen eseri *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Ba'zi Sûretü'l-Bakara*'da *vahdâniyyet-i vücûd* ve *vücûdî vahdâniyyet* kavram çiftini istilâhî anlamda *vahdet-i vücûda* işaret eder şekilde kullanmıştır. Tilimsânî'nin kendi ifadeleri şöyledir: “Vücûdun vahdaniyetindeki (*vahdâniyyetü'l-vücûd*) iştirak [varlığın birliğindeki ortaklık] eğer mevcûdât arasında olmasaydı iki şey arasında asla sevgi/meveddet vâki olmazdı... Vücûdî vahdâniyyet (*el-vücûdü'l-vahdâniyye*) nisbeti, iki ve daha çok mevcud arasında vâki olan meveddetin rûhânî latifesidir (*rakika*). Bu [vücûdî vahdâniyyet nisbeti] hakikat [vücûb] ve mecaz [imkân] olmak suretiyle ikisi birlikte Hak içindir. Hakikatte O'ndan başkası için de değildir. Çünkü O'nun gayrı yoktur. [O'nun gayrı] ancak hicâbî/perdeli tavır haysiyetinden vardır.” Affüddin et-Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Ba'zi Sûretü'l-Bakara*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 150. Affüddin et-Tilimsânî *Şerhu'l-Fâtiha* ve *Ba'zi Sûretü'l-Bakara*'dan sonra telif ettiği *Meânî'l-esmâ'l-ilâhiyye* isimli eserinde de *vahdâniyyet-i vücûdu* istilâhî anlamda *vahdet-i vücûda* işaret eder şekilde kullanmıştır. Bk. Affüddin et-Tilimsânî, *Meânî'l-esmâ'l-ilâhiyye*, 136-137.

Teâlâ'nın hakikatinin aynı oluyor. Vâcib Teâlâ'yı vücutî ve imkânî sıfatlarla vasf ediyorlar.²⁷

Şirvânî'ye göre Vâcib Teâlâ'yı vücutî ve imkânî sıfatlarla vasf eden vahdet-i vücûd ehli, eşyanın Hak Teâlâ'nın aynı olduğunu söylüyor ve mevcûdun da Allah olduğuna hükmediyorlar. Ancak vahdet-i vücûd ehlinin bunu söylemekten kasıtları eşya mevcuddur ve yine Hak Teâlâ da mevcuddur ve eşyaya ittihad etmiş demek değildir. Çünkü vahdet-i vücûd ehline göre ortada iki şey ve iki varlık yoktur ki mevcud iki şeyin biri diğerine ittihad etsin. Allah, eşyaya hulul etmekten münezzehdir. Onların Hak Teâlâ'nın eşyanın aynı demekle kasıtları eşyanın asaleten mevcud olmamasını, aksine şeylerin hayal olarak mevcud olmasını dile getirmektir. Şirvânî vahdet-i vücûdla ilgili sözlerini bitirirken İmâm-ı Rabbânî gibi vahdet-i vücûdun sekr halinde gerçekleştiğini ima eder: "Sahv vakti eşyanın hepsinin bir varlığı vardır" diyorlar. Ancak tam istiğrak ve tam fena vakti onları görmüyor ve "Varlıkta ancak Hak vardır" diyorlar.²⁸

İsmail Sirâceddin Şirvânî vahdet-i vücûdu kısmen geniş açıklamasına rağmen sadece bir yerde "Allah'a Seyir, Allah'ta Seyir, Allah'tan Seyir ve Eşyada Seyrin Açıklanması Hakkında" isimli risalenin hamişinde vahdet-i şuhûda, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd ayrımını dile getirirken değinmektedir. Ona göre vahdet-i vücûd burhan ve ilme (ilme'l-yakîn) dayalı bir tevhid, vahdet-i şuhûd ise keşfe (ayne'l-yakîn) dayalı bir tevhid olarak görülmektedir. Kendi ifadeleri şöyledir:

Şuhûdî tevhid [vahdet-i şuhûd, mevcudu] iki görmemektir (Tevhîd-i şuhûdî did nist), yani sâliklerin meşhûdu Vâhid'den başka bir şey değildir. Bu tarikatın sonucudur. Vücûdî tevhid, mevcudu tek görmektir (Tevhîd-i vücûdî yek mevcûd dânisten), yani mevcud, mutlak olarak birdir. Geride kalan Bir'in mazharlarıdır. Bu [vahdet-i vücûd], burhanın sonucudur. İlki [vahdet-i şuhûd], ayne'l-yakîn ve ikincisi ise [vahdet-i vücûd] ilme'l-yakîn'dir.²⁹

İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd ayrımını "Allah'a Seyir, Allah'ta Seyir, Allah'tan Seyir ve Eşyada Seyrin Açıklanması Hakkında" isimli risalede işleminin muhtemel dayanağı İmâm-ı Rabbânî'nin şu ifadeleri olabilir:

Vahdet-i vücûd, seyr-i âfâkîdedir, bu seyrin sonu fenâ diye tabir edilen tevhîd-i şuhûdîdir. Bekâdan sonra seyr-i enfûsî başlar. Kendilerini sûfiler taifesinden sayan zamane çocuklarından bazıları, talibin vahdet-i vücûdda Hak Teâlâ ile aynı görmesi hâlini seyr-i enfûsiye dâhil ediyorlar, eşyâ-yı Hakk'ın aynı görmeyi de seyr-i âfâkiye dâhil sayıyorlar. Doğruyu, doğru olarak bildiren ve doğru yola hidayet eden Allah Teâlâ'dır.³⁰

İmâm-ı Rabbânî ve takipçilerinden olan İsmail Sirâceddin Şirvânî'den yapılan bu alıntılar şunu göstermektedir: İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücûdu bilgi merkezli, teknik ifadeyle nazarî/kelâmî-felsefî bir tevhid anlayışı olarak ve vahdet-i şuhûdu ise seyr ü sülûk ile keşf merkezli bir tevhid anlayışı olarak görmektedir. Vahdet-i şuhûdu tarikatın sonucunu ve ayne'l-yakîn bir tevhid anlayışı ve vahdet-i vücûdu ise burhanın sonucunu ve ilme'l-yakîn bir tevhid anlayışı olarak görmek, vahdet-i vücûd anlayışının İmâm-ı Rabbânî ve takipçileri tarafından kelâmî-felsefî bir tevhid anlayışı olarak yorumlandığı izlenimi vermektedir. Diğer bir ifadeyle bu vahdet-i vücûd anlayışının nazar yöntemiyle, vahdet-i

²⁷ Şirvânî, *Risâleler*, 52.

²⁸ Şirvânî, *Risâleler*, 66.

²⁹ Şirvânî, *Risâleler*, 110.

³⁰ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 95; İmâm-ı Rabbânî, "Mükâşefât-ı Gaybiyye", 325-326.

şuhûd anlayışının ise keşf yöntemiyle elde edilen tevhid anlayışı olduğunu dile getirmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'den aşağıda alıntılanacak ifadelerden anlaşıldığına göre, İbnü'l-Arabî'nin bunun tam tersi bir görüşte olduğunu bizzat kendisinin ifade ettiğini belirtmekte fayda vardır: “Âlem tekessür etse de tek bir ayna dönmektedir. Her ne şey ki vücuttadır o Hak'tır ve her ne ki şuhûddadır o halktır.”³¹ Şuhûd, halk ve âlemde diğer bir ifadeyle kesrette olduğuna göre şuhûd ilmî ve burhânîdir. Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, İmâm-ı Rabbânî'nin tersine şuhûda dayalı varlık anlayışını ilmî olarak adlandırmaktadır.³²

3. Şîrvânî'nin Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd Mukayesesi

İsmail Sirâceddin Şîrvânî, iki risalesini sırf *vahdet-i vücûd* konusunda telif etmiş, buna karşılık *vahdet-i şuhûd* görüşüne dair müstakil bir risale kaleme almamıştır. Ancak Şîrvânî *Risalelerinde* İbnü'l-Arabî'ye göre ve İmâm-ı Rabbânî'ye göre diyerek ikisinin görüşlerini mukayese gitmiştir. Bu mukayeseyi, *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* perspektiflerinin; tevhid, âlem, ilâhî isimler konularında *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* arasındaki farklar olarak okumak mümkündür. Şîrvânî, bu iki sūfînin ayrıldıkları noktaların yanı sıra kelâmcıların da görüşünü üçüncü bir yorum olarak ekler ki bu durum Şîrvânî'nin *Risaleleri*'ni ayrıcalıklı kılmaktadır. İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin söz konusu İbnü'l-Arabî ve İmâm-ı Rabbânî mukayeselerini³³ şöyle özetleyebiliriz:

a. İlâhî isimler Zât'ın aynı mıdır gayrı mıdır, zât üzerine zaid midir değil midir?

Âlem, ilâhî isim ve sıfatların gölgesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler Allah'ın zâtının aynı, İmâm-ı Rabbânî'ye göre zâtın gayrıdır.³⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler Allah'ın zâtının üzerine zaid değildir. Kelamcılara göre isim ve sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır³⁵ ve de zâtı üzerine zaidir.

Burada her ne kadar Şîrvânî aktarmasa da İmâm-ı Rabbânî'nin bu konuda kelamcılarla bilhassa Eş'arî kelamcılarla nüans farklılıklarıyla beraber aynı düşündüğünü belirtmekte fayda vardır. İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki yaklaşımının Mu'tezile ve Felâsifenin sıfatları nefyeden düşünceleriyle örtüştüğünü varsaymaktadır. İmâm-ı Rabbânî söz konusu itirazlarını Adudüddin İcî'nin (öl. 756/1355) meşhur *Mevâkıf* isimli eserine dayandırmaktadır:

Vahdet-i vücûda (varlığın birliğine) inanan sonraki dönem sūfîlerinden bazıları Allah'ın sıfatlarını (zâtın ayrı olarak) kabul etmeme konusunda Mu'tezile ve filozoflara uymuşlardır. Eğer bir kimse: Bu zikredilen sūfîler Allah'ın sıfatlarının mefhum (anlam) ve taakkul hasebiyle zâtın ayrı olduğunu söylüyorlar. Tahakkuk hasebiyle yani hâricî vücûd itibarıyla ise zâtın aynı biliyorlar. O halde onların mezhebi filozoflar ile kelâm âlimleri arasında bir orta yol olmaktadır. Çünkü filozoflar 'sıfatlar zâtın aynıdır' diyorlar, kelâmcılar da zâtın ayrıdır' diyorlar. Bu sūfîler ise 'sıfatlar, hâricî varlık itibarıyla zâtın aynı, mefhum itibarıyla ise zâtın gayrıdır', diyorlar.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/306.

³² Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 117-118.

³³ İbnü'l-Arabî ve İmâm-ı Rabbânî mukayeselerini daha doğru bir ifadeyle vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd mukayeselerini İmâm-ı Rabbânî'nin eserleri üzerinden yapan bir çalışma için bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 88-108; İmâm-ı Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî ekolünden ayrıldığı diğer konular için bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 109-112.

³⁴ Şîrvânî, *Risâleler*, 46.

³⁵ Şîrvânî, *Risâleler*, 56.

Buna cevaben deriz ki: Bu açıklamayı kabul etmeyiz. Çünkü filozoflar taakkul ve mefhum itibariyle de sıfatların zât ile aynı olduğunu söylüyorlar. Tartışma zihni varlıkta değil, hâricî (varlık sahasına çıkmış) varlıktadır. *Mevâkıf* sahibi bunu açıklamıştır. Kelâm âlimleri sıfatları, zâta zaid bir varlık ile hâriçte mevcut bilirler. Mu'tezile sıfatların hâriçte zâtın aynı olduğunu söylüyorlar. Söz konusu sûfler de bu meselede kesinlikle filozoflar ve Mu'tezile ile hemfikirlerdir. Fakat onlar bu meselede zikredilen fark ile kendilerini filozoflar ve Mu'tezile'den ayırırlar, sıfatların yok sayılmasını kabul etmezler. Ancak sen de biliyorsun ki, bu fark, onlara fayda vermez.³⁶

Îmâm-ı Rabbânî'den yapılan bu alıntı onun İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilâhî isimler anlayışının kelâmcılar ile filozoflar arasında orta bir yerde durduğu şeklinde sunulmasını kabul etmemektedir. Fakat böyle bir sunumu İmâm-ı Rabbânî'nin Nakşebendî seleflerinden Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) *ed-Dürretü'l-Fâhire*'de karşılaştırmalı bir şekilde yapmaktadır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre ise İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilâhî isimler görüşü, İbnü'l-Arabî takipçileri kabul etmese de Felâsife ve Mu'tezile'nin ilâhî isimler görüşü ile birebir aynıdır.³⁷

b. Mutlak Vâcib'in zâtı, bir sıfatla mukayyed midir değil midir?

İbnü'l-Arabî'ye göre âlem mukayyed vücûdun gölgesidir.³⁸ İmâm-ı Rabbânî'ye göre âlem ne mutlak ne de mukayyed vücûdun gölgesidir. Çünkü O'na göre Mutlak Vâcib'in zâtı bir sıfatla mukayyed değildir. Âlem, Mutlak Vâcib'in zâtının gölgesi ve O'nun için bir ayna da değildir. Mutlak Vâcib'in zâtı ile âlem arasında bir münasebet yoktur. Âlem, ilim mev-tânında bir araya gelmiş Vâcib Zât'la kâim olan arazlardan mürekkeptir.³⁹

c. Âlem; cevher ve arazlardan mı yoksa sadece arazlardan mı müteşekkildir?

Âlemi zahirde cevher ve araz olarak taksim eden kelâmcıların aksine İbnü'l-Arabî ve İmâm-ı Rabbânî'ye göre âlem cevher ve arazdan değil, sadece arazlardan ibarettir. Âlem - ünlü Mutezile kelâmcısı "Nazzâm'ın (öl. 231/845) farkında olmadan dediği gibi" - bir araya gelmiş ve bir araya gelmekten dolayı kesifleşmiş arazlardan ibarettir. Arazlardan her biri bir başkasına muhtaç olsa da arazlardan terkip edilmiş âlem, mevzu-mahalle muhtaç değildir.⁴⁰ Burada İmâm-ı Rabbânî, kelâmcılarla değil İbnü'l-Arabî'yle aynı düşüncededir.

³⁶ İmâm-ı Rabbânî, "Ma'ârif-ı Ledünniyye", 192-193.

³⁷ Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilâhî isimler anlayışının kelâmî ile filozoflardan ayrılan ve birleşen noktalarına irade sıfatını işlerken şu ifadeleri ile işaret etmektedir: "Muhakkik sûflere gelince Hakk'ın zâtı üzerine zâid bir irade isbât ederler. Ancak bu irade akletme cihetiyledir (*bi haseb't-taakkul*) diğer sıfatlar gibi harîc cihetiyle değildir. Sûfler kelâmcılara harîc cihetiyle zât üzere zâid irade isbat etmelerinde, felsefecilere ise irade sıfatını tamamen nefyetmelerinde muhalefet ederler." Abdurrahman Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, thk. Müsevî Behbehânî-N. Heer (Tahran: McGill Üniversitesi Yayınları, 2003), 12-14.

³⁸ Şirvânî, *Risâleler*, 46. Şirvânî'nin kendi ifadesi şöyledir: "Şeyh-i Ekber'in sözünden anlaşılana göre âlemin mukayyed vücûd'un gölgesi olması gerekir." Fakat Şirvânî burada "Şeyhü'l-Ekber'in sözünden anlaşılana göre" dese de İbnü'l-Arabî'nin hangi sözünden bunun anlaşıldığını zikretmemiştir. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sindeki şu sözleri, Şirvânî'nin kaynak olarak kullanması muhtemeldir: "Mutlak Vücûd'un a'yân-ı sâbite ile ilişkisi mukayyed vücûdun zuhuru içindir. Mukayyed vücûd beşer olarak isimlendirilmiştir. Beşer olmak da insana hastır. Çünkü o yaratılış olarak mevcûdâtın en kâmilidir. Varlıklardan hiçbir tür, insanın varlık hususunda sahip olduğu kemale sahip değildir. İnsan mazharların en tamıdır. Böylece diğer varlıklar değil, insan beşer ismine müstahak olmuştur/*Mübâşeretü'l-vücûdî'l-mutlak el-a'yâne's-sâbite li zuhûri'l-vücûdî'l-mukayyed, sümmiye'l-vücûdî'l-mukayyedü beşeran ve ihtassa bihi'l-insânü; li-ernehu ekemelü'l-mevcûdâtî halkan.*" İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 2/70.

³⁹ Şirvânî, *Risâleler*, 46.

⁴⁰ Şirvânî, *Risâleler*, 110.

d. Mümkünlerin hakikatleri mevcut mudur madum mudur, diğer bir ifadeyle hakiki midir mecaz mıdır?

Şeyh-i Ekber'e göre gölge vücûdun vücûdu, ancak tahayyüldedir. Aynalardaki yansımalar gibi haricî vücûd kokusu koklamamıştır. Hariçte ahadiyyetin vücûdu dışında bir şey yoktur. Vücûd'un âleme nispet edilmesi-yüklememesi mecazdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre gölge varlık hariçte mevcuttur ve âleme nispet edilmesi-yüklememesi de hakikattir.⁴¹ İbnü'l-Arabî'ye göre mümkünlerin hakikatleri, diğer bir ifadeyle eşyânın hakikati *a'yân-ı sâbite*dir. *A'yân-ı sâbite* hârici varlıkla değil, ilmî varlıkla mevcuttur. *A'yân-ı sâbite* kemallerle imtizaç eden yokluklardır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre mümkünlerin hakikatleri, üzerlerine kemaller yansısı dahi şer ve fesadın ilkesi olan yokluklardır.⁴²

İsmail Sirâceddin Şîrvânî bir yerde açıkça söyleme de İmâm-ı Rabbânî'nin 'âlemin vücûdunun ancak tahayyüde olduğunu kabul etmek sofistlerle aynı düşünmektedir' ifadesine katılmaz.⁴³ Şîrvânî bu itirazını, vahdet-i vücûdun ne demek olduğunu açıklarken şöyle dile getirmektedir:

Sûfler, şeylere/zuhurlara vehim ve tahayyüller deseler de ancak sofistlerin dediği gibi '[şeylerin hakikatleri sabit değildir ve] 'şeyler vehmin ortadan kalkmasıyla ortadan kal-kar' demiyorlar. Aksine şöyle diyorlar: Onlar [şeyler/zuhurlar] için ilahî yaratmayla (sun') gerçekleşen belirli bir vakitle sınırlı devamlılık ve nefsü'l-emirde/kendiliğinde bir vücûd/varlık vardır.⁴⁴

4. Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i şuhûd Arasında Kelâmçılar

Şîrvânî, "Âlemin Hakikati Hususunda Sûfî ve Kelâmçılar Arasındaki İhtilafın Açıklanması Hakkında" isimli risalesinde âlemin hakikati hususunda tarikat şeyhleri üç taifeye ayırılır diyerek sûflerin tevhid anlayışlarının üç yorumunu verir. Üç yorumda da gözetilen ilke ve arka plan bu yorumların kelâmçıların tevhid anlayışıyla ne derecede uyduğu ve ayrıştığı meselesidir.⁴⁵ Birinci grup, kelâmçılarla aynı tevhid anlayışını paylaşan sûflerdir ve bu sûflerle kelâmçılar arasındaki tartışma lafzidir, hakiki değildir. İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin bu grubu tasviri şöyledir:

Birinci taife: Âlem, Hak Teâlâ'nın icâd etmesiyle hariçte gerçekten cevher veya araz olarak mevcuttur. Ancak onlar vücûdlarını ödünç ve gölge-hayal olarak sayarlar. Mahv ve vusul vaktinde ödünç olan vücûdlarını, dahası âleme olan taalluklarını unuttur ve âlemi serap zanneder ve şöyle derler: 'Vücûdda Allah'tan başkası yoktur.' *Sahv* ve *farq* vakti ödünç aldıkları vücûd elbiselerini giyerler ve âlemin varlığını ikrar eder ve şöyle derler: 'Allah'tan başka Ma'bûd yoktur.' Bunlar Kitâb, sünnet ve icma'ya ittiba

⁴¹ Şîrvânî, *Risâleler*, 68.

⁴² Şîrvânî, *Risâleler*, 73.

⁴³ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 102.

⁴⁴ Şîrvânî, *Risâleler*, 64.

⁴⁵ Şîrvânî *Risâleler*'de iki yer hariç filozofların görüşlerine ise yer vermez. Söz konusu iki yerin birincisi varlık bahsiyle ilgilidir. Birincisi "Bil ki; Vücûd-ı Hâs, sûfler, hukemâ ve kelâmçıların muhakkiklerine göre Zât'ın ayıdır" iken ikincisi ise felâsifenin riyazetiyle ilgilidir: "Halvet, erbain ve bedeni riyazetler, felâsife hakkında ancak dalalet ifade etmiştir." İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin oğlu Sadrazam Şîrvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa buradaki felâsifeye işrâkleri misal olarak getirir: "İşrâkî hukemâ gibi. Çünkü işrâkî hukemâ riyazetle nefislerini tezkiye ve kalplerini de başka kimsenin kalbine muttali olmak için tasfiye ederler. Bununla beraber onlar ittifaqla kâfirdirler. Çünkü onlar haşrı inkâr ediyorlar." Şîrvânî, *Risâleler*, 56, 156.

eden ve âlemin varlığı hususunda kelimcilerden ehl-i sünnete muvafakat eden kimse-lerdir. Ancak kelimciler sadece âlemin zahirine nazar edenlerdir. Çünkü onlar için ancak *sahv* vardır. Sûfliler ise *sekr* ve *sahva* da nazar ederler. Çünkü sûfliler için *sahv* ve *mahv* vardır. Sûflilerden bu taife ve kelâmcılar arasında arasındaki niza hakiki değil, lafzidir.⁴⁶

Şirvânî'nin birinci taife içerisinde zikrettiği bu tevhid anlayışı, ilk dönem sûflerinin tevhid anlayışının özetlendiği Kelâbâzî'nin *Taarrufu* ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki⁴⁷ tevhid anlayışıyla örtüşmektedir. Burada her ne kadar Şirvânî birinci taifedeki sûfleri ilk dönem sûfleri şeklinde kayıtlamasa da ifadelerinden ilk dönem sûflerini kastettiği çıkarılabilir. Çünkü İbnü'l-Arabî'yle birlikte sûflerin tevhid yorumu geri dönülemez bir şekilde değişime uğramıştır. İmâm-ı Rabbânî bu durumu şu cümleyle dile getirmektedir: “[Tevhid konusunda] Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî bir yandan önceki sûflerin burhanı olmuş, diğer yandan da sonraki sûflerin hücceti olmuştur.”⁴⁸ Şirvânî'nin birinci grupta zikrettiği sûflerin tevhid anlayışı, İbnü'l-Arabî'ye başka bir ifadeyle *vahdet-i vücûd*'a ilham kaynağı olan ve ilk sûfler ile İbnü'l-Arabî arasında ara bir yerde konumlandırılan Gazzâlî'nin⁴⁹ *Mişkâtü'l-envâr*'ındaki ifadeler ile de örtüşmektedir:

Ârifler hakikat göğüne yükseldikten sonra, varlıkta Gerçek Bir'den başkasını görmedikleri hususunda müttefiktirler. Ancak, bu durum bir kısmında ilmi bilgi düzeyinde iken bir kısmında tecrübî hale dönüşür; artık onlarda çokluk fikri kalmaz, sırf teklîğe (*ferdâniyet*) dalıp giderler... Onların kalbinde ne kendilerine ne de Allah'tan başkasına artık yer yoktur. Onların nezdinde Allah'tan başkası yoktur. Öyle sarhoş olmuşlardır ki, artık akılları hükümranlığını yitirmiştir... Sarhoşluk (*sekr*) hali hafifleyip Allah'ın yeryüzündeki terazisi olan akıl tekrar hükümran olunca, bu halin gerçek bir birlik olmayıp sadece birliğe benzer bir durum olduğunu anlarlar.⁵⁰

Şirvânî'nin ikinci taife içerisinde zikrettiği tevhid anlayışı ise her ne kadar açıkça söylemese de İmâm-ı Rabbânî tarafından *vahdet-i şuhûd* şeklinde ifade edilen tevhid anlayışıyla örtüşmekte ve *vahdet-i şuhûdun vahdet-i vücûddan* ayrıldığı noktalara işaret etmektedir:

İkinci taife: Âlemin harîçte varlığına kaildirler. Ancak Hak'la kâim gölge bir varlıkla, gölgenin asılla kâim olması gibi. Hâsılı âlem Hak'tan uzanan bir gölgedir. Yani âlem, Hakk'ın mekânı gerektirmeyen manevi tarafından uzanan bir gölgedir. Bu gölgede Hak Teâlâ'nın sıfatları yansımaktadır. Âlemin sıfatları, Hak Teâlâ'nın sıfatlarının yansımından ibarettir. Mesela bir kimsenin kudreti, Hakk'ın kudretinin yansımadır. O'nun ilmi, görmesi ve diğer sıfatları da bunun gibidir. Hatta acı ve lezzette böyledir. Ancak bu ikisi [acı ve lezzet] bu ikisine münasip sıfatın; mesela kahır ve lütf gibi sıfatın aksidir. Bir şahsın zât'ı, Hak Teâlâ'nın Zât'ının gölgesi, sıfatları da O'nun sıfatlarının yansımadır.⁵¹

⁴⁶ İsmail Sirâceddin Şirvânî, *Risâleler*, 64. Osmanlı Sadrazamı Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa hakkında bilgi için bk. Mehmet Ali Beyhan, “Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 39/209-210.

⁴⁷ Burada Kelâbâzî'nin Mâtürîdî, Kuşeyrî'nin ise Eş'arî kelamcısı olduğu hususunu bu bağlamda hatırlatmakta fayda vardır.

⁴⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, 2/456.

⁴⁹ Mahmut Kaya, “Önsöz”, Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. - çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 6. Gazzâlî'yi ilk sûflerle İbnü'l-Arabî arasında ara bir yerde konumlandırılan bir değerlendirme için bk. Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, 20.

⁵⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. - çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 46.

⁵¹ Şirvânî, *Risâleler*, 52; Şirvânî'nin bu ifadelerini, İmâm-ı Rabbânî'nin eserleri üzerinden yapılan *vahdet-i şuhûd* ile *vahdet-i vücûd* mukayesesiyle karşılaştırmak için şu ifadeler bakılabilir: “1. Vahdet-i vücûd ehline göre âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir; ancak bu gölge asıldan farklı değildir. Sirhindî'ye

İlk taife ilk dönem sûflerini ve ikinci taife de *vahdet-i şuhûdu* kastettiği halde böyle bir isimlendirmeye gitmeyen Şîrvânî, üçüncü taifeye ait tevhid anlayışının ise *vahdet-i vücûda* kâil sûflere ait olduğunu açıkça belirtmiştir. Şîrvânî ayrıca üçüncü taifeye ait tevhid anlayışının bir diğer ifadeyle *vahdet-i vücud* şeklinde özetlenen tevhid anlayışının şer'î ve akfî mahzurları içerdiğine de dikkat çekmektedir. Ancak tenkit üslubu takipçisi olduğu İmâm-ı Rabbânî'den biraz daha yumuşak bir şekildedir. Nitekim bu durum, Şîrvânî'nin *vahdet-i vücudu* benimseyen sûflerin bununla ne kasdettiklerini yine kendileri tarafından daha iyi bilineceğini ileri sürmesinden çıkarılabilir. Şîrvânî'nin kendi ifadeleri şöyledir:

Üçüncü taife: Âlemin hariçte hakikaten varlığı olmadığını; aksine sadece ilmî bir varlığının olduğunu söylüyorlar. Gölge vücûddan görülen şeylerin Hak mertebede olduğunu iddia ediyorlar. Ancak bu şeyler nefsü'l-emirde sırf-mahz yokluktur. Bu görüşe göre âlemin hakikati, Hak Teâlâ'nın hakikatının aynı oluyor. Vâcib Teâlâ'yı *vücûbî* ve *imkânî* sıfatlarla vasf ediyorlar. Vâsıl-ı Hak kimselerden olsalar da bu görüşe sahip olanlar üzerine sayılamayacak derecede çok şer'î ve akfî mahzurlar varit olur. Ancak ev sahibi evde ne olduğunu daha iyi bilir. [Yani üçüncü taifede olan sûfler ne demek istediklerini kendileri daha iyi bilir.] *Vahdet-i vücûda kail olmak bu taifeye mahsustur.* Çünkü onlar şöyle diyorlar: Hariçteki mevcut sadece birdir ve O da Hak Teâlâ'nın vücududur. O'ndan gayrisi sırf yokluktur.⁵²

Sonuç

Vahdet-i Vücûd düşüncesinin kurucusu, ittifakla İbnü'l-Arabî olarak kabul edilir. *Vahdet-i vücûd* kavramlaştırması ise İbnü'l-Arabî takipçileri tarafından ortaya konmuştur. İmâm-ı Rabbânî ise *vahdet-i vücûd* düşüncesinin seyr u sülûkün başlarında uğranılan bir seviye olduğunu *vahdet-i şuhûdun* ise seyr u sülûkün nihyeti olduğu görüşünden hareketle *vahdet-i vücûdu* eleştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin *vahdet-i vücûd* eleştirilerinin gerekçeleri bu zikredilenlerle sınırlı değildir.

Bu çalışmada İsmail Sirâceddin Şîrvânî'den hareketle *sekr* ve *sahv* ayrımı üzerinden *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şuhûd* okuması yapılmıştır. Bu okumadan hareketle ilk dönem sûflerinin tevhid ile ilgili sözleri *sekr* ve *sahv* halinde sâdır olan ifadeler şeklinde taksim edilmiş, bir sonraki aşamada ise bu taksime kaynaklık teşkil eden sözlerin İbnü'l-Arabî-Tilimsânî ve İmâm-ı Rabbânî gibi farklı ekole mensup sûfler tarafından yapılan yorumları, söz konusu okumanın delilleri olarak sunulmuştur.

Şîrvânî'nin *Risâleler*'inin yukarıda zikredilen taksime kaynaklık etmesinin yanı sıra *vahdet-i vücûd* ile *vahdet-i şuhûd* literatürüne katkısına gelince *Risâleler* -bilhassa tevhidle ilgili ilk altı risale- ilk dönemden Şîrvânî'ye kadarki sûflerinin tevhidle ilgili görüşlerini süreklik içinde değerlendirme imkânı vermektedir. Şîrvânî'nin *Risâleler*'i, ayrıca sûflerinin tevhid anlayışları arasındaki farklılıkları kelamcılarla mukayeseli bir şekilde sunması açısından da kıymetlidir. Şîrvânî'nin bu üçlü taksiminden çıkarılacak sonuç ilk dönem sûfleri ile *vahdet-i şuhûda* kail sûflerinin tevhid anlayışı diğer bir ifadeyle birinci ve kısmen ikinci

göre de âlem gölgedir. Ancak bu gölge, asıldan farklıdır. Bir şeyin gölgesi, onun aslı olamaz. 11. Vahdet-i vücûd ehline göre, âlem gölgedir, hayâldir ve gerçek bir varlığı yoktur. Var olan sadece Allah'ın Zât'ıdır. Sirhindî'ye göre âlem gölge olmakla birlikte, gerçek bir varlığı bulunmaktadır, hayâl ürünü değildir." Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 102.

⁵² Şîrvânî, *Risâleler*, 53-54.

taifede zikredilen tevhid anlayışı, aklî ve şer'î mahzurlardan yoksun ve kelimcilerin tevhid anlayışıyla örtüşmektedir. Fakat üçüncü taifede zikredilen tevhid anlayışı ise aklî ve şer'î mahzurlarla maluldür. Dolayısıyla kelimcilerin tevhid anlayışına uygun değildir. Ancak ona göre nihai kertede *vaḥdet-i vücûd* ehlinin *vaḥdet-i vücûddan* ne kastettiklerini kendilerine bırakmak lazımdır. Sirâceddin Şirvânî'nin *Risâleler*'deki sunumundan anlaşıldığına göre İmam-ı Rabbânî'nin tevhidle ilgili kanaatleri İbnü'l-Arabî ve kelimcilerin görüşlerinin arasında bir yerde durmaktadır.

Kaynakça

- Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi. *Şerhu'l-esmâ'î'l-hüsnâ*. thk. Feyza Gören. *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-esmâ'î'l-hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme*. 42-133. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi (öl. 960/1553) Örneği". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünân'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)* - XVI. Yüzyıl. 245-254. ed. Ekrem Demirli vd.. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları 2017.
- Beyhan, Mehmet Ali. "Şirvânîzâde Mehmed Rüştü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Câmî, Abdurrahman. *ed-Dürretü'l-Fâhire*. thk. Müsevî Behbehânî-N. Heer. Tahran: McGill Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sûfi Yayınları 2013.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016). 1-29. <https://doi.org/10.12658/nazariyat.2.4.m0030>
- Demirli, Ekrem. "Vaḥdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ahmed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. - çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4. Cilt. nşr. Abdülkâdir el-Cezâirî vd.. Mısır: Dâru'l-kütübü'l-Arabiyyeti'l-kübrâ, ts.
- İmâm-ı Rabbânî, "Mükâşefât-ı Gaybiyye". *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*. 258-363. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013.
- İmâm-ı Rabbânî. "Ma'ârif-ı Ledünniyye". *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri*. 145-256. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sûfi Yayınları, 2013.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Talha Hakan Alp vd.. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2010.
- İznikî, Muhammed b. Kutbüddin. *Fethu Miftâhi'l-gayb*. thk. Ekber Râşidî Neyâ. Tahran: İntişârât-ı Sühan, 1395.
- Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi Allah-İnsan İlişkisi*. İstanbul: Hayyikitap, 2009.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifü'l-İlâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*. thk. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Merkez-i neşr-i mîrâs-ı mektûb, 2000.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Sûflerin Kavramları-İstilâhâtü's-Sûfiyye*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademik Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut, "Önsöz". Gazzâlî, Ahmed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*. 5-7. nşr. - çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü'l-gayb*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1992.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Risâle*. thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî. Riyâd: Dâru'l-min-hâc, 2017.

Musakhanov, Orkhan, "İsmail Sirâceddin Şîrvânî'nin Hayatı, İcazeti, Halifeleri ve Risâleleri". İsmail Sirâceddin Şîrvânî. *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî Nakşîliğün Esasları-*. 11-44. thk. - çev. Orkhan Musakhanov. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Musakhanov, Orkhan. *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.

Nablûsî, Abdülganî. *İzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd*. Riyâd: Câmî'atü Melik Su'ûd Kütüphanesi, 7518, 1b-11a.

Şîrvânî, İsmail Sirâceddin. *Risâleler -Müceddidî-Hâlidî Nakşîliğün Esasları-*. thk. - çev. Orkhan Musakhanov. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Tilimsânî, Afîfüddin. *Şerhu'l-Fâtîha ve Ba'zi Sûreti'l-Bakara*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Tilimsânî, Afîfüddin. *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Tilimsânî, Afîfüddin. *Şerhu Mevâkıfî'n-Nifferî*. İngiltere: Oxford-Bodleian Kütüphanesi, MS Marsh 166, 1b-220b.

Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. 2. Basım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Üşküdar'da Konumlanmış Bir Ocak: Tazıcılar Ocağı ***Nevzat Erkan**

Dr. Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Dr. Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Islamic History
Kırklareli, Turkey
nevzaterkan@klu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9170-8490

A Quarry Located in Scutari: Stretchers' Quarry (Tazıcılar Ocağı)**Abstract**

In this study, the emergence of the Stretchers' Quarry established in Scutari (Üşküdar), the change it has undergone in the historical process, the outbuildings of the quarry, the money foundations connected to the quarry and their functioning have been tried to be handled mostly in the light of the 18th century Ottoman Judges's registers and archive records. In connection with the subject, previous studies have been examined and evaluated within the framework of documents.

First of all, it should be noted that the tradition of hunting was an action made to meet the food and clothing needs of human beings in the historical process, but over time, it became an organization for monarchs and state administrators to prepare for war with the enemy and sometimes for entertainment. Lethal and wounding tools to catch game animals, beside the falcon, bazzard, sparrowhawkand, goshawk, animals such as greyhound and hound were also used.

Units named "chief of hunting" (Shikar Agha) were created in the Ottoman palace and the military organization, which were dealing with the care of animals used in hunting. The Stretchers' Quarry, which is the subject of this study, is one of the units in question. Quarry was established in Scutari Garden, which belongs to the Palace in Scutari. The fact that Scutari was preferred as the location can be explained by the location of this place. Because the wide area extending from Scutari and Beykoz to Şile is allocated to the palace as hunting grounds. Scutari, one of the three important provinces of the state on the Anatolian side, is a region equipped with many institutions. Although there is no exact information about the foundation date of the quarry, it is thought that it was built in the same period as Scutari Garden, that is, after 1560's. The quarry's employees were called as tazidji, and those who were at the head were called tazidji corps In addition, since they are affiliated with Bostancıbaşı, the proportion of "bostanjı" (corps) has been added to the end of the employees' names. "Tazıcıbaşı", who are selected from people who have a certain status in the society, are responsible for the organization of the quarry. They had additional duties such as protecting the forests, trees allocated for hunting and preventing anyone from hunting there. In the historical course, it is seen that during the times of extraordinary events, the tazidji and tazidji corps were given various duties to ensure the public order of the city.

As it is understood from the records, a part of the financing of the quarry was provided by the income obtained from the foundation properties located around Scutari. Apart from Scutari, there were vineyards devoted to the quarry. Money Waqf, which have become an important part of the Ottoman economic life, also served as a source of financing for the Stretchers' quarry. The administration of these foundations was

* Bu makale vesilesiyle çalışmalarını esnasında yardımlarını gördüğüm Talip Mert hocaya ve Araş. Gör. Mehmet Bilal Yamak'a teşekkürlerimi sunarım./On the occasion of this article, I would like to thank Talip Mert and Research assistant Mehmet Bilal Yamak whose help I saw during my studies.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 09 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Nevzat Erkan, "Üşküdar'da Konumlanmış Bir Ocak: Tazıcılar Ocağı = A Quarry Located in Scutari: Stretchers' Quarry (Tazıcılar Ocağı)", *Eskişeni* 40 (Mart/March 2020), 321-340. <https://doi.org/10.37697/eskişeni.673367>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

undertaken by quarry workers nicknamed bostanî. The money foundations established here played an important role in meeting the needs of not only the quarry personnel but also the masjid in the outbuilding. According to the documents that have survived to date, it has been determined that money foundations are borrowed through one of the operating forms, the mortgage (lease). When the debt records in the court registers in the first quarter of the 18th century are examined, it is seen that Muslims borrow from the money foundations belonging to the palace gardens in the vicinity, and the non-Muslims living in Scutari mostly prefer the foundations of the Stretchers' Quarry.

The quarry's location which was built on the Karaca Ahmed side of today's Selimiye barracks included the shelters of the rescuers, the masjid where the quarry's staff pray, kitchen, barns for greyhounds, the Fountain of Stretchers', and a training area for the archers. The masjid, built in two floors, was rebuilt in the 16th century because it was devastated over time. After the construction of Selimiye Barracks in the 19th century, the masjid disappeared, therefore, not much information could be identified about it.

Greyhounds barn is among the most important parts of the quarry. Greyhound has an important place in Turkish hunting culture. The Turks have been familiar with this animal since Central Asia. As a matter of fact, a greyhound called Turkish hound is mentioned in the documents. The hounds needed for the Stretchers' quarry were primarily supplied from Scutari, Kocaeli. If needed, hound was also provided from nearby places such as Bolu and Hüdavendigâr. In the time of IV. Mehmed, also known as Hunter Mehmed, hounds were brought from many places to the hunting areas where the sultan was located. According to the information in the archive records, flour was sent from Unkapanı to feed the hounds left in the barn, and the cost was collected from the treasury. The barn, which had existed for many years, was destroyed during the construction of the Selimiye Barracks, and the hounds were transferred to other places. After III. Selim was removed from the throne, the barn was revived. With the abolition of the Janissary in 1826, the Stretchers' Quarry and the stables barn ceased to be needed. According to the records, this place was allocated to horses since 1850.

One of the places mentioned together with the Stretchers' Quarry is the training area of the archer. There was an range point for the training of archers, which had a very important place in the classical period wars. According to the record written in 1705, this range point became disfunctional about thirty years ago (1675), and Scutari archers demanded that this place be revived.

The only outbuilding we have of the Stretchers' Quarry today is the Stretchers' Fountain. This fountain is located in the parking lot of Selimiye Petty Office Club to the right of the road from Scutari to Haydarpaşa. There is the Hasib Pasha Fountain just across the Stretchers' Fountain. It is said that the Stretchers' Fountain was built by Mimar Sinan. However, in the inscriptions on the fountain, there are statements about the horses placed here after 1850. In the late 1800s and early 1900s, the water sewers around the fountain were repaired, landscaping was made by laying the sidewalk. The fountain was restored in 2019 with the efforts of the 1st Army Command, thus maintaining the historical memory.

As a result, the Stretchers' Quarry, which was built in the second half of the 16th century, continued its existence in Scutari for nearly three centuries. Due to its presence in Scutari, it has affected the political and socio-economic life of this place in many ways. The quarry, 1826, with the removal of the Janissaries and a new management approach, it lost its function.

Keywords

Ottoman History, Scutari, Greyhound, Stretchers' Quarry, Money Foundations

Üsküdar'da Konuulanmış Bir Ocak: Tazıcılar Ocağı

Öz

Bu çalışmada, Üsküdar'da kurulan Tazıcılar Ocağı'nın ortaya çıkışı, tarihsel süreç içinde geçirdiği değişim, ocağın müstemilatı, ocağa bağlı para vakıfları ve bunların işleyişi, daha çok 18. yüzyıl kadı sicilleri ve arşiv kayıtlarının ışığında ele alınmaya çalışılmıştır. Konuyla bağlantılı olarak daha önce yapılan çalışmalar incelenmiş, belgeler çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Öncelikle avlanma geleneğinin tarihsel süreç içerisinde insanoğlunun yiyecek ve giyecek ihtiyacını karşılamak amacıyla yapılan bir fiil olduğunu ancak zamanla hükümdarlar ve devlet yöneticileri için, düşmanla yapılacak savaşa hazırlık ve bazen eğlence maksatlı bir organizasyon halini aldığı belirtmek gerekir. Av

hayvanlarını yakalamak için öldürücü ve yaralayıcı aletler; doğan, şahin, atmaca ve çakır kuşunun yanında tazi ve zağar gibi hayvanlar da kullanılmıştır.

Osmanlı sarayında ve askerî teşkilat içinde avlarda kullanılan hayvanların bakımıyla ilgilenen 'Şikâr ağaları' adlı birimler oluşturulmuştur. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden Tazıcılar Ocağı, söz konusu birimlerden biridir. Ocak, Üsküdar'da Saraya ait olan Üsküdar Bahçesi'nin içinde kurulmuştur. Mekan olarak Üsküdar'ın tercih edilmiş olması, buranın konumuyla izah edilebilir. Zira Üsküdar ve havalisindeki Beykoz'dan Şile'ye kadar uzanan geniş alan, av mekânı olarak saraya tahsis edilmiştir. Devletin Anadolu yakasındaki üç önemli kazasından birisi olan Üsküdar, birçok müessese ile donatılmış bir bölgedir. Ocağın kuruluş tarihiyle ilgili kesin bir bilgi olmamakla birlikte Üsküdar Bahçesi'yle aynı dönemde yani 1560'lı yıllardan sonra inşa edildiği düşünülmektedir. Ocakta çalışanlara tazıcı, onların başında bulunan kimselere tazıcıbaşı denmekteydi. Bunun yanında Bostancıbaşıya bağlı olmaları hasebiyle burada çalışanların isimlerinin sonuna 'bostanı' nispeti de eklenmiştir. Toplumda belirli bir statüye sahip olan kişilerden seçilen Tazıcıbaşılar, ocağın işlerinin yürütmesinden sorumlulardır. Bunun yanı sıra av için tahsis edilen ormanları, ağaçları korumak ve hariçten kimselerin buralarda avlanmalarını engellemek gibi ilave görevlere sahiptiler. Tarihi seyir içerisinde, olağanüstü hadiselerin yaşandığı dönemlerde şehrin asayişini sağlamak için tazıcı ve tazıcıbaşlarına çeşitli görevler verildiği de görülmektedir.

Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla ocağın finansmanın bir kısmı, Üsküdar civarında bulunan vakıf mülklerinden elde edilen gelirle sağlanmaktaydı. Üsküdar dışında ocağa vakfedilmiş bağlar bulunmaktaydı. Osmanlı iktisadi hayatının önemli bir parçası haline gelen para vakıfları, Tazıcılar Ocağı için de bir finansman kaynağı vazifesi görmüştür. Bu vakıfların idaresi, bostanı lakaplı ocak çalışanları tarafından deruhte edilmiştir. Burada kurulan para vakıfları, sadece ocak personelinin değil müşterimat içinde yer alan mescidin ihtiyaçlarının giderilmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Günümüze ulaşan belgelere göre para vakıflarından, işletim biçimlerinden biri olan istiğlal (kiralama) yoluyla borç alındığı tespit edilmiştir. 18. yüzyılın ilk çeyreğinde yer alan mahkeme sicillerindeki borç kayıtlarına bakıldığında, civarda bulunan saray bahçelerine ait para vakıflarından genellikle Müslümanların borç aldığı, Tazıcılar Ocağı'na ait vakıfları ise daha çok Üsküdar'da yaşayan gayrimüslimlerin tercih ettiği görülmektedir.

Konum olarak bugünkü Selimiye Kışlası'nın Karaca Ahmed tarafında inşa edilen ocağın müşterimatında tazıcıların kaldığı koşuşlar, ocak çalışanlarının namaz kıldığı mescit; mutfak, tazıların kaldığı ahırlar, Tazıcılar Çeşmesi ve kemankeşlere ait bir talimgâh bulunmaktaydı. İki katlı olarak yapılan mescit, zamanla harap olduğu için 16. yüzyılda yeniden inşa edilmiştir. 19. yüzyılda Selimiye Kışlası'nın yapımından sonra mescit ortadan kalkmış, bu sebeple hakkında çok fazla bilgi tespit edilememiştir.

Tazılar ahır, ocağın en önemli bölümleri arasındadır. Tazi, Türk av kültüründe önemli bir yere sahiptir. Türkler Orta Asya'dan beri bu hayvana aşinaydılar. Nitekim belgelerde Türk tazısı diye bir tazıdan bahsedilmektedir. Tazıcılar Ocağı için ihtiyaç duyulan tazılar, öncelikle Üsküdar, Kocaeli civarından temin edilmekteydi. İhtiyaç halinde Bolu ve Hüdavendigar gibi yakın yerlerden de tazi tedarik edilmekteydi. *Avcı Mehmed* olarak bilinen IV. Mehmed zamanında, padişahın bulunduğu av mekânlarına pek çok yerden tazi getirtilmiştir. Arşiv kayıtlarında yer alan bilgilere göre, ahırda kalan tazıların beslenmesi için Unkaparı'ndan un gönderilmiş, bedeli hazineden tahsil edilmiştir. Uzun yıllar varlığını sürdüren ahır, Selimiye Kışlası'nın yapımı esnasında yıkılmış, buradaki tazılar başka yerlere nakledilmiştir. III. Selim'in tahttan indirilmesinden sonra ahır tekrar canlanmıştır. 1826 yılında Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla, Tazıcılar Ocağı ve tazılar ahır ihtiyaç olmaktan çıkmıştır. Kayıtlara göre 1850 yılından itibaren bu mekân atlara tahsis edilmiştir.

Tazıcılar Ocağı ile birlikte zikredilen mekânlardan birisi de kemankeşlere ait talim sahasıdır. Klasik dönem savaşlarında çok önemli bir yere sahip olan kemankeşlerin talimi için burada bir nişan sepeti bulunmaktaydı. 1705 yılında kaleme alınan kayda göre, bu sepet yaklaşık otuz sene önce (1675) işlevsiz hale gelmiş, Üsküdar kemankeşleri buranın yeniden ihya edilmesi talebinde bulunmuştur.

Tazıcılar Ocağı'nın bugün elimizde bulunan tek müşterimatı, Tazıcılar Çeşmesi'dir. Bu çeşme, Üsküdar'dan Haydarpaşa'ya giden yolun sağındaki Selimiye Astsubay Orduevi'nin otoparkında bulunmaktadır. Tazıcılar Çeşmesi'nin hemen karşısında Hasib Paşa Çeşmesi bulunmaktadır. Tazıcılar Çeşmesi'nin Mimar Sinan tarafından yapıldığı söylenmektedir. Ancak çeşme üzerinde yer alan kitabelerde, 1850'li yıllardan sonra buradaki ahırlara yerleştirilen atlarla ilgili ifadeler yer almaktadır. 1800'lerin sonu ile 1900'lerin başında çeşme civarındaki su lağımaları tamir edilmiş, kaldırım döşenerek çevre düzenlemesi yapılmıştır. Çeşme, 2019 yılında 1. Ordu Komutanlığı'nın gayretleriyle restore edilmiş, böylece tarihî hafızanın devamı sağlanmıştır.

Netice olarak 16. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen Tazıcılar Ocağı, üç asra yakın Üsküdar'da varlığını sürdürmüştür. Üsküdar'da bulunması hasebiyle, buranın siyasi ve sosyoekonomik hayatını pek çok yönden etkilemiştir. Ocak, 1826 yılında Yeniçeriliğin kaldırılması ve yeni bir yönetim anlayışına geçilmesiyle işlevini yitirmiştir.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Tarihi, Üsküdar, Tazi, Tazıcılar Ocağı, Para vakıfları

Giriş

Avlanma, insanlık tarihinin başlangıcından beri yiyecek ve giyecek ihtiyacını karşılamak amacıyla var olagelmıştır. Avlanma, İslam hukukunda da belli şartlar muvacehesinde helal bir fiil olarak telakki edilmiştir.¹ İslam tarihinde Emevîlerden itibaren farklı milletlerle karşılaşma sonucu avcılık ayrı bir önem kazanmıştır. Türk-İslam devletlerinde avcılık, ilk zamanlardan itibaren devleti yöneten sultanlar tarafından sürdürülen bir gelecek halini almıştır. Özellikle eski Türk geleneklerinde dinî bir motif arz eden avcılık faaliyetleri, Karahanlı ve Selçuklularda devam etmiştir.²

Anadolu Selçukluları, av işlerini düzenli ve kurumsal bir yapıya kavuşturmak için *Emîr-i Şikâr* adında bir müessese ihdas etmiştir. Bu kurumun başına getirilen görevliler, nüfuz ve itibar sahibi kumandanlar arasından seçilmekteydi. Sultan I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) zamanında Sâdeddin Köpek (ö. H.636/M.1238), III. Gıyâseddin Keyhüsrev (1237-1246) döneminde ise Kılavuzoğlu Tomanbay bu görevi deruhte etmiştir.³

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nde avcılık geleneği devam etmiştir. Sultan I. Murad (1362-1389) ve Yıldırım Bayezid (1389-1403) devrinden itibaren padişahın av işlerini organize eden turnacıbaşı, zağarcıbaşı ve saksoncubaşı gibi isimlerle anılan Yeniçeri ağaları arasında bu işle uğraşanlar olmuştur. İstanbul'un fethinden sonrası saray teşkilatında av işleriyle ilgilenen şikâr ağaları protokolde yerlerini almışlardır. IV. Mehmed'e (1648-1687) kadar her Osmanlı sultanı avla az çok meşgul olmuştur. Tarihte *Avcı Mehmed* lakabıyla anılan IV. Mehmed ise ifrat derecesinde kendisini ava vermiştir.⁴

1. Üsküdar Tazıcılar Ocağı

1.1. Tarihi

Osmanlıda doğan, şahin, atmaca ve çakır kuşlarının yanı sıra tazi ve zağar gibi hayvanlarla avcılık yapılmaktaydı.⁵ Ocağa ismini veren *tazi* kelimesi Farsça olup "*Çoğunlukla*

¹ Avcılığın, doğan ve şahin gibi avcı kuşlar, köpek ve tazi gibi hayvanların av esnasında yakaladığı hayvanı yemedikleri takdirde helal olduğu belirtilmiştir. Bk. Mehmet Şener, "Av", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/104.

² Detaylı bilgiler için bk. Faruk Sümer, "Türklerde Avcılık", *Resimli Tarih Mecmuası*, 4/12 (1953), 2403-2407; Ahmet Caferoğlu, "Türklerde Av Kültü ve Müessesesi", VII. *Türk Tarih Kongresi- Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970), 1/169-175; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 27-32.

³ Geniş bilgi için bk. Nâsırüddin Hüseyin b. Muhammed b. Alî Ca'ferî Rugadî Münşî İbn Bibi, *684/1285'ten Sonra, el-Evamirü'l-ala'ye fi'l-umuri'l-ala'ye: (Selçuk name)*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), 1/263; 2/185; Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, 28.

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 420; Şenol Çelik, "Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne'nin Yeri ve Edirne Kazasındaki Av Alanları (Hassa Şikâr-gâhı)", XIII. *Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2002), 3(3)/1887-1902.

⁵ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), A. DVNSMHHM. 17/hk.1875 (15 Safer 976/9 Ağustos 1568); Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*, 420-425.

tavşan avında kullanılan, uzun bacaklı, ince uzun gövdeli, uzunca başlı, uzun burunlu, dar ve çekik karınlı, çok hızlı koşan bir köpek türü” şeklinde izah edilmiştir.⁶ Tazı ifadesi zağar kelimesiyle aynı anlamda kullanılmış olsa da bu hayvanların vücut yapıları ve avlanma biçimleri farklılık arz etmektedir.⁷ Zira Zağarcıların, Tazıcılar Ocağı yanında müstakil bir ocak olarak kayıtlarda yer alması⁸ iki hayvan arasında fark olduğunu göstermektedir.

Tazının avlarda kullanılmaya geçmesi oldukça eskilere dayanmaktadır. Müslüman Araplar'da ‘kelâbizî’ olarak isimlendirilen tazılar, ceylan avında kullanılmıştır.⁹ Türk tazısı olarak isimlendirilen bu hayvanın soyunun Kırgız tazısından geldiği rivayet edilmektedir. Türkler Orta Asya’dan Anadolu’ya göç ederken bu hayvanı yanlarında getirmişlerdir. 16. yüzyıl minyatürlerinde şehzadeler, tazı ile avlanırken tasvir edilmişlerdir.¹⁰ Tazı, Müslüman Türk devletlerinde de avlarda kullanılmaya devam etmiş, av için değerli bir hayvan olması sebebiyle zaman zaman hükümdarlar arası hediyeleşmelerin önemli bir aracı olarak itibar görmüştür.¹¹

Avlanma geleneği, Osmanlı Devleti’nde belli bir kurumsal yapılanmaya gidilmesine zemin hazırlamıştır. Öncelikle başkentte ve akabinde taşrada avcılık ile ilgili kurumlar ortaya çıkmaya başlamıştır.¹² Müesseseseleşmenin bir neticesi olarak ortaya çıkan Tazıcılar Ocağı, mahkeme kayıtlarında “*Hadâyik-ı Sultâniyyeden medîne-i mezbûre hadîkasında vâkı’ Hassa Tazıcılar Ocağı*”¹³ şeklinde tanımlanmıştır. Ocak, Üsküdar bölgesinde saraya bağlı büyük bir bahçenin yanında, geniş bir havzada bulunması hasebiyle padişahlar tarafından tercih edilen bir mekân olmuştur.¹⁴ Ocak, kurum olarak bostancıbaşıya bağlı olmasına rağmen ağası, saray teşkilatıyla ilgili çalışmalarda şikâr ağaları arasında zikredilmiştir.¹⁵

Tazıcılar Ocağı’nın bir kurum olarak ortaya çıkışı Kanûnî (1520-1566) dönemine rast gelmektedir. Üsküdar bahçesi 1555 yılında yapıldığına göre¹⁶ ocak da bu tarihten sonra ve muhtemelen ona yakın bir dönemde kurulmuş olmalıdır. Ayvansarayî, ocak müştemilatından olan Tazıcılar Mescidi’nin Kanûnî döneminde yapıldığını aktarmaktadır.¹⁷

⁶ Yaşar Çağbayır, “Tazı”, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 5/4655. Tazı kelimesi, hayvanın hızı ve duruşundan dolayı “tavşana kaç, tazıya tut demek”, “yürük tazıyı tilki sevmez” ve “tazı gibi” gibi deyim ve atasözlerinde sıkça kullanılmıştır.

⁷ Açıklamalar için bk. Orhan Yılmaz - Mehmet Ertuğrul, “Türkiye Yerli Köpek Irk ve Tipleri”, *İğdir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2012), 102-103.

⁸ BOA, AE. SAMD. 3, no. 221/ 21382 (4 Rebûlâhir 1132/14 Şubat 1720); ÜŞS, no. 325 vr. 83a.

⁹ Abdülkerim Özeydin, “Av: İslam Tarihi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/101.

¹⁰ Yılmaz - Ertuğrul, “Türkiye Yerli Köpek Irk ve Tipleri”, 102.

¹¹ BOA, Cevdet Saray Mesalihu (C.SM), no.76/3832; Yıldız Perakende Arzuhâl ve Jurnaller Kataloğu (Y. PRK. AZJ), no.11/93.

¹² Metin And, “XVI. Yüzyılda Av ve Avcılık”, *Hayat Tarih Mecmuası* 2/12 (1970), 17-21; Özbay Güven - Gülten Hergüner, “Türk Kültüründe Avcılığın temel Dayanakları”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 41-44; Mustafa Alkan, Ferdi Gökbuğa, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Av Teşkilatı’nın Silistre Sancağındaki Yapılanması”, *Gazi Akademik Bakış* 9/17(2015), 23-35.

¹³ Üsküdar Şer’iyye Sicilleri (ÜŞS), no. 385 vr.6b.

¹⁴ Murat Yıldız, “Bahçeden Kışlaya Üsküdar Bahçesi”, *III. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kültür AŞ, 2015), 3/404.

¹⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 423.

¹⁶ Yıldız, “Bahçeden Kışlaya Üsküdar Bahçesi”, 385.

¹⁷ Hafız Hüseyin b. İsmail Hüseyin Ayvansarayî, *Hadikatü’l-cevami: İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 634.

Osmanlı padişahları av mekânı olarak -payitaht dışındaki Trabzon ve Bursa sayılmazsa- genelde Rumeli'yi tercih etmişlerdir. Rumeli güzergâhında önemli bir mevkie sahip olan, eski başkent Edirne ve civarında bulunan av alanları sultanların ilgisini çekmiştir.¹⁸ İstanbul'da Rumeli kısmında Kâğıthane, Sarıyer, Halkalı, Haramidere, Ayazağa ve Davutpaşa; Anadolu yakasında Üsküdar başta olmak üzere Kandilli, Tokatköy Yoros (Beykoz) ve Şile'ye kadar olan kısımlardaki kuru ve bahçeler avlanma bölgeleri idi. Bu sebeple arşiv belgelerinde Anadolu yakasındaki Üsküdar, bostancıbaşığa bağlı olan Yoros ve Şile havlisindeki koruluklar, "Mîrî Şikârgâh" olarak tarif edilmiştir.¹⁹ Osmanlı padişahları içinde I. Ahmed (1603-1617), IV. Murad (1623-1640) ve IV. Mehmed (1648-1687), Tazıcılar Ocağı'nın bulunduğu Üsküdar bahçesini av için tercih etmişlerdir.²⁰

Erken dönem arşivleri ve kadı sicillerinde ocakla ilgili malumat sınırlı düzeydedir. Nitekim Şer'iyye sicillerinden hareketle Üsküdar'ın iktisadi tarihinin ele alındığı 16. ve 17. yüzyılları kapsayan çalışmalarda ocak hakkında bilgi bulunmamaktadır.²¹ İlk Üsküdar sicillerinde ocaktan bahsedilmemekle beraber burayı işaret eden bazı kavramlar bulunmaktadır. Tazıyla beraber kullanılan tazı çulu²² ve tazı halkası²³ gibi kavramların yanı sıra H. 987 yılından itibaren ocağın sorumlusunu işaret eden tazıcıbaşı ifadesi bazı dava kayıtlarında şahısların sıfatı olarak zikredilmiştir.²⁴ Tazıcıbaşı, 18. yüzyıl sicillerinde de aynı amaca matuf olarak kayıtlarda yer almıştır.²⁵

1800 yılında Üsküdar'da yapımı başlayan Selimiye Kışlası için civardaki mekânlar kışla müstemilatı içine alınmıştır. Bu sebeple Kavak Sarayı yıkılıp yerine kışla ve binası; Tazıcılar Ocağı yıkılıp yerine cephane yapılmıştır.²⁶ Kışlanın yıkılmasından sonra tekrar canlanan ocağa ait en son belge, tazıların un tahsisatıyla ilgili ve H. 1241/M. 1826 tarihli-dir.²⁷ Bu tarihte Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve İstanbul'un güvenliğinin yeni kurulan Asâkir-i Mansûre'ye bırakılması sonucu Bostancı Ocağı'na dolayısıyla ona bağlı Tazıcılar

¹⁸ Çelik, "Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne'nin Yeri", 1888-1897.

¹⁹ BOA, *Bâb-ı Âsâfi Divan-ı Hümayûn Sicillatı Mühimme Defterleri*, A.DVNSMHM, no. 39/hk.352, (25/Zilhicce//987/12 Şubat 1580).

²⁰ Safi Mustafa Efendi, *Mustafa Safi'nin Zübdetü't-Tevarih'i*, haz. İbrahim Hakkı Çuhadar (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 1/38-39, 152; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)*, haz. Ziya Yılmaz (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 2/983-986; Yıldız, "Bahçeden Kışlaya Üsküdar Bahçesi", 404-406.

²¹ Yapılan çalışmalar şunlardır: Raşan Kaynak, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Üsküdar'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010); Mustafa Akkaya, *XVII. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Üsküdar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

²² *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 930-936 / M. 1524-1530)*, haz. Yasemin Dağdaş vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 66, (hüküm no. 48) (Evahir-i Ramazan 930/ 3-12 Temmuz 1524).

²³ *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096 - 1097 / M. 1685 - 1686)*, haz. Sabri Atay vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 68, (hüküm no. 12).

²⁴ *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (H. 987-988 / M. 1579-1580)*, haz. Rifat Günel vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 141, (hüküm no. 198).

²⁵ ÜŞS, no. 333, vr. 5b.

²⁶ Câbi Ömer Efendi, *Câbi Tarihi (Tarih-i Sultan Selim-i Sâlis ve Mahmud-ı Sâni) Tahlil ve Metin*, haz. Mehmet Ali Beyhan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 1/34.

²⁷ BOA, C.SM., 101/5078.

Ocağı'na da ihtiyaç kalmamıştır. Ancak ocağın müstemilatından olan tazıcılar ahırını ocaktan bağımsız olarak son dönemlere kadar varlığını sürdürmüştür.²⁸

1.2. Ocağın Personeli ve İdaresi

İlgilenilen hayvandan dolayı ocak çalışanlarına tazıcı ve başlarında bulunan idarecilerle tazıcıbaşı sıfatı verildiğini daha evvel söylemiştik. Tazıcılar Ocağı bostancıbaşıyla bağlı olduğu için mahkeme kayıtlarında ocak personeline atfen 'tazıcı' yanında 'bostanî' ifadesi de bulunmaktadır.²⁹

Tazıcılar Ocağı'nda çalışan neferlerin şehirde ilave olarak bazı işler yaptığı mahkeme kayıtlarında yer almıştır. 1773 yılında hırsızlık sebebiyle açılan bir davada, Ali bin Hüseyin adlı kimsenin, Tazıcılar Ocağı'na yakın bir yerde, Karaca Ahmed taraflarında kahve dükkânı bulunmaktaydı.³⁰ Tazıcıların yanı sıra müstemilat içinde mutfak ve mutfakta çalışan aşçılar bulunmaktaydı. H. 1168/M. 1755 tarihli bir mahkeme kaydına göre, ocağın mutfağında aşçılık yapan Mustafa adlı kimse, tazıcı neferlerinden Osman b. Mehmed'i piş-tovla şakalaşırken sehven yaralamıştı.³¹ Ocağın baş sorumlusuna verilen tazıcıbaşı isminin hem arşiv hem de kadı sicillerinde ocağın kurulmasından yaklaşık otuz sene sonra kullanılmaya başladığını görmekteyiz. 1580 tarihli Mühimme kaydında³² ve bu dönem Üsküdar sicillerinde ocağın başındaki sorumlu için aynı ifade kullanılmıştır.³³

Tazıcıbaşları şehrin siyasi hayatında, büyük olayların yaşandığı toplumsal hadiselerde yer yer görmek mümkündür. Nitekim 1656 yılında Çınar Vakası'ndaki ihmali gerekçesiyle tazıcıbaşı idam edilmiştir.³⁴ Öyle ki tazıcıbaşı, Üsküdar kazasının iktisadi hayatında, mülk alım satımlarında görülmektedir.³⁵ Hatta bu kimseler, varlıklı olmaları hasebiyle köle ve cariyelere sahipti.³⁶ Mahkeme kayıtlarında davalı ve davacı şahitlerinin dışında mahkemenin seyrini takip eden kimseler bulunmaktaydı. Belgelerin alt kısmında *şuhûdü'l-hâl* olarak isimlendirilen bu kişiler arasında tazıcıbaşılar da bulunuyordu.³⁷ Temel görevi ocağı idare etmek olan tazıcıbaşı, buraya ait para vakıflarının mütevellisiydi.³⁸ Normalde bu vakıfların mütevelliliğini *bostanî* lakaplı ocak çalışanlarından biri yürütmekteydi.³⁹ H. 1178/M. 1764 yılında Üsküdar kadısına gönderilen fermanda tazıcıbaşının başka görevlerinin de olduğunu görmekteyiz. Üsküdar havalisinde şikârgâh-ı hümâyûn olan geniş bir

²⁸ BOA, DH. MKT, no.2692/90 (2 Zilkade 1326/26 Kasım 1908).

²⁹ Örnekler için bk. ÜŞS, no.327 vr.92a, 95a; no.348 vr.1b.

³⁰ Zeynep Tutcu, *Üsküdar 489 Numaralı Şer'iyye Sicili (H.1187-1188/M.1773-1774) (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 121.

³¹ Sadık Fethi Çetin, *466 numaralı Üsküdar Şer'iye Sicili: (gurre-i Rebi'ül-ahır 1178- selh-i Rebi'ül-evvel 1179/28 Eylül 1764-16 Eylül 1765)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 147.

³² BOA, A.DVNSMHHM, no.39/hk.352.

³³ *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 26 Numaralı Sicil ((H. 987-988/ M. 1579-1580), haz. Rifat Günalan vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 295 (hüküm no. 597).*

³⁴ Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi-Nâme[OsmanlıTarihi1648-1682]*, haz. Fahri Çetin Derin (İstanbul: Çamlıca Yayın, 2008), 96.

³⁵ ÜŞS, no.333, vr. 5b.

³⁶ ÜŞS, no.288, vr.45b.

³⁷ ÜŞS, no.328, vr.104b.

³⁸ ÜŞS, no.338, vr.63b; no.348, vr.47a.

³⁹ Örnekler için bk. ÜŞS, no331, vr.20a, 25a; no.333, vr.85a.

ormanlık alanın korunması, ağaçlarının kestirilmemesi, ormanlık alana yakın köylülerin buralarda avlanmalarını engelleme ve yeri geldiğinde buralarda Padişah için av yapma gibi vazifeleri bulunmaktaydı.⁴⁰

Tazıcıbaşı ve ocak neferlerinin olağanüstü durumlarda buldukları beldenin güvenlik ve asayişini sağlamak gibi bir görevleri de bulunmaktadır. Nitekim 1807 yılında Kabakçı Mustafa isyanı sonrası asayiş sağlamak için daha evvel dağıtılmış olan tazıcılar ve zağarcılar ocağı neferlerine Bekir Ağa tarafından güvenliği sağlamak için kolluk görevi tevdi edilmiştir.⁴¹

1.3. Ocağın Finansı ve Ocağa Ait Para Vakıfları

Ocağın mali idaresi için vakıf mülklerinden elde edilen kira gelirleri ve kurulan para vakıflarının sağladığı gelir önemliydi. Ocak çalışanlarına ödenen ücretler bunlardan sağlanmaktaydı. Konuyla ilgili H. 1222/M. 1807 tarihli bir hatt-ı hümayunda, Tazıcılar Ocağı çalışanlarının yeme içme masrafları için gelirlerinin kâfi ve vâfi derecede olduğu belirtilmekte ancak ustabaşlarına 60 kuruş maaş verilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁴²

Ocağın finansı ile ilgili birkaç noktaya daha değinmek gerekir. Üsküdar'ın farklı yerlerinde ocaklara vakfedilmiş mülkler bulunmaktaydı. Bu bağlardan elde edilen gelir farklı ocakların personeli için harcanmaktaydı. Tarafların gayrimüslim olduğu 7 Rebülevvel 1115/21 Haziran 1703 tarihli miras taksimiyle ilgili bir kayıta Üsküdar'ın, bağlarıyla meşhur bir mevkii olan İvaz Fakih toprağında Tazıcılar Ocağı'na vakfedilmiş bir bağ bulunmaktaydı.⁴³ Bu bağdan elde edilen mahsullerin satılmasıyla kazanılan gelir ocak personeli için harcanmaktaydı. Nitekim vakıf görevlilerinin, ölen bir gayrimüslimin mirasçılarında borç sebebiyle açtığı bir davada, vakfın 36 kuruş üzüm ücreti ve on iki kuruş karz olarak verdiği borçtan bahsedilmektedir.⁴⁴

Vakfedilen bağlar ocak yararına işletilmekte, bağdan elde edilen gelir masrafı karşılayamaz olunca satışa çıkarılmaktaydı. Vakıf mülklerinin bu türlü işlemleri *icâre-i mücecele* ve *icâre-i muaccele* adı verilen çifte kira sistemiyle yapılmakta, satış için ferâğ ve tefviz ifadesi kullanılmaktaydı. Bu işlemde bağlar normal satıştan farklı olarak mirasa konu olmamakta sadece alan kişinin evladına hak olarak intikal etmekteydi. H. 1146/M. 1734 senesinde ocağın tazıcıbaşısı ve aynı zamanda tazıcılar bostanîlerinin taâmiyye ve ortaları evkafının mütevellisi Seyyid Ahmed Ağa b. Seyyid Süleyman, ocak ustalarından merhum Mehmed ustanın vakfettiği 'orta vakfı' olarak bilinen İvaz Fakih'teki 30 dönüm bağ⁴⁵ Eva-

⁴⁰ *İstanbul Kadı Sicilleri Adalar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1178 / M. 1764-1771)* (İstanbul : İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. İstanbul Medipol Üniversitesi, 2019), 43.

⁴¹ Câbi Ömer Efendi, *Câbi Tarihi*, 1/197; Aysel Yıldız, "Ondokuzuncu Yüzyıl Başlarında Üsküdar'da Şiddet ve Karışıklık", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu: VIII 21-23 Kasım 2014 Bildiriler* (İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2015), 1/247-248.

⁴² BOA, Hatt-ı Hümayûn (HAT), 1498/43-2.

⁴³ ÜŞS, no. 328, vr.89b.

⁴⁴ ÜŞS, no.372, vr.11b.

⁴⁵ ÜŞS, no.389, vr.6a; Bahsi geçen yerle ÜŞS, no. 328, vr.89b'de zikredilenin aynı yer olup olmadığını incelediğimizde, ilk belgenin miras hakkının Krikor adlı bir Ermeni'ye geçtiğini gördük. Civar komşularının bir tarafı anayol, diğer tarafları Ena ve Krikor, el-Hâc Ali damadı, Tazıcılar ocağı vakıf bağlarından oluşmaktadır. İntikali yapılan vakıf bağının komşuları bir tarafı anayol, diğer tarafları İncioğlu Evanis, el-Hâc

nis v. Azerya ve Abraham v. Krikor'a devretmişti. Gerekçe olarak “*hâsılı harcına vefâ etmeyüp harâba müşerref olmağla vakf-ı mezbûra muzırr olmağın*” ifadesi yer almaktaydı. Vakıf mülklerinin satışı mümkün olmadığından vakıf nâzırı ve ocak çalışanlarının bilgisi dâhilinde bu bağ günlük 1 akçe icâre-i mücele ve 400 kuruş icâre-i muaccele ile ismi geçen gayrimüslimlere devredilmişti.

Tazıcılar Ocağı hakkında ele alınacak hususlardan birisi de dönemin hukuki, iktisadi ve sosyal şartlarının bir neticesi olarak ortaya çıkan para vakıflarıdır. Ocak özellikle Üsküdar'da yaygın olduğu için buradaki kurumlarına ait para vakıfları bulunmaktaydı. Ancak ocak yeni kurulduğu için buradaki para vakıflarının tarihî seyri ile ilgili Kanûnî dönemi Üsküdar merkezli yapılan çalışmalarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁶

Üsküdar sicillerinde Tazıcılar Ocağı ile ilgili daha çok 18. yüzyılın ilk çeyreğine ait para vakfı örnekleri bulunmaktadır. “*Medîne-i Üsküdar'da Kefere Mahallesi sâkinlerinden çoban Petro v. Petko nâm zimmî mahfel-i kazâ medîne-i mezbûre hâricinde Hassa Tazıcıları Ocağı'nda vâki Mescid-i Şerîf ve Ta'âmîyye ve Mehmed Usta ve Mustafa Begin Eczâ için mevkûfe-i nukûduna bi'l-fi'l mütevellî olan hâfîzu'l-kitâb Ali Çelebi b. Osman nâm bostânî mahzarında bitav'ihî*”⁴⁷ metinde geçtiği üzere ocaktaki para vakıflarını, ocağın mescidinden, Kur'an-ı Kerim okunmasından, ocak neferatının taamiyyesinden sorumlu olan vakıflar ve Yeniçeri ortalarına benzer şekilde kurulan, orta vakfı olarak isimlendirilen para vakfı, şeklinde dört grupta toplamak mümkündür.

Para vakıflarına kurucuları açısından baktığımızda, eski ocak ustalarından Mehmed Usta adlı merhumun hem *Taamiyye* hem de *Eczâ-i şerife* olarak isimlendirilen Kur'an-ı Kerim okunması için iki ayrı para vakfı bulunduğunu görmekteyiz. Mustafa Beg adlı bir Müslümanın ise sadece Kur'an okunması için vakfedilmiş parası bulunmaktaydı. Kayıtlarda Mehmed Ustanın vakfiyla ilgili herhangi bir açıklama bulunmadığı için bu vakfa, para vakıflarıyla ilgili tabloda ayrıca işaret edilmiştir.

Tazıcılar Ocağı'ndaki para vakıflarının mütevellilik vazifesi Üsküdar ahalisinden insanlar ve genelde bostânî künyeli ocak çalışanları ve bostancıbaşılığa bağlı personel tarafından yürütülmekteydi.⁴⁸ Ocağın baş yöneticisi olan tazıcıbaşılar da bazı borç işlemlerinde mütevellî olarak zikredilmektedir. Fakat tazıcıbaşılar genelde kardeşlerini veya bir yakınlığını vekâleten mütevellî tayin etmekte, hukuki süreçleri ve para işlemlerini tayin edilen insanlar yürütmekteydi.⁴⁹

Ocak için kurulan para vakıfları vasıtasıyla işletilen paralar başka bir gelir kapısı olmuştur. 18. asır Üsküdar para vakıflarının muhasebe kaydının tutulduğu bazı sicil kayıtlarında ocağa ait para vakıflarıyla ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Aşağıdaki tabloda, ocağa ait borç kayıtları görülmektedir⁵⁰:

Mehmed ve Bosnevî bağlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla her iki yerin tarifinde civarında zikredilen komşular farklıdır. Birinci belgede ocağa ait vakıf mülkünün miktarı hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığından ve aradan otuz sene gibi bir zaman geçtiğinden aynı olup olmadığı konusunda net bir fikir elde edilememektedir.

⁴⁶ Araştırma için bk. Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).

⁴⁷ ÜŞS, no.331, vr.20a.

⁴⁸ Örnek için bk. ÜŞS, no.327 vr.6b-7a.

⁴⁹ ÜŞS, no. 358, vr.63b.

⁵⁰ Söz konusu kayıtlar, H. 1111/M.1700 - H.1144-1145 /M.1731-1732 yılları arasında tutulan, Üsküdar 327 no'lu sicilden 385 no'lu sicile kadar olan 58 sicilden alınmıştır.

18. Yüzyıl İlk Yarınsı Tazıcılar Ocagındaki Para Vakıflarından Bey' bi'l-İstığlal Yoluya Borç Alanlar								
Sıra no	Sicil Kaydı	Borç Alanlar	Mehmet Usta			Mustafa Beğ	Orta vakfı	Toplam
			Nefret Taamıyen	Kur'an Tilaveti	Mescid			
1	327 6b-7a	Koçuk V. Seger	50 kuruş 1000akçe	25 kuruş				75 kuruş 1000 akçe
2	327 54a	Karabet v. Begos	95 kuruş (sadece Mehmet usta)		5 kuruş			100 kura esedi kuruş
3	327 54b	Karabet ve Manok	50 kuruş (sadece Mehmet usta)					50 kura esedi kuruş
4	327 55b	Vartan v. Merat				62 kuruş		62 kuruş
5	327 56a	Kak arşın oğlu Ağya	46	38 kuruş	66 kuruş			150 kura esedi kuruş
6	327 66a	Simavon v. Malkon		81.25	42			123.33 kuruş
7	327 76b	İsaiyi v. Evanis	5 kuruş (sadece Mehmet usta)		25			30 kuruş
8	327 77a	Ketostor v. Merik	10 kuruş (sadece Mehmet usta)		10 kuruş			20 esedi kuruş
9	327 92a	Evanis v. Sefer			100 kuruş	20 kuruş		120 esedi kuruş
10	327 92a	Evanis Papas v. Karabet		40 kuruş	110 kuruş			150 kura esedi kuruş
11	327 95a	Kalos v. Abraham	50 kuruş		5 kuruş		25 kuruş	80 kuruş
12	327 98b	Rado v. Bozani			48.75			48.75
13	328 5b	Haçadur v. Artin	10 kuruş	20 kuruş	10 kuruş			40 kuruş
14	328 8b	Roston v. Parsak			66 kuruş			66 kuruş
15	328 53a	İvaz Kethüda v. Bedros		57.75				57.75 esedi kuruş
16	328 64b	Evanis v. Sefer			100 kuruş	20 kuruş		120 kuruş
17	328 69b	Agob V. Evanis ve eşi Zümrüd	91 kuruş					91 kuruş
18	328 72a	Manıkoğlu Asvadur v. Markar	100 kuruş					100 kuruş
19	328 89a	Krikor v. Ağya	46 kuruş		4 kuruş			50 kuruş
20	328 93b	Mariyem b. Aşlan	5 kuruş		55 kuruş			60 kuruş
21	328 98b	Ketostor v. Karabet	2 kuruş (sadece Mehmet usta)			25 kuruş (Mustafa Beğ ifadesi yok)		27 kuruş
22	328 104b	Ahsebet bnt. Agob	60 kuruş (sadece Mehmet usta)		15 kuruş			75 kuruş
23	328 104b	Koşek(?) b. Abdülrah ve eşi Gülpay	30 kuruş (sadece Mehmet usta)				10 kuruş	40 kuruş
24	331 20b	Çoban Petro v. Petko	50 niyalı kebir kırş	25 Riyalı diğer kuruş= 12,5 esedi kırş (sadece Mehmet usta)	15 kuruş	20 kuruş		122.5 kuruş
25	331 25a	Ohan v. Bedros			25 kuruş			25 kuruş
26	331 25b	Erakil v. Belpak	40 kuruş (sadece Mehmet usta)		25 kuruş			65 kuruş
27	331 54a	Debot v. Artin ve eşi Gonca	22.5 kuruş				15 kuruş (Mehmet usta)	37.5 kuruş
28	331 78a	Papas oğlu Krikor v. Abraham	60 kuruş	52 kuruş				112 kuruş
29	333 5a	Mustafa Beğ b. Mehmed					80 kuruş (Mehmet usta)	80 kuruş
30	333 22b	Ketostor v. Merik	31 kuruş (sadece Mehmet usta)					31 kuruş
31	333 85a	Panos v. Kurt	60 kuruş					60 kuruş
32	333 85b	Hasan Ağa b. Ahmed ve eşi		26 kuruş	70 kuruş			96 kuruş
33	338 63b	Mariyem b. Melkon			60 kuruş			60 kuruş
34	343 29a	Rahip Mihalaki v. Panayot			50 kuruş			50 kuruş
35	348 1b	Ahsebet bnt. Agob ve kızkardeşi Zümrüd	60 kuruş (sadece Mehmet usta)		15 kuruş			75 kuruş
36	348 47a	Çoban Petro v. Petko	100 kuruş					100 kuruş
37	350 34a	Abraham ve Artin v. Osaf			75 kuruş			75 kuruş
38	350 49a	Anton v. Erakil ve eşi Nube		25 kuruş	35 kuruş			60 kuruş
39	355 1a	Markar v. Manıkoğlu Asvadur	100 esedi aynı kuruş (sadece Mehmet usta)					100 esedi aynı kuruş
40	355 22b	Sims bnt. Mark					10 kuruş	10 kuruş
41	355 36a	Baron v. Markar					50 kuruş	50 kuruş
42	355 44b	Donabet v. Arzumán	sadece Mehmet usta (iki vakfın parası ayrı züredilimemiş)		var			125 kuruş
43	355 63a	Asvadur v. Ahaçadur			45 kuruş			45 kuruş
44	358 28b	Aleksan v. Basmaron	40 kuruş (sadece Mehmet usta)					40 kuruş
45	358 43a	İstefan v. Luzan			30 kuruş			30 kuruş
46	372 11a	Rüsternv. Simon ve eşi			var (iki vakfın parası ayrı züredilimemiş)	var		150 kuruş
47	385 5a	Abraham v. Dumas	105 kuruş (sadece Mehmet usta)					105 kuruş
48	385 6b	Kırcacı v. Madres ve Hırcacı v. Agob	70 kuruş (sadece Mehmet usta)					70 kuruş
49	385 15b	Ustuban v. Erakil	50 kuruş					50 kuruş

Eldeki kayıtlar bu dönemde gerçekleşen işlemlerin tamamını yansıtmamaktadır. Zira mahkemeye intikal etmemiş bazı borç işlemleri daha sonraki kayıtlarda davalık husus olarak görülmektedir. Dikkat çeken bir diğer husus Üsküdar bahçesi ve Haydarpaşa bahçesi gibi bostancabaşılığa bağlı yerlerdeki para vakıflarından genellikle Müslüman tebaa borç alırken⁵¹, bu mekândaki ocağa ait para vakıflarından daha çok gayrimüslimler istifade etmiştir. Burada, kurulan para vakıflarının bütçesinin yüksek meblağlar içermediği yönünde bir çıkarım yapılabilir. Zira bir kişinin birden çok para vakfından borç alması bu yöndeki tahmini desteklemektedir.

Para vakıfları ellerindeki nakdi 'karz-ı hasen', 'bey' bi'l-vefâ', 'bey' bi'l-istığlâl' ve 'muamele-i şer'iyye' denilen 'bey'u'l-îne' akdi gibi yöntemlerle borç olarak vermektedirler. Para vakıflarından alınan borçlarla ilgili dönemin rayici paralar kullanılmaktaydı. 18. yüzyıl Osmanlı iktisadi hayatında yaygın olan, aslanlı para olarak bilinen esedi kuruş, riyalî

⁵¹ Örnekler için bk. ÜŞŞ, no.328, vr. 5a, 53a,

kuruş ve akçe bu paralardan bazılarıdır. Para vakıflarının üç şekilde kredi sağladıkları görülmektedir. Tazıcılar Ocağı'nda kurulan para vakıflarının daha çok istiğlal (kiralama) yoluyla çalıştıklarını görmekteyiz. Sadece bir kayıтта karz yoluyla borç verildiğinden bahsedilmektedir.⁵²

Borçlar ödenmediği takdirde geçen süre hesaba katılmaktaydı. Tabloda 10. sıradaki Evanis v. Karabet 150 kuruş karşılığında üç senelik icare parasını yıllık 16 kuruş üzerinden ödeyecekti. 3 Şevval 1113/2 Mart 1702 tarihinde alınan borcun üzerinden 26 Receb 1119/23 Ekim 1707 tarihine kadar yaklaşık 5 yıl geçtiğinden dolayı vakfa icâre olarak 80 kuruş, asl-ı mal olarak 150 kuruş yani toplamda 220 kuruş ödemesi gerekiyordu.⁵³ Başka bir kayıтта, Üsküdar/Yenimahalle sakinlerinden olup borçlu bir şekilde ölen bakkal Hürmüz v. Yorgi'nin Tazıcılar Ocağı para vakıflarına 150 kuruş borcu bulunmaktaydı. Borçlunun sahip olduğu mülklerdeki rehin kaldırılıp ev ve dükkânı satıldıktan sonra vakfa ait borç, terekesinden tahsil edilmiştir.⁵⁴ Cami-i Kebir Mahallesi'nden terlikçi Hüseyin Çelebi b. Mehmed'in Murad Hoca vakfına 10 kuruş, Tazıcılar Ocağı vakfına 35 kuruş borcu olduğundan çocuklarına miras olarak kalan bağın 45 kuruşu satılarak borçlarının ödenmesi yoluna gidilmiştir.⁵⁵ Burada borçlunun Tazıcılar Ocağı'nda hangi vakıftan para aldığı, borcun ne şekilde verildiği zikredilmemiştir.

1.4. Ocağın Yeri ve Müştemilatı

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin bir kurumu olan Tazıcılar Ocağı Üsküdar'da bugünkü Selimiye Kışlası ile Karaca Ahmed Mezarlığı arasında inşa edilmiştir. 19 Zilhicce 1206/ 8 Ağustos 1792 tarihli Üsküdar sicilinde yer alan kayda göre, İbrahim Ağa Zâviyesi Vakfı'yla Miskinler Zâviyesi Vakfı arasında tartışma yaratan arazi için yapılan tarif, ocağın yeri ilgili bir bilgi vermektedir. Kayda göre boş arazi, Karaca Ahmed Tekkesi'nden Haydarpaşa yönüne giden yolun solunda kalan Miskinler Tekkesine yakın bir yerde ve Tazıcılar Ocağı'na bağlı çayırın sınır komşusudur.⁵⁶ Ocağın kapsadığı alanla ilgili olarak Selimiye Kışlası'nın banisi III. Selim'e ait vakfiye kayıtlarında Kavak Sarayı arsası üzerinde 4800 zira'/2756 m² Tazıcılar Ocağı ve 10800 zira'/6201 m² arsa üzerinde Tazıcılar bostanı bulunduğu zikredilmektedir.⁵⁷

Ocağın müştemilatında, aşağıda detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere tazıların kaldığı ahırlar, ocak çalışanlarının koğuşları⁵⁸, mutfak, mescit, tazıların su ihtiyacını gidermek için çeşme ve kemankeşlerin talim mekânları bulunmaktaydı.

⁵² ÜŞS, no. 372, vr. 11b.

⁵³ ÜŞS, no.336, vr.7b.

⁵⁴ ÜŞS, no.427, vr.19ab.

⁵⁵ ÜŞS, no.348 vr. 21b

⁵⁶ *İstanbul kadı sicilleri Üsküdar mahkemesi 531 numaralı sicil (H. 1204-1207 / M. 1790-1793)* (İstanbul : İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. İstanbul Medipol Üniversitesi, 2019), 785.

⁵⁷ VGMA, no.643'den naklen, Gözde Ramazanoğlu, *Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2003), 1/ 134.

⁵⁸ BOA, *T SMA.d.*, nr. 9626 s. 2'den naklen Gülru Necipoğlu, "The Suburban Landscape of Sixteenth-Century Istanbul As A Mirros of Clasiccal Ottoman Garden Culture", *Gardens In The Time Of The Great Muslims Empires, Theory And Design*, ed. Petruccioli (Newyork-Köln: Brill, 1997), 35-49; Yıldız, "Bahçeden Kışlaya Üsküdar Bahçesi", 430.

1.4.1. Tazıcılar Ocağı Mescidi

Günümüze ulaşmayan mescit kaynaklarda belirtildiğine göre 1555 yılında, fevkânî (iki katlı) olarak yapılmıştı.⁵⁹ Haskan'ın tarifine göre Tıbbiye Caddesi ile Çeşme-i Kebir Sokağı'nın birleştiği yerde ve sokağın sol tarafında yer almaktaydı.⁶⁰ Haskan, Mescit belli bir müştemilat içinde bulunduğundan dolayı, yakınındaki Kavak Sarayı mescidi ile Tazıcılar Ocağı mescidinde sadece ocağa bağlı insanların namaz kıldıklarını söylemektedir.⁶¹ 16. yüzyılda yapılan mescit, geçen iki asırlık süre zarfında harap hale gelmiş, Hekimoğlu Ali Paşa'nın birinci sadrazamlığı sırasında Bostancıbaşı Ömer Ağa tarafından yeniden inşa edilmiştir.⁶²

Mescidin varlığı ile ilgili 18. yüzyıl mahkeme kayıtlarında para vakıfları münasebetiyle bolca belge bulunmaktadır. Ocağın finansı kısmında detaylı olarak ele alınacağı üzere mescide ait para vakfı bulunmaktadır. Bu durum mescidin 18. yüzyıl boyunca varlığını koruduğunu göstermektedir. 19. yüzyıl başlarında Selimiye Kışlası'nın yapılması sebebiyle ocak binası yıkılmış ancak kurum varlığını sürdürmüştür. Buna rağmen dönemin belgelerinde mescitle ilgili bilgi olmaması ve III. Selim'in kışla vakfiyesinde mescidin adının zikredilmemesi, kışla arsası dışında kaldığından ileri gelmiş olmalıdır.⁶³

1.4.2. Tazıcılar Çeşmesi

Tazıcılar Ocağı'nın bugün ayakta kalan tek yapısı, ocakla aynı adla anılan çeşmedir. Çeşme, Tıbbiye Caddesi ile Çeşme-i Kebir sokağının birleştiği Harem yolu güzergâhında, Sağlık Okulu (Veteriner Fakültesi) veya eski Baytar Mektebi ile Hasib Paşa (Zeki Bey) çeşmesinin karşısında⁶⁴, askerî kışlanın doğusundaki araç girişinin solunda yer almaktadır. Mimari olarak bir meydan çeşmesi tarzında, dört cephesi düzgün ve beyaz kesme taşlarla örülmüş, kare planlı üzeri tonozlu şekilde yapılmıştır. Kitabe, çeşmeyi çevreleyen yalak ve musluklar günümüze ulaşmamıştır.⁶⁵

Mahkeme kayıtlarında mescidin aksine çeşmeye dair herhangi bir bilgi bulunmaz. Arşiv kayıtlarında çeşme ile ilgili belgeler 1859'dan sonraki döneme tekabül etmektedir. Yapım tarihi ile ilgili bazı çalışmalarda 16. yüzyıl mimarisini yansıttığına⁶⁶, bazı kayıtlarda 1844 yılında yapıldığına dair ifadeler bulunmaktadır.⁶⁷ Haskan, Tazıcılar Ocağı'nın Kanûnî döneminde kurulduğuna dikkat çekerek Mimar Sinan yapımı bir çeşme olması ihtimali üzerinde durmaktadır.⁶⁸ Çeşmenin üzerinde bulunan kitabeler çeşmeye ait değildir.

⁵⁹ Hafız Hüseyin b. İsmail Hüseyin Ayvansaraylı, *Hadikatü'l-Cevami*, 2/224.

⁶⁰ Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001), 1/361.

⁶¹ Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 1/232.

⁶² Ömer Ağa Karaca Ahmed Mezarlığının doğu kısmında "Tazıcılar Mezarlığı" denilen kabristanlıkta metfundur. İsminin tazıcılar mezarlığı olması ocak çalışanlarının buraya defnedilmesi sebebiyledir. Bk. İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Üsküdar Tarihi*, (İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 1976), 1/303.

⁶³ Ramazanoğlu, *Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı*, 204.

⁶⁴ Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3/1174.

⁶⁵ Ramazanoğlu, *Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı*, 174.

⁶⁶ Kadir Öztürk, *Üsküdar Harem Sementinin Tarihi Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 105.

⁶⁷ Ramazanoğlu, *Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı*, 174.

⁶⁸ Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3/1175.

Bunlardan biri Sultan Abdülmecid (1839-1861), diğeri II. Abdülhamid (1876-1909) dönemine ait olmak üzere tazıcılar ahırıyla ilgilidir.⁶⁹

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan çevre düzenlemeleriyle birlikte meydanındaki lağımın bozulması ve çevreye zarar verilmesinden dolayı çeşme tamir görmüştür.⁷⁰ 1860 yılında çeşme meydanı ve tüfenkhane önünden akan lağımın verdiği zarardan dolayı yeni bir su lağımı yapılması kararlaştırılmış, dönemin parasıyla 32500 kuruşluk masraf, Hassa Ordusu Ebniye Komisyonu tarafından taahhüt edilmiştir.⁷¹ 1908 yılında ise kışla önünden çeşmeye kadar olan kısma kaldırım döşenerek çevre düzenlemesi yapılmıştır.⁷² Ek 4'teki resimde de görüleceği üzere bu tarihi yapı, 2019 yılında 1. Ordu Komutanlığı'nın girişimi ve İstanbul Valiliği Yatırım İzleme ve Koordinasyon Başkanlığı tarafından yanındaki Hasip Paşa çeşmesiyle birlikte restore edilmiştir.

1.4.3. Tazıcılar Ahır

Ocağın en önemli müstemilatı tazılar için yapılan ahırdır.⁷³ Kanûnî döneminde avlanma maksadıyla yapılan ahır, yanındaki zağarcılar ocağı ile birlikte uzun seneler varlığını sürdürmüştür. 1640-1644 yılları arasında iki defa mimarbaşı olan Kasım Ağa, bozulan tazıcılar ahırını dönemin parasıyla yüksek sayılabilecek 3050 kuruşluk bir rakamla tamir ettirmiştir.⁷⁴

Tazıcılar ahır 1800-1803 yıllarında Selimiye Kışlasının yapımı sırasında bir süre ortadan kaldırılmıştır. Buradaki neferler öncelikle Levend Kışlası'na nakledilmiştir.⁷⁵ Ahırdaki tazılar 1815 yılında Rami Kışlasına nakledilmiştir.⁷⁶ Burası, 1826 yılına kadar şikâr-ı hümayun için beslenen tazıların mekânı olmuştur. Sonraki zamanlarda yapılan Tazıcılar Ocağı çeşmesinin kitabesinde yer alan "esb-i tazı" ifadesi, bazı yazarlarca kuruluşundan itibaren iyi koşan atların yetiştirildiği ocak olarak anlaşılmasına sebep olmuştur.⁷⁷ Konyalı da Üsküdar'la ilgili çalışmasının 2. cildinde ise yeni ahır=tazılar ahır başlığı altında burada yetiştirilenleri hızlı koşan atlar olarak zikretmiştir.⁷⁸ Gözde Ramazanoğlu da, yapmış olduğu çalışmada 1850'den sonraki dönemler için Selimiye Kışlası içinde bulunan Tazılar

⁶⁹ Kitabeler için bk. Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Üsküdar Tarihi*, 2/531-533.

⁷⁰ BOA, Sadâret Mektubî Mühimme Kalemi, A.MKT.MHM, no.158/74 (14 Zilkade 1275/15 Haziran 1859).

⁷¹ BOA, Sadâret Mektubî Kalemi Meclisi Vala Evrakı, A. MKT. MVL, no.120/15 (2 Rebûlevvel 1277/18 Eylül 1860).

⁷² BOA, DH. MKT, no.2692/90; Babıali Evrak Odası (BEO), no. 3481/261009 (5 Muharrem 1327/27 Ocak 1909).

⁷³ Tazı ahır duruma göre İstanbul'un değişik yerlerinde de inşa edilmiştir. Üsküdar Tazıcılar Ocağı'ndaki ahır kadar büyük olmasa da IV. Mehmed döneminde Çatalca'da padişah tazıları için bir ahır inşa edilmiştir. BOA, AE. SMMD. IV, no.24/2697 (29 Şevval 1090/3 Aralık 1679).

⁷⁴ Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Üsküdar Tarihi*, 2/533.

⁷⁵ Vasıf Ahmed Efendi, *Mehasinü'l-Asar ve Hakaikü'l-Ahbar [Osmanlı Tarihi (1209-1219/1794-1805)]*, Haz. Hüseyin Sarıkaya (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2017), CCCIV, 457-458.

⁷⁶ BOA, C.SM, no.37/1855.

⁷⁷ Konyalı, Tahsin Öz'ün İstanbul Camilerini anlattığı eserde Tazıcılar Camii konusunu ele alırken bu mekânda iyi cins atların bulunduğu yönündeki ifadesini doğru bulmamış (Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Üsküdar Tarihi*, 1/303) ; aynı şekilde Üsküdar tarihini yazan Haskan da aynı ifadeleri tekrar etmiştir (Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3/1175).

⁷⁸ Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Üsküdar Tarihi*, 2/533.

ahırını ile Tazıcılar Ocağı arasında bir irtibatın kurulmadığını söylemektedir.⁷⁹ 1850 yılından sonraki tamirat kayıtlarında av için beslenen tazıya dair bir işaret bulunmamaktadır.⁸⁰ 3 Zilkade 1306/01 Temmuz 1889 tarihinde tazıcılar ahırına düşen yıldırımla ilgili verilen bilgi, geç dönemde burada bulunan hayvanlar ile ilgili ipucu vermektedir. Yıldırım düşmesi sonucu daha çok büyük baş hayvanlar için kullanılan tabirle iki re's hayvanın öldüğü bilgisi burada artık atların bulunduğunu göstermektedir.⁸¹ Dolayısıyla Sultan Abdülmecid adına yazılan kitabedeki esb-i tâzî ifadesi, ocağın kuruluşundan beri değil 1850'lerden sonra burada atların bulunduğuna işaret etmektedir.

1.4.4. Kemankeşlere Ait Mekânlar

Ocağın bulunduğu muhitte, farklı bir askerî grup olan kemankeşlere ait yerler bulunmaktaydı. Tamir talebiyle 15 Cemaziyülevvel 1117/4 Eylül 1705 tarihinde payitahta yazılan arzda şu ifadeler yer almaktaydı “Ma'rûz-ı dâ'i devletleridir ki,

*Ashâb-ı 'arz-ı hâl olan Kemânkeş tâifesi*nden İmam Osmân Efendi ve Kuzu Mustafa Efendi ve es-Seyyid Abdülkadir Efendi ve es-Seyyid İbrahim Efendi ve es-Seyyid Abdullah ve el-Hâc İbrahim ve Ömer Beğ nâm kimesne vesâirleri meclis-i şer'e gelüp Üsküdar hâricinde Tazıcılar nâm mahalde kadîmden nişân sepeti olup, kemânkeş tâifesi haftada iki gün nişana ok atıp ta'lîm olunur iken mürûr-i eyyâm ile mün'adim olmuşdur deyü i'lâm-ı hâl etmeleriyle vârid olan fermân-ı 'âlilerine intisâlen husûs-ı mezbûra vukuf-ı tâmmu olan Üsküdar ahalisinden müsinn ü ihtiyârlardan el-Hâc Mahmûd Efendi ve Mustafâ ve Abdurrahmân ve diğer Mustafâ ve el-Hâc İbrâhîm ve Abdullâh Efendi ve Nasuh ve Sâlih ve İbrâhîm ve Sefer ve Hüseyin nâm kimesnelere zebûr-i istihbâr olundukta fi'l-hakîka mahall-i mezbûrda kadîmden nişân sepeti olmağla kemânkeş tâifesi haftada iki gün nişâna ok attıkları ma'lûmumuz olup lâkin mürûr-i eyyâm ile otuz seneden berü zikr olunan nişân sepeti mün'adim olmağla vaz'-ı kadîmi üzere mahall-i mezbûrda müceddeden hedef-i tîr için sepet vaz' olunup şerifeyi ihyâ buyurmalarını iltimâs ederler. Bâki fermân men lehül- emr hazretlerininidir. Fî 15 min Cumâdi'l-ûlâ 1117⁸²

Belgeden anlaşıldığı üzere tazıcıların olduğu mahal sadece onlara ait değil, aynı zamanda ok taliminin yapıldığı bir yer idi. Burada bir nişan sepeti bulunmaktaydı. Kemankeşler haftada iki gün burada ok talimi yapmaktaydı. Belgenin kaleme alındığı tarihten yaklaşık otuz sene ortadan kalkmış sepetin bulunduğu yer, aslında eski zamanlarda ok talimgâhi imiş. Belgeye göre kemankeşlerin isteği, buranın yeniden ihya edilip asli vazifesine döndürülmesidir.

1.5. Tazıların Bakımı

Üsküdar Tazıcılar Ocağı'na bağlı ahırdaki tazılar nerelerden temin edilmekteydi? Arşiv kayıtlarındaki bilgiler ışığında tazıların temin edildiği yer hakkında bilgi vermeye çalışacağız. 1580 ve 1610 tarihli fermanlarda Üsküdar/Kocaeli havalisindeki mirî korularda

⁷⁹ Ramazanoğlu, *Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı*, 124.

⁸⁰ BOA, İrâde Meclis-i Vâlâ (İ. MVL), no.202/6424 (6 Cemaziyülevvel 1267/9 Mart 1851); İ.DH, no.360/23802 (18 Rebiülevvel 1273/4 Kasım 1856); A.MKT.MHM, no.103/28 (9 Rebîülâhîr 1273/7 Aralık 1856); İ.MVL, no.436/19272 (18 Safer 1277/5 Eylül 1860); BEO, no.2457/187212 (23 Ramazan 1322/1 Aralık 1904).

⁸¹ BOA, Yıldız Perakende Askerî Maruzâtı (Y.PRK.ASK), no.56/6.

⁸² ÜŞS, no.332, vr.103a.

ağaç kesmenin, kömür yakmanın, tazı ve doğanla avlanmanın yasak olduğu belirtilmektedir.⁸³ Bu meyanda tazıların ilk temin edildiği yer yakın bölgeler idi.

Ahırların bulunduğu yerlerdeki tazıların yetmediğinden muhtemelen hem Anadolu hem de Rumeli'deki kadı ve yöneticilerden zaman zaman tazı talep edilmiştir. H. 1018/M. 1609 yılında bostancı başının talebi üzerine Hüdavendigâr, Kocaeli ve Bolu sancaklarındaki kadılardan, şikâr-ı hümayun için idareleri altında bulunan yerlerden tazı, samsun ve zağra temin edilmesi istenmiştir.⁸⁴ Hüdavendigâr bölgesi tazı açısından zengin olduğundan avcı lakaplı IV. Mehmed döneminde (1678 yılında) bu bölgedeki ve Karesi sancağındaki tazıların toplanıp padişahın av yapacağı yere gönderilmiştir.⁸⁵ İhtiyaç halinde daha uzak yerlerden tazı temin edilmeye çalışılmıştır. Diyarbakır, Rakka ve Karaman bölgelerinde bulunan tazıların şikâr-ı hümayun için İstanbul'a gönderilmiştir. IV. Mehmed dönemine ait konuyla ilgili fermanla ismi geçen yerlerin beylerbeyleri ve kadılarından ellerinde tazı bulunanların Ramazan adlı tazıcıbaşına teslim etmesi emredilmiştir.⁸⁶

Rumeli tarafında Haslar, Silivri, Çorlu, Çatalca ve Edirne'deki mirî korulara⁸⁷ ayrıca Selanik, Yenice-i Vardar, Karaferye, Cuma, Serfiçe Yenişehir Fener, Tırhala ve Sarıgöl kazaları ile Köstendil sancağında bulunan tazıların şikâr-ı hümayun için İstanbul'a ya da padişahın bulunduğu yere gönderilmiştir.⁸⁸ Ayrıca mirî koruların olduğu yerlerde şikâr-ı hümayun için tazıların beslenmiş; hariçten kimsenin bu korularda avlanması, görevliler dışındakilerin tazı doğan ve atmaca gibi hayvanları beslemesi yasaklanmıştır.⁸⁹

Erken dönem Başmuhasebe Kalemî kayıtlarında nadiren de olsa bazı bilgiler yer almaktadır. 1680 yılında Rikâb-ı Hümâyûn'dan Ali Haseki'nin sunduğu arzda tazılara yiyecek olarak verilen malzemelerden bahsedilmektedir. Buna göre tazılara undan yapılmış yağlı poğaçaya verilmekte, süt kaynatılıp içirilmektedir.⁹⁰

Geç dönem belgelerinde tazıların neler yedirildiği zikredilmemekle beraber bedeli hazineye ödenmek üzere un tayınlarından bahsedilmektedir. Genelde kış aylarında yapılan bu ödemelerle ilgili olarak 1813 tarihli belgeye göre Üsküdar Tazıcılar Ocağı'ndaki tazıların için günlük 1,5 kile un tahsis edilmekteydi. Unkapanı'nda kapan naibinden alınan unların ücreti, devlet gelirlerinden yani hazinden karşılanmaktaydı.⁹¹ 1815 senesinde Rami Çiftliğine nakledilen tazıların günlük 1,5 kıyye un harcandığı, bunun nakit değerinin 348 kuruş olduğu zikredilmiştir.⁹² Ocağa, 1820 senesinde günlük 30 kıyye un verilmekteydi. Kıyye başı 16 pareden 1770 kıyye unun iki aylık ücreti olan 708 kuruş, baş muhasebe tarafından unculara ödenmiştir.⁹³ Ocağın 1826 yılında kaldırılmasına yakın, şikâr-ı hümayun için beslenen tazıların verilen unun iki aylık ücreti yine 708 kuruş olarak hesaplanmıştır.⁹⁴

⁸³ BOA, A.DVNSMHH. no.39/hk.352; no. 79/hk.8.

⁸⁴ BOA, A.DVNSMHH. no.78/hk.1464.

⁸⁵ BOA, A.DVNSMHH. no. 96/hk.722.

⁸⁶ BOA, A.DVNSMHH. no. 96/hk.963 (Evâsıt-ı Safer 1090/ 23 Mart-2 Nisan 1679).

⁸⁷ BOA, A.DVNSMHH. no.7/hk.1875 (15 Safer 976/ 9 Ağustos 1568).

⁸⁸ BOA, C.SM, no.126/6304.

⁸⁹ BOA, A.DVNSMHH. no. 7/hk.1875.

⁹⁰ BOA, Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Kalemî Evrakı (D.BŞM), no.699/21 (19.10.1091/ 12 Kasım 1680).

⁹¹ BOA, C.SM, 29/1492 (14 Muharrem 1228/17 Ocak 1813).

⁹² BOA, C.SM, 37/1855 (9 Rebîülevvel 1230/19 Şubat 1815).

⁹³ BOA, C.SM, 116/5850-2 (29 Rebîülevvel 1235/15 Ocak 1820).

⁹⁴ BOA, C.SM, 101/5078 (29 Ramazan 1241/ 3Nisan 1826).

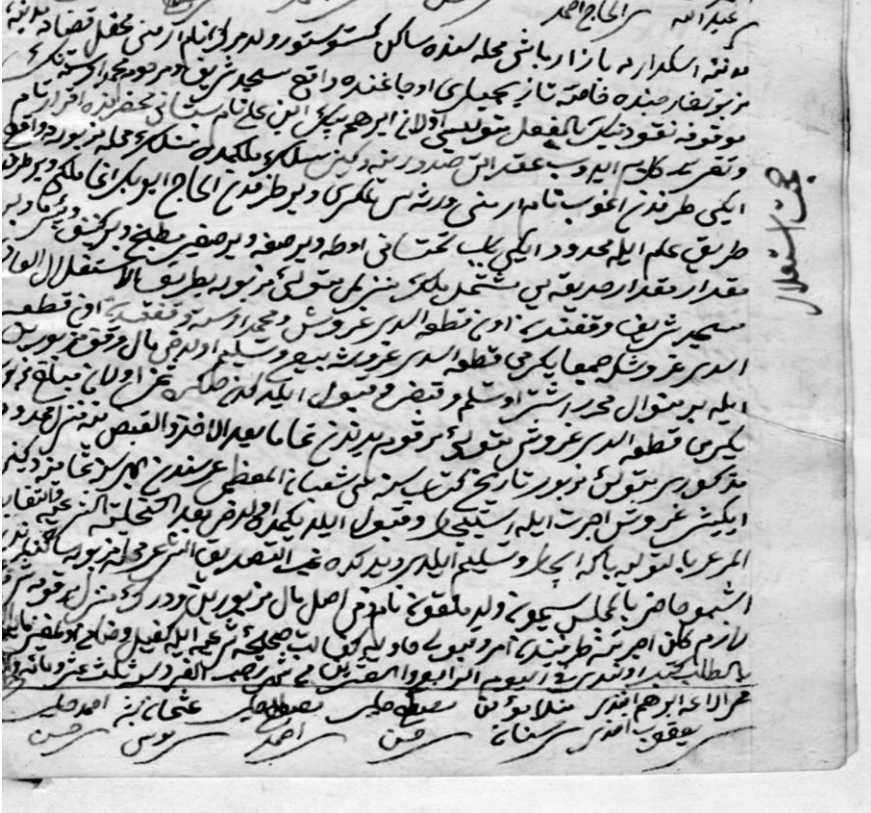
Sonuç

Tazıcılar Ocağı, bostancıbaşıya bağlı şikâr-ı hümayunun bir parçası olarak Kanûnî döneminde Üsküdar'da kurulmuştur. 1550'lerde av için beslenen tazıların kalması için yapılan bu müessese -Selimiye Kışlası dönemi hariç- 1826 yılına kadar üç asra yakın varlığını sürdürmüştür. Bu zaman zarfında Üsküdar'ın sosyal ve ekonomik hayatının bir parçası haline gelmiştir. Osmanlı iktisadi hayatında önemli bir yeri olan, toplumun ve piyasanın finans ihtiyacını karşılayan para vakıfları, Tazıcılar Ocağı'nda da önemli bir işleve sahip olmuştur. Ocağa ait para vakfının gelirleriyle ocakta çalışan kişilerin ücretleri ödenmiş, ocağın çeşitli ihtiyaçları karşılanmıştır.

Görece geniş bir müstemilat özelliğindeki yapı içinde, ocak personeli için kalacak yerler, mutfak gibi çeşitli hizmet birimlerinin yanı sıra tazılar için oluşturulan ahırlar da bulunmaktaydı. Mekânda insanların ibadet etmesi için bir mescit ve su ihtiyacının karşılanması için de bir çeşme inşa edilmiştir. Tazıcıların olduğu bölge ilerleyen zamanlarda kemankeşlerin talim yaptığı bir mekân haline gelmiştir. Ocağın fiilen 1826'da kaldırılmasından sonra burada bulunan ahırlar, esb-i tazı olarak isimlendirilen atların kaldığı mekâna dönüşmüştür. Tazıcılar Ocağı'ndan günümüze sadece çeşmesi ulaşabilmiştir.

Ekler

1- Pazarbaşı Mahallesi'nden Kestostor adlı gayrimüslimin Ocaktaki para vakıflarından borç almasıyla ilgili kayıt, ÜŞS, no.327, vr.77a.



2- Ocak Mahallinde kemankeşlerle ilgili belge, ÜŞS, no.332, vr.103a.

اعلامی موجبت علی دین محمد رسول
معرضه اعد و التمسیر به الحجاز علی اولاد ان کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
والدی بعد القادر انقدر السید ابراهیم انقدر السید ابراهیم و الحی ابراهیم و عمیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
ایام ایضا قدیم اولند در حیا کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
اهالی سندن سن و اختیار لر دی الهام محمد انقدر و مصطلح و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
و اراهم و سفیر حسین نا کجه تون دن زبور لهنی اولند در حیا کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
ذکر اولند کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر و غیره کمان کش طایفه سندن اعلام عثمان انقدر و قوی مصطلح الحد امیر
شقیه یه اچیا بیورمه لر سنی القاسم ایدر لر باع فرغان من لدر حضرت سیدکده ۱۰ ص من حادی الاوی ۱۱۱۷
کمان کش اعلام سید
عفت اولمکده

3- Ocağın başı konumundaki tazıcıbaşılardan Mehmed Ağa'nın mülk alım-satımıyla ilgili belge, ÜŞS,no.333, vr.5b.

Handwritten text in Ottoman Turkish script, likely a document related to the purchase and sale of land in the quarry area.

4- 2019 yılında restore edilen Tazıcılar Çeşmesinin son hali



Kaynakça

- Abdurrahman Abdi Paşa. *Vekâyi'-Nâme[OsmanlıTarihi (1648-1682)]*. Haz. Fahri Çetin Derin. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Akkaya, Mustafa. *XVII. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Üsküdar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Alkan, Mustafa - Gökbuğa, Ferdi. "XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Av Teşkilatı'nın Silistre Sancağındaki Yapılanması". *Gazi Akademik Bakış* 9/17 (2015), 23-35.
- And, Metin. "XVI. Yüzyılda Av ve Avcılık". *Hayat Tarih Mecmuası* 2/12 (1970),17-21.
- BOA, Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümâyûn Sicillatı Mühimme Defterleri (A.DVNSMHM.). no.7/1875, no. 39/352, no.78/1464, no.79/8, no. 96/722, no.96/963.
- BOA, Bâb-ı Defterî Başmuhasebe Kalemi Evrakı (D.BŞM). no.699/21.
- BOA, Babıalı Evrak Odası (BEO). no.2457/187212, no. 3481/261009.
- BOA, Cevdet Saray Mesalihi (C.SM). no. 29/1492, no. 37/1855, no. 76/3832, no. 101/5078, no. 116/5850-2.
- BOA, Dâhiliye Nezâreti Mektubî Kalemi (DH. MKT). no.2692/90, no.2694/67.
- BOA, Hatt-ı Hümâyûn (HAT). no.1498/43-2.
- BOA, İrade Dâhiliye (İ.DH). no.260/23802.
- BOA, İrade Meclis-i Vâlâ (İ. MVL). 202/6424, no. 436/1927.
- BOA, Sadâret Mektubî Kalemi Meclisi Vala Evrakı (A. MKT. MVL). no.120/15.
- BOA, Sadâret Mektubî Mühimme Kalemi (A.MKT.MHM). no.103/28, no. 158/74.
- BOA, Yıldız Perakende Arzuhâl ve Journaller Kataloğu (Y.PRK.AZJ). no.11/93.
- BOA, Yıldız Perakende Askeri Maruzâtı, (Y.PRK.ASK). no.56/6.
- BOA, Yıldız Perakende Elçilik-Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik (Y.PRK.EŞA). no49/17.
- Câbi Ömer Efendi. *Câbi Tarihi (Tarih-i Sultan Selim-i Sâlis ve Mahmud-ı Sâni) Tahlil ve Metin*. Haz. Mehmet Ali Beyhan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Caferoğlu, Ahmet. "Türklerde Av Kültü ve Müessesesi". *VII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler*. 1/169-175. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970.
- Çağbayır, Yaşar. "Tazi". *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5/4655. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çelik, Şenol. "Osmanlı Padişahlarının Av Geleneğinde Edirne'nin Yeri ve Edirne Kazasındaki Av Alanları (Hassa Şikâr-gâhı)". *XIII. Türk Tarih Kongresi: 4-8Ekim 1999 Ankara Kongreye Sunulan Bildiriler*. 3(3)/1887-1902. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Çetin, Sadık Fethi. *466 Numaralı Üsküdar Şer'ie Sicili: (Gurre-i Rebi'ü'l-ahir 1178- selh-i Rebi'ü'l-evvel 1179/28 Eylül 1764-16 Eylül 1765)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Güven, Özbay - Hergüner, Gülten. "Türk Kültüründe Avcılığın temel Dayanakları". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 32-48.
- Hafız Hüseyin b. İsmail Hüseyin Ayvansarayî. *Hadikatü'l- cevami: (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar)*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Haskan, Mehmet Nermi. *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2001.
- İbn Bibi, Nâsırüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Ali Ca'ferî Ruga'dî Münşî. *684/1285'ten Sonra, el-Evamirü'l-ala'ie fi'l-umuri'l-ala'ie: (Selçuk name)*. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- İstanbul Kadı Sicilleri Adalar Mahkemesi 1 Numaralı Sicil (H. 1178 / M. 1764-1771)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. İstanbul Medipol Üniversitesi, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096 - 1097 / M. 1685 - 1686)*. Haz. Sabri Atay vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 26 Numaralı Sicil (H. 987-988/ M. 1579-1580)*. Haz. Rifat Günalan vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 930-936 / M. 1524-1530)*. Haz. Yasemin Dağdaş vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı sicil (H. 987-988 / M. 1579-1580)*. Haz. Rifat Günalan vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (H. 1204-1207 / M. 1790-1793)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. İstanbul Medipol Üniversitesi, 2019.
- Kaynak, Rahşan. *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Üsküdar'da Sosyal ve Ekonomik Hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitâbeleri İle Üsküdar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 1976.
- Necipoğlu, Gülrü. "The Suburban Landscape of Sixteenth-Century Istanbul As A Mirros of Clasiccal Ottoman Garden Culture". *Gardens In The Time Of The Great Muslims Empires, Theory And Design*, ed. Atillio Petruccioli. 35-49. Brill. Newyork-Köln: Brill, 1997.
- Özaydın, Abdülkerim. "Av: İslam Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 4/101-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özcan, Tahsin. *Osmanlı para vakıfları: Kanuni Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Öztürk, Kadir. *Üsküdar Harem Semtinin Tarihi Gelişimi*. İstanbul: Marmara Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ramazanoğlu, Gözde. *Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2003.
- Safi Mustafa Efendi. *Mustafa Safi'nin Zübdetü't-Tevarih'i*. Haz. İbrahim Hakkı Çuhadar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Sümer, Faruk. "Türklerde Avcılık". *Resimli Tarih Mecmuası* 4/12 (1953), 2403-2407.
- Şener, Mehmet. "Av". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/104-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi. *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi: (Metin ve Tahlil)*. Haz. Ziya Yılmaz. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Turan, Osman. *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Tutcu, Zeynep. *Üsküdar 489 Numaralı Şer'iyye Sicili (H.1187-1188/M.1773-1774) (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Üsküdar Şer'iyye Sicilleri (ÜŞS). no. 325, no. 327, no.328, no.331, no.332, no.333, no.336, no.338, no.343, no.348, no.350, no.355, no.358, no.372, no.385, no.389, no.427.
- Vasıf Ahmed Efendi. *Mehasinü'l-asar ve hakaiku'l-ahbar [Osmanlı Tarihi (1209-1219/1794-1805)]*. Haz. Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2017.
- Yıldız, Aysel. "Ondokuzuncu Yüzyıl Başlarında Üsküdar'da Şiddet ve Karışıklık". *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu: VIII 21-23 Kasım 2014 Bildiriler*. 1/241-253. İstanbul: Üsküdar Belediye Başkanlığı, 2015.
- Yıldız, Murat. "Bahçeden Kışlaya Üsküdar Bahçesi". 3. *Uluslararası Osmanlı İstanbullu Sempozyumu Bildirileri*. 3/379-442. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kültür AŞ, 2015.
- Yılmaz, Orhan - Ertuğrul, Mehmet. "Türkiye Yerli Köpek İrk ve Tipleri". *İğdir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2/1(2012), 99-106.

Şifâi Mehmed Dede (öl. 1081/1671) ve Öncesindeki Şârihlerin *Mesnevî*'nin Birinci Beytine Dair Yorumlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması *

Halim Yar

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı
Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Turkish Islamic Literature
Ankara, Turkey
halimy14@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9362-567X

Comparing and Analyses the Comments of Shifâi Mehmed Dede (d. 1081/1671) and previous Commentators about *Mathnawi*'s First Couplet

Abstract

Mathnawi is one of the most important texts that influenced Turkish literature in Anatolia, such that many translations and commentaries have been written to understand it better due to its reputation. The journey of *Mathnawi* in Turkish literature begins with story translations by Golshahri (d. 838/1435). However, since *Mathnawi*'s depth of meaning and highly sophisticated frame of reference, several commentaries followed. Therefore, in order to understand it, commentaries followed translations. The beginning of this tradition goes back as early as the 15th century poetic commentary *Mathnawi-i Muradiya* by Mu'in al-Din Mustafa (15th c.) which is on the first volume of *Mathnawi*. Commentaries of *Mathnawi* can be divided into poetry and prose. In addition, there are commentaries on compilations like *Jazira al-Mathnawi*. There are commentaries written on the first two couplets, the first eighteen couplets, the first volume or any volume and all of six volumes of *Mathnawi*. In these commentaries, information about the Persian grammar has been given, examples have been brought to couplets with stories, the symbols pointed by the couplets have been explained, the verses quoted by the couplets have been shown, what it means have been explained. In addition, the place of the couplet of *Mathnawi* in culture have been exemplified by quoting verses, couplets, ghazals and rubais from Persian and Turkish works.

The language of the commentaries was Turkish, the commentators were living in similar places, growing in a similar culture, and reading the same books. This is why their comments are close and similar. Also, the *Mathnawi* texts are not very different from each other and there was a tradition to analyze *Mathnawi*. For this reason, there is an inevitably parallelism in the comments. In some texts, similarity can go up to the sentence level.

Shifâi Mehmed Dede is one of the commentators who want to explain the *Mathnawi* in brief and simple way in the 17th century. Later, we see Muhammed Murad Molla (d. 1264/1848) who wrote a commentary in his style in the 19th century. Previously, by Haji Piri (d. 1049/1640) and Abu Su'ud Sa'dullâh (d. 16th) were written commentaries similar in style. In their works, it is seen that in some

* Bu makale sunmayı düşündüğümüz, "*Şifâi Mehmed Dede'nin Mesnevî Şerhi (Metin-İnceleme)*" isimli doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır./This article was extracted from the doctoral dissertation named "*Şifâi Mehmed Dede's Commentary of Masnawi (Text-Analysis)*" which we consider to defend.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 29 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 03 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Halim Yar, "Şifâi Mehmed Dede (öl. 1081/1671) ve Öncesindeki Şârihlerin *Mesnevî*'nin Birinci Beytine Dair Yorumlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması = Comparing and Analyses the Comments of Shifâi Mehmed Dede (d. 1081/1671) and previous Commentators about *Mathnawi*'s First Couplet", *Eskiyei* 40 (Mart/March 2020), 341-362. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.681657>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

places Persian poetry quotes are used to explain the couplet. Even though most of the commentators claimed to serve the Turks who cannot read and understand *Mathnawi* in Persian, but the meaning of such quotations was not provided. Therefore, it is essential to have a certain knowledge of the language even when reading these commentaries. The small quotations of Shifai are verses and hadiths and he occasionally provided some explanations for them. On one hand, Shifai's concise commentary provides an advantage not to bore the reader, on the other hand, it is often missing in explaining issues. As he acknowledges at the beginning of his commentary, he was influenced by Mustafa Muslih al-Din Sururi (d. 969/1562) and Ismail Rusuhi Ankaravi (d. 1041/1631-2). The fact that Shifai explicitly states what he does not approve of commentators whom he was influenced, we are able to more clearly compare them with the commentary of Shifai.

When we compare commentaries of the same *Mathnawi* couplets of Sururi and Ankaravi with Shifai's, we have seen places where words, idioms, sentences, and quotations that are not in the *Mathnawi* text overlap. Furthermore, we have seen the existence of partially similar and unique commentaries. After that, we asked the question of whether any author had similar words, expressions, idioms, or sentences with another author before Shifai Mehmed Dede. This question was followed by following questions: In order to comment *Mathnawi*, Shifai what kind of original meaning he had contributed, what did he say different from other commentaries and who was affected by whom and how. In order to answer all these questions, we not only made a ranking according to the written dates of the commentaries written until Shifai Mehmed Dede but also for the sake of comparison we limited ourselves with the first couplet of *Mathnawi*.

Sorting is as follows: Mu'in al-Din Mustafa, Dede Omar Rushani (d. 892/1486-87), Muslih al-Din Sururi, Ilmi Dede (d. 1019/1611), Abu Su'ud Sa'dullah, Haji Piri, Shami Shamullah (d. 1011/1602-03), Abd al-Majid Sivasli (d. 1048/1639), Sabuhi Ahmed Dede (d. 1057/1647), Isma'il Rusuhi Ankaravi, Haji Ilyas-zada (d. 1034/1625), 'Abd Allah Bosnavi (d. 1053/1644), Sari 'Abd Allah Afandi (d. 1071/1661), Ibrahim Javri Afandi (d. 1064/1654), Aga-zada Mehmed Afandi (d. 1063/1652-53) and Shifai Mehmed Dede (d. 1081/1671). We compared the commentaries after sorting them by their commentators. In the first couplet, we examined the key terms like 'nay', 'separations (judayihā)', 'listen' as well as the story of *Mathnawi*'s creation, the grammar of the first couplet, and information about copy differences. We compared and analyzed them under titles. When the commentaries were read in order, the following questions could be answered: Whose interpretation is similar to whose, who said what before whom, has the meaning remained the same or has it changed, and what is the commentator's own commentary. If the inclusion of a comment in the text disrupted the narration, then it was written in the footnote.

In the comments for the first couplet, there are three things in exchange for the nay metaphor. These are Mawlānā himself, saints, and the Prophet. It can be thought that the first of these is meant primarily. Because in the first copy we have, Mawlānā calls himself 'in nay/this nay'. Use of saint and wise are also proper, in my opinion. The meaning expressed with Mawlānā thus expands towards others because they are the heirs of the prophet. On the other hand, we think that commentators are trying very hard to establish a relationship between the Prophet and nay. Here 'abjad' was used to bring the distant meaning closer. This kind of comments do not coincide with the metaphor of nay. The meaning of Prophet, who is claimed to be the equivalent of the nay metaphor, returns to the saints. This is an indication of it. The answer to the question of why the *Mathnawi* was started with 'bish'nov/listen' points to the prophet and his successor, saint. While they are obliged to fulfill the 'read' order of the Quran, the others are obliged to listen to them. We exemplified that this relationship is parallel to the *Mathnawi* style with the couplets we quote from *Mathnawi* and we tried to provide the relationship with the second couplet.

Keywords

Turkish Islamic Literature, Mathnawi, Commentaries of Mathnawi, commentators of Mesnevî, Şifâî Mehmed Dede

Şifâî Mehmed Dede (öl. 1081/1671) ve Öncesindeki Şârihlerin Mesnevî'nin Birinci Beytine Dair Yorumlarının İncelenmesi ve Karşılaştırılması

Öz

Mesnevî Anadolu sahasında Türk edebiyatını etkilemiş en önemli metinlerdendir. Eserin tesiri dolayısıyla onu anlamak ve anlamlandırmak adına tercüme ve şerhler yazılmıştır. *Mesnevî*'nin Türk edebiyatındaki yeri, Gülşehrî'nin (öl. 838/1435) hikâye çevirileri ile başlamıştır. Bir süre sonra *Mesnevî*'nin mana derinliği ve birçok yere atfı dolayısıyla çevriler yeterli olmamaya başlar. Bu yüzden onu anlayabilmek için çevirileri şerhler takip etmiştir. Bu geleneğin başlangıcı ise Muinüddin Mustafa'nın *Mesnevî*'nin ilk cildini manzum olarak şerh ettiği *Mesnevî-i Murâdiye* ile 15. yy.'da başlar ve günümüze dek devam eder.

Mesnevî şerhleri manzum ve mensur olarak ikiye ayrılabilceği gibi, *Cezîre-i Mesnevî* yahut bu tarzda oluşturulmuş derlemelerin de şerh edildiği görülmüştür. İlk iki beyit, ilk on sekiz beyit, birinci cilt yahut herhangi bir cilt ve altı cildin tamamına yazılmış şerhler mevcuttur. Şerhlerde Farsça diline dair gramerle ilgili bilgiler verilmiş, hikâyelerle beyitlere örnekler getirilmiş, beytin işaret ettiği mazzunlar açıklanmış, beytin iktibas ettiği ayetler gösterilmiş ve neye delalet ettiği belirtilmiş ve *Mesnevî* içerisinde veya diğer eserlerden Farsça ve Türkçe mısra, beyit, gazel, rubai alıntılanarak *Mesnevî* beytinin kültür içerisindeki yeri örnekendirilmiştir.

Şerhlerin dilinin Türkçe olması, şârihlerin benzer mekânlarda bulunmaları ve buralarda yetişmeleri, aynı kültür içerisinde, benzer kitaplarla iştigal etmeleri yorumlarının birbirinin misli yahut yaklaştığı olmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca, *Mesnevî* metinleri birbirinden çok farklı değildi ve *Mesnevî*'yi çözümleme adına bir gelenek mevcuttu. Bundan ötürü yorumlarda ister istemez anlamda koşutluklar mevcut olagelmıştır. Bazı metinlerdeki yakınlık ise cümle düzeyine çıkabilmektedir.

Şifâî Mehmed Dede 17. yy.'da yaşamış *Mesnevî*'yi kısa ve sade bir şekilde şerh etmek isteyen şârihlerdendir. Ondan sonra onun tarzında şerh yazan XVIII. yy.'da Muhammed Murad Molla (öl. 1264/1848)'yi görüyoruz. Öncesinde ise Hacı Pîrî (öl. 1049/1640) ve Ebu's-Suud Sâdullah (öl. 16. yy.) bu tarzda eserler ortaya koymuşlardır. Yalnız onlarda bazı yerlerde Farsça şiir alıntılarının, beyti açıklamak için kullanıldığına rastlanılır. Şârihlerin çoğu *Mesnevî*'yi Farsça şeklinde okuyup anlayamayan Türklere hizmet etmeyi iddia etse de bu tarz alıntıların anlamı verilmemiştir. Dolayısıyla bu şerhleri okurken dahi belli bir alet ilmine sahip olmak zaruridir. Şifâî'nin çok az olan alıntılar ayet ve hadislerdir ve onları bazı yerlerde açıklamıştır. Şifâî'nin şerhinin muhtasar olması, bir yandan okuyucuyu sıkmamak adına bir üstünlük sağlar, öte yandansa meseleleri açıklamakta çoğu yerde eksik kalır. Onun etkilendiği şârihler Mustafa Muslihüddin Surûrî (öl. 969/1562) ile İsmâil Rusûhî Ankaravî'dir (öl. 1041/1631-2). Bunu şerhin girişinde söylemektedir. Şifâî'nin, tesiri altında olduğunu belirttiği şârihlerin hangi yönünü beğenmediğini söylemesi, bize doğrudan bu şerhlerle Şifâî'nin şerhini karşılaştırma imkânı sağlıyor.

Şifâî şerhini karşılaştırmak adına Surûrî ve Ankaravî şerhlerine göz gezdirdiğimizde aynı *Mesnevî* beyitlerinde; *Mesnevî* metninde geçmeyen kelimeler, ıstılahlar, ifadeler, cümleler ve alıntı nevinden noktaların örtüştüğü yerlere rastladık. Bunun yanı sıra kısmen benzer ve özgün yorumların varlığına da şahit olduk. Bunun üzerine Şifâî Mehmed Dede öncesinde acaba herhangi bir yazarın başka bir yazardan ifade, kelime, ıstılah... gibi benzerlikleri, aktarımları olup olmadığı sorusunu sorduk. Bu soruyu, *Mesnevî*'yi yorumlamak adına 'Şifâî'nin, acaba ne gibi bir özel katkısı vardır, diğer şârihlerden farklı ne söylemiştir ve öncesinde kim kimden nasıl etkilenmiştir' soruları takip etti. Bütün bu sorulara cevap verebilmek için Şifâî Mehmed Dede'ye değin yazılmış şerhlerin yazılış tarihlerine göre bir sıralama yaptık ve karşılaştırmak adına birinci beyti kendimize örnek aldık. Muinüddin Mustafa, Dede Ömer Rûşenî (öl. 892/1486-87), Surûrî, İlmî Dede (öl. 1019/1611), Ebu's-Suud Sâdullah (öl. 16. yy.), Hacı Pîrî (öl. 1049/1640), Mustafa Şemî Efendi (öl. 1011/1602-03), Abdülmecid Sivâsî (öl. 1048/1639), Sabûhî Ahmed Dede (öl. 1057/1647), İsmâil Rusûhî Ankaravî, Hacı İlyas-zâde (öl. 1034/1625), Abdullâh Bosnevî (öl. 1053/1644), Sarı Abdullah Efendi (öl. 1071/1661), İbrâhîm Cevrî Efendi (öl. 1064/1654),

Ağa-zâde Mehmed Efendi (öl. 1063/1652-53) ve Şifâî Mehmed Dede (öl. 1081/1671) gibi şârihlerin şerhlerini sıralayarak karşılaştırdık. Birinci beyitteki ney, 'cudâyihâ'/ayrılıklar, dinle gibi sözcüklerle birlikte şârihlerin dile getirdiği *Mesnevî*'nin yazılış hikâyesine, ilk beytin gramerine ve nüsha farklılıklarına dair bilgileri; başlıklar altında inceledik ve karşılaştırdık. Yorumlar sıralamaya göre okunduğunda kimin yorumu kimle örtüşüyor, kim kimden önce ne demiş ve anlam aynı mı kalmış, yoksa değişmiş mi, şârihin kendine has yorumu nedir gibi noktalara cevap verilebildi. Bir yorumun metin içerisinde yer alması anlatımı bozuyor ise o zaman dipnota yazıldı.

Birinci beyit için yapılmış yorumlarda ney istiaresinin karşılığında üç şey vardır. Bunlar Mevlânâ'nın kendisi, arif veya evliya ve Hz. Peygamber'dir. Bu yorumlardan ilkinin öncelikle kastedildiği düşünülebilir. Zira elimizdeki ilk nüshada 'in ney/bu ney' ile Mevlânâ neyin anlamını kendine yöneltiyor. Diğer yorumlardan arif ve evliya da bizce muteberdir, Mevlânâ ile ifade edilen anlam böylece başkalarına doğru genişler. Çünkü onlar peygamberin varisleridir. Üçüncü yorum olan Hz. Peygamber'i ney istiaresine yaklaştırmak için şârihlerin oldukça uğraştığını düşünüyoruz. Uzak anlamı yakınlaştırmak için ebced vesile edilmiştir. Bu tarz yorumlar kanımızca ney istiaresiyle örtüşmez. Ney'in karşıladığı iddia edilen Hz. Peygamber anlamının yine veliye dönmesi ve onu anlatması bunun bir göstergesidir. *Mesnevî*'ye neden 'biş'nev/dinle' ile başlanılmıştır sorusunun cevabı da peygamber ve varisi evliyaya işaret eder. Onlar Kur'ân'ın 'oku' emrine ilişik iken, diğerleri onları dinlemekle yükümlüdür. Bu silsilenin *Mesnevî* mantığı ile paralel olduğunu, yine *Mesnevî*'den alıntılarımız beyitlerle örnekledik ve ikinci beyitle ilişkisini vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler

Türk İslam Edebiyatı, *Mesnevî*, *Mesnevî* şerhler, *Mesnevî* Şârihleri, Şifâî Mehmed Dede

Giriş

Mesnevî'yi şerh etmek ve açıklamak adına kaleme alınan eserlerin müstakilen çalışılması; geleneği ve yüzyılın esere bakışını göstermek açısından büyük önemi haizdir. Ehemmiyet arzeden bir başka mevzu ise, söz konusu şerhler arasındaki ilişkiyi incelemektir. Kim kimden, nasıl etkilenmiş, acaba etkilenilen o eser başka bir eserden yararlanmış mı, yararlanıldığı söylenen kitap dışında başka kaynaklar var mı, şârihler birbirlerini eleştirmişler mi, gibi sorulara bu şekilde cevap verilebilecektir. Ayrıca şârihler tarafından yapılan yorumun, *Mesnevî*'nin bir beytini esas alıp almadığı, şerhin tutarlılığı açısından mühimdir. *Mesnevî* şerhleri arasındaki geçişkenlik ve ilişkiyi inceleyen çalışmalar, eserlerin etkilişimini ortaya koyacak; esere dair orijinaliteyi belirlememize, yüzyıl inceleniyorsa şerhler toplamında asrın *Mesnevî*'ye bakışını kavramamıza yardımcı olacaktır. Bu bir nevi, tahkikle asıl metni ortaya koymak nevinden bir çalışma olacaktır. Bundan hareketle söz konusu edilen yazarın şerhinin kökenlerini meydana çıkarabileceğiz. Özeldeki farklılıklarla şârihlerin, genel olarak işlenen anlama ne kattıkları hakkında fikir yürütmemiz kolaylaşacak, söz konusu eserin biricikliği tebarüz edebilecektir.

Bu çalışmada ele aldığımız şârih olan Şifâî Mehmed Dede'nin zaman diliminde *Mesnevî* nasıl anlaşılıyordu, şerhin anlam toplamı ne idi, sorularını sorduk. Cevabını verebilmek için kendisinin etkilendiğini açıkça belirttiği şârihler olan Muslihuddin Mustafa Surûî (öl. 969/1562) ve İsmâîl Rusûhî Ankaravî (öl. 1041/1631-2)'nin ele alınması zaruri idi. Ankaravî'yi incelerken, giriş kısmında saydığı kitaplar arasında zikretmemesine rağmen, onun Surûî ve Mustafa Şem'î Efendi (öl. 1011/1602-03) şerhlerine göndermeler yaptığını gördük. Buradaki soru ise, Ankaravî acaba kendinden önceki şârihlerden ne kadar etkilmiştir, oldu. Metinleri yazılma sırasına göre okuduğumuzda aynı noktalara değinil-

diğine şahit olduk. Bu husus, aslında metnin oluşmasında farklı şârihlerin ve yüzyılın etkisinin olduğu, en azından aynı kitaplara başvurulduğu, bir şârihin kaynağını belirtmediği için bütün fikirlerin kendisine aitmiş gibi algılandığı sonucuna bizi götürdü. Dolayısıyla *Mesnevî* şerhlerinin arasındaki etkileşimi ortaya koymak adına yazılma sırası izlenerek; hangi mefhumların, temaların ve ayet, hadis yahut şiir ve hikâye alıntılarının birlikte kullanılıp kullanılmadığı ile etkilenme düzeyi nedir ve orijinalite yakalanabilmiş midir, sorularına cevap bulunulabilir.

Şifâî Mehmed Dede ile Ankaravî'nin ilk iki cildini karşılaştırırken şöyle bir soru mükadderdi: Acaba biz bir yazarın diğerinden etkilendiğini nasıl tespit edebiliriz? Buna cevap; yukarıda saydıklarımızın dışında cümle kuruluşu ve beyitte geçmeyen kelimelerin şerh içerisinde kullanılması gibi emareler idi. Özellikle metinde bulunmayan, yazarın şerh yaparken kullandığı kelimeler, istihlalar, atasözleri müşterekse; o zaman beytin şerhinde bir önceki yazardan yahut bilmediğimiz müşterek bir başka yazardan etkilenilmiş demektir. Buradaki cümle kuruluşu, mefhum ve alıntı diğer benzerlik alametleri idi. Karşılaştırmamızı bu yöntemle yapmaya uğraştık ve *Mesnevî*'nin ilk beytinde şârihlerin birbirinden etkilenme düzeyini ortaya koymaya çalıştık. Bununla beraber *Mesnevî*'nin, genel düşüncesini belirtmek adına, *Mesnevî*'nin birinci cildinden alıntılar yaptık ve bu alıntılar Şifâî Mehmed Dede'deki açıklamalarını alıp yorumladık. Tabiidir ki; bu karşılaştırma, şârihlerin her şeyi bir önceki şârihten yahut şârihlerden aldığı ve doğrudan kendi metnine yerleştirdiği gibi bir anlam barındırmaz. Zira şârihler o dönemde benzer meclislerde bulunuyorlar ve benzer kitaplardan istifade ediyorlardı ve dahi bir *Mesnevî* okuma geleneği sürüyordu. Dolayısıyla bir şârihin diğer şârihe vereceğini, alıntılacağı kitap yahut bulunduğu meclis de sağlayabilir. Bu en azından benzer kitaplardan ve meclislerden beslenmelerinin bir kanıtı olacaktır.

Yazma eserleri okuyanlar için büyük bir müşkül, alıntının kaynağı ve orijinalitenin tespiti iken; diğer müşkül, yapılan eleştirilerden ötürü, eleştirilen şahsiyete garaz duyulduğu sonucuna varılmasının istenmemesinden, yahut eleştirilen kişiyi incitmek içgüdüsünden dolayı, ismin zikredilmemesidir. Mesela 9. beyitte ikinci mısra olan 'her ki in âteş ne-dâred nîst bād'a dair Sabûhî Ahmed Dede (öl. 1057/1647) ile Ankaravî arasındaki ilişkiyi şu şekilde verebiliriz: Sabûhî bu mısra için "Hâzret-i Mevlânâ'nuñ nîst bād buyurduğun te'vil eyleyüp evliyâ'ullâhdan bed-du'â şâdir olmaz dimişler, ne için şâdir olmaz..."¹ demiştir. Bunun karşısına; Ankaravî'nin "...Hâzret-i Mevlânâ'nuñ nîst bād buyurdıklarını bed-du'â zu'm itmişler ve te'vil idüp yabana gitmişler"² cümlesi konulduğunda görülecektir ki, Ankaravî, Sabûhî'ye ait şerh cümlesinin olumsuz halini kurmuştur. Bundan dolayı Ankaravî'nin -her ne kadar evliyânın dilinden beddua çıkmayacağını söylemesi de- Sabûhî'ye cevap verdiği ve onu eleştirdiği iddia edilebilir.

Mesnevî şerhlerini karşılaştırabilmemiz için şerhlerin öncelik sonralığını belirtmek elzemdir. Zira biz Şifâî Mehmed Dede'nin bir nevi anlam tahkikini yapmaya çalışacağız.

¹ Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 11b, 2-18. str.

² Erdoğan Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 167.

Bundan dolayı Şener Demirel'in 'Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri'³ isimli makalesindeki sıralamayı esas alamayız. Burada sıralama için dikkate alınan, *Mesnevî* şerhlerinin yazım bitimi değil, şârihlerin ölüm tarihi veya tahmini ölüm tarihidir. Bu ise eserlerin etkileşiminde öncelik sonralık sırasını bozacaktır. Bundan dolayı sıralamayı, eserlerin yazım bitim tarihine göre (ne zaman yazıldığını bilmediğimizde yine yazarın ölüm tarihini esas aldık), Şifâî Mehmed Dede'ye değin; fakat şerh yazımı için bir mihenk taşı olan Ankaravî'yi merkeze alarak yapmayı tercih ettik. Zira 17. yy.'da yaşamış Ankaravî, kendinden sonraki şârihleri en çok etkileyen şahıstır ve 'hazret-i şârih' ünvanıyla anılmıştır. O şerhini; kırka yakın eserden⁴ alıntı yaparak ve *Mesnevî* içerisinden, aynı yahut bir başka deftere ve kendi şerhlerine, atıf ile kaleme almıştır. Onun, şerh metni için bir ön çalışma olduğunu düşünebileceğimiz, *Simâtu'l-Mukînîn*⁵, *Câmî'u'l-Âyât*⁶ ve *Fâtihu'l-Ebyât*⁷'i yazması, gösterdiği ihtimamın

³ Şener Demirel'in sıralamasıyla *Mesnevî* şerhleri şu başlıklar içerisinde verilmiştir: "Muñüddin Mustafa (öl. 15. yy.), Dede Ömer Rüşenî (öl. 892/1486-7), Ebu's-Suud Sâdullâh (öl. 16. yy.), Bosnalı Sûdî Efendi (öl. 1003/1595), Nevî Yahyâ Efendi (öl. 1007/1599), Şem'î Şemullâh (öl. 1011/1602-3), İlmî Dede (öl. 1019/1611), Hacı İlyas-zâde Ömer (öl. 1034/1625), İsmâil Rüşûhî Ankaravî (öl. 1041/1631-2), Abdülmeccid Sivâsî (öl. 1048/1639), Hacı Pîrî (öl. 1049/1640), Abdullâh Bosnevî (öl. 1053/1644), Pîr Mehmed Efendi (öl. 17. yy.), Sabûhî Ahmed Dede (öl. 1056/1647), Ağâ-zâde Mehmed Efendi (öl. 1062/1652-3), İbrahim Cevrî (öl. 1064/1654), Sarı Abdullâh Efendi (öl. 1071/1661), Şifâî Mehmed Dede (öl. 1071/1660-1), Adnî Receb Dede (öl. 1094/1683), Mehmed el-Mevlevî (öl. 17. yy.); Ambarcı-zâde Derviş Küçük Ali (öl. 1027/1715), Tâlibî Hasan Efendi (öl. 1129/1717-8), Meknî Efendi (17. yy.), Şeyh Galib (öl. 1213/1799), Bağdatlı Âsım (öl. 18. yy.), Erzurumlu Ahmed Nâim (öl. 19. yy.), Muhammed Murad Molla (öl. 1264/1848), Es-Seyyid el-Hac Muhammed Şükri İbn Ahmed Atâ (öl. 19. yy.), Abidin Paşa (öl. 1325/1908), Mehmed Esad Dede (öl. 1331/1913), Rıza'eddin Remzî er-Rifâî (19. yy. başı), Ahmed Avni Konuk (öl. 1938), Kenan Rifâî (öl. 1950), Tahiru'l-Mevlevî Olgun (öl. 1951), M. Muhlis Koner (öl. 1957), Yaman Dede (öl. 1963), İbrahim Aczî Kendi (öl. 1965), Ahmed Ateş (öl. 1966), Abdûlbaki Gölpinarlı (öl. 1983), Selçuk Eraydın (öl. 1997)". Şener Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 481-502. *Mesnevî*'nin tamamına, 1 defterine, ilk on sekiz beytine, *Cezîre-i Mesnevî*'ye, bir beytine, bir kaç hikâyeye ve seçme beyitlere göre yazılmış şerhlerin bir diğer tasnifi için bk. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008), 244-245.

⁴ İlgili eserler Ankaravî'nin şerhi "Mecmû'atu'l-Letâ'if ve Matmûretu'l-Ma'ârif" girişinde verilmiştir: Tefsirle ilgili yerlerde; 'Ebu'l-Leys ve Ma'âlimü't-Tenzîl ve Medârik ve Kâdî ve Ebu's-Su'ûd ve Tefsîr-i Kebîr, Kâşânî ve Keşşâf ve Mecmâ'u'l-Beyân ve Teysîr'den yararlanmıştır. Hadislere dair yerlerde 'Müslim ve Buḥârî ve Meşâbiğ ve Meşârik ve Terḡib ve Terḡib ve Câmî'u's-şâḡir'i den istifade etmiştir. Tasavvufia ilgili yerlerde, 'Futûḥât-ı Mekkiyye ve Fuşûşu'l-Hikem ve Divân-ı İbnü'l-Fâriz ve 'Avârifü'l-Ma'ârif ve Kitâb-ı Ta'arruf ve İştlâḥât li's-Şeyḡi 'Abdu'r-Rezzâk el-Kâşânî ve l'câzu'l-Beyân li's-Şeyḡi'l-Kebîr'den alıntı yapmıştır. Kelamla ilgili konularda Şerḡ-i Mevâkıf ve Şerḡ-i 'Aḡâyid'a müracaat etmiştir. Hikmetle alakalı yerlerde sadece 'Heyâkil' ve şeriatla ilintili yerlerde İḡyâ ve Şerḡ-i Şer'a ve Mişkâtü'l-Envâr'a başvurur. Fıkıha dair yerlerde ise 'Hidâye ve Şadru's-Şer'î'a'ya ve sözlükle alakalı yerlerde 'Şihâḡ ve Nihâye-i İbni Eşîr'i kendine ölçüt alır. Taştan, *İsmâil Rüşûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif)* I. Cilt, *Çeviriyazı-İnceleme*, 112.

⁵ *Mesnevî* dibacesinin Arapça şerhidir. Eser 1608'de yazılmıştır. Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Târîhi (Mecmu'atu't-Tevâriḡi'l-Mevleviyye)*, Haz. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 288.

⁶ *Câmî'u'l-Âyât*, *Mesnevî*'de geçen âyet ve hadislerin anlamını içeren beyitlerle Arapça beyitlerin ve anlaşılması güç bazı kelimelerin şerh ve îzâhını konu alan bir eserdir. Taştan, *İsmâil Rüşûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif)* I. Cilt, *Çeviriyazı-İnceleme*, 33.

⁷ *Fâtihu'l-Ebyât*, *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin ve anlaşılması güç bazı kelimelerinin şerhini konu alan bir eserdir. Taştan, *İsmâil Rüşûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif)* I. Cilt, *Çeviriyazı-İnceleme*, 35.

nişânesidir. Yine de o; Mevlânâ'ya ait olup olmadığı muğlak VII. defteri şerh etmesi⁸, *Mesnevî* şerhi için kullandığı nüshanın yanlışlarla dolu olması ve *Mesnevî*'yi anlamadığı iddiasıyla eleştirilmiştir.⁹ Ankaravî öncesinde yazılmış şerhler, böyle bir eserin nelerden etkilendiğini göstermek açısından önemli olacaktır. Çünkü onun Surûrî ve Şem'î şerhlerinden doğrudan yahut dolaylı etkilendiğini görebiliyoruz.¹⁰

Mesnevî şerhlerini, Şifâi Mehmed Dede'ye kadar, bitim tarihine göre sıralayacak olursak: Muînüddin Mustafa'nın (öl. 15. yy.) 1. cilde manzum şerhi '*Mesnevî-i Murâdiyye*' (1436)¹¹, Dede Ömer Rûşenî (öl. 892-93/1486-87)¹² tarafından *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti hakkında yazılmış '*Ney-nâme*', Surûrî'ye ait, *Mesnevî*'ye ilk tam; fakat Farsça şerh olan '*Şerh-i Mesnevî*' (1540)¹³, Yûsuf-ı Sîne-çak tarafından hazırlanan *Cezîre-i Mesnevî*'yi ilk defa Türkçe şerh eden¹⁴ İlmî Dede'nin (öl. 1019/1611) '*Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*'si (1571)¹⁵, Nakşibendi şeyhi Ebu's-Suûd Sâdullâh'ın (öl. 16. yy.) *Mesnevî*'nin birinci cildini, mensur ve fazlaca şiir alıntılarla şerhettiği '*Şerhu'l- Mesnevî fi'l-Mev'iza*' (1577)¹⁶, *Mesnevî*'nin tamamına şerh yapma arzusu ile yola çıkan, Surûrî'nin açıklamalarından ve bazı büyüklerin güzel sözlerinden yararlanan¹⁷ Hacı Pîrî'nin (öl. 1049/1640) şerhi, '*İntihâb-ı Mesnevî*' (1574-80)¹⁸,

⁸ Yenikapı şeyhi Sabûhî Ahmed Dede'nin (ö. 1647) "Nasıl şerhetmiş; fakat okutmağa da kalkarsa, gelir, kürsüyü başına yıkarım" diye Ankaravî'ye haber gönderdiği söylene gelmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı, "Mesnevî'nin VIII. Cildi", *Şarkiyat Mecmuası* VI (1966), 11.

⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1983), 143. Erdoğan Taştan doktora tezinde Abdülbaki Gölpınarlı'nın şerhe konu olan nüsha eleştirisinin haksız olduğunu örnekleriyle savunmuştur. Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Mâ'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 64.

¹⁰ Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Mâ'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 62.

¹¹ Kemal Yavuz, *Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007), 27. Bu çalışma Muînüddin Mustafa'nın 1. cildi esas alarak yaptığı şerhin yarısını çevri yazım ile yayınlamıştır. Çevri yazım 'Tavşan-Arslan' hikâyesi ile sonlanır.

¹² Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", 481; Mehmet Özdemir, "Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri", *Turkish Studies*, 11/20 (2016), 472. Ayrıca Mustafa Uzun'un 'Ney-nâme' hakkında yapmış olduğu bir çalışma mevcuttur. Dede Ömer Rûşenî, *Ney-nâme*, Haz. Mustafa Uzun (İstanbul: 1990).

¹³ Mehmet Demirci, "Mesnevî Şerhleri ve Şarihleri Hakkında Birkaç Not", *İkinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu*, ed. Ünal Şenel (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yayınları, 2010), 39. Eserin ilk on sekiz beytinin tercümesi ve Farsçasının 1b-40b arasının tenkitli metni yüksek lisans olarak çalışılmıştır: Orhan Baştürk, *Surûrî'nin Mesnevî Şerhi Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin (v. 1b-40a.)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997). Biz bu tez ile bazen yazmayı karşılaştırarak çalıştık. Surûrî Muslihüddin Mustafa Efendi, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5a-5b.

¹⁴ İsmail Güleç, "Türk Edebiyatında Cezîre-i Mesnevî Şerhleri", *Osmanlı Araştırmaları* XXIV (2004), 164.

¹⁵ Hilal Tuğba Mengüç, *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si* (İstanbul: Fatih Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 17. Biz bu metinle yazmayı karşılaştırarak çalıştık. İlmî Dede, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 2526), 2b-4b.

¹⁶ Eserin sonunda Ebu's-Suûd Sâdullâh'ın, şerhi hicri 985 senesi Cemâziye'l-evvel ayında bir Cuma günü ikindi sonrası bitirdiğini söylüyor. Bu da miladi olarak 1577 Temmuz-Ağustos'a denk geliyor. Ebu's-Suûd Sâdullâh, *Şerhu'l-Mesnevî fi'l-Mev'iza* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1463), 218a. Ebu's-Suûd Sâdullâh'ın şerhinin çevri yazımı ve incelenmesini içeren bir eseri Turgut Koçoğlu hazırlamıştır. Turgut Koçoğlu, *Nakşî Şeyhi Ebu's-Suûd el-Kayserî Şerh-i Mesnevî* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2014).

¹⁷ Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26), 2b.

¹⁸ Hacı Pîrî kendisine 3. Murad döneminde 'sancak-ı 'âlî' verildiğini söylüyor Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26), 2b. Bu sancak 1b'de bahsettiği Dimişvar olsa gerektir. O eserine Kanuni Sultan Süleyman zamanında başladığını ve oğlu II. Selim zamanında bitirdiğini söylüyor:

Mesnevî'ye ait altı defterin tamamını ilk defa Türkçe şerh eden, çoğunlukla Surûrî'den etkilenen, Şemî'nin kaleme aldığı '*Şerh-i Mesnevî*' (1588)¹⁹, Yine Abdülmecid Sivâsî'nin (öl. 1048/1639) yazdığı *Şerh-i Mesnevî* ile benzerlikler arzeden, '*Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*'²⁰ (1602)²¹, İlmî Dede'nin şerhine nazire olarak Sabûhî Ahmed Dede tarafından kaleme alındığı söylenen 6 ciltlik '*İhtiyârât-ı Sabûhî*' (1617)²², İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin kaleme aldığı

“Mukaddemen kutbu'l-‘arîfin sultânü'l-muḥakkıḳîn Mevlânâ Muḥammed Celâlî'd-din Rûmî'nüñ meşneviyyâtından cild-i evvelin Türki libâs ile tertib idüp ba'zısı... Hüseyñ Havârizmî'nüñ 'ibâret-i Fars ile olan icmâlınden ve ba'zı Mevlânâ Surûrî şerḫiñiñ tafđilâtından ve ba'zı kelimât-ı tayyibe-i ekâbir... elfâz-ı dürer-bârlarından ve ḳarîḫa-ı fakîrden zuḫûr iden ma'âni-i dil-peḳîrden derc olunup ibtidâsı... Sultân Süleymân ve intihâsı... Sultân Selim... zamânlarında vâkı' olup... taḫrîr olunmuş idi. Liken ol 'arûs-ı dil-firibün niḳâbı merfû' ve ḫacle-i ḫalvetde mestûr ve memnû' olan aḫvâli her ehl ü nâ-ehle ma'lûm olıcaḳ ṭebâ'-ı 'ulu'l-'azme taṭvîlâtı sebebiyle teneffür ḫâşıl olmaḡın ḫıfz u rabṭa âsân olmaḳ-ıñın intihâb olunmaḳ ḫâtîr-ı fâṭırda muşammem idi... Sultân Murâd ibn Sultân Selim... zamânında bu ḫaḳîr bendelerin sancaḡ-ı 'âlî mişâḳ-ı müyesser olup bir zamân işḡâl-i divândan berî ve tekâzâ-yı divân-ı bî-âmândan 'arî olmaḳ-ile bu emniyyetüñ ḫuşûline mütaşaddı olup bu birkaç varaḳ sefine-i evele zevraḳ olsun iñin bu ḳayda muḳayyed olunup 'ömr-i 'azizde müsâ'ade vâkı' olursa belki bu minvâl üzre şerḫ-i Meşnevi altıncı deftere varınca itmâma yetiştürölmek inşâ'allâḫ taşmim ve niyyet olunmuşdur. Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26), 2a-2b. Şener'in tasnifinde iki Hacı Pîrî'den bahsediliyor (Şener, “Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri”, 486). Bunlardan birincisi 1573'te, ikincisi 1640'ta vefat etmiş. Bu eserin yazarı 1573'te öldüğü söylenen Pîrî Mehmed Paşa olması daha olasıdır. Çünkü onun son görevlendirildiği yere gitmemek için padişaha yazdığı arz-ı halinde ahir ömrünü Dimişvar'da geçirmek istemediği açık. Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26), 1b. Ama yine de Bursalı Mehmed Tahir'in yüzyılın ikinci yarısında doğup 1640'ta vefat eden Hacı Pîrî olması da imkândan azade deḡil. Hacı Pîrî arz-ı halde kendisinin Sivaslı olduğunu, kırk yıldan fazla Sivas divanında hizmet ettiğini, Hac ibadetini ifadan sonra kendisine Sivas kethüdalıḡının verildiğini, bu görevde üç yıl kaldığını, üç yıl sonra Tokat kadısının kethüdalıḡı görevini ondan aldığı, kendisine Tarsus sancaḡı sadaka olunduğunu söyler. Burasının bir yıl dahi geçmeden eski sahibine verildiğini, tam arz-ı hal edecek iken bu adamın öldüğünü ve kendisine Dimişvar'a tabi Mustafa Paşa'nın sancaḡı Dimişvar'ın verildiğini, Tarsus sancaḡının Mustafa Paşa'ya verildiğini ve bunda bir hata işlendiğini belirtiyor. O kendisine Tarsus'un verilmesini istiyor ve Dimişvar'a gitmek istemiyor ve *Mesnevî* şerhine bir nevi şefaṭçı yerinde ona sunuyor ve şöyle diyor: “Murâdımız kenâr yirde kefere-i fecere iñinde zâyî' olmayup sentimizden ri'âyet olunup ve yâḫud bir ḫıdmete istiḫdâm olunmaḳdur, bâḳî fermân südde-i şüreyyâ naḳşuñdur”. Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26), 1b. Dolayısıyla bu metin 3. Murad devrinde padişah makamına sunulmuştur. Bu devir 1574-1595 arasındır (<https://www.ttk.gov.tr/tarihveegitim/osmanli-padisahlari/>). Bundan naşî *İntihâb-ı Meşnevi*'yi yazanın Hacı Pîrî'lerden birincisi olması yaşını göz önünde bulundurunca daha mümkün. Yine de onun 3. Murad zamanında yaşadığı gerçeḡi, ölüm tarihinin doğru olmadığını gösteriyor. Belki de birkaç sene onun döneminde yaşamış ve vefat etmiştir. Bundan dolayı eserin yazılış aralıḡını 1574-80 arasına koyabileceḡimiz kanısını taşıyoruz.

¹⁹ Abdulkadir Daḡlar, *Şem'î Şem'ullâḫ Şerh-i Mesnevî (1. cilt) (İnceleme-Tenkitletli Metin-Sözlük)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 81.

²⁰ Demirel, “Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri”, 485.

²¹ Seda Uysal Bozaslan, *Abdülmecid Sivâsî'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si (metin-inceleme) ve Yûsuf-ı Sîne-çâḳ'ın Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe Şerhleri (Karşılaştırma-Sadeleştirilmiş Ortak Metin)* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2016), 6.

²² Mehmet Sarı, *Sabûhî Şeyḫ Ahmed Dede Hayatı, Edebi Kişiliḡi, Eserleri ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992), 182; Abdulkadir Algül, *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve 'İhtiyârât-ı Sabûhî' Adlı Eseri (1-100. varak)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 17.

'*Mecmû'atu'l-Letâ'if ve Matmûratu'l-Ma'ârif*'²³(1619)²⁴, Hacı İlyas-zâde²⁵ (öl. 1034/1625)²⁶'nin kaleme aldığı, Abdülmecid Sivâsî'den etkilenildiği bariz olan *Şerh-i 'Mesnevî-i Şerîf'*, Abdullâh Bosnevî'nin (öl. 1053/1644) manzum olarak şerhettiği '*Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*' (1629)²⁷, Sarı Abdullah Efendi'nin (öl. 1071/1661), oldukça ağdalı bir üslupla birinci defteri beş cildde şerh ettiği, '*Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*' (1631)²⁸, İbrâhîm Cevrî (öl. 1064/1654) tarafından, *Mesnevî*'nin 56 beytinin, her bir beyti beşer beyitle şerh edilmiş '*Hall-i Tahkikat*' (1647)²⁹, Ağâ-zâde Mehmed Efendi (öl. 1063/1652-53)'nin ilk onsekiz beyte şerhi ve Şifâi Mehmed Dede'nin Surûrî ve Ankaravî'den etkilenerek ortaya koyduğu, elimizde ilk iki deftere ait şerhi bulunan '*Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî*' (öl. 1081/1671)³⁰ gibi kitaplarında, şâirler *Mesnevî*'ni gerek bir kısmını ele alarak, gerekse tamamına şerh yazmışlardır. Biz bu sıralamayı esas alarak ilk beytin karşılaştırmasını yaptık.

Biş'nev in ney çon şikâyet mî-koned

Ez-cudâyihâ hikâyet mî-koned³¹

1. Mesnevî'nin Yazılış Hikâyesi ve Şekle Dair Özellikler

Şifâi Mehmed Dede birinci beyti şerh ederken Ankaravî'nin aksine beytin anlamı ile³² başlamaz. O önce *Mesnevî*'nin yazılış hikâyesini ve amacını Ebu's-Suûd Sâdullâh gibi³³ vermeyi tercih etmiştir. Mevlânâ'nın diline beyitlerin nasıl geldiği ve sâlike ne kazandıracığından âzâde³⁴, Hüsâmeddin Çelebi'nin Mevlânâ'ya danışmasını ve Mevlânâ'nın böyle

²³ İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi* hakkında yazılmış ayrıntılı bir çalışma Semih Ceyhan'ın doktora-sıdır. Semih Ceyhan, *İsmâil Rusûhî Ankaravî ve Mesnevî Şerhi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005).

²⁴ Erdoğan Taştan doktora tezinde 1619 yılında yazılmış *Fâtihu'l-Ebyât*'in sonradan yazılmış '*Mecmû'atu'l-Letâ'if ve Matmûratu'l-Ma'ârif*'in başına eklendiğini söylüyor. Burada ilk iki beyti inceleyeceğimizden 1619 tarihinin daha doğru olacağı kanaatini taşıyoruz.

²⁵ Biz bu yazıda yazma eserden yararlandık. Hacı İlyas-zâde Ömer, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 196).

²⁶ Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", 484.

²⁷ Mehmet Malik Bankır, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî (Metin, İnceleme, Sözlük)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 22.

²⁸ Emine Çiftçi, *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)'sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2018), 19.

²⁹ Haluk Aydın, *Cevrî Divânı'nın Tahlili* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.), 14. Biz burada yazma eserden yararlandık. İbrahim Cevrî, *Hall-i Tahkikat* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3455), 5a-5b.

³⁰ Şifâi Mehmed Dede, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 238.a.

³¹ "Nâle-i neyden işitgil yâ bu ney/Kim neden ağlar neden göyner bu ney", Yavuz, *Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, 29.

³² Taştan, *İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmû'atu'l-Letâ'if ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviri-yazı-İnceleme*, 146.

³³ Sâdullâh, *Şerhu'l-Mesnevî fi'l-Mev'iza* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1463), 1b-19. str. ile 2a-15. str. arası.

³⁴ Ebu's-Suûd Sâdullâh Mevlânâ'nın ölümünden sonra; Konevî'nin onu Cüneyd ve Şiblî ile kıyaslayıcı, bu zatların Mevlânâ zamanında yaşasaydı ona hizmetçi olmak isteyeceklerini belirten sözünü aktarır. Ebu's-Suûd Sâdullâh'ın nezdinde *Mesnevî*'nin yazılma sebebi, kulları ahiret hayatına yönelmektir ve fenaya düşürmektir. Bununla birlikte sözlerinin akıcı ve anlaşılır olduğunu, kişileri merhamete meylettirdiğini iletir. Yazı üslubu için de; eline kalem alarak yazmadığını, dilinden zaman zaman dökülen şiirleri

bir eser yazmayı önceden kurduğunu belirten rivayeti aktarır. Hüsâmeddin Çelebi, Şeyh Senâî'nin *ilâhî-nâme*'si ve Şeyh Attar'ın *Mantûku't-Tayr*'ı gibi yarenlerin kendilerine rehber edineceği bir kitap yazmasını istediğinde, Mevlânâ sarığı içerisinde bir kağıt çıkararak “sizin aklınıza gelmeden bana âlem-i gaybdan böyle bir kitap yazma fikri ilham olundu”, der. Mevlânâ tarafından yazılmış metin *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytidir. Şifâî bu ikisinin *Mesnevî*'yi gece gündüz çalıştıklarını söyler ve metnin şekli açıklamasına geçer.³⁵ Şiirde geçen ‘çon’ kelimesinin nice manasına, metinde vezni doldurmak için fazlalık olduğunu belirtmesi, aynı haliyle Surûrî'ye ait şerhin girişinde bulunmaktadır.³⁶ Buna Surûrî'den sonra Şem'î'de ve Abdülmecid Sivâsî'de de rastlarız.³⁷ Şekil yönünden ikinci mesele Şifâî'nin belirttiği nüsha farkıdır. ‘Hikâyet’ ve ‘şikâyet’ kelimeleri bazı nüshalarda yer değiştirmiştir. Şifâî bu yorumu Surûrî ile Ankaravî'nin kullandığı nüsha farklarından yola çıkarak yapmış olsa gerektir. Zira Şem'î, şerhinde “Surûrî Efendi rahmetullahi ‘aleyh, şikâyeti tağdim ve hikâyeti te'lhîr eylemişdür”³⁸ diyor. Bu cümleden hareketle Surûrî'nin *Mesnevî*'yi şerh ederken Ankaravî'den farklı *Mesnevî* nüshası kullandığını anlayabiliyoruz.

2. Ney İstiaresi

2.1. Ney'in Fiziksel Özelliklerinden Hareketle veya Kişileştirme Sanatı ile Yapılan Yorumlar

Ney'in kişileştirilmesi ile ilgili şerhlerde birçok örnek mevcuttur. Müînüddin Mustafa ney'in boğumlarından geçen çizgileri, hizmete bel bağlamak yorumuyla dervişe benzeterek kişileştirme sanatını kullanır.³⁹ Muînüddin Mustafa'nın “yaralarından dolayı açıldığını”⁴⁰ söylediği ve Dede Ömer Rûşenî'nin “birbirine kardeş gördüğü”⁴¹, İlmî Dede'nin “bir başından bir başına varınca bir illetsiz yeri yoktur”⁴² dediği neydeki on iki delik ile ilgili Surûrî'nin bir teşhisi vardır: Bu delikler “insandaki beş zahiri his, beş batını his, bir kuvve-i nazariyye ve bir kuvve-i ameliyyeye karşılık gelir”.⁴³ Bu sayıya riâyet edilmese de, ney'i; insanın hisleriyle bütünleştiren Ebu's-Suûd Sâdullâh beş duyunun terbiye edilmesi

talebelerinin topladığını ve yazıya geçtiğini söyler. Sâdullâh, *Şerhu'l-Mesnevî fi'l-Mev'iza* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1463), 1b-19. str ile 2a-15. str. arası

³⁵ Şifâî'nin bu metni Surûrî şerhinin giriş kısmından, Şem'î gibi (Dağlar, *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî* (1. cilt) (İnceleme-Tenkitleli Metin-Sözlük), 207) almış olduğu anlaşılıyor. Baştürk, *Surûrî'nin Mesnevî Şerhi Tanıtım-İndeks-Tenkitleli Metin* (v. 1b-40a.), 31.

³⁶ Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 5b; Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5a.

³⁷ Dağlar, *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî* (1. cilt) (İnceleme-Tenkitleli Metin-Sözlük), 218; Bozaslan, Abdülmecid Sivâsî'nin *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si* (metin-inceleme) ve Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın *Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe Şerhleri* (Karşılaştırma-Sadeleştirilmiş Ortak Metin), 65.

³⁸ Dağlar, *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî* (1. cilt) (İnceleme-Tenkitleli Metin-Sözlük), 218.

³⁹ “Hidmetde bağlayup bilin ü tağlayup için” Yavuz, *Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, 27.

⁴⁰ “Bağrında ‘ışk odi-y-ıla bunca delük ki var”. Yavuz, *Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, 27. Yine o, ney'in delikleri ile 24 perde arasında iki kat olmadan hareketle ilişki kurar: “Perde yigirmi dörd ü makam on iki olmaya/Birlik nidâsın itse düğâh içre vâ-yı ney”. Yavuz, *Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, 28.

⁴¹ Rûşenî, *Ney-nâme*, 4.

⁴² Mengüç, *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*, 75.

⁴³ Baştürk, *Surûrî'nin Mesnevî Şerhi Tanıtım-İndeks-Tenkitleli Metin* (v. 1b-40a.), 36.

ile derundaki beş duyunun korunacağını söyler.⁴⁴ Bu yorum (Şifâî'deki sıralamayla verecek olursak) 1. defter 3608. beyit 'penç his ez-birün meysür-ı ü/Penç his ez-derün me'mür-ı ü'dan etkilenerek yazılmış olsa gerektir. Şifâî bu beyt için şu tercüme ve açıklamayı yazmış: "Taşradan biş his dilüñ kolayındadır. İçerüden biş his dilüñ emrindedür. Ya'nî havâss-ı hamse-i zâhire ve havâss-ı hamse-i bâtine dilüñ maḥkûmıdır"⁴⁵

Ehl-i vahdet nazarında tek vücud sahibi Allah'tır; Mansur'un kastettiği bu idi.⁴⁶ İlmî Dede bir adım daha ileri giderek ene'l-Hak diyenlerden birinin ney olduğunu söyler.⁴⁷ Abdülmecid Sivâsî'nin anlatımıyla; âlemdeki -kapı sadası, kaya yankısı, meşe zırlıtısı bile- bütün seslerin sırr-ı tevhidi ifşa etmesi bu kabildendir.⁴⁸ Ney, sırr-ı tevhidi ifşa eden bir vesiledir.

2.2. Mevlânâ

Şifâî, Mevlânâ'nın ney istiaresinden bizzat kendisini kastettiğini veyahut bunun ârif ve evliyâlar olduğunu belirtir ve bazı nüshalarda metnin 'biş'nev in ney/bu ney'i dinle' şeklinde yazıldığını söyler.⁴⁹ Surûrî neyden muradın, ilkin mürşid-i kâmil yahut pîr-i mükemmil olduğunu söylemişti.⁵⁰ Şerhin sonunda ikinci olarak neyden kastedilenin Mevlânâ olabileceğini ihtimaller arasına almıştı.⁵¹

Ney İlmî Dede'de insân-ı kâmil olarak anılır⁵², Sabûhî Ahmed Dede'de mürşid-i hakikat-şinâs olarak zikredilir.⁵³ Yine de Sabûhî, Surûrî'nin Mevlânâ yorumuna katılır ve şunu söyler: "Cemî evliyâ-yı kirâmuñ vücûd-ı şeriflerine, 'ez-ney/neyden' diseler işâret olurdu".⁵⁴ Sabûhî'nin bu açıklamasıyla, neyden muradın Mevlânâ'nın kendisi olduğu iddiası daha kuvvetli bir hale gelmektedir. Burada dikkat edilecek husus, elimizdeki en eski nüshada, ifadenin 'ez-ney' yerine 'in ney' şeklinde yazılmış olmasıdır.⁵⁵

⁴⁴ Sâdullâh, *Şerhu'l-Mesnevî fi'l-Mev'iza* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1463), 2a. 20. str ile 2b. 2. str. arası.

⁴⁵ Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 217b.

⁴⁶ Mengüç, *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*, 75; Hacı İlyas-zâde, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 196), 2a-2b; Abdullah Bosnevî'de mana şu beyitle verilir: "Ehli vahdet bir vücûd işbât ider/Ol da Haḥk'undur diyü söyler gider". Bankır, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* (Metin, İnceleme, Sözlük), 40.

⁴⁷ "Cümle yir gök Hak oldı mutlak/Söyler def ü çeng ü ney ene'l-Hak". Bozaslan, *Abdülmecid Sivâsî'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si (metin-inceleme)* ve *Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe Şerhleri (Karşılaştırma-Sadeleştirilmiş Ortak Metin)*, 75.

⁴⁸ Bozaslan, *Abdülmecid Sivâsî'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si (metin-inceleme)* ve *Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe Şerhleri (Karşılaştırma-Sadeleştirilmiş Ortak Metin)*, 65-66; Hacı İlyas-zâde, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 196), 1b.

⁴⁹ Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 5b; Hacı İlyas-zâde, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 196), 2a.

⁵⁰ Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5a; Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26), 4a.

⁵¹ Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5b.

⁵² Mengüç, *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*, 75.

⁵³ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 7a, 20. str.

⁵⁴ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 7a, 21. str.

⁵⁵ Elimizdeki en eski kabul edilen *Mesnevî* nüshası Veleddi yazması, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 51'dedir. Sultan Veled'in dervişlerinden Muhammed b. Abdullah el-Konevî tarafından Hüsameddin Çelebi ile Sultan Veled'in nezareti altında Mevlânâ'ya okunup düzeltilen aslı nüshanın müsveddelerinden

2.3. Ney'in Mürşide Delâleti

Ankaravî, Surûrî gibi ney'e mürşid yakıştırmasında bulunurken şekli benzerlik ve söz oyunlarından yararlanır. Mürşidin yüz sarılığı⁵⁶, sînesinin yaralarla göze göze olması ney'i andırır.⁵⁷ "Dir ki men bir faniyem yani neyem"⁵⁸ mısraında geçtiği gibi 'men neyem/ben hiçim' sözüyle mürşidin, varlıktan sıyrılıp kendini fenaya atması, sözel olsa da ney ve mürşidi bir araya getirir. Yani mürşidin derûnunun mâsivâdan kat-ı nazarla boşaltılmış -Surûrî, manevî çerçöpten boş olması ve kendini nefyetme manasında kullanır⁵⁹- ve Allah'ın nefesi ile dolu olması ney'e benzer. Bu vecheleriyle Ankaravî, Surûrî ile paraleldir.⁶⁰ Surûrî ile yorumu paralel olan bir başka şârih, İlmî Dede; fani olmayı açmıştı. Onun nazarında nefyolma, "dünyaya ait ukdelerden kurtulup evvel ve ahire, zahir ve batına, ezel ve ebede ulaşmak demektir".⁶¹ Bu yorumun çok benzerine "...ğill u gışından ve bend-i hevâ ve ta'alluk-ı sivâdan âzâd olup; evveli âhîre, ezeli ebede, zâhiri bâtına ulaştırabiliriz."⁶² cümlesi ile Hacı İlyas-zâde'de rastlamaktayız.

2.4. Kalem ve Ney'in Hz. Peygamber'e Delâleti

Ney istiaresinin karşılığının, mûsiki icra aleti ney dışında, ikinci olarak kalem olduğu söylenmiştir. Surûrî hayat dirliği üzerinden ney'i kaleme benzetmiş ve kalemin önemine dikkat çekmek için Alak Süresi'nden 'O Rab ki kalemlerle yazmayı öğretti'⁶³ âyetini iktibas etmiştir. O, yine kalem hakkında 'kalem olmasa din ve hayat dirliği olmazdı'⁶⁴ hadisini kendine delil

istinsah edilen bu nüsha Mevlânâ'nın vefatından beş yıl sonra tamamlanmıştır. Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansikloidesi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/329.

⁵⁶ Sabûhî aynı şekilde benzetmede bulunurken insanın neye benzemesini şöyle anlatır: "Âşık-ı ilâhî derdinden şüfret-i sîmâ hâşıl iderler. Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 7a, 9. str.

⁵⁷ İlmî Dede, insanın alem-i ervahtan düştüğü için yaralı olduğu güzellemesinde bulunur. Mengüç, *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*, 76-77. Yine benzer ifadeyi Abdullah Bosnevî'de şöyle okuruz: "Âlem-i ervâhdan eşhâha bil/Düşdüğü-çün dâ'im inler nâmı dil. Bankır, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* (Metin, İnceleme, Sözlük), 40.

⁵⁸ Rüşenî, *Ney-nâme*, 3; Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5a. *Abdülmecid Sivâsî*'de şöyle bir mısra var: "Hod to biş'nev ki men neyem gammâz/Sen kendini dinle ki, ben gammaz değılim". Bozaslan, *Abdülmecid Sivâsî'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si* (metin-inceleme) ve Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın *Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe Şerhleri* (*Karşılaştırma-Sadeleştirilmiş Ortak Metin*), 66.

⁵⁹ Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5a. Abdullah Bosnevî, Surûrî'de geçtiği gibi almıştır: Enderûnî gill u gışdan pāk u sâf/Mâ-sivâdan ferd ü tenhâ bî-hilâf. Bankır, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* (Metin, İnceleme, Sözlük), 39.

⁶⁰ Ney'in 'hû' havası ile doluluğunu Muñüddin Mustafa "el-fakru fahri/fakirlik övüncümdür" hadisi ile ilişkilendirir, zira içi boş olsa da ondan gelen ses ilâhîdir. O, şöyle der: "Tolup hevâ-yı hû-y-ıla varın yile virüp/Oldı temâm fakr-ıla fahri ginâ-yı ney". Yavuz, *Muñî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, 20; Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5a; Taştan, *İsmâîl Rüşûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi* (*Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif*) I. Cilt, *Çeviriyazı-İnceleme*, 148; Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 7a, 12. str.; Necib Fazıl Duru, "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On sekiz Beytini Şerhi", *Tasavvuf Dergisi* 4/11 (2003), 164.

⁶¹ Mengüç, *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*, 74.

⁶² Hacı İlyas-zâde, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, ty. 196), 2a.

⁶³ el-Alak 96/4.

⁶⁴ Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5a.

almıştı. Ankaravî kalemin bu yönünü aynı hadisle vermiş ve “ulûm-ı dîniyye ve umûr-ı dünüviyye anuñ vücûdına merbûtdur”⁶⁵ demiştir.

Surûrî'nin kaleme dair şerhine aldığı diğer iktibaslar, birbirleriyle çelişik gibi görünen “ilk yaratılan akıldır, ilk yaratılan kalemdir, ilk yaratılan benim ruhumdur, ilk yaratılan nurumdur” hadisleridir. Bu iktibası Surûrî'den sonra yine Ankaravî'de⁶⁶ görmekteyiz; ama yorumu -hadis olduğunu belirtmeksizin- ilkin Muñüddin Mustafa kitabına almıştır.⁶⁷ Sabûhî'den devam edecek olursak; o, bu hadisteki ‘ilk yaratılan nur’ üzerinde durmuştu.⁶⁸ Bu bizi, hakikat-ı Muhammedî anlayışına yöneltecektir. Ankaravî de aynı iktibastan hareketle, aynı sonuca ulaşır. Ankaravî ayrıca, ney’i Hz Muhammed’e benzetmek için İlmî Dede gibi ebced hesabını vesile eder. Ona göre, ney’i oluşturan ‘nün’ ve ‘yâ’ harflerinin karşılık geldiği rakamların toplamı, altmışa tekabül eder. Bu rakamı karşılayan harf ‘sîn’dir, ‘sîn’ ise bir hadisin başındaki İbnü'l-Hanefiyye'nin ifadesi ile bizi ‘Yâsîn’e götürür. Yâsîn, Hz. Peygamberin isimlerinden biridir.⁶⁹ Yâ'nın nereden geldiği İlmî Dede'de belli değildir, Ankaravî'nin katkısı hadis ve başındaki ifadeye atıftır. Böylece ‘yâ'nın nidâ ‘yâ’sı olduğunu öğrenmiş oluyoruz.⁷⁰ Bu meseleyi irdeleyecek olursak, bazı uyumsuzluklar göze çarpar. Hadiste Hz. Peygamberin isimleri sayılırken, Tâhâ ve Yâsîn birlikte anılıyordu.⁷¹ Bilindiği üzere bu ikisi, Kur’ân’da sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaadandır. Akla şöyle bir soru geliyor: Yâsîn’in başındaki ‘yâ’ hitap olabilir, o vakit Tâhâ'nın önünde de ‘yâ’ olması icap etmez miydi? Bundan dolayı, ebcede dayalı, bu yorum anlamı zorlayıcı bir yakıştırma gibi gözükmektedir. Yine de beyit için bu yakıştırmanın bir başka vechesini görmek gerektir. Sarı Abdullah Efendi, İlmî Dede gibi hadis delilini getirmez. Bu benzerlik dışında

⁶⁵ Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 148-149.

⁶⁶ Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 150; Çiftçi, *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı*, 155.

⁶⁷ Muñüddin Mustafa şöyle ifade edilmiştir:

“Bunda da ney dindi kâsdoldı kâlem
Çün zühûra evvelâ geldi kâlem

Ol kâlem ya'nî ki rûh-ı Muştafâ
Mühr-i mihri hâtem-i bahr-ı şafâ

Rûhı oldı cümle ervâha ma'âd

Mebde-i mirşâd u mürşid-i reşâd” , Yavuz, *Muñî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, 30.

⁶⁸ Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 150; Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 7a, 24-31. str.

⁶⁹ Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 150.

⁷⁰ Mengüç, *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*, 76; Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 150.

⁷¹ “Kemâ kâle'llâhü Ta'âlâ: Yâsîn. Kâle'bnü'l-Hanefiyye: Yâ Muhammed. Ve fi'l-ğadişi inne'llâhe semmânî fi'l-ğur'âni bi-seb'âti esmâ'in: el-Muzzemmil, el-Muddessir, 'Abdullâh, Muhammed, Ahmed, Tâhâ ve Yâsîn. [Yüce Allah (Kur'ân'da) “Yâsîn” buyurmuştur. İbnü'l-Hanefiyye, “Bu, ‘Yâ Muhammed!’ demektir.” demiştir. Hz. Peygamber bir hadiste şöyle demiştir: Allah beni yedi isimle isimlendirdi. Bunlar; Müzzemmil, Müddessir, Abdullah, Muhammed, Ahmed, Tâhâ ve Yâsîn dir”. Taştan, *İsmâil Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 150.

ebced hesabına yeni bir şey ekler. Bu, ney istiaresinin ilk beyitlerde geçen hikâyesiyle daha fazla uyumluluk arz eder. O, Hz. Havvâ ve Hz. Âdem ile ney'i ilişkilendirir. Âdem kelimesinin ebceddeki karşılığı olan rakamlarının toplamı kırk beş, Havvâ'nınki on beş yapar. Yekün yine altmış ile ney, yani 'sîn', dolayısıyla Hz. Peygamber'e işaret eder. O, buradaki ney'in Âdem ve Havvâ, neyistânın ise Cennet olduğunu belirtir. Birleşme o soyun en seçkin insanına işaret eder. 'Cudâyihâ'/ayrılıklar ise Cennet'ten kovulmayı ve Hz. Âdem'in tevbesini karşılar⁷². Doğrusu burayı da irdelersek yine uyumsuzluklar çıkacaktır. Meselâ, Sarı Abdullah Efendi, Hz. Âdem'in Cennetten çıktıktan sonra yakarışını, ikinci beyitteki 'ez-nefirem merd u zen nâlîdeend/iniltimden erkek ve kadın ağlamadadır'a bağlar ve o, bu durumu Hz. Âdem'in soyundan gelenlerin hatırlaması gerekir, der. Yine de Sarı Abdullah Efendi; Hz. Âdem'in yaratılması, Cennet'te kalması, ona isimlerin öğretilmesi ve onun yasak meyveden tatması sonucu oradan uzaklaştırılması hadiselerini Kur'an'dan aktarıırken hiçbir zaman Hz. Havvâ'yı anlatıya katmaz. Yani ney'i oluşturan Hz. Havvâ ve Hz. Âdem'in ebced hesabı, dolayısıyla ney, tam olarak hikâyeye dâhil olmamaktadır. Böylelikle hikâyenin istiareyi karşılama değeri düşer. Mevlânâ, Hz. Âdem'in ve bilvesile insanoğlunun Cennetten ayrılışını ney ile istiareliyebilir. Yorumu ebced hesabı dâhil olunca, itiraz ettiğimiz bu tarz tutarsızlıklar meydana geliyor. Bundan dolayı; hem Ankaravî, hem Sarı Abdullah Efendi'ye ait yorumların -ney'in fiziksel yahut sözel özelliklerinden hareketle yapılmış yorumlar gibi- yakıştırma değerinde, hoş bir değini olduğunu düşünüyoruz. Ney, Hz. Muhammed'e -ebced yorumundan âzâde, yukarıdaki mürşid gibi- benzetilecek olursa; beytin manası, hakikati Hz. Muhammed'den işitmek gereklidir, şeklinde ortaya çıkar. Yine de anlam Hz. Peygamberle birlikte mürşide ilişiktir. Buna dair Sabûhî, Hz. Muhammed'i işitmek ve itaat arasında zorunluluğu göstermek adına "kim Rasule itaat ederse, Allah'a itaat eder"⁷³ ayetini iktibas eder ve böylece onun dediklerine bağlılığın farz olduğu sonucunu hatırlatır. Sabûhî, mürşidi peygamberin varisi mertebesinde tuttuğundan, onun nazarında mürşidden işitilen şey, peygamberin emridir. Mürşidden işitmek peygamberden, peygamberden işitmek Allah'tan işitmek demektir. Onun nazarında böyle bir silsile vardır. Sabûhî düşüncesini delillendirmek için maddi bir örnek verir. İlk mumla ikinci mum, ikinci mumla üçüncüsü yakıldığını düşünelim, Sabûhî'ye göre üçüncünün nur kaynağı birinciye aittir.⁷⁴ Bu şüphesiz ki, *Mesnevî* 1. ciltteki (Şifâî Mehmed Dede'nin sıralamasıyla) 1976. beyit olan: 'Hem-çonîn ta şad çerâğ er naql şod/Diden-i âhîr likâ-yı aşl şod' beytinden yararlanılarak ortaya konulmuş bir yorumdur.⁷⁵ Şifâî bunu şu şekilde serbest tercüme etmiştir: "Yine böyle farazâ birbirinden yanmakla eger yüz çerâğa nûr naql olsa, şoiraki çerâğı görmek; aşla mülâkî olmağdur".⁷⁶ Görüldüğü üzere burada anlatılmaya çalışılan, *Mesnevî*'nin

⁷² Çiftçi, *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)'sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı*, 156-157.

⁷³ en-Nisâ 4/80.

⁷⁴ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 7b, 1-11. str.

⁷⁵ Burada şöyle bir varta ortaya çıkabilir. Mumların yani eşyanın hakikatlarının derece farkı yok sayılmaktadır. Yani hâşâ Allah da mum yerinde bir varlık, peygamber de bir mum yerinde bir varlık, veli denilen şahıs da... Ayrıca örnekten hareket edilecek olursa veli ile peygamberin haber kaynakları eşitlenmiş gibi görünmekte, dolayısıyla mertebe farklılığı bulanıklaşmaktadır. Tehlike velinin sözünün nass yerinde görülme ihtimalidir.

⁷⁶ Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 137a.

de çokça vurguladığı velinin hareketlerinin Allah tarafından gerçekleştirildiği ve ona itaat edilmesinin zorunluluğudur. Şifâî'nin sıralamasına göre, birinciye örnek 1. cildin 405. beyti şu şekildedir: 'Hoŧte ez-eĥvâl-i donyâ rûz u ŧeb/Çon kalem der-pençe-i taħlîb-i Rab'. Şifâî burayı şöyle ŧerh etmiŧ: "Aĥvâl-i dünyâdan gice gündüz 'ârif uyumuŧdur. Ĥudâ'nuñ tecellî-i cemâlî ve tecellî-i celâlî pençesi taħlîbde kalem gibidür. Kâtib pençesinde nice dönerse, 'ârif de ŧfât-ı ilâhî tecelliyâtıyla öyle dönmekdedür"⁷⁷. İkinci olan itaate örnek yine 1. cildin 243. beyti verilebilir: "Vehm-i Müŧî bâ-heme nür u huner/ŧod ez-ân maĥcûb to bî-per me-per'. Bu beyit Şifâî'nin ŧerhiyle birlikte şöyledir: "Ĥazret-i Müsâ 'aleyhi's-selâm'uñ vehmi bu kadar hüner ile maĥcûb oldu. Vehm ta'bîri cüz'iyât idrâk iden 'aklı, vehm ta'bîr itdükleri içündür. Ya'nî Ĥazret-i Müsâ'da nür-ı nübüvvet ve hüner-i mu'cizât var iken, anı idrâkten maĥcûb oldu. Sen kânadsuz uçma. Ya'nî, kânadı bitmemiŧ kuŧ gibi saña kânadsuz uçmaħ ümidi nice muĥâl ise, senün de evliyâ'u'llâh iŧin idrâk itmek ümidi öyle muĥâldür"⁷⁸. Bilindiği üzere bu kıssada Hz. Müsâ'nın Hz. Hızır'a karŧı çıkması iŧlenmiŧti. Onun ŧer gördüğündeki hikmet sonradan açıklanmıŧ ve Hz. Müsâ, Hz. Hızır'a hak vermiŧti. Bu genelde sorgulamaksızın itaatin bir temsili olarak kullanılmıŧtır. *Mesnevî*'de bunlar dıŧında müşşidin alametleri de sayılmıŧ ve taklitçiler hakkında talip uyarılmıŧtır. Müşşid arayan talip için müşşidin alametlerini belirtici beyti 1. defter 733'üncüden örnek verebiliriz: 'Ey mübârek ĥandees k'û ez-deĥân/Mî-numâyed dil çü durr ez-durc-i cân'. Şifâî bu metni şöyle açıklamıŧtır: 'Ey ol 'ârifüñ mübârek ĥandesi ki; aġızdan ħalbini gösterür, cân ĥoħkasından incü gibi. Ya'nî kelimâtından dürri ma'lûm olur ki, ĥoħkada maĥfûz olan incü pür kıymet olduĝu gibi, 'ârifüñ kelimâtı daĥi ehil yanında zî-kıymetdür'.⁷⁹

3. Biŧ'nev/Dinle

Yukarıdaki bölümün devamı sayılabilecek bu baŧlıkta Şifâî için biŧ'nev/dinle emri; talibin, müşşit izinden gitmesi ve onun sözünden çıkmaması noktasındadır.⁸⁰ O, anlam ve atfını hemen belirtir. İlmî Dede'ye göre 'biŧ'nev' emrinin muhatabı Hüŧammeddin Çelebî'dir.⁸¹ Yani Mevlânâ, benim vücudumdan Hak sana ne hikâyeler anlatıyor; kulak kesilip dinle, demektedir. Sabûhî bu meyanda muhatabın talip olduĝunu ifade eder.⁸² Ankaravî 'biŧ'nev'i açıklarken iŧitmenin ve dinlemenin tebliĝ için öncelikli bir ŧart olduĝunu -Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'inden alıntıladiĝı- iŧitmeyen bir peygamber gönderilmesi ile destekler. Emri dinlemek demek ise, onunla amel etmek demektir.⁸³ Abdülmecid Sivâsî iŧitmenin görme ve kalbe öncelenmesini ayete dayandırmıŧtı: "Size kulaklar, gözler ve gönüller veren..."⁸⁴

⁷⁷ Şifâî, *ŧerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 37a.

⁷⁸ Şifâî, *ŧerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 26a.

⁷⁹ Şifâî, *ŧerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 57b.

⁸⁰ Şifâî, *ŧerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 5b.

⁸¹ Mengüç, *İlmî Dede'nin ŧerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*, 75.

⁸² "Bu kitab müsteĥâb-ı tĥalibân-ı tĥariĥ-i taĥĥiķe irŧâd için nazm olunmuŧdur". Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paŧa no: 606), 6b, 33. str.

⁸³ Taŧtan, *İsmâîl Rûsûhî Ankaravî'nin Mesnevî ŧerhi (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*, 146-147; Duru, "Mevlevî ŧeyhi Aĝa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On sekiz Beytini ŧerhi", 164.

⁸⁴ el-Mülk 67/23; Bozaslan, *Abdülmecid Sivâsî'nin ŧerh-i Cezîre-i Mesnevî'si (metin-inceleme) ve Yûsuf-ı Sîne-çâķ'ın Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe ŧerhleri (Karŧılaŧtırma-Sadeleŧtirilmif Ortak Metin)*, 65.

Şifâî'deki yorumda ney, ney-zen olmadan ses çıkaramadığı gibi, benzer şekilde evliyâ da alet-i Hak'tır ve Allah'ın izni olmadan ondan kerametler zuhur edemez.⁸⁵ Muînüddin Mustafa'da neyden çıkan ses, Allah'ın ruh üfleme şekline anılmıştır.⁸⁶ Abdülmecid Sivâsî bu meyanda ney'in değerini göstermek için "ona Ruhumdan üfledim"⁸⁷den bahis açar ve ney'i Hz. İsa ile kıyaslar. Hz. Meryem'in yenine üflenmesi ile Hz. İsa'nın rahme düşmesi ve küçükken bile irşad vazifesi görmesini hatırlatılır. Ney'in de ehliyetsiz olmasına rağmen toplantılarda başköşede kurulmasını ve irşad vazifesi icrasını Hz. İsa'nın çocukluk haline benzetir.⁸⁸ Yine ney'in, nefesle dolu olmasından hareketle; nefes, nefis ve (kamışın şeker kamışı olduğu düşünülürse) nefis kelimelerine dair söz sanatları yapılmıştır.⁸⁹

Akla, ney istiaresinin üç karşılığı; Mevlânâ, mürşid ve Hz. Peygamber'i birbirine bağlayacak, şöyle bir soru geliyor: *Mesnevî* neden Kur'ân gibi 'oku' emriyle değil de, 'dinle' emriyle başlatılmıştır? Çünkü Kur'ân'ın emri kişiyi doğrudan muhatap alıyor, 'dinle'mek ise birine yönlendiriyor. Şârihler bunun hakkında ne demişlerdir? Sual aslında bizi bir üst başlıktaki âyet alıntısına yönlendiriyor: "Kim Rasule itaat ederse, Allah'a itaat eder".⁹⁰ Anlam Sabûhî'nin yorumundaki gibi genişletilecek olursa, mürşide de aynı paye verilmiş olur. Surûrî bunu belirtmek için dibâceyi şerh ettiği kısımda -bir sonraki beyitte neyistân istiaresi nedir, sorusuna cevap vermek için sayacağı- insan ruhunun yolculuğunun duraklarını sıralar. Bunlar birlik makamı, âyân-ı sâbitenin⁹¹ merkezi olan ilm-i ilâhi makamı, mücerred ruhların bulunduğu ceberût âlemi, melekût âlemi, misâl âlemi gibi âlemlerdir. Mülk âlemi ise gurbet ve hüzn menzili; dünyadır. O, insanın ayrıldığı ruhlar âlemine tekrar dönmek arzusundan söz açar ve insanları üç kısma ayırır: Birinci bölük, dünyanın cazibesine kapılmayan asıl vatanını unutmayanlar; ikinci bölük, dünyayı mesken edinmiş asıl vatandan habersiz olanlar; üçüncüsü ise fani dünyaya aldanıp Şeytan gururu taşıyanlardır. Birinci tâife enbiya ve evliyâ⁹², ikinci tâife insân-ı kâmil ve mürşid-i mükemmil, üçüncüsü ise küfür ehlidir. Bunlardan birincisi için "Yaratan Rabb'inin adıyla oku"⁹³ ve

⁸⁵ Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 5b;

⁸⁶ "Nâÿ ya'nî nefha-i Rabbü'l-emîn". Yavuz, *Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, 28.

⁸⁷ el-Hicr 15/29.

⁸⁸ Bozaslan, *Abdülmecid Sivâsî'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si (metin-inceleme) ve Yûsuf-î Sîne-çâk'ın Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe Şerhleri (Karşılaştırma-Sadeleştirilmiş Ortak Metin)*, 66; Hacı İlyas-zâde, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 196), 2a.

⁸⁹ "Hem nefesdür benim nefsum nefis". Rûşenî, *Ney-nâme*, 3.

⁹⁰ en-Nisâ 4/80.

⁹¹ Sarı Abdullah Efendi şerhinde, Câmî'nin ilk beyitlere yorumuna yer verilmiştir: "Mevlânâ Câmî 'aleyhi'r-rahme daîhi neyden murâd gayb-ı hüviyyet ve neyistândan murâd 'ayân-ı sâbite ve nür-ı Kıdem'de reng-i vahdet ile münşabığ olan i'dâm-ı mümkin...dür'. Çiftçi, *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)'sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı*, 156.

⁹² Ağa-zâde Mehmed Efendi, birinci tâife için Nûr Süresi, 24/37'i örnek vermiştir: "[öyle] kimseler (vardır ki,) bunları ne ticaret ne de kazanma hırsı Allah'ı anmaktan, salatta devamlı ve duyarlı olmaktan, arınmak için verilmesi gerekeni vermekten alıkoyabilir. İkinci fırkayı dünya lezzetine aldanmış, tenbihe muhtaçlar olarak verir ve Surûrî gibi el-A'râf 7/204'ün onlar için kıstas olduğunu belirtir. Üçüncüsü için el-A'râf 7/179'dan 'kulakları olup da işitemeyen'i örnek verir. Duru, "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On sekiz Beytini Şerhi", 163.

⁹³ el-Alak 96/1.

“sana indirileni duyur”⁹⁴ ile okuma ve tebliğ etme; ikinci taifeye Ârâf suresinde buyrulduğu şekliyle: “Kur’ân okunduğu vakit onu dinleyin ve susun”⁹⁵, işitme ve susup dinleme emredilmiştir. O sözünü şöyle tamamlar: “Mürşitlerin sözü hakikatte Hz. Muhammed’in sözüdür... Gerçekte Allah’ın kelamının manevi tefsiri olan *Mesnevî*’ye dinle kelimesiyle başlanmıştır”.⁹⁶ Hacı Pîrî’de benzer anlamın, biraz daha uzatılmışını buluruz. Onda bu üç taifeden birincisi “mürşidân-ı kâmil, ârifân-ı müstekmil, ikincisi irfânı elde etmeye kabiliyetli erbâb-ı îman, üçüncüsü ashâb-ı küfr ve tuğyândır”.⁹⁷ İnsan tasnifinin benzerine Şem’î’nin girişinde de rastlarız.⁹⁸ Surûrî’deki şerhin çok benzeri Sabûhî’de ve münşiyâne üslupla yazılmışı Sarı Abdullah Efendi’de görülür.⁹⁹

Mesnevî’den başka kısımları da alıntılarla devam edecek olursak aslında buradaki birinci taifenin içerisine peygamberle birlikte evliyânın da girdiği düşüncesi barizleşecektir. *Mesnevî*’nin birinci defterinde Hz. Süleyman’ın etrafına toplanan kuşların bir bir kendi özelliklerini anlatmaları esnasında, hüdhüdün kendine has olan, toprağın altındaki suyu - ne kadar derinde olursa olsun- bulmasına dair özelliğini zikretmesine, karganın ‘neden avcının tuzağını göremediği’ itirazı ve akabinde hüdhüdün verdiği cevap olan 1258. beyit: ‘Ez-każâ in baķiye key nâdirest/Ez-każâ dān k’ū każārā munkirest’ idi. O da Şifâî’nin açıklamasıyla: “Każâdan bu baķiye; ya’nî dāmi görmegi şaķlamak ķande nâdirdür, ya’nî degüldür. Każâdan bil ol kimseyi ki, każāyı münkirdür. Zirā her şey każā-yı ilāhî iledür. Każā olmayacak inkāra ķādir olamaz”¹⁰⁰dir. Bundan sonra gelen kısımda Hz. Âdem’in kıssası olan cennetten çıkarılma mevzuu işlenir ve Hz. Adem’e isimlerin öğretilmesi ile kaza ilişkilendirilir. 1260, 1261 ve 1262. beyitler: ‘İsm-i her çizî çonān k’ān çiz hest/Tā be-pāyān cān-ı ũrā dād dest’, ‘Her laķab k’ū dād ān mubdel ne-şod/Ān ki costeş ķ-ānd kāhil ne-şod’ ve ‘Her ki āķir mu’minest evvel be-did/Her ki āķir kāfir ũrā şod bedid’in, Şifâî’deki tercüme ve şerhi: “Her şeyüñ ismi ancılayın ki ol şeydür. Ya’nî her şey haķıķatde nice ise öyle, tā eşyā nihāyetine dek Ādem’üñ cānına elvirdi. Ya’nî cemi’ eşyānuñ haķıķatı Ĥazret-i Ādem’e ma’lūm oldu”, “her laķab ki Ādem ķodi, ol laķab tebdil olmadı. Zirā haķıķatini bildi, telķib itdi. Şey ise haķıķatdan mütebeddil olmaz. Ol kese ki çāpuk didi, kāhil olmadı” ve “her kimse ki āķir mü’mindür. Ādem evvel gördi, aña mü’min didi. Her kimse ki āķir kāfirdür, Ādem’e āşıkār oldu. Aña kāfir didi, ‘ālem-i şüretinde öyle oldu āķir”¹⁰¹, şeklindedir. Buradan anlaşılacağı gibi her insanın kaderi bellidir ve 1258’den anlaşıldığı üzere kaderi ve yukarıdaki ifadeyle hakikatde değişmeyen şeyi/eşyanın hakikatini, her şeye ālim Allah bildiği gibi, O’nun bildirdiği başkası da bilebilir, bildirmez ise bilemez’dir. Buradaki isim, şeye; yani hakikate işaret ediyor. Velev ki, o önceden başka türlü olsun... Mevlānā buna da 1266. beyitte Hz. Ömer’i örnek verir: ‘Bod ‘Omer’rā nām incā but-perest/Lik mu’min bũd

⁹⁴ el-Mâide 5/67.

⁹⁵ el-A’râf 7/204.

⁹⁶ Baştürk, *Surûrî’nin Mesnevî Şerhi Tanıtım-İndeks-Tenkitledir* (v. 1b-40a.), 34-35.

⁹⁷ Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26), 3a-4a.

⁹⁸ Dağlar, *Şem’î Şem’ullāh Şerh-i Mesnevî (I. cilt) (İnceleme-Tenkitledir Sözlük)*, 216.

⁹⁹ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 6b, 12-31. str; Çiftçi, *Sarı Abdullah Efendi’nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhîr-i Bevâhîr-i Mesnevî) sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi’ne Aktarımı*, 151-153.

¹⁰⁰ Şifâî, *Şerhu’l-Kitābu’l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru’l-Mesnevî, 209), 92.a.

¹⁰¹ Şifâî, *Şerhu’l-Kitābu’l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru’l-Mesnevî, 209), 92b.

nâmeş der-elest'. Tercüme ve açıklamasıyla: “Ömer evvel nâmı büt-perest idi. Lâkin eleste ya'nî 'ilmü'llâhda, 'Ömer'üñ nâmı mü'min idi. Anuñ-içün âhîr mü'min oldı. Zîrâ haqîkatı mü'min idi”¹⁰² şeklindedir. Mevlânâ benzer konuyu 1. defter 3542 ve 3543. beyitte de işlemiştir. Burada Hz. Peygamber'in Zeyd'e bugün nasılsın ve nasıl kaldın sorusu karşısında, Zeyd'in mümin olduğum halde sabaha vardım, cevabını başlık alan bölümde, Zeyd'in; mertebe-i vahdeti anlattığı söz konusu beyitler: 'Yek-be-yek vâ mî-şinâsem halkrâ/Hem-çu gendom men zi-cev der-âsiyâ' ve 'Ki Bihişti k'İst u bî-gâne kiyest/Pîş-i men peydâ çu mâr u mâhiyest'i Şifâî'deki serbest tercümesi ile verecek olursak: “Halkı bir bir añlarum, farğ iderüm. Degirmende ben buğdayı arpa-dan añlayup farğ itdügüm gibi, ki ehl-i Cennet kimdür; bî-gâne kimdür, benim yanımda âşikârendür; yılan ve balık gibi”¹⁰³dir. Burada önceki beyitte peygambere verilen isim; yani akibeti yahut hakikatı bilme özelliği bir sahabiye aktarılmıştır. Mevlânâ bir sonraki beyitte güruh lafzını kullanıyor. Şifâî'ye göre bundan murad velilerdir: 'İn zemân peydâ şode ber-în gurûh/Yevme tebyazzu vu tesveddu vucûh', Şifâî'de “bu münâsebetle Hâzret-i Pîr buyururlar ki, bu zamân ya'nî dünyâda bu gürûha ya'nî evliyâya “yevme tebyazzu vücûhun ve tesevvüdu vücûh”¹⁰⁴ âşikâre oldı”¹⁰⁵ şeklinde açıklanmıştır. Bütün bunlardan anladığımız, peygamberin varisi olan evliyâ -Sabûhî'nin 1976. beyitten yararlanarak anlam genişletmesi ile ifade ettiği-hakikate vakıf olma yeteneğine sahiptir ve ona, peygambere itaat eder gibi itaat edilmeli, sözleri dinlenilmelidir, olur.

Şem'î 'biş'nev' ile başlanılmasını emr-i hâzır üzerinden 'ikra' ile ilişkilendirir. O ayrıca 'biş'nev' ve 'besmele'nin başlangıç harflerinin aynılığı üzerinde durur.¹⁰⁶ Tıpkı Şem'î gibi Ankaravî de *Mesnevî*'ye besmele ile neden başlanmadı sorusunu sorar ve aynı cevabı verir. Emr-i hâzır hatırlatır ve ayrıca o 'be' harfinin işaret ettiği anlamları uzunca anlatır.¹⁰⁷

4. Cudâyîhâ/Ayrılıklar

Surûrî'de ney'in “sevdiğinden ayrılması, mana olarak istiğrak âleminden uzaklaşması ve mülk âlemine düşmesidir”.¹⁰⁸ Ebu's-Suûd Sâdullâh bunu insanın; yaratılmazdan evvel ruhlar âleminde, kayıtlardan azade bir yaşamda iken, dünyaya gelerek evvela Allah'a hizmetten uzak, ikincisi ruhlar âleminden uzak, üçüncüsü ulvî âlemden uzak ve süflîye yakın, anâsır ile mukayyet hal alması fikriyle işler. Ebu's-Suûd Sâdullâh şu âyeti âlem-i ulvîden düşmeye delil seçer: “Sonra da çevirdik aşağuların aşağısına attık”.¹⁰⁹ İnsan

¹⁰² Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 92b.

¹⁰³ Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 214b.

¹⁰⁴ “O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır.” Âl-i İmrân 3/106.

¹⁰⁵ Şifâî, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209), 214b.

¹⁰⁶ Dağlar, *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî* (1. cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük), 217.

¹⁰⁷ Taştan, *İsmâil Rûsûhi Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi* (Mecmu'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) 1. Cilt, *Çeviriyazı-İnceleme*, 144-146; Çiftçi, *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî* (*Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*)'sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı, 154; Duru, “Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On sekiz Beytini Şerhi”, 163-164.

¹⁰⁸ Surûrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562), 5b.

¹⁰⁹ et-Tîn 95/5.

“vatan sevgisi imandandır” hadisindeki asıl vatanı, ulvî âleme ancak çalışarak geri dönebilecektir.¹¹⁰ Vatan-ı aslîdeki hal, Hacı Pîrî’de fitrat-ı aslî idi. Ney; yani mürşid, insana “mu-hakkak ki dönüş mutlaka Rabb’inedir”¹¹¹ hitabını hatırlatır.¹¹² Ebu’s-Suûd Sâdullâh’da ney yerindeki mürşidin ayrılığı inleme sebebi olduğu gibi, nefsi aciz bırakıp riyazetle yakmak da inleme sebebidir. Eğer insan kendi nefsinı yenemezse verdiği nasihat tesirli olamaz. O olgunlaşmış insanın inlemesi, âlemi mest edecek ve hidâyete erdirecektir.¹¹³ Vatan-ı aslî tâbirini Şem’î’de de buluruz. Şem’î’nin yorumu yine asla rucu olsa da Ebu’s-Suûd Sâdullâh’daki riyazat dolayısıyla inleme değil, bulunduğu ayrılık durumundan şikâyet etme amaçlıdır. Şikâyet vatan-ı asli olan ahireti unutanlara hallerini hatırlatmak nevin-dendir.¹¹⁴ Bunların dışında Sabûhî, ney’in şikâyetini kâbiliyetli müridin yakın durmama-sına hamleder. Bu son yorumda bir tenakuzun söz konusu olduğu düşünülebilir. Alıntıla-yarak devam edecek olursak o, şöyle demiştir: “İmdi nâyûn şikâyeti buncılayın mürid-i kâmilüñ ‘adem-i muşkârenetinden olur. Zîrâ her kalb âyine olmaya lâyıf degüldür”.¹¹⁵ Bu yorumu şöyle bir itiraz gelebilir: ‘Ney yerinde ister Mevlânâ ya da mürşid, ister Hz. Pey-gamber olsun; bunların bu tarz bir ayrılığı şikâyet unsuru etmesi, sonraki beyitle örtüşür görünmüyor. Beyitlerin birbirine bağlı olma zorunluluğu yok, yalnız bir sonraki beytin ‘ki’ bağlacı ile başlanmasından ve birinci beyitte ney, ikincisinde neyistân tâbirinin kullanma-sından dolayı, aralarında bir diğerine bakan atif bulunuyor. Bu fikirden hareketle eğer ‘cüdâyiñâ/ayrılıklar’a, nereden yerine kim’den sorusu yöneltilirse, o zaman bir sonraki beyitte bulunan neyistân ile bu kim sorusuna verilen cevabı bitıştirmek zorunluluğu doğ-maz mı? Dolayısıyla eğer ‘ayrılıklar’ tabiri müride rabtolunursa, aynı zamanda neyistân tabiri de müride rabtolmuş şekilde anlaşılmaz mı? Neyistân istiaresinin karşıladığı ney ka-mışının koparıldığı yer, yani özün hasreti müride hamlolup, mürşidin hasret duyduğu özünün, mürid olduğu gibi bir çarpık anlam ortaya çıkmaz mı?’ Kanaatimiz odur ki, Sabûhî’nin yorumu Şems ile Mevlânâ arasındaki ilişkiyi göz önüne alıyor. Çünkü Sabûhî, delil yerinde Şems’in sözünü kullanıyor. O, yukarıdaki alıntılıdığımız cümlelerin deva-mında şunları söyler: “Bu ecildendür ki, Hz. Şems-i Tebrîzî kâdessa’llâhu sırrahu’l-‘azîz buyururlar; ‘şes sâl gerd-i ‘âlem gerdidem, yek merd-i kâmil ve âyine-i kâbil ne-yâftem, meger Hâzret-i Mevlânâ.../Beş sene dünyayı dolaştım, Hz. Mevlânâ dışında bir tane merd-

¹¹⁰ Sâdullâh, *Şerhu’l-Mesnevî fi’l-Mev’iza* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1463), 3a, 2-22 str; Abdullah Bosnevî’de söz firkat-ı asldır. Bankır, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî* (Metin, İnceleme, Sözlük), 39. Benzer yorumu Hacı İlyas-zâde’de rastlarız: “Ya’nî zât ‘âleminde mahfî ve bâtın iken reşş-i nür-i şîfatla zuhûra gelüp bu kâlibüñ l-‘âb u hayâlât ve evhâm u ilhmâlâtı ta’alluk ve taqayyüdüden muştâr olup geldükleri ‘âlem-i tecerrüdi “hubbu’l-vañan mine’l-îmân” tıbâkınca arzûlayup iştiyâk ve tañas-sür çekerler.” Hacı İlyas-zâde, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, ty. 196), 2b.

¹¹¹ el-Alak 96/8.

¹¹² Hacı Pîrî’nin Surûrî’den tek farkı bu ayet alıntısıdır. Hacı Pîrî, *Şerh-i Mesnevî* (İstanbul: Süleymaniye Kü-tüphanesi, Haletefendi, 26), 4a.

¹¹³ Sâdullâh, *Şerhu’l-Mesnevî fi’l-Mev’iza* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Serez, 1463), 2b, 1-2. str.

¹¹⁴ Dağlar, *Şem’î Şem’ullâh Şerh-i Mesnevî (1. cilt)* (İnceleme-Tenkili Metin-Sözlük), 218; Mengüç, *İlmî Dede’nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî’si*, 77; Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 7b, 22-27 str.

¹¹⁵ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 8a, 8-9. str.

i kâmil ve münâsîp bir ayna bul[a]madım'.¹¹⁶ Bu sorulara ayrıca şu cevap verilebilir: Burada ilk beyitteki 'cudâyihâ'/ayrılıklar çoğuldur ve onlara denk gelen âlemler göz önünde bulundurulduğunda, Sabûhî'nin işaret ettiği ayrılığın bu âlemlerden birini karşıladığı düşünülebilir. Bu da ruhların daha birbirinden ayrı olmadığı âyân-ı sâbitedeki¹¹⁷ yahut Sabûhî tarafından aktarıldığı şekliyle ruhların -farklı rivayetlerle dört bin yahut iki bin sene- bir-biriyle tanışık vaziyette buldukları ruhlar âlemindeki hallerine duydukları özlemden ileri gelebilir¹¹⁸. Sabûhî'nin 'cudâyihâ'/ayrılıklar yorumunun, *Mesnevî*'de (Şifâî'nin sıralamasıyla) 1. defter 3090-98.¹¹⁹ beyitleri arasındaki yolcu ve ev sahibi hikâyesi gibi bölümleri kendine esas aldığı düşünmekteyiz. Zira orada 'kim o' denildiğinde 'ben' cevabına kapı açılmıyor, sen denilince kapı aralanıyordu.

Sonuç

Bu çalışmada Şifâî Mehmed Dede başta olmak üzere hangi şârihin öncekini tekarladığını ve eldeki manaya başka şeyler eklenip eklenmediğini ortaya koyduk ve şerhlerdeki bazı tenakuzları belirttik. Ele alınan *Mesnevî* şerhlerinde, 'ney istiaresinden murad nedir' sorusuna cevaplar içerisinde en tutarlısının gerek metin bakımından, gerekse -ilk onsekiz beyit düşünüldüğünde- anlam birliği bakımından Mevlânâ olduğu kanaatini taşıyoruz. Buna ilk *Mesnevî* nüshasında geçen 'biş'nev in ney/bu ney'i dinle' kanıt olarak yeterlidir. Sabûhî Ahmed Dede'nin alıntısında; eğer 'ez-ney/neyden' denilse idi, bütün evliyâya şamil olacağı görüşü, bunu doğrular. Yine de Mevlânâ'nın kendisiyle birlikte başkalarına da atf yaptığı ve anlamın genişletilebileceği düşünülebilir. Bunu *Mesnevî*'nin diğer yerlerinden 'biş'nev/dinle'yi açıklamak için yaptığımız alıntılardan hareketle anlayabiliyoruz. Metindeki ney'in Hz. Muhammed ile ilişkilendirilmesi için yapılan ebced hesaplamaları bizce uzak anlamı yakınlaştırmak içindir ve bazı tutarsızlıklar barındırır. Bundan dolayı ebced ve mürsid ile ney'in fiziksel benzerliği üzerinden yapılan yorumlarda yakıştırmannın olduğunu düşünüyoruz. Bunun dışında ney'in bir mübellîğ yerinde anılması Hz. Peygambere karşılık gelebilir ve veliler peygamberlerin varisleridir şeklinde anlam genişletilebilir. Ney istiaresinin Hz. Peygamber'e karşılık getirilmesi sonuçta yine velilere yönelen bir anlamı içinde barındırıyor. Bunu, *Mesnevî*'nin 'biş'nev/dinle' ile Kur'ân'ın 'ikra'/oku' ile başlamasının sırrı nedir, sorusunu yönelterek elde ettik. *Mesnevî* şerhlerinden ve *Mesnevî*'den bazı beyitlerle açtığımız bu bölümde işitmenin itaatla eşdeğer olduğu, varis yerindeki velinin

¹¹⁶ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 8a, 9-10. str.

¹¹⁷ Âyân-ı sâbitenin tanımlanması noktasında Ankaravî'de geçen Arabî'ye ait şiirin önemli olduğunu düşünüyoruz:

Biz henüz nakl olunmamış yüce harfler idik
Kulelerin yüksek zirvesinde asılı durur idik

Onda ben benim, biz sen, sen o

Her şey onun hüviyetinde öyleyse vasil olandan sor (Taştan, s. 152.)

¹¹⁸ Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606), 8a, 29-31. str.

¹¹⁹ Bu bölümün tam başlığı şu şekildedir: Kışsa-ı Ân Kesî ki Der-i Yârîrâ Bi-Küft Ez-Derûn Goft Kîst Ân Goft Menem Goft Çon To Tovî Der Ne-Mî-Guşâyem Hiç Kesîrâ Ez-Yârân Ne-Mî-Şinâsem ki Men Bâşed, Borov [O kimsenin kıssasıdır ki, bir dostun kapısına vurdu. İçeriden o dost, kimdir dedi. O kişi; benim, dedi. İçeriden o dost, dedi ki, sen sensin, kapıyı açmam. Zira yarandan hiçbir kimse bilmem ki adı ben, olsun, yürü.]

sözünden çıkılmaması gerektiği sonucunu, ilk defa Surûrî'nin yaptığı tasnifte, peygamber ve velinin yanyana getirilmesinden çıkarılabiliyoruz. Peygambere verilen özelliğin velilere de verilebileceğinin *Mesnevî* açısından tutarlı olduğunu, *Mesnevî*'nin birinci defterinden bazı örnekler vererek doğruladık.

Kaynakça

- Algül, Abdulkadir. *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve 'İhtiyârât-ı Sabûhî' Adlı Eseri (1-100. varak)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aydın, Haluk. *Cevrî Divânı'nın Tahlîli*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Bankır, Mehmet Malik. *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî (Metin, İnceleme, Sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Baştürk, Orhan. *Surûrî'nin Mesnevî Şerhi Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin (v. 1b-40a)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Bozaslan, Seda Uysal. *Abdülmeccid Sivâsî'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si (metin-inceleme) ve Yûsuf-ı Sîne-çâk'ın Cezîre-i Mesnevî'sinin Türkçe Şerhleri (Karşılaştırma-Sadeleştirilmiş Ortak Metin)*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Ceyhan, Semih. *İsmâil Rusûhî Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansikloidesi*. 29/329. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Çiftçi, Ermine. *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhîr-i Bevâhîr-i Mesnevî)'sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2018.
- Dağlar, Abdulkadir. *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (1. cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Dede Ömer Rûşenî. *Ney-nâme*. haz. Mustafa Uzun. İstanbul: y.y., 1990.
- Demirci, Mehmet. "Mesnevî Şerhleri ve Şarihleri Hakkında Birkaç Not". *İkinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu*. ed. Ünal Şenel. 39-45. Manisa: Celal Bayar Ünivesitesi Yayınları, 2010.
- Demirel, Şener. "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 469-504.
- Duru, Necib Fazıl. "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On sekiz Beytini Şerhi". *Tasavvuf Dergisi* 4/11 (2003), 151-175.
- Ebu's-Suûd Sâdullâh. *Şerhu'l-Mesnevî fi'l-Mev'iza*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1463, 1a-218b.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Mesnevî'nin VIII. Cildi". *Şarkiyat Mecmuası* VI (1966), 11-18.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri. 1983.
- Güleç, İsmail. "Türk Edebiyatında Cezîre-i Mesnevî Şerhleri". *Osmanlı Araştırmaları* XXIV (2004), 159-179.
- Güleç, İsmail. *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Hacı İlyas-zâde Ömer. *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Ty. 196, 1a-111b.
- Hacı Pîrî. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Haletefendi, 26, 1a-172b.
- İbrahim Cevrî. *Hall-i Tahkikat*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3455, 1a-110a.
- İlmî Dede. *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2526, 1a-92a.
- Koçoğlu, Turgut. *Nakşî Şeyhi Ebu's-Suûd el-Kayserî Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2014.
- Mengüç, Hilal Tuğba. *İlmî Dede'nin Şerh-i Cezîre-i Mesnevî'si*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

- Özdemir, Mehmet. "Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri". *Turkish Studies*, 11/20 (2016), 461-502.
- Sabûhî Ahmed Dede. *İhtiyârât-ı Sabûhî*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hüsnü Paşa no: 606, 1a-197a.
- Sahîh Ahmed Dede. *Mevlevîlerin Târîhi (Mecmû'atu't-Tevârîhi'l-Mevleviyye)*. Haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Sarı, Mehmet. *Sabûhî Şeyh Ahmed Dede Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanı'nın Tenkitli Metni*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.
- Surûrî Muslihüddin Mustafa Efendi. *Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Nafiz Efendi, 562, 5a-5b, 1a-318b.
- Şifâî Mehmed Dede. *Şerhu'l-Kitâbu'l-Mesnevî*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevî, 209, 1a-388b.
- Taştan, Erdoğan. *İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Şerhi (Mecmû'atu'l-Letâif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) I. Cilt, Çeviriyazı-İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- Yavuz, Kemal. *Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi Mesnevî Tercüme ve Şerhi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007.

The Role of Islam in Decent Care for People with Stigmatized Diseases: An Evaluation via the Concept of Human Dignity *

Fatümetül Zehra GÜLDAŞ

Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Erzincan, Turkey
f.zehra.guldass@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6666-2416

Abstract

Individuals' rights and freedoms within the scope of human rights have been tried to be guaranteed by many international organizations and laws (Universal Declaration of Human Rights, World Health Organization) with universal legal regulations. In addition to many norms of respect, such as personal rights and freedom, justice, peace, and social equality, human dignity is at the forefront of an individual's own value as a human. Although these norms are considered to be applicable to all individuals through international legal regulations, it is often overlooked to identify an approach under the qualification of human dignity when it comes to pandemic (such as HIV/AIDS) or other dangerous epidemics. With the increasing interest, many health-oriented approaches have been developed in recent years by taking into account human dignity, thanks to the careful efforts of many health institutions, especially the World Health Organization. However, the contribution of religious attitudes to these approaches is lacking, especially in Muslim communities either because people do not have enough religious knowledge or have an unclear understanding of it. For this reason, in this study, a conceptual framework related to human dignity was first evaluated in the context of human rights, then it was discussed in the context of Islam and it was explained how important human dignity is in both the Qur'an and the Hadith. And then the suggestions of the general quality of health services in the light of human dignity were given. Finally, the components that are based on human dignity and decent care are highlighted and it is discussed whether there is a compensatory function in the health sector of human dignity for future studies.

Today, it is noted that the underlying reason for ignoring human dignity today is due to religious explanations and discourses rather than social perception and stereotyped thoughts or tradition-traditions. Whereas, as in other Abrahamic religions, Islam says that human dignity originates from God, and considers human as valuable only because it is human. That is, according to Islam, a human

* This paper is the final version of an earlier announcement called "Human Dignity and Health Care: An Islamic Perspective", not previously printed, but orally presented at a symposium called "The Second Annual Conference of the British Association for Islamic Studies (BRAIS)", the content of which has now been developed and partially changed. /Bu makale, İngiliz İslam Araştırmaları Derneğinin İkinci Yıllık Konferansı'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "İnsan Onuru ve Sağlık Hizmeti: İslami Bir Perspektif" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi /This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 10 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atf/Cite as: Fatümetül Zehra GÜLDAŞ, "Hastalığı Sebebi ile Damgalanan Kişilere Yönelik İnsan Onuruna Yakışır Bakım Konusunda İslam'ın Rolü: İnsan Onuru Kavramı Üzerinden Bir Değerlendirme = The Role of Islam in Decent Care for People with Stigmatized Dis-eases: An Evaluation via the Concept of Human Dignity", *Eskiyeeni* 40 (Mart/March 2020), 363-376. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.673310>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

being is a worthy being by birth. Given that, ignoring human dignity will lead to unavoidable consequences when it comes to vital loop since human dignity, which is a universal value, is a concept with theological, sociological and psychological dimensions. In particular, decent care required for stigmatized individuals, such as people with HIV/AIDS, can lead to various psychological and sociological problems, as human dignity is not taken into consideration. Likewise, showing offensive attitudes and behaviors towards this kind of pandemic disease will lead people who have such illnesses to lose their respect for themselves and others, to be excluded and to withdraw socially. In Islam, many verses and the hadith underline the protection and maintaining human health under all circumstances.

Considering all these, this study examines the four basic components of human dignity according to Islam in order to develop new attitudes in healthcare. The first and most important of these is *the right to live*. Here, several human dignity norms such as respecting the individual and social rights of the person, ensuring personal safety, promoting freedom of belief system, etc. are included. These are supported by the verses and the hadiths in Islam, and actions such as murder, suicide, killing or maiming are explicitly prohibited. The second is *the right of freedom*, which means that people control their decision-making processes, are subject to their own actions and do nothing to endanger the freedom or safety of others. The third is *the right to religiosity*, which is accepted as a natural right of human dignity. What is meant here is that no one has the right to force someone else to choose religion or to change religion, and at the same time they will not be judged for their right to religiousness. The fourth and last one is *the right to equality social advantages in justice*. In Islam, human dignity is based on the freedom of choice in every person's social life. Therefore, Islam brings fundamentally responsible and protective regulations to human dignity so that people can live in peace, security, and comfort.

Moreover, elements such as the right to live, the right to freedom, the right to religiousness and the right to equal justice offered by religion are within the scope of a belief system in which people respect the dignity of all individuals and that each person has an unconditional value. These components have the potential to play an important role in developing innovative approaches and techniques that promote decent care in health services for individuals whose health status requires special treatment. Although these human dignity components that we have mentioned have common meanings in terms of universal legal values, the place of human dignity in practice may be affected by cultural and social judgments. For this reason, the religious security of each person should be carefully examined so that healthcare providers can provide decent care. Undoubtedly, having a deeper understanding and sensitivity about the concept of human dignity in the context of belief will provide a responsibility to apply and develop decent care in many societies. In addition, it is the ultimate goal of this study that healthcare providers or practitioners can use religious perspectives to help stigmatized people how to manage their lives without losing their dignity and health.

In conclusion, this study aimed to understand the developmental state of religion with human dignity and pandemic diseases. The most obvious result of the study is to raise awareness about some of the basic components of religion, such as freedom, rights of life, equality, and safe religious life, to safeguard human dignity. As a step towards creating more perspectives for awareness-raising, it is suggested that researchers who care about human dignity can use belief systems to create innovative approaches in health care. In this way, it will be possible and visible to make human rights and especially human dignity better equipped in the context of health.

Keywords

Psychology of Religion, Health Issues, Stigmatized Individuals, Decent Care, Human Dignity, Islam

Hastalığı Sebebi İle Damgalanan Kişilere Yönelik İnsan Onuruna Yakısr Bakım Konusunda İslam'ın Rolü: İnsan Onuru Kavramı Üzerinden Bir Değerlendirme

Öz

İnsan hakları kapsamında bireylerin hak ve özgürlükleri, pek çok uluslararası kuruluş ve yasalar (İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi, Dünya Sağlık Örgütü) tarafından evrensel yasal düzenlemelerle garanti altına alınmaya çalışılmıştır. Kişisel haklar ve özgürlük, adalet, barış ve sosyal eşitlik gibi birçok saygı normuna ek olarak, insanlık onuru da insanın bir birey olarak sahip olması gereken öz değerlerinin başında gelir. Her ne kadar tüm bu normların uluslararası yasal düzenlemeler yoluyla tüm bireyler için geçerli olduğu düşünülse de, pandemi (HIV/AIDS gibi) veya diğer tehlikeli salgınlar söz konusu olduğunda insan onurunun niteliği altında bir yaklaşımın tanımlanması genellikle göz ardı edilmektedir. Artan ilgiyle, son yıllarda, başta Dünya Sağlık Örgütü olmak üzere birçok sağlık kurumunun dikkatli çabaları sayesinde insan onurunu dikkate alarak birçok sağlık odaklı yaklaşım geliştirilmiştir. Bununla birlikte, dini tutumların bu yaklaşımlara katkısı, özellikle Müslüman topluluklarda, insanların yeterince dini bilgiye sahip olmadıkları ya da belirsiz bir anlayışa sahip oldukları için eksiktir. Bu nedenle bu çalışmada, insan onuru ile ilgili kavramsal bir çerçeve önce insan hakları bağlamında değerlendirilmiş, daha sonra İslam bağlamında tartışılmış ve insan onurunun hem Kuran'da hem de sünnette ne kadar önemli olduğu açıklanmıştır. Daha sonra, insanlık onuru ışığında sağlık hizmetlerinin genel kalitesinin önerileri verilmiştir. Son olarak, insan onuru ve insan onuruna yakısr bakımı temellendiren bileşenler vurgulanıp, gelecek çalışmalar için insan onurunda dinsel yaklaşımın sağlık hizmetlerinde telafi edici bir işlevinin olup olmadığı tartışılmıştır.

Bugün, insan onurunu görmezden gelmenin altında yatan nedenin sosyal algı ve kalıplanmış düşünceler veya gelenek-göreneklerden ziyade, dini açıklamalar ve söylemlerden kaynaklandığı belirtilmektedir. Oysa, diğer İbrahimî dinlerde olduğu gibi, İslam dini, insanlık onurunun Tanrı kaynaklı olduğunu söyler ve insanı sadece insan olduğu için değerli olarak görür. Yani İslam'a göre insan doğuştan değerli bir varlıktır. Bununla birlikte, evrensel bir değer olan insan onuru teolojik, sosyolojik ve psikolojik boyutlara sahip bir kavram olduğundan, insan onurunu görmezden gelmek hayati bir döngü söz konusu olduğunda kaçınılmaz sonuçlara yol açacaktır. Özellikle HIV/AIDS'li insanlar gibi damgalanmış bireyler için gereken insan onuruna yakısr bakım (decent care), insan onuru dikkate alınmadığı için çeşitli psikolojik ve sosyolojik sorunlara yol açabilir. Örneğin, bu tür bir pandemik hastalığa yönelik saldırgan tutum ve davranışlar göstermek, bu tür hastalıklı olan insanların kendilerine ve başkalarına olan saygısını kaybetmelerine, dışlanmalarına ve sosyal geri çekilmelerine yol açacaktır. İslam'da ise birçok âyet ve hadis, her koşulda insan sağlığının korunmasının ve sürdürülmesinin altını çizmektedir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında, bu çalışma, sağlık hizmetlerinde yeni tutumlar geliştirmek için İslam'a göre insan onurunun dört temel bileşenini incelemektedir. Bunlardan birincisi ve en önemlisi 'yaşama hakkı'dır. Burada, kişinin bireysel ve sosyal haklarına saygı duyulması, kişisel güvenliğin sağlanması, inanç özgürlüğü sisteminin desteklenmesi vb. gibi çeşitli insanlık onuru normları yer almaktadır. Bunlar İslam'da âyet ve hadislerle desteklendiği gibi cinayet, intihar, öldürme veya sakat bırakma gibi eylemler de açıkça yasaklanmıştır. İkincisi, insanların karar verme süreçlerini kontrol altına almaları, kendi eylemlerine tabi olmaları ve başkalarının özgürlüklerini veya güvenliklerini tehlikeye atacak bir şey yapmamaları anlamına gelen 'özgürlük hakkı' dir. Üçüncüsü, insan onurunun doğal bir hakkı olarak kabul edilen 'dindarlık hakkı'dır. Burada kastedilen, hiç kimsenin birisini din seçmeye veya dini değiştirmeye zorlama hakkının olmadığı, ve aynı zamanda kimsenin dindarlık haklarından dolayı da yargılanmayacağıdır. Dördüncü ve sonuncusu 'adaletle sosyal eşitlik hakkı'dır. İslam'da insan onuru, her insanın sosyal yaşamında seçim özgürlüğüne dayanır. Bu nedenle İslam, insanların barış, güvenlik ve rahatlık içinde yaşayabilmesi için insan onuruna temelde sorumlu ve koruyucu düzenlemeler getirmektedir.

Ayrıca, yaşama hakkı, özgürlük hakkı, dindarlık hakkı ve dinin eşit adalet hakkı gibi unsurlar, insanların tüm bireylerin onuruna saygı duyduğu ve her insanın koşulsuz bir değerinin olduğunun kabul edildiği bir inanç sistemi kapsamındadır. Bu bileşenler, sağlık durumu özel tedavi gerektiren bireyler için sağlık hizmetlerinde iyi bakımı teşvik eden yenilikçi yaklaşımların ve tekniklerin geliştirilmesinde önemli bir rol oynama potansiyeline sahiptir. Bahsettiğimiz bu insanlık onuru bileşenleri evrensel yasal değerler açısından ortak anlamlara sahip olsa da, insanlık onurunun uygulamadaki yeri kültürel ve sosyal yargılardan etkilenebilir. Bu nedenle, sağlık hizmeti sunucularının insan onuruna yakışır bakım sağlayabilmesi için her hastanın dini güvenliği dikkatle incelenmelidir. Kuşkusuz, inanç bağlamında insan onuru kavramı hakkında daha derin bir anlayış ve duyarlılığa sahip olmak, birçok toplumda insana yakışır bakım uygulama ve geliştirme sorumluluğu sağlayacaktır. Buna ek olarak, bu çalışmanın nihai amacı sağlık hizmeti sağlayıcılarının veya uygulayıcılarının damgalanmış insanların onurunu ve sağlıklarını kaybetmeden hayatlarını nasıl yöneteceklerine yardımcı olmak için dini perspektifleri kullanabilmesidir.

Sonuç olarak, bu çalışma dinin insanlık onuru ve salgın hastalıkları ile gelişimsel durumunu anlamayı amaçlamıştır. Çalışmanın en belirgin sonucu, insan onurunu korumak için dinin özgürlük, yaşam hakları, eşitlik ve güvenli dini yaşam gibi temel bileşenleri hakkında farkındalık yaratmaktır. Farkındalık için daha fazla perspektif yaratmaya yönelik bir adım olarak, insan onuruna önem veren araştırmacıların inanç sistemlerini sağlık hizmetlerinde yenilikçi yaklaşımlar oluşturmak için kullanabileceği önerilmektedir. Bu sayede, insan haklarını ve özellikle insanlık onurunu sağlık bağlamında daha donanımlı hale getirmek mümkün ve grnr olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Sağlık Sorunları, Damgalanan Bireyler, İnsan Onuruna Yakışır Bakım, İnsan Onuru, İslam

Introduction

Human rights are safeguarded by the various international organizations such as the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), the International Covenants of Human Rights (ICHR), and Economic, Social and Cultural Rights (ESCR) by bounding closely to the recognition of freedom, justice, and peace.¹ The scope of human rights has received a growing interest among researchers over the last few decades in the context of health concerns. Especially human dignity has been situated as a prime concern in Muslim religious discourse in terms of life manners. Regarding the inherent dignity, Islam has given a distinct position to humanity by viewing humans as the noblest of creatures and man as the trusteeship (or vicegerent) of God on earth.² Thus, according to the Islamic attitude, all individuals deserve to be treated in a way of dignity, nobility, and respect, and deserve to be taken decent care for any health issues.³ However, the issue of stigmatized illness in the Muslim majority countries has been an on-going debated situation among Islamic scholars and jurists.

During the period of 1980s and 1990s, Islamic scholars have focused on the problem of those infected with HIV/AIDS and LGBTQ individuals as an illness caused by homosexual relations instead of taking under control of the widespread virus. In 2000s,

¹ Mohammad H. Mozaffari, "The Concept of Human Dignity in the Islamic Thought", *Hekmat Quarterly Journal, Canadian House of Wisdom* 4 (2011), 11-27.

² David L. Johnston, "A Muslim and Christian Orientation to Human Rights: Human Dignity and Solidarity", *Indiana International & Comparative Law Review* 24/4 (2014), 899-920.

³ See Abdul H. Ansari - Raheem K. Salman, "Human Rights, Human Dignity and Justice: The Islamic Perspective", *Journal of Islamic Law Review* 7/1 (2011), 91-124.

Muslim scholars have taken the HIV epidemic more realistic and as a more complex issue. Therefore, many religious leaders and scholars organized a comprehensive program known as Cairo Declaration regarding how to respond to the HIV epidemic. Yet, with regards to the mechanism and the protection of fundamental human rights, the right of dignity remained the most debatable concept in the human rights concept because of different approaches given by moral thoughts and divine discourses.⁴ For instance, some religious perspectives consider that it is possible to think human dignity as one of the jurisprudential decision makings since it is derived from God's will and eventually should evaluate it based on the scripture and religious traditions⁵. On the contrary, others challenge this phenomenon and say that it is not necessary to link human dignity to the scripture or religious doctrines because it has a reliable basis based on fundamental rights.⁶ Recently, it has been adopted a different behavior by promoting a prevention model from the Islamic view and understanding, which focuses on compassion instead of condemnation for those living with HIV/AIDS epidemic in Muslim communities, and as aligned with the teachings of Islam.⁷ But the question arose here is that what the scope of human dignity is in Islamic sense when considering the health care sphere.

The arguments made on this subject reveal that Islamic religion already involves in human dignity. Yet how it functions is based on the interpretations of Islamic sources or cultural diversity.⁸ This study intends to increase the knowledge of the concept of human dignity in Islamic sources to improve decent care for all people, as well as enhance awareness of the ethical challenges entailed, including how it is neglected when people face the health care issues in Islamic countries. Thus, this paper leads health care providers or practitioners to gain a deeper understanding regarding the notion of human dignity in the context of Islamic beliefs, and this investigation aims to guide them in producing innovations in health that takes into consideration human dignity.

1. The Conceptual Framework of Human Dignity

In order to utilize human dignity in a decent care for people in need, it is necessary to understand first its general concept across cultures and systems. Human dignity is considered as an important fundamental value for human and refers to being honorable and worthy; however, the arguments on dignified care have been a

⁴ Ruth Horn - Angeliki Kerasidou, "The Concept of Dignity and Its Use in End-of-Life Debates in England and France", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 25/3 (2016), 404-413; See more Behrouz Yadollahpour, "Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur'an", *International Conference on Sociality and Economics Development IPEDR* 10 (2011), 551-555.

⁵ Sheriff, Vaffi Foday, "Concept of Human Dignity in Islamic Thought", *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)* 3/1 (2019), 148-155.

⁶ Kiarash Aramesh, "Human Dignity in Islamic Bioethics", *Iran Journal of Allergy Asthma Immunol* 6/5 (2007), 25-28. See more Akrami, Forouzan et al. "Adapting the Principles of Biomedical Ethics to Islamic Principles and Values in the Context of Public Health Policy", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 17/49 (2018), 46-59.

⁷ Mohammad H. Kamali, "Human Dignity in Islam" (Access 23 September 2019).

⁸ Abeer A. Alamri, *How Can a Focus on the Ethical Notions of Dignity and Respect for Autonomy Help to Improve Healthcare for Elderly People in Islamic Countries?* (PhD diss., Duquesne University, 2016), 1-372.

matter of both ethical contention. More attention is required in research to define an accurate attitude to those who need a decent care. Therefore, discussing what the contextual determination of human dignity around religious discourses is of vital importance.

Regarding the scope of human dignity, two different interpretations are revealed by scholars. Some scholars argued that human dignity derives from a divine origin that one can have as a virtue.⁹ This idea would be coherent with the universal validity as well as the expressions of the Abrahamic religions.¹⁰ On the other hand, some believes that human dignity is a transcendental status shaped by cultures or traditions.¹¹ For example, according to an article by Chummar who studied HIV/AIDS in Africa, his understanding of human dignity is twofold; one point is described as “an endowment or gift,” and the other “as an achievement or acquisition”.¹² He highlights the first type by saying, “every human being is by nature a valuable being, a being to be revered and respected from the very beginning of his/her existence”.¹³ The second type is described as “the dignity to which human beings are called as intelligent and free persons capable of determining their own lives by their own free choices”.¹⁴ The approach of the Catholic Church on the subject of human dignity is that “human dignity is rooted in the concept of Imago Dei which denotes the theological theory that human beings are made in the likeness and image of God”.¹⁵ From the Jewish perspective, the concept of human dignity is described saying, “the original source of human dignity is not intrinsic to the human being but extrinsic, namely in God”.¹⁶ In the Islamic tradition in general, human dignity that is rooted in a divine source for mankind advocates the common good and the right to life in this world.

Theologically, human dignity is grounded in three doctrines similarly as Aramesh writes, “Christians, Muslims and Jews typically refer to the ultimate source of human dignity as divine”.¹⁷ In this regard, these three religions see humanity as exceedingly valuable because of its value given by God. Dignity, with regards to religion, is similar to dignity in legal and cultural traditions that includes many values of people. As The Universal Declaration of Human Rights explains, human dignity is “the foundation of freedom, justice and peace in the world”.¹⁸

⁹ Adeno Addis, “The Role of Human Dignity in a World of Plural Values and Ethical Commitments,” *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 31, 4 (2013), 403-444.

¹⁰ Addis, “The Role of Human Dignity”, 2013; Mozaffari, “The Concept of Human Dignity”, 2011.

¹¹ Glenn Hughes, “The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights”, *The Journal of Religious Ethics* 39/1 (2011), 1-24.

¹² Paul Chummar, “HIV/AIDS in Africa: A Bioethical Hard Blow to Human Dignity and Human Rights”, *Proceedings of the International Conference on Bioethics*, ed. J. M. Mathooko (Kenya: Egerton University, 2008), 7.

¹³ Chummar, “HIV/AIDS in Africa”, 7.

¹⁴ Chummar, “HIV/AIDS in Africa”, 7.

¹⁵ Aramesh, “Human Dignity in Islamic Bioethics”, 26.

¹⁶ Aramesh, “Human Dignity in Islamic Bioethics”, 26.

¹⁷ Aramesh, “Human Dignity in Islamic Bioethics”, 26.

¹⁸ Aramesh, “Human Dignity in Islamic Bioethics”, 25.

2. The Quranic Framework of Human Dignity

According to the constitutions of many states in the world, human dignity means that the human being is a venerated, esteemed and honored creature by nature. In this regard, the values and fundamentals of human rights such as human dignity, respect or honor, recognized by the international human rights or laws, were already introduced by Islam fourteen centuries ago.¹⁹ The Qur'an sheds light on how human beings should relate to one another while observant of each other's dignity. For example, there are several verses in the Qur'an that reflect a shared value of mankind for the inherent dignity:

- “We have honored the sons of Adam; provided them with transport on land and sea; given them for sustenance things, good and pure; and conferred on them special favours, above a great part of Our creation”.²⁰

- “And: ‘Proclaim! (Or read!) In the name of Thy Lord and Cherisher, who created- Created man from a clinging substance, recite, and your Lord is the most Generous who taught (the use of) the pen, taught man that which He knew not’”.²¹

- “O Iblis! What prevents thee from prostrating thyself to one whom I have created with my hands? Art thou haughty? Or art thou one of the high (and mighty) ones?”²²

- “Not only that He created human being by His hands and gave humans the best form, but He called the spirit of human being His spirit to give honor and dignity to human beings: ‘I breathed into him my spirit’”.²³

As an inference from these verses and the lifestyle of the Prophet Mohammad, Islamic tenets embrace the universal basic values such as dignity, respect, equality, equity, acceptance of diversity, etc regarding decent care because of the fact that both the Qur'an and the Hadith specifically emphasizes the importance of good health for human life²⁴ as the Prophet Mohammad urges people to seek a proper treatment by saying “God has not created a disease without creating a cure for it”.²⁵ Since Allah has chosen people as the best creature and His vicegerent on the earth, health practitioners need to acknowledge their responsibility to provide a decent care for all.

Muslims believe that all things we encounter in life, good or bad, come from Allah, and all of them are considered a way to become close to Allah. Thus, the common belief among Muslims is that “if Allah wants to do good to somebody, He afflicts him with

¹⁹ Abdul H. Madani, “Freedom and Its Concept in Islam”, *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences IPEDR* 17 (2011), 116-120.

²⁰ *The Noble Quran* (20 February 2015), al-Isra 17/70.

²¹ al-Alaq 96/1-5.

²² al-Tin 95/4.

²³ al-Hijr 15/29; al-Sad 38/72.

²⁴ Sayed Elzenari, “An Islamic View of Health and Sickness: How Our Core Values Promote Decent Care”, *Restoring Hope Decent Care in the Midst of HIV/AIDS*, ed. Ted Karpf vd. (New York: Palgrave Macmillan, 2008). See more Farid Esack, “Care in a Season of AIDS: An Islamic Perspective”, *Restoring Hope Decent Care in the Midst of HIV/AIDS*, ed. Ted Karpf, vd. (New York: Palgrave Macmillan, 2008).

²⁵ Muhammad H. Al-Khayat, “Health: A Blessing from God” in *The Right Path to Health: Health An Islamic Perspective* (Egypt: World Health Organization, 4, 1997).

trails”.²⁶ Muslims believe that sickness is a test from Allah to be purified, and so they become ready for the afterlife. However, one of the most challenging stigmas that receive unfairly discrimination in treatment service and care is HIV/AIDS pandemic. In this regard, people with HIV/AIDS should be considered it as a test from Allah that needs to be cured rather than a punishment from Allah that deserves no compassion. Trying to cope with sickness makes people more patient and compassionate by keeping hope of healing and seeking pleasure of God. According to the Holy Qur’an, human life vitally significant in any case. As Allah says:

We ordained for the Children of Israel that if any one slew a person – unless it be for murder or for spreading mischief in the land – it would be as if he slew the whole people: and if any one saved a life, it would be as if he saved the life of the whole people. Then although there came to them Our apostles with clear signs, yet, even after that, many of them continued to commit excesses in the land.²⁷

Be that as it may, it is clear that the health care is essential and necessary in Islam because Allah clearly says that He gave a cure for each illness in the Qur’an saying, “There is no disease that Allah has created, except that He also has created its treatment”.²⁸ The duty of Muslims is to discover all cures and remedies by seeking new attitudes toward treatments parallel to the development of new medical technologies.

Most contemporary researchers introduced a suitable approach towards health care through the spirit of the Holy Book and the lifestyle of the Prophet Mohammad. For example, Sayid Elzenari, as one of the contemporary Muslim researchers who explored the challenges derived from health and sickness from an Islamic perspective, expressed that “Islam grants ill people the right to not only physical treatment but also psychological, social and spiritual support; in other words, it calls for decent care”.²⁹ According to the explicit or implicit messages of the Qur’an, Allah expects that people who are sick be treated in accordance with dignity regardless of their differences in terms of race, religion, gender differences, sexual orientation, and social and health status.³⁰

In this regard, as patients, community members or caregivers, people should embrace each other with the consciousness of being brothers and sisters instead of discriminating against each other. At the same time, living with HIV/AIDS (as all sickness) is neither a punishment resulting from a sinful life, nor is there is no treatment for it. People who suffer from HIV need to be supported and treated by health care providers with the dignity and respect for the sake of Allah. To use an example from the life of the Prophet Mohammad, he says to his companions “Feed the hungry, visit the sick” without making any specific definition of what kind of sick.³¹ No matter which illness needs to be cured, the emphasis about decent care in Islam is that all people have the same

²⁶ Elzenari, “Islamic View of Heath and Sickness”, 48.

²⁷ Elzenari, “Islamic View of Heath and Sickness”, 49.

²⁸ Elzenari, “Islamic View of Heath and Sickness”, 50.

²⁹ Elzenari, “Islamic View of Heath and Sickness”, 50.

³⁰ Elzenari, “Islamic View of Heath and Sickness”, 50.

³¹ Elzenari, “Islamic View of Heath and Sickness”, 51.

value; so all people have the right to heal. Here, a hadith narrated by Usamah ibn Sharik is quoted:

The desert Arabs came from here and there. They asked: O prophet of God, should we make use of medical treatment? He replied: Make use of medical treatment, for Allah has not made a disease without appointing a remedy for it, with the exception of one disease, namely old age.³²

And also, there is a story that says:

“In the afterlife Allah will say to someone O my servant when I was sick you didn’t visit me. The servant will reply how come you became sick my Lord? Allah will say did you not know that someone was sick and if you had visited him you would find me there beside him”.³³

As stated in previous studies, HIV has been described in two ways: “affirming the humanity of the HIV –positive ‘other’, and being aware that we are doing so for ourselves as an affirmation of our own humanity”.³⁴ Illness and disease are also described in three ways in the light of Islamic texts: “1. a punishment from God, 2. a means of cleansing the individual from sin, and 3. a means of preparing the sick for blessings from God”.³⁵

Islam’s emphasis on ethics and virtues in relation to the community-subjects leads people to be aware of their duties and responsibilities on the earth to provide welfare, peace, and justice among themselves and others in light of human dignity. The dignity of human kind in the Quranic context is described as ‘honour’ (al-izzah), and the Muslim community is described as ‘a community of moderation’ (ummatan wasatan).³⁶ The Qur’an says, “The believers, both men and women, are friends and protectors of one another; they enjoin good and they forbid evil”³⁷. This is given a more concrete manifestation in the following hadith: “If any of you sees something evil, he should set it right with his hand; if he is unable to do so, then with his tongue, and if he is unable to do even that, then (let him denounce it) in his heart. But this is the weakest form of faith”.³⁸ In one Qudsi hadith (that is, God speaks directly in the words of the Prophet Mohammad), God reminds the people of this duty saying:

One who offends any of My friends is like declaring war against Me...and My servant gets closer to Me through good deeds until I love him, and when I love him, I become like his ear by which he hears, and like the eye by which he sees, like his hand by which he reaches out, and I walk with him; when he asks Me, I give, and when he seeks protection through Me, I protect him.³⁹

³² Abu Dawud, *Patial Translation of Sunan Abu-Dawud*. “Book of Medicine (Kitab Al-Tibb)”, 22 (No. 3846), (Access 5 March 2020).

³³ Elzenari, “Islamic View of Health and Sickness”, 51-52.

³⁴ Esack, “Care in a Season of AIDS”, 65.

³⁵ Esack, “Care in a Season of AIDS”, 67.

³⁶ Kamali, “Human Dignity in Islam”.

³⁷ al-Tawbah 9/71.

³⁸ Kamali, “Human Dignity in Islam”.

³⁹ Kamali, “Human Dignity in Islam”.

3. Components of Human Dignity and Decent Care

Allah clearly insists on how to protect human dignity and human rights by defining it in several verses of the Qur'an, and the way that the Prophet Mohammad lived in which his life served as a role model for his companions reflects the human values defined by the Qur'an. Consequently, human dignity can be examined in several dimensions:

3.1. The Right to Life

The Universal Declaration of Human Rights' framework of human dignity aligns with the following Islamic contexts; for instance, respectfulness to one's individual and social rights, assuring personal safety, promoting freedom of belief system, and so forth. In fact, most religions agree with commonly held societal norms of behavior. Especially Muslims believe in a safe way of life for all people. Homicide, suicide, killing or maiming someone is blatantly forbidden in Islam. Evidence of these beliefs can be found in the verses of Surah al-Nisa 4/93, Surah al-Maidah 5/32, Surah al-An'am 6/151, Surah al-Furqan 25/68.⁴⁰ Based on this, it is a religious obligation for Islamic-ruled governments to guarantee a person's life, regardless of their sexual orientation or faith differences. This includes those infected with HIV/AIDS.

Islam leads Muslims and others to ponder how to treating people living with HIV unintentionally. People should not hold negative attitudes towards those infected by HIV because each person has dignity and value. Although sex outside marriage is not allowed in Islam and described as one of the biggest sins, the Qur'an emphasizes in many verses to extend compassion and mercy in all human relations. A couple of hadiths illustrate that the Prophet Muhammad (pbuh) says: "Have compassion towards those who are on earth and the One who is beyond will have compassion towards you"⁴¹, and "You will not enter into paradise until you believe, and you will not believe until you love one another." In another hadith, he says: "Allah shows compassion only to those of his servants who are compassionate".⁴²

When looking at the stigma of people living with HIV, religious jurists or Ulama in Islamic countries do not foresee positive outcomes in these people's futures. They are left to die as a punishment, because considering HIV/AIDS is a consequence of a sinful life. This is definitely in opposition to the Islamic core concept of protection of living a dignified life, whether one is well or sick. Thus based on Islamic beliefs all people should have access to proper health care. Sometimes, Muslims believe that those suffering from HIV/AIDS are a fault of their own, or result of having multiple partners or result of homosexual relations. This belief may not be true. For instance, an HIV positive man may infect his wife not knowing he had the disease, and, not associated with the stigma of homosexuality, could be an HIV infected woman that gives birth to an HIV infected baby. In both examples, the people are innocent and behave well within acceptable societal and religious norms.

⁴⁰ Yadollahpour, "Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur'an", 552.

⁴¹ Abdul K. Ahmed - Fahmeeda Miller, "HIV, AIDS and Islam", *Category: Islamic Medicine* (Access 23 September 2019).

⁴² Ahmed - Miller, "HIV, AIDS and Islam".

3.2. The Right to Freedom

Social and political freedoms are emphasized in Islamic teachings. Muslims believe that God has a plan for everyone, and it is called as ‘destiny’ in Islam. One can come to a conclusion that since God creates humans equal, nobody can make someone else his slave. Muslim people can only pray to their creator, God.⁴³ The right of free will allows people to take control of their decision making, be subject to their own actions, and not force another to do something that would jeopardize his/her freedom or safety. For instance, women in Islam have many rules in comparison with men, such as covering hair and covering the whole body except parts of face, feet, and hands. If they need to go to hospital for a health situation, they should have a right to prefer to be seen by a female doctor instead of male doctor as long as they feel more comfortable themselves in this way. Nobody should attempt to take the rights away from him or her.

3.3. The Right to Religiosity

Religiosity is considered as a natural right of human dignity. According to Islamic texts, humans are God-oriented and seeking God in many ways. It has been mentioned in the Qur’an outlined in a verse that states “There is no compulsion in religion. The right direction is henceforth distinct from error”.⁴⁴ It can clearly be seen in this verse that no one can force others to choose a religion, or to change their religions because of deference to human dignity and rights. Since religion is God-oriented for humanity, there are several ways to go to God. No one has the right to judge others because of the difference of their religions or faiths.

3.4. Equal Social Advantages in Justice

Human dignity in Islam is based on freedom of choices in each person’s social life. From the viewpoints of Quranic concepts, God has sent prophets to bring social justice in the communities in order to organize human relationships.⁴⁵ Social justice and advantages are of great significance for human dignity, because God says:

O Mankind! Lo! We have created you male and female, and have made you nations and tribes that ye may know one another. Lo! The noblest of you, in the sight of Allah, is the best in conduct. Lo! Allah is Knower, Aware.⁴⁶

By spreading around peace, love and justice among people living together in the Islamic communities, Islam brings some vital and essential regulations that include responsibility and caring to one another with regard to human dignity.

Conclusion

The focus of this article is on human dignity in the light of equal access to health care meeting people’s expectations in terms of health approaches in Islam. From the

⁴³ Yadollahpour, “Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur’an”, 553.

⁴⁴ Yadollahpour, “Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur’an”, 553; al-Baqara 2/256.

⁴⁵ Yadollahpour, “Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur’an”, 554.

⁴⁶ al-Hujurat 49/13.

views of the Qur'an and the Hadith, Islamic declarations demonstrate that human beings are shaped and formed as noble creatures.

In this study, it was discussed how society negatively affects the individuals' perceptions and reactions towards stigmatized people. And also, in this study, it was pointed out that right to life, right to freedom, right to religiosity, and equal justice for those underrepresented are consistent in accordance with Islamic religious perspectives where human dignity is considered as the unconditional value of every human being. It is a moral duty to address this issue and strive to protect all individuals' honor and dignity.

On the other hand, it is said that, through Islamic guidance, it can be possible to foster the care system in Muslim communities. Therefore, to develop healthy communities and to promote decent care, the values of Islam can be seen as promising to take care of each other in all difficult situations and medical conditions in accordance with God's commands. Especially, in the face of highly negatively stigmatized diseases, such as, HIV/AIDS which is mostly neglected in the context of health care. Islamic instruments provide promising elements for those suffering from HIV/AIDS for trusting in God, and other people for being full of love and compassion. Even though Islam does not allow sex outside marriage, it is a reality that many happen in the Muslim world as well. Sexual intercourse out of wedlock happens among Muslims in private. Muslim scholars and Muslim communities should be aware of this fact rather than ignoring it and should attempt to develop some educational programs related to decent health care. This education could help teach Muslims the beliefs of their own faith and how they can be applied to treating those that are sick, of different sexual orientation, or religious beliefs with human dignity.

In conclusion, human dignity must be promoted for the stigmatized people when it comes to social or psychological problems. Stigmatized people often face intense discrimination or rejection by the people around them. This puts lots of pressure on them psychologically or socially. Thus, it is necessary to develop a safe system in which people respect the dignity of all individuals. As discussed in the light of the Quran and the Hadith, Islam offers a safe system for those who are not adequately represented at various times when they need wellbeing, solidarity, and safety. The key point here is that health practitioners or caregivers can benefit from religious perspectives to help stigmatized persons how to manage their lives without losing their dignity and health. Still, two key questions that researchers should ponder: First, how do people's perceptions that arose from customs and traditions take precedence over the Qur'an and the Hadith regarding those who are underrepresented minorities? And second, what responsibility do Muslim scholars have in distinguishing between religion and custom? These questions suggest further research to address an enriched understanding of human dignity on decent care perspective.

References

- Addis, Adeno. "The Role of Human Dignity in a World of Plural Values and Ethical Commitments". *Netherlands Quarterly of Human Rights* 31/4 (2013), 403-444. <https://doi.org/10.1177/016934411303100403>

- Ahmed, Abdul K. - Miller, Fahmeeda. "HIV, AIDS and Islam". *Category: Islamic Medicine*. Access 23 September 2019. <http://www.everymuslim.co.za/hiv-aids-and-islam>
- Akrami, Forouzan et al. "Adapting the Principles of Biomedical Ethics to Islamic Principles and Values in the Context of Public Health Policy". *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 17/49 (2018), 46-59.
- Al-Khayat, Muhammad H. "Health: A Blessing from God" in *The Right Path to Health: Health An Islamic Perspective*. Egypt: World Health Organization, 4, 1997.
- Alamri, Abeer A. *How Can a Focus on the Ethical Notions of Dignity and Respect for Autonomy Help to Improve Healthcare for Elderly People in Islamic Countries?* Pittsburgh: Duquesne University, PhD diss., 2016. <https://dsc.duq.edu/etd/1522>
- Ansari, Abdul H. - Salman, Raheem K. "Human Rights, Human Dignity and Justice: The Islamic Perspective". *Journal of Islamic Law Review* 7/1 (2011), 91-124.
- Aramesh, Kiarash. "Human Dignity in Islamic Bioethics". *Iran Journal of Allergy Asthma Immunol* 6/5 (2007), 25-28.
- Chummar, Paul. "HIV/AIDS in Africa: A Bioethical Hard Blow to Human Dignity and Human Rights". *Proceedings of the International Conference on Bioethics*. ed. J. M. Mathooko. 6-13. Kenya: Egerton University, 2008.
- Dawud, Abu. *Patial Translation of Sunan Abu-Dawud*. "Book of Medicine (Kitab Al-Tibb)". 22 (No. 3846). Access 5 March 2020. http://www.iium.edu.my/deed/hadith/abudawood/022_sat.html
- Elzenari, Sayed. "An Islamic View of Health and Sickness: How Our Core Values Promote Decent Care". *Restoring Hope Decent Care in the Midst of HIV/AIDS*. ed. Ted Karpf vd.. 47-55. New York: Palgrave Macmillan 1, 2008. https://doi.org/10.1057/9780230595217_6
- Esack, Farid. "Care in a Season of AIDS: An Islamic Perspective". *Restoring Hope Decent Care in the Midst of HIV/AIDS*. ed. Ted Karpf vd.. 63-71. New York: Palgrave Macmillan 1, 2008. https://doi.org/10.1057/9780230595217_8
- Horn, Ruth - Kerasidou, Angeliki. "The Concept of Dignity and Its Use in End-of-Life Debates in England and France". *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 25/3 (2016), 404-413. <https://doi.org/10.1017/s0963180116000050>
- Hughes, Glenn. "The Concept of Dignity in the Universal Declaration of Human Rights". *The Journal of Religious Ethics* 39/1 (2011), 1-24. DOI: 10.1111/j.1467-9795.2010.00463.x
- Johnston, David L. "A Muslim and Christian Orientation to Human Rights: Human Dignity and Solidarity". *Indiana International & Comparative Law Review* 24/4 (2014), 899-920. <https://doi.org/10.18060/18264>
- Kamali, Mohammad H. "Human Dignity in Islam". Access 23 September 2019. http://www.shari-ahlaw.com/public/ext_high_articles_preview.asp?id=4&tit=HUMAN%20DIGNITY%20IN%20ISLAM
- Madani, Abdul Hai. "Freedom and Its Concept in Islam". *2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences IPEDR*. 17 (2011), 116-120.
- Mozaffari, Mohammad H. "The Concept of Human Dignity in the Islamic Thought". *Hekmat Quarterly Journal, Canadian House of Wisdom* 4 (2011), 11-27.
- Sheriff, Vaffi Foday. "Concept of Human Dignity in Islamic Thought". *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)* 3/1 (2019), 148-155.
- The Noble Qur'an*. 20 February 2015. <https://quran.com/>

Yadollahpour, Behrouz. "Human Dignity and Its Consequences in the Holy Qur'an". *International Conference on Sociality and Economics Development IPEDR* 10 (2011), 551-555.

Farkındalık ve Kabullenme Psikoterapilerinin Temel Stratejileri ve İslam

Elif Kara

Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sağlık Psikolojisi Anabilim Dalı
Dr., Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Health Psychology
Ankara, Turkey
eliffkara28@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1205-2943

Main Strategies of Mindfulness and Acceptance Psychotherapies and Islam

Abstract

Living daily lives based on past sorrows and future worries, misleads people's minds to fail of recognition the value of present time. Negative experiences might cause the person to misinterpret and misjudge daily events and him/herself. For example, a person might think that he/she failed to succeed on the reason that he/she is a failor. The mindfulness and acceptance therapies, intent to ensure a person's life to be away from negative experiences and living life more attentive, caring, conscious and carefully. Hereby a person might choose for his/her a life suitable for the values that are important to him/her (graduating from the school, building a family, etc.).

Therapies based on mindfulness are considered as a member of cognitive behavioral therapies as they work on cognition and change behavior, and these therapies re-form a the metacognition. The concept of metacognition is the knowledge of the functioning of one's own thinking /cognitive processes. Avoiding negative emotions and thoughts is a way of negative coping. Such avoidance provides immediate relief, but prevents healing. The person can be healed only by recognition his/her dysfunctional negative way of thinking. Observing dissatisfied thoughts patiently, non-judging as good or bad, letting them go instead of taking them as a part of one's own personality, are steps of healing in mindfulness and acceptance based therapies. This state of emotion and thought can not be reached by self-enforcement. A life based on mindfulness requires long term practices. These practices are exercises such as breathtaking exercises, walking under rain, focusing on daily events, etc. that providing being at the moment. Therefore a mental management form improves that trains the mind and keeps it awake to live the life.

Acceptance and Commitment Therapies (ACT) on the other hand, help the person to implement one's values (building a good family, graduation from school, etc.) in a decisive manner. All components of mindfulness are implemented in this kind of therapy. The main point to distinguish those two, is the dominance of exercises to provide focusing on the moment in mindfulness therapy. ACT, on the other hand, more emphasizes the acceptance included by mindfulness.

The two therapies are complementary with one another. Both therapies aim to reduce dependence on the past and future. So the person can stay at the time he/she lives. Main strategies of both therapies are mutual including focusing at now, avoidance of judgement, observation, acceptance and cognitive defusion processes. Those processes need to be applied jointly. So the person gains the ability to stay in the moment. Herewith these skills, the mind will be ready for living in harmony with the

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 09 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 16 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Elif Kara, "Farkındalık ve Kabullenme Psikoterapilerinin Temel Stratejileri ve İslam = Main Strategies of Mindfulness and Acceptance Psychotherapies and Islam", *Eskiyeni* 40 (Mart/March 2020), 377-406. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.672921>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

ultimate goal of ACT. Through self conscious skills, a person can realize functional actions which are meaningful and suited his/her values.

Therapies based on mindfulness and acceptance are fed by the teachings of Buddhism, a spiritual tradition. In Buddhism, one's thoughts are assumed to have curative or diseased effects. So it is important to train thought according to Buddhism. Therefore it has been a source for mindfulness and acceptance therapies in the content of Buddhism, "concentration of the person on himself/herself, making sense of his/herself existence and purpose, managing and improving his/her thoughts and wishes". Sacred religions have concepts of mindfulness. Experiences of self-focus, mind and spirit, which are the purpose of mindfulness in religions, and these can provide a framework for mindfulness experiences. Because of these characteristics of believe, religious people have been prone to therapy with mindfulness practices. The important point here is not the way Buddhist practices are made, but the concepts that help cognitive/emotional recovery. For example, "acceptance", one of the elements that regulate the mind, is a psychological concept that provides healing. Although the arguments that ensure acceptance, first draw attention in Buddhism, there are many elements to be used to raise mindfulness, many daily practices can be used. The existence of many thoughts and practices that will ensure this in religions has brought the idea that religious clients can recover with their own concepts.

Here is an example of a daily practice that provides mindfulness and focus; "mindfulness with eating grapes". Daily practice can be walking, cooking etc. Therefore, instead of eating grapes, it may be another application within its own understanding that provides mindfulness for the Muslim client. In the field studies, it was emphasized that religious behaviors such as dhikr (chanting) and murakabah (feeling that God is observing) were used by religious counselors as they help one to focus on himself/herself to stay in the moment. Religions have more extensive content than many daily practices that are accepted for mindfulness practices.

As with mindfulness practices, it is also valid for ACT to benefit from religious concepts instead of daily life practices. Their own concepts, appropriate stories and metaphors can be used for Muslim clients to organize their cognition. For example, Mathnawi is widely used in psychotherapies. The metaphor of positive and negative thoughts considered as guest and temporary in the mind house, observing them, and letting them go as they should (without getting angry and judging but just trying to understand) were found to be very useful in ensuring the acceptance in the theoretical framework of mindfulness and acceptance therapies.

To summaries all above, we can claim that the effort shown by psychotherapies related to religion or sprituality, does not have a meaning that psychology becoming more religious nor religious terms are transforming by being more relevant with the notions of psychology. Here, we are attempting to signify the diversity of many practices which attempt to build up mindfulness. Hereby it is possible to enrich therapies suitable with the cognitions of religious clients.

Mindfulness and acceptance therapies use common strategies in a therapeutic process; such as focusing on the present moment, non- judging, acceptance, observation and cognitive defusion so far. Although the practices, stories and methaphors which are suitable for the steps of such therapies find their resources in Buddhism, it is not necessary to limit the practices and stories considering that the rich consepts of religions especially the rich and generous resources of Islam can easily be considered as a part of therapy processes. Islam offers a life full of values based on human happiness for every sphere of life, such as encouraging of working, hopefulness, being part of a worthful life, loyalty to family, and value of social life.

In this study, it is discussed that, with short sections of rich Islamic perspective, dhikr (chanting), murakabah (feeling that God is observing), worship, tawakkul (resignation), ridah (consent), towba (repentance) are practices and thoughts that will increase the mindfulness and acceptance of believers, so that it can be applied in the practices of mindfulness and acceptance therapy. Conceptual harmony was found between Islamic thought and mindfulness and acceptance-based therapies.

Keywords

Psychology of Religion, Mindfulness, Acceptance and Commitment, Psychotherapy, Religion, Spirituality

Main Strategies of Mindfulness and Acceptance Psychotherapies and Islam

Öz

Günlük hayat geçmiş üzüntüler ve geleceğe dair endişeler ile yaşandığında kişi içinde bulunduğu anın farkına varamaz. Olumsuz tecrübeler, kişinin yaşamındaki günlük olayları ve kendini olumsuz tanımlamasına, yargılanmasına yol açabilir. Örneğin; ‘başarısız biri olduğum için bu sefer de başaramadım’ gibi. Farkındalık ve kabullenme terapileri; kişinin hayatını olumsuz deneyimlerle anlamlandırmaktan uzaklaşmasını, hayatını bilinçli, dikkatli ve özenli yaşamasını sağlamayı amaçlamaktadır. Böylece kişi kendisi için önemli değerlerine uygun (örneğin okulunu bitirmek, bir aileye sahip olmak gibi değerler) bir yaşam seçebilir.

Farkındalık temelli terapiler, biliş üzerinde çalışarak davranış değişikliği sağladığı için bilişsel davranışçı terapi ailesinden kabul edilmektedir ve üst biliş şekillendirmektedir. Üst biliş kavramı, kişinin kendi düşünme/bilişsel süreçlerinin işleyişini bilmesidir. Olumsuz duygu ve düşüncelerden kaçınma, olumsuz başa çıkma biçimidir. Bu tür kaçınmalar anlık rahatlamalar sağlar fakat iyileşmeyi engellemektedir. Birer ancak kendi işlevsiz olumsuz düşünme şeklini fark ederse iyileşebilir. Hoşnut olunmayan düşünceleri sabırla gözlemleme, iyi ya da kötü olarak yargılamama, onları kişiliğinin bir parçası olarak değerlendirmekten vazgeçerek, geçip gitmelerine izin vermesi, farkındalık ve kabullenme temelli terapilerde iyileşme adımlarıdır. Bu duygu ve düşünce durumu kendini zorlama ile elde edilememektedir. Farkındalığa dayalı bir yaşam, uzun vadeli uygulamalar gerektirir. Bu pratikler anda olmayı sağlayan nefes alma egzersizleri, yağmurda yürüme, günlük işlere odaklanma vb. egzersizlerdir. Böylece zihni eğiten ve zihni açık tutarak günlük hayatı yaşamayı sağlayan bir düşünce yönetme biçimi gelişir.

Kabullenme ve kararlılık terapisi (ACT) ise kişinin kendi değerlerini (iyi bir aileye sahip olmak, okulunu bitirmek vb.) kararlı bir şekilde yaşamasını amaçlar. Bu terapide farkındalığın tüm bileşenleri kullanılır. İki terapiyi ayıran nokta farkındalık terapisinde ana odaklanmayı sağlayan egzersizlerin daha baskın olmasıdır. ACT ise farkındalığın içerdiği kabulü daha çok vurgulamaktadır.

İki terapi birbirini tamamlayıcıdır. Her iki terapi geçmiş ve geleceğe bağlılığı azaltmayı amaçlar. Böylece kişi içinde yaşadığı zamanda kalabilir. Her iki terapinin temel stratejileri ortaktır; şimdiye odaklanma, yargısızlık, gözlem, kabullenme ve bilişsel ayırma süreçlerini içermektedir. Bu süreçler birlikte yaşanmalıdır. Böylece kişi anda kalma becerisi kazanır. Bu becerilerle zihin, ACT'nin nihai hedefi olan değerlerle uyumlu yaşama için hazır olacaktır. Kendinlik becerileri yardımıyla kişi kendi hayatı için anlamlı olan, değerlerine uygun işlevsel eylemleri gerçekleştirebilir.

Farkındalık ve kabullenme temelli terapiler manevi bir gelenek olan Budizm'in öğretilerinden beslenmektedir. Budizm'de kişinin düşüncelerinin iyileştirici veya hasta edici yönleri olduğu varsayılır. Bu nedenle budizme göre düşünceyi eğitmek önemlidir. Bu nedenle Budizm'in içeriğindeki “kişinin kendi üzerine yoğunlaşması, varlığını ve amacını anlamlandırması, düşüncelerimiz ve isteklerimizi yönetme” farkındalık ve kabullenme terapileri için kaynaklık etmiştir.

Kutsal dinlerin farkındalık üzerine kavramları vardır. Kendine olma, akıl ve ruha odaklanma deneyimlerinin içeriği, farkındalık deneyimleri için çerçeve sağlayabilir. İnancın bu özelliklerinden dolayı dindar insanlar farkındalık pratikleri ile terapi olmaya yatkın bulunmuştur. Burada önemli olan nokta, Budist uygulamaların yapılış şekilleri değil, sağladığı bilişsel/duygusal iyileşmeye yardımcı olan kavramlardır. Örneğin zihni düzenleyen unsurlardan biri olan “Kabullenme” iyileşme sağlayan psikolojik bir kavramdır. Kabullenmeyi sağlayan argümanlar ilk önce Budizm’de dikkati çekse de farkındalığı sağlamakta kullanılacak unsurlar oldukça fazladır, birçok gündelik uygulama kullanılabilir. Dinlerde bunu sağlayacak birçok düşünce ve uygulamanın oluşu dindar danışanların kendi kavramlarıyla iyileşebileceği düşüncesini getirmiştir.

Farkındalık ve odaklanma sağlayan günlük bir uygulama örneği şöyledir; “üzüm yeme ile farkındalık”. Günlük pratikler yürüyüş, pişirmek vb. olabilir. Dolayısıyla bu üzüm yeme yerine, Müslüman danışan için farkındalık sağlayan, kendi anlayışı içinden başka bir uygulama olabilir. Alan çalışmaları

rında zikir, murakabe gibi dini davranışlar da kişinin kendine odaklanmasını, anda kalmasını sağladığı için dindar danışanlar için kullanılabilir bulunmuştur. Dinler, farkındalık uygulamaları için kabul edilen birçok günlük uygulamadan daha geniş bir içeriğe sahiptir.

Farkındalık uygulamalarında olduğu gibi günlük hayattan uygulamalar yerine dini kavramlardan yararlanılabilirliği ACT için de geçerlidir. Bilişi düzenlemek için Müslüman danışanlar için kendi kavramları, uygun hikâye ve metaforlar kullanılabilir. Örneğin psikoterapilerde Mesnevî'den çokça yararlanılmaktadır. Olumlu- olumsuz her türlü düşüncenin zihin evinde misafir gibi ve geçici olduğu, onları gözlemlemek, gerektiği gibi (öfkelenmeden, yargılamadan, sadece anlamaya çalışarak) ağırlandıktan sonra gitmelerine izin vermek metaforu, farkındalık ve kabullenme terapilerinin kuramsal çatısındaki kabullenmeyi sağlamakta oldukça yararlı bulunmuş ve sıklıkla kullanılmıştır.

Özetlenecek olursa, psikoterapilerin maneviyat ve dinle ilgili çabaları dinin bire bir psikoloji kavramlarıyla uyumunun sağlanması ya da psikolojinin daha dini bir görünüm alması değerlidir. Dikkat çekilen nokta farkındalığı sağlayabilen uygulamaların çok çeşitli olduğudur. Bundan dolayı dindar danışanların bilişlerine uygun dini uygulamalarla terapiler zenginleştirilmektedir.

Farkındalık ve kabullenme terapileri, terapötik süreçte ortak stratejiler kullanılmaktadır. Bunlar şimdiye odaklanma, yargısızlık, kabullenme, gözlem ve bilişsel ayrışmadır. Bu adımlara uygun uygulama, hikâye ve metaforlar başlangıçta Budizm içinden kaynak bulsa da uygulama ve hikâye seçiminde sınır olmadığı için, dinlerin zengin kavramları ve bu çalışma için dikkate alınan İslam'ın zengin kaynakları terapi süreçlerine dahil edilebilir bulunmuştur. İslam değerlerle dolu bir yaşam sunmaktadır, İslam'da çalışmanın teşviki, ümitli olma, değerli bir yaşam içinde olma aileyi bağlılık, sosyal yaşamın değeri gibi hayatın her alanı için insanın mutluluğunu esas alan değerler çok önemlidir.

Bu çalışmada zengin İslam düşüncesinden kısa kesitlerle zikir, murakabe ve ibadetin inançlı bireylerin farkındalığını artıracak uygulamalar olduğu ve farkındalık ve kabullenme terapisinin pratiklerinde uygulanabileceği tartışılmıştır. İslami düşünce ile farkındalık ve kabul temelli terapiler arasında kavramsal bir uyum bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Farkındalık, Kabul ve Kararlılık, Psikoterapi, Din, Maneviyat

Giriş

Geçmişten gelen üzüntüler ve gelecek kaygısı sürekli zihinde dolaşırsa, kişi içinde bulunduğu anın farkına varamaz, yaşam geçmiş ve gelecek arasında kaybolur. Geçmiş olumsuz tecrübeler, kişinin yaşamındaki günlük olayları ve kendini olumsuz tanımlamasına, yargılanmasına yol açabilir. Örneğin; 'başarısız biri olduğum için bu sefer de başaramadım' gibi. Farkındalık ve kabullenme terapileri; kişinin kendini geçmiş olumsuz deneyimlerle yargılamak ve tanımlamak yerine olumsuz düşüncelerini fark etmesi, olumsuz yargılarda bulunmak yerine olayları olduğu gibi kabul etmesi ve olumsuz etiketleme, yargılamaların zihninden uzaklaşmasına izin vermesi sürecidir.¹

Kabullenme ve kararlılık terapisi² ise, kişinin kendi değerlerini (iyi bir aileye sahip olmak, okulunu bitirmek vb.) kararlı bir şekilde yaşamasını amaçlar. Bu terapide farkında-

¹ Jon Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress Pain, and Illness* (New York: Bantam Dell Publishing, 1990).

² Çalışmanın bundan sonrasında, kabul ve kararlılık terapisi için İngilizce'si "Acceptance and Commitment Therapy"den kısaltılan ACT ifadesi de kullanılacaktır. Türkiye'de yapılan çalışmalarda KKT şeklinde kullanım da mevcuttur. Ancak başka dillerde kullanımda ACT önerilmektedir. ACT kısaltmasının

lıgın tüm bileşenleri kullanılır. İki terapiyi ayıran nokta farkındalık terapisinde içinde bulunulan ana odaklanmayı sağlayan nefes egzersizleri, metidasyon, benliğe yoğunlaşma gibi uygulamaların daha baskın olmasıdır.³ ACT ise farkındalığın içerdiği kabullenmeyi daha çok vurgulamaktadır.⁴ Bu nedenle Ögel'in (2015) deyiimiyle "kabullenmesiz farkındalık olmaz, kabul ve kararlılık terapisinde ise farkındalığın tüm bileşenlerinden yararlanılmaktadır".⁵

Her iki terapinin amacı olaylara yeni bir bakış açısı geliştirmek, geçmiş ya da geleceğe bağımlı kalmadan hayatın içine girmek ile ilgilidir.⁶ Her iki terapinin temel stratejileri ortaktır; şimdiki odaklanma, yargısızlık, gözlem, kabullenme ve bilişsel ayrışma süreçlerini içermektedir.⁷ İki terapi birbirini tamamlayıcıdır, farkındalıkla günlük yaşamla güçlü bir bağ oluşturulup, anda kalmak sağlandıktan sonra ACT için nihai hedef olan, değerlere uygun bir yaşamın yolu açılmaktadır.

Manevi/dini değerlerin terapi süreçlerine entegre edilmesi, katkı vermesi,⁸ uzun bir süredir devam etmektedir. Psikoloji bilimi inançlı danışanlar için kendi dini kavramlarının terapi sürecine dahil edilmesinin, terapiyi kolaylaştırdığını görmüş ve dini inançların sağladığı iç görü, kendini anlama, kabullenme gibi unsurların farkındalık deneyimleri için iyi bir çerçeve sağlayabileceği⁹ dikkat çekmiştir. Kişinin kendi manevi ve dinî öğretilerindeki unsurlar, farkındalık ve kabullenme terapilerinin metaforlarını zenginleştirmektedir.¹⁰

İngilizce okunuşu, Türkçe eylem- hareket anlamına geldiği için de tercih edilmektedir. Bk. Russ Harris, *Kabul ve Kararlılık Terapisi ACT'i Kolay Öğrenmek İlkeler ve Ötesi İçin Hızlı Bir Başlangıç*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

- ³ Kültegin Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler* (Ankara: HYB yayıncılık, 2. Basım, 2015), 50; Russ Harris, *Kabul ve Kararlılık Terapisi ACT'i Kolay Öğrenmek İlkeler ve Ötesi İçin Hızlı Bir Başlangıç*.
- ⁴ Pelin Devrim Çatak - Kültegin Ögel, "Farkındalık Temelli Terapiler ve Terapötik Süreçler", *Klinik Psikiyatri* 13 (2010), 70-71; Harris, *ACT'i Kolay Öğrenmek*, 18-19.
- ⁵ Harris, *ACT'i Kolay Öğrenmek*, 18-19.
- ⁶ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*.
- ⁷ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*; Harris, *ACT'i Kolay Öğrenmek*.
- ⁸ Halil Ekşi (ed.), *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramlar ve Uygulamalar* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017).
- ⁹ Ian Percy, *Mindfulness in Counselling and Psychotherapy: Narratives from Practitioners in Bhutan and Australia* (Bentley WA Australia: Curtin University, Thesis Doctor of Philosophy, 2017), 47; David Jacobs Gordon, *A Critical History of Mindfulness-Based Psychology* (Middletown, CT, United States: Wesleyan University, Artswith Departmental Honors in Psychology and the Science in Society Program, Degree of Bachelor Thesis, 2009), 75.
- ¹⁰ Rosemary D. Behrens - Jerry L. Terrill, "The Navigation Tools of Spiritual Mindfulness"; James D. Herbert - Evan, M. Forman, *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behavior Therapy Understanding and Applying* (Hoboken, New Jersey, United States: John Wiley & Sons, Inc. 2010), 174; Kelvin Mutter, "The Practice of Mindfulness in Spiritual Care", *Psychotherapy: Cure of the Soul*, ed. Thomas St. James O'Connor vd. (Waterloo, Canada: Waterloo Lutheran Seminary, 2014), 131-138; Asimina Lazaridou - Panagiotis Pentaris, "Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives", *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 15/3 (2016), 235-244; Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living*, 364; Gordon, *A Critical History of Mindfulness-Based Psychology*, 45,76; Jason A. Nieuwsma, vd., *ACT for Clergy and Pastoral Counselors: Using Acceptance and Commitment Therapy to Bridge Psychological and Spiritual Care* (Oakland CA United States: New Harbinger Publications Inc., 2016); Justin Thomas, vd., "The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition", *Mental Health, Religion & Culture* 20/10 (2018).

Bu çalışmada Kabat-Zinn (1990)¹¹ tarafından geliştirilen farkındalık süreçleri ve kabullenme ve kararlılık terapileri için Hayes (2004)¹² ACT adımları kullanılmıştır.

Her iki terapinin uygulamaları farklı olmakla birlikte, kavramsal temellerin genel içeriğinden, ortak yönlerinden bahsedilmiştir. Müslüman danışanların terapi sürecini daha etkili hale getirmesi amacıyla farkındalık ve kabullenmeyi sağlamaya yardımcı olacak dini kavramların, terapilerle genel uyumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Farkındalık-kabullenme terapilerinin ortak temel stratejileri olan, şimdiye odaklanma, yargısızlık, kabullenme, gözlem ve bilişsel ayrışma ve İslam dini içindeki bazı kavramlar olan rıza, kabullenme, tevekkül, tövbe, zikir, murakabe, müşahede, hayret gibi kavramların psikoterapi süreçlerine dâhil edilmesi ve uygulanabilirliği araştırılmıştır.

1. Farkındalık Terapisi

Geçmiş ve gelecekle ilgili olumsuz düşüncelerle zihni meşgul etmek, şu an içinde bulunulan yaşamı bilinçli bir şekilde yaşamaya engel olmaktadır. Bu da dalgın (mindlessness) olmak demektir.¹³ Farkındalık (mindfulness) hayatı bilinçli, dikkatli ve özenli yaşamaktır.¹⁴ Farkındalık ve kabullenme terapileri üst biliş şekillendirmektedir. Üst biliş kavramı, kişinin kendi düşünme/bilişsel süreçlerinin işleyişi ile ilgili bilgi edinmesi ve bu sayede düşüncelerini izleyebilmesi ve yönetebilmesi becerisi olarak tanımlanmıştır.¹⁵ Kendisinin ne düşündüğünün farkında olan birey tekrarlayan işlevsiz olumsuz duygu ve düşüncelerini anlayabilecektir.¹⁶ Bu terapilerin işleyişinde olumsuz olayların zihinde bıraktığı izleri silmek değil, onlara bakış açısını değiştirmek yer almaktadır. Bakış açısı değiştiğinde iyileşme de beraberinde gelecektir. Bunun sağlanması için; kişinin kendi düşünme şeklini izleyebilmesi, olumsuz düşüncelerinin farkına varıp onların varlığını kabul etmesi, düşüncelerine biraz uzaktan bakması gerekmektedir. Kişinin hoşlanmadığı düşüncelerini sabırla gözlemlemesi, iyi ya da kötü olarak etiketlemeden görmesi, onları kişiliğinin bir parçası olarak değerlendirmekten vazgeçerek, geçip gitmelerine izin vermesi iyileşmeyi sağlayan adımlardır.¹⁷ Farkındalık temelli terapiler, bilişsel davranışçı terapi ailesinden kabul edilmektedir. Benzerlikleri biliş üzerinde çalışarak davranış değişikliği sağlamaktır.¹⁸ Örneğin Bilişsel davranışçı terapideki maruz bırakma (in vivo exposure) ile farkındalıktaki kişinin kendi düşüncelerini gözlemlemesinin benzer olumlu sonuçlara yol açtığı düşünülmektedir, ikisinde de olumsuz düşünceyle yüzleşmek vardır. Ayrıldığı noktalar ise kısaca; bilişsel davranışçı terapi müdahalesinde

¹¹ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*.

¹² Steven C. Hayes, "Acceptance and commitment therapy, relational frame theory, and the third wave of behavioral and cognitive therapies", *Behavior Therapy* 35/4 (2004), 639-665.

¹³ Ronald D. Siegel vd., "Mindfulness: What is it? Where did it come from?", *Clinical handbook of mindfulness*, ed. F. Didonna (Springer Science + Business, 2008), 6.

¹⁴ Siegel vd., "Mindfulness: What is it? Where did it come from?", 6.

¹⁵ John H. Flavell, *Cognitive Development* (Prentice-Hall,1985), 104.

¹⁶ Çatak - Ögel, "Farkındalık Temelli Terapiler ve Terapötik Süreçler", 86-87; Rebecca Crane, *Mindfulness-Based Cognitive Therapy: Distinctive Features* (London and New York: Taylor & Francis, 2.nd Edition, 2017), 154,155.

¹⁷ Kabat - Zinn, "Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future", *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 17-31.

¹⁸ Herbert - Forman, *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behavior Therapy Understanding and Applying*, 3; Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 49; Harris, ACT'yi Kolay Öğrenmek, 80.

olumsuz düşünce, işlevsiz olduğuna dair kanıtlarla ortadan kaldırılmaya çalışılırken, farkındalık ve kabullenme terapilerinde varlıkları kabul edilir, ancak kişiliğin bir parçası olmaktan çıkarılıp gitmelerine izin verilir.¹⁹

Olumsuz duygu ve düşünceleri fark edip kabul etmek üstesinden gelmek için gereklidir. Bundan kaçınmak olumsuz bir başa çıkma biçimidir. Kaçınma anlık rahatlama sunsa da uzun vadede işe yaramayan, iyileşmeyi engelleyen kontrol çabasıdır. Farkındalıkla gelen iyileşme ise bir şeyleri değiştirmeye çalışmadan, olumsuz düşünceleri yargılamadan gözlemlemeyi, dikkat vermeyi, hoş gitmeyen, üzüntü veren durumla direkt temas etmeyi ve kabul etmeyi gerektirir.²⁰ Bu duygu-düşünce durumu bireylerin kendini zorlaması ile elde edilememektedir. Farkındalık temelli bir yaşam uzun pratikler gerektirmektedir. Bu pratikler anda olmayı sağlayan nefes alma, yürüyüş vb. egzersizleri, sadece tek şey düşünerek, böylece odaklanma becerisini geliştirme²¹ gibi zihni eğiten, zihni açık tutarak günlük hayatı yaşamayı sağlayan düşünce yönetme çalışmalarıdır. Farkındalık uygulamalarının başlangıcının 7 önemli tutumsal unsuru vardır. Bu adımlar birbirinden bağımsız, hiyerarşik süreçler değildir, birbirine bağlı birbirini güçlendiren deneyimlerdir.²² Bu 7 süreçle üzüntü ve kaygılar etrafında yoğunlaşan, tekrar eden olumsuz düşüncelerden (ruminasyon) kurtulmayı öğrenmek, zihni tanımak, yaşantılara yeni bakış açısı kazanmak amaçlanmaktadır.²³ Farkındalık ve kabullenme temelli terapilerde bu kavramlar kuramsal çerçevede ortak kullanılmaktadır.²⁴

Farkındalık uygulamaları 7 temel tutumu içerir. “yargılamama, sabır, acemi zihni, güven, zorlamama kabul ve izin verme” bu maddelerin hepsi bir bütün halinde deneyimlenip, birbirini tamamladıklarında farkındalık sağlanmış olur. Olumsuz düşüncelerin zihinde belirmediği anda onları geçmişten edinilen bilgilerle “kötü” olarak yargılamadan, sabır, kaçınmama ve kabullenme olayı gözlemlemeyi sağlar ve böylece birey olumsuz olayın kendi kişiliğinin bir parçası olmadığını fark edip, geçip gitmesine izin verebilir.²⁵ İç içe, birlikte olması beklenen bu süreçler şu şekildedir;

1.1. Yargılamama: Geçmiş yaşantılar karşılaştığımız olayları ve benliğimizi algılama üzerinde etkilidir. Yargılamama, kişinin kendi deneyimlerini “iyi, kötü, sevebilir, ayıplanabilir... vb.” olarak etiketlemeyi bırakması, olayları tarafsız bir şekilde olduğu

¹⁹ Çatak - Ögel, “Farkındalık Temelli Terapiler ve Terapötik Süreçler”, 70-71, 85; Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 59.

²⁰ Kabat - Zinn, “Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future”, *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 12-14.

²¹ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 68,181-182; Volkan Demir, “Bilinçli Farkındalık Temelli Bilişsel Terapi Programının Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerine Etkisi”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/12 (2017), 98-118.

²² Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 31-32; a.mlf. “Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future”, *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 19-23; Mc Cartney, *Counsellors’ Perspectives on How Mindfulness Meditation Influences Counsellor Presence Within the Therapeutic Relationship*, 71.

²³ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 59-60.

²⁴ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*.

²⁵ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 29-30.

gibi görmesi demektir. Yargılar bilişsel işleme hatalarıdır,^{26*} kişi deneyimlerini olumsuz yorumlamaktadır. Bilişsel davranışçı terapinin üzerinde durduğu bilişsel işleme hataları, aslında farkında olmama halinin sonucudur. Kişinin kendini yargıladığını fark edebilmesi bilişsel ayrılmanın gerçekleşmesi için önemlidir.²⁷ Farkındalık ve kabullenme terapisinin getirdiği yargısızlık ve kabullenme bilişsel çarpıtmaların oluşmasını engeller.²⁸

1.2. Sabır: Sabır kaygı verici olsa bile şimdiki andaki düşüncede kalabilmektir.²⁹

1.3. Acemi, Yeni Başlayan Zihni: İçinde bulunulan zaman dilimini idrak edebilmek için her şeyi ilk kez görüyormuş gibi canlı bir şekilde görebilmek, bunun için istekli olmak halidir.³⁰ Bu şekilde, çocuk gibi gördüğü her şeye meraklı ve ilgili olabilmek kişinin kendi hayatının eşiz olduğunu deneyimlemesine yardımcı olacaktır.

1.4. Güven: Bireyin kendini gözlemleyebileceğine, anlayabileceğine dair özgüveni olmalıdır.³¹

1.5. Zorlamama: Farkındalık deneyimleri bir yere ulaşma, bir şey olmaya çalışma amacı taşımaz. İçinde bulunulan anda yaşananların gözlemlenmesi farkındalığın kendisidir. Zihindeki bir düşünceyi ya da bedendeki bir duyumu gözlemlemek yeterlidir.³² Böyülece zamanla, anda yaşama ve günlük hayatın içinde olma becerisi kazanılabilir.

1.6. Kabul: Olumsuz olaylardan kaçınmadan varlıklarını kabul etmek farkındalık deneyiminde önemlidir.³³ Yaşanılan olumsuz deneyimleri oldukları gibi karşılamak, olumsuz durumu kişiliğin parçası olarak algılamaktan vazgeçmek ve olumsuz sonucu her yaşantıya genellemeden sadece o olaya özgü değerlendirerek, kendinden ayırmak kabullemenin bileşenleridir.

1.7. İzin Verme: Olumsuz düşünceyi olduğu gibi kabul etme, kişiliğin bir parçası olarak tanımlamaktan vazgeçme, geçip gitmesine izin verme³⁴ kişinin günlük hayatını yaşa-

²⁶ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 126.

* Bilişsel işleme hataları: geniş bilgi için bk. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temelleri ve Ötesi* (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2018).

²⁷ Kabat-Zinn, *Full Catastrophe Living*, 33-34; a.mlf. "Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future", *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 23; Laura Lynn Mc Cartney, *Counsellors' Perspectives on How Mindfulness Meditation Influences Counsellor Presence Within the Therapeutic Relationship* (Calgary, Canada: University of Calgary, Department of Educational Psychology and Leadership Studies, Degree of Master of Arts, 2000), 77.

²⁸ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 54.

²⁹ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 34-35. a.mlf. "Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future", 24; Mc Cartney, *Counsellors' Perspectives*, 79.

³⁰ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 35-36; a.mlf. "Mindfulness-Based Interventions in Context", 25; Mc Cartney, *Counsellors' Perspectives*, 82.

³¹ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 36-37; a.mlf. "Mindfulness-Based Interventions in Context", 25; Mc Cartney, *Counsellors' Perspectives*, 82.

³² Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 37-38; a.mlf. "Mindfulness-Based Interventions in Context", 26; Mc Cartney, *Counsellors' Perspectives*, 83.

³³ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 38-39; a.mlf. "Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future", *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 27-28; Mc Cartney, *Counsellors' Perspectives*, 80.

³⁴ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 39-40; a.mlf. "Mindfulness-Based Interventions in Context", 28-29; Mc Cartney, *Counsellors' Perspectives*, 84.

masında yardımcı olur. Kabullenme, izin verme bilişsel ayrılma birbirini tamamlayan kavramlardır. Kişinin olumsuz olayla kendini tanımlamaktan vazgeçmesi, gitmesine izin vermesi bilişsel ayrılmayı tanımlamaktadır.

İç içe olması beklenen bu 7 süreci örneklerle özetlersek; Kişiler yaşadıkları olumsuz olayları kendilerinin bir parçası olarak görüp kendilerini olumsuz olayla birleştirebilir ve kendilerini bu olumsuz yargılarla açıklayabilirler; “sınavlarım iyi gitmedi, ben zaten başarısız biriyim” gibi. Bu düşünce alışkanlığı yerine sınavdan düşük not alma durumunu yargılamadan “evet notlarım düşük” diyerek başarısızlık, düşük not almanın üzüntüsü gibi duyguları gözlemleyerek, kaçınmadan kabullenip “bu sefer iyi not almadım” demek gibi. Bu şekilde “başarısızım” yargısından kendini ayırıp “ben başarısız değilim, çalıştığımda başarılı olabilirim” şeklinde düşünme ve böylece başarısızlık düşüncesini zihinden ve benlikten ayırma, gitmesine izin verme bu süreç için örnek olabilir. Kaygıya yol açan olumsuz otomatik düşüncelerin* farkında olunması, her türlü duygu, düşüncüyü yargılamadan, bastırmadan kabullenmeyi ve benlikten ayrılarak gitmelerine izin vermeyi kolaylaştırmaktadır.

2. Kabul ve Kararlılık Terapisi

Geleneksel davranışçı terapilerin etkin bir şekilde kullanıldığı 1950 ve 1960'lı yıllar bilişsel süreçleri dikkate alan terapi türlerinin gelişmesine önemli kaynak olmuşlardır. 1970'lerde ikinci dalga olarak tanımlanan bilişin davranış üzerindeki önemini dikkate alan bilişsel davranışçı terapi (BDT) işlevsiz düşünceleri kanıta dayalı bir şekilde ortadan kaldırarak yerine işlevsel olanı getirme yöntemiyle çalışmaktadır.³⁵ Bilişsel davranışçı terapilerin verileriyle beslenen ve BDT ailesinden sayılan, 3. dalga bilişsel-davranışçı terapiler olarak adlandırılan terapilerden biri kabul ve kararlılık terapisi. Modelin kurucusu Steve Hayes' tir. Kabul ve kararlılık terapisi, konuşulan dil ve bilişinin birbiriyle ilişkisine dikkat çekmiş, ilişkisel çerçeve kuramına dayalı bilişsel-davranışsal bir psikoterapi türü oluşturmuştur. Bu terapiye göre psikopatolojiye neden olan, bireyin acı deneyimleriyle kurduğu olumsuz ilişki biçimidir. Çünkü insan olayları açıklarken çevreyi de kullanmayı öğrenmektedir, olumsuz öğrenmelerle kurulan olumsuz bilişsel ilişkiler zamanla genellenir, düşünce biçimi haline gelir. Kabul ve kararlılık terapisi geçmiş olumsuz yaşantıyı olduğu gibi ve kaçınmadan kabul edip, olaylarla kurulan ilişkiyi, olaylara yüklenen anlamı değiştirmeyi amaçlayan, davranışın analiz edildiği, işlevsel yaklaşımlardır³⁶

ACT biliş üzerinde, deneysel verilere dayanarak çalıştığı için BDT ailesindedir. Aradaki fark BDT işlevsel olmayan düşüncüyü kanıtlarla değiştirmeyi amaçlarken³⁷ ACT bireyin kendisini rahatsız eden olumsuz düşüncüyü kaçınmadan kabullenmesini, sonra

* Otomatik düşünce: Geniş bilgi için bk. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temelleri ve Ötesi* (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2018).

³⁵ Judith S. Beck, *BDT Temelleri ve Ötesi*, çev. Muzaffer Şahin (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016); Hakan Türkçapar, *BDT Temel İlkeler ve Uygulama* (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2018).

³⁶ Hayes, “Acceptance and commitment therapy, relational frame theory, and the third wave of behavioral and cognitive therapies”; Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 70-74; Harris, ACT’i Kolay Öğrenmek, 18-24.

³⁷ Beck, *BDT Temelleri ve Ötesi*. Çev. Muzaffer Şahin; Türkçapar, *BDT Temel İlkeler ve Uygulama*; Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*; Harris, *ACT’i Kolay Öğrenmek*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz.

onları geride bırakarak ayrışmayla iyileşmesini ve kişinin mutlu olacağına inandığı değerler çerçevesinde belirlediği davranışları kararlı bir şekilde devam ettirmesini hedefler.³⁸

ACT bu hedefini gerçekleştirmek için acı veren deneyimleri değil, kişinin o deneyimlere bakış açısını, olaylarla kurduğu bilişsel ilişkiyi, anlam ilişkisini değiştirecek böylece olumsuz etkiyi azaltacak bilişsel beceriler öğretmeyi hedeflemektedir. Buna kendinelik, daha genel kullanımıyla farkındalık (mindfulness) becerileri denmektedir. Bu beceriler kazanıldığında kişi tüm olumlu ve olumsuz duygu ve düşüncelerinin farkında olma, onları oldukları gibi kabul etme, böylece derin bir kendinelik duygusuyla eylemleri “şimdi ve burada” yapıyor olma becerisi kazanacaktır. Kendinelik becerileri yardımıyla kişi kendi hayatı için anlamlı olan, değerlerine uygun işlevsel eylemleri gerçekleştirecektir.³⁹

ACT' in nihai hedefi değerlere açık bir zihne ulaşmaktır.⁴⁰ Değerlerin kararlı bir şekilde uygulanıp yaşama yön vermesi, olumsuz düşüncenin iyileşmesinde etkilidir.⁴¹ Örneğin “iyi bir öğrenci olmak” bunu isteyen kişi için anlamlıdır. Bu değere uygun yaşamak için, çalışmaya başlamak gibi kararlı bir adım atmak ve sürdürmek gerekir. Değerlere uygun yaşamı sağlayacak zihne ulaşmak için ACT 6 terapötik süreç içermektedir.

Bu süreçler, psikolojik esneklik kazanmayı sağlar. Psikolojik katılık, bireyin alışageldiği olumsuz düşünce ve yargı biçimleriyle düşünmesidir. Psikolojik/ bilişsel esneklik ise bireyin stres yaratan olumsuz koşullarda çözümler üretebilmesi, yeni durumlara uyum sağlayabilmesidir. ACT değerlere açık bir zihin kazandırmak için öncelikle öğrenilmiş olumsuz düşüncelerin bu 6 süreç ile geride bırakılmasını hedeflemektedir. Bu süreçler aşağıdadır;

2.1. Kabul: Farkındalık adımlarında olduğu gibi, kişinin olumsuz düşünce ve duygularını kaçınmadan, var olmasına izin vererek, olduğu gibi deneyimlemesidir.

2.2. Bilişsel Ayrışma: Olumsuz bilişsel süreçler kişinin davranışı üzerinde olumsuz işleve sahiptir, olayları geçmiş olumsuz deneyimlerle ilişkilendirmeye sebep olmaktadır. Bilişsel ayrışma ise kişinin olumsuz düşünce ile kendisi arasına mesafe koyması, olumsuz düşünce ile kendini yargılamaktan vazgeçerek, bu düşünceyi geride bırakabilme becerisidir.

2.3. An'a Odaklanma: Kişinin içinde bulunduğu anı deneyimleme becerisi kazanması, uzun vadede bilinçli ve kendi değerlerine uygun yaşayabilmesini sağlamaktadır.

2.4. Benliği Gözlemleyebilme: Kişinin kendi olumsuz duygu düşünce ve davranışlarının farkında olması becerisidir.

2.5. Değerler: ACT nihai amaç olarak kişinin kendi değerlerine uygun bir yaşama yönelmesini hedeflemektedir. Kişi yukardaki adımlarla işlevsiz davranışların bağlamından, olumsuz öğrenmeleri olaylarla ilişkilendirmekten uzaklaşma becerisi kazanıp, değerlere uygun, olumlu işlevleri olan yaşam için açık hale gelecektir.

³⁸ Ögel, *Farkındalık Ayrışma ve Kabullenme Temelli Terapiler*; Harris, *ACT' i Kolay Öğrenmek*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz.

³⁹ Harris, *ACT' i Kolay Öğrenmek*, 18-19.

⁴⁰ Fatih K. Yavuz, “Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış”, *Türkiye Klinikleri Dergisi Psikoterapinin Bugünü Özel Sayısı 8/2* (2015), 26.

⁴¹ Ögel, *Farkındalık Ayrışma ve Kabullenme Temelli Terapiler*; Harris, *ACT' i Kolay Öğrenmek*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz.

2.6. Kararlı Eylemler: Kişinin kendi değerlerine uygun davranışlar sergilemesidir. ACT için nihai hedef bu adımı sağlamaktır.⁴²

3. Farkındalık ve Kabullenme Terapilerinin Ayrıldığı ve Ortak Yönleri

Farkındalık terapisinde en çok kullanılan nefes egzersizleri, yürüyüş, günlük ev işleri gibi davranışlara odaklanma uygulamalarıyla; “yargılamama, sabırlı olma, acemi zihninde olma, kabul, izin verme, bunları gerçekleştirmek için kendini zorlamama” kendinde olma becerileri sağlanmaktadır. Böylece kişi kendi yaşamına karşı farkındalık kazanmaktadır, ACT modelinde bu farkındalık çalışmaları önemli bir yer tutar.⁴³ Ayrıldığı yönler terapi süreçlerinin formüle edilmesindedir, farkındalıkta uygulama daha fazla iken, kabul ve kararlılık terapisinde ise bilişsel süreçler üzerinde çalışma daha fazladır.⁴⁴

ACT terapisinde farkındalığı sağlamak için farkındalık uygulamalarından yararlanılmaktadır.⁴⁵ Farkındalık sağlamakta meditatif teknikler yüzlerce olabilir. ACT terapisinde de nefes en çok kullanılanıdır. Farkındalık sağlama ile ilgili bu tekniklere örnek olarak; akarsudaki yaprakları düşünme ve canlandırma, kendi ellerini izleme, kuru üzüm yeme ile farkındalık uygulamaları kullanılabilir bulunmuştur. Bunun yanı sıra gün boyu düşüncelere kapılmak yerine kişinin kendine odaklanmasını sağlayacak egzersizler önerilmektedir. Bu egzersizler çok çeşitli olabilir, örneğin çevredeki beş şeye odaklanmak, o an içinde bulunulan çevreden beş tür ses seçip onlara odaklanmak, ya da vücutla temas eden beş şeye odaklanmak gibi. Bu uygulamada bileğimizdeki saat, vücuda temas eden pantolon, yüzümüzde hissettiğimiz hava, yere değen ayaklarımız, sandalyeye yaslanan sırtımız gibi⁴⁶ odaklanmak üzere birçok şey ACT terapisinde farkındalığı sağlamak üzere seçilebilir.

ACT ile farkındalığın kavramsal çerçevelerinde ortak terapötik süreçler vardır. Farkındalık adımları değerlere açık bir zihne ulaşmak için gereklidir. Bu süreçler; “şimdiye odaklanma, yargısızlık, kabullenme, gözlem ve bilişsel ayrışma”dır.⁴⁷

4. Farkındalık, Kabullenme ve Kararlılık Terapilerinin Manevi/Dini Değerlerle Zenginleştirilebilirliği

Modern psikoloji insanın kendini manevi bir varlık olarak deneyimlendiğini gözlemlemiştir,⁴⁸ psikolojinin bilim haline gelme sürecinin başlarında, psikolojik iyi oluş haline dini manevi kaynakların katkıları gözden kaçmamıştır. James 1902 de yayınlanan “Dinsel Deneyimin Çeşitleri” adlı kitabında bilim ve dini dünyanın hazine evinin kilidini açmak için gerçek anahtarlar olarak görmüş ve ruh sağlığı için ikisinin de fayda sağlayan kaynaklar olacağını vurgulamıştır.⁴⁹ Manevi/dini değerlerin inançlı danışanlarla çalışılan terapi süreçlerine entegre edilmesi uzun bir süredir uygulanmaktadır.⁵⁰ Farkındalık

⁴² Ögel, *Farkındalık Ayrısama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 83-88; Harris, ACT’i Kolay Öğrenmek, 59-66.

⁴³ Ögel, *Farkındalık Ayrısama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 49-50; Harris, ACT’i Kolay Öğrenmek, 298-300.

⁴⁴ Ögel, *Farkındalık Ayrısama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 49-50.

⁴⁵ Harris, ACT’i Kolay Öğrenmek, 141, 203-204.

⁴⁶ Harris, ACT’i Kolay Öğrenmek, 282-303.

⁴⁷ Ögel, *Farkındalık Ayrısama ve Kabullenme Temelli Terapiler*.

⁴⁸ Ira Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology* (New York: Mc Graw-Hill, 1969), 16, 24.

⁴⁹ William James, *The Varieties of Religious Experience a Study in Human Nature* (PDF: eBooks@Adelaide, 2009), 95.

⁵⁰ Halil Ekşi (ed.), *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramları ve Uygulamaları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017).

süreçlerini geliştiren Kabat-Zinn dini geleneklerin iyi oluş haline desteğinin bir din propagandası olmadığını, dinlerin farkındalık deneyimini derinden yaşamayı sağladığını belirtmiştir.⁵¹

Farkındalık ve kabullenme temelli terapiler manevi bir gelenek olan Budizm'in öğretilerinden beslenmektedir.⁵² Budizm'in içeriğindeki "kişinin kendi üzerine yoğunlaşması, varlığını ve amacını anlamlandırması, düşüncelerimiz ve isteklerimiz yönetme, iyileştirme" farkındalık ve kabullenme terapileri için kaynaklık etmiştir.⁵³ Farkındalık eğitimleri manevi becerilerin ön plana çıktığı⁵⁴ süreçler olarak görülmüştür. Kutsal dinlerin farkındalık üzerine kavramları olduğu,⁵⁵ dinlerde farkındalığın amacı olan kendine olma, akıl ve ruha odaklanma deneyimlerinin farkındalık içerdiği⁵⁶ birçok dinin farkındalık deneyimleri için çerçeve sağlayabileceği⁵⁷ öngörülmüştür. İnancın bu özelliklerinden dolayı dindar insanlar farkındalık pratikleri ile terapi olmaya yatkın bulunmuştur.⁵⁸

Buradan anlaşılmaktadır ki, Budist uygulamalar, farkındalığı sağlamak üzere diğer dinlerin mensuplarına ve Müslümanlara sunulmuş değildir. Meditasyon teknik bir terimdir, "zihni düzenleme, huzurlu olma, bireyin kendi varlığına ulaşması" anlamlarına gelmektedir.⁵⁹ Terapilerde önemli olan nokta, Budist uygulamaların yapılış şekilleri değil, sağladığı bilişsel/duygusal iyileşmedir. Örneğin zihni düzenleyen unsurlardan biri olan "Kabullenme" iyileşme sağlayan psikolojik bir kavramdır. Kabullemeyi sağlayan argümanlar ilk önce Budizm'de dikkati çekse de dinlerde bunu sağlayacak birçok düşünce ve uygulamanın oluşu dindar danışanların kendi kavramlarıyla iyileşebileceği düşüncesini getirmiştir. Farkındalık ve kabullenme terapileri bir dine, görüşe ait olmadığı ve süreçte kullanılacak hikâye ve metaforlar sınırlandırılmış olmadığı için, bu terapilerin terapötik iyileşme sağlayan kavramlarının (kabullenme, farkında olma, değerlere uygun yaşam) içeriği dindar danışanlar için dinlerden elde edilebilir.

Burada amaç, dindar danışanlar için farkındalık terapisi söz konusu olduğunda kendi farkındalık sağlayan unsurlarını kullanmaktır.⁶⁰ Bu doğrultuda İslam içindeki

⁵¹ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 436.

⁵² Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 12.

⁵³ Andrea D. Grabovac vd., "Mechanisms of Mindfulness: A Buddhist Psychological Model", *Mindfulness* 2 (2011), 154-166.

⁵⁴ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 40-49. Harris, ACT'i Kolay Öğrenmek, 29.

⁵⁵ Behrens - Terrill, "The Navigation Tools of Spiritual Mindfulness", 7; Herbert - Forman, *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behavior Therapy Understanding and Applying*, 7; Mutter, "The Practice of Mindfulness in Spiritual Care", 7.

⁵⁶ Lazaridou - Pentaris, "Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives", 12.

⁵⁷ Gordon, *A Critical History of Mindfulness-Based Psychology*, 75.

⁵⁸ Mark Joseph Myers, *Examining the Relationship Between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation* (Lynchburg, VA, United States: Liberty University, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2012), 72-73; Percy, *Mindfulness in Counselling and Psychotherapy: Narratives from Practitioners in Bhutan and Australia*, 49-119.

⁵⁹ Halvor Eifring, *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Technical Aspects of Devotional Practices* (London: Bloomsbury Academic, 2018).

⁶⁰ Percy, *Mindfulness in Counselling and Psychotherapy: Narratives from Practitioners in Bhutan and Australia*, 47.

anlayışlar (inancın sağladığı iç görü, kendini anlama, yaşamı kabullenme) Müslüman danışanlar için farkındalığı sağlayacak uygulama çeşitlerine katkı verebilir.⁶¹ Bunun nedeni farkındalık ve kabullenme terapilerinin uygulamayı sınırlandıran Budizm içeriği gibi herhangi özel bir seçiminin olmayışdır, farkındalığı sağlamakta kullanılacak unsurlar oldukça fazladır, birçok gündelik uygulama kullanılabilir.⁶² Bu noktadan yola çıkarak terapi sürecinde, danışanlara kendi anlayışlarına yakın olan uygulamalarla farkındalık sağlanabileceği ortaya konulmuştur. Farkındalığın ve odaklanmanın sağlandığı günlük bir uygulama örneği şöyledir; “üzüm yeme ile farkındalık”.⁶³ Dolayısıyla bu uygulama dindar danışan için farkındalık sağlayan, kendi anlayışı içinden bir çeşit olabilir. Alan çalışmalarında zikir, murakabe gibi dini davranışlar da kişinin kendine odaklanmasını, anda kalmasını sağladığı için dindar danışanlar için kullanılabilir bulunmuş, dinlerin yukarıda belirtilen bazı günlük uygulamalardan daha kapsamlı içerikleri olduğu, eşsiz zengin kaynaklar olduğu vurgulanmıştır.⁶⁴

Farkındalık uygulamalarında olduğu gibi ACT sürecinde de “otobüsteki yolcular” metaforu yerine Müslüman danışanlar için kendi kavramları, uygun hikâye ve metaforlar kullanılabilir.⁶⁵ Örneğin psikoterapilerde Mesnevî’den çokça yararlanılmıştır. Olumlu-olumsuz her türlü düşüncenin zihin evinde misafir gibi ve geçici olduğu, onları gözlemlemek, gerektiği gibi (öfkelenmeden, yargılamadan, anlamaya çalışarak) ağırladıktan sonra gitmelerine izin vermek⁶⁶ metaforu, farkındalık ve kabullenme terapilerinin kuramsal çatısındaki kabullenmeyi sağlamakta oldukça yararlı bulunmuş ve sıklıkla kullanılmıştır.⁶⁷

⁶¹ Mark Joseph Myers, *Examining the Relationship Between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation* (Lynchburg, VA, United States: Liberty University, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2012), 72-73; Percy, *Mindfulness in Counselling and Psychotherapy: Narratives from Practitioners in Bhutan and Australia*, 49-119; Behrens - Terrill, “The Navigation Tools of Spiritual Mindfulness”, 7; Herbert - Forman, *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behavior Therapy Understanding and Applying*, 7; Mutter, “The Practice of Mindfulness in Spiritual Care”, 7; Thomas, “The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition”, 11.

⁶² Harris, ACT’i Kolay Öğrenmek, 29.

⁶³ Harris, *ACT’i Kolay Öğrenmek*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz.

⁶⁴ Justin Parrot, “How to be a Mindful Muslim: An Exercise in Islamic Meditation”, *Yaqeen Institute for Islamic Research* (2017), 1-24; Nazila Isgandarova, “Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy”, *Journal of Religion and Health* August 58/4 (2019), 1146-1160; Saddigha Al-Ghalib vd., “A mindfulness based intervention to enhance university student wellbeing in Saudi Arabia” *Middle East Journal of Positive Psychology* 4/1 (2018), 142-157; Gagan Priya - Sanjay Kalra, “Mind-Body Interactions and Mindfulness Meditation in Diabetes”, *EUROPEAN ENDOCRINOLOGY* 14/1 (2018), 35-41; Seng Beng Tan vd., “Mindfulness: A New Paradigm of Psychosocial Care in the Palliative Care Setting in Southeast Asia”, *Ann Acad Med Singapore* 46/9 (2017), 339-346.

⁶⁵ Yavuz, “ACT and Islam”, 139-149.

⁶⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celaleddin-i Rumi Mesnevi Şerhi* (İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1974), 5/3670-3690b, 552-554.

⁶⁷ G. Mirdal, “Mevlânâ Jalâl-ad-Dîn Rumi and Mindfulness”, *Journal of Religion and Health* 51/4 (2012), 1202-1215; Mehmet Ak vd., “Mevlânâ Penceresinden Bilişsel Terapiler”, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 3 (2014), 133-141; Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*.

Özetlenecek olursa, psikoterapilerin maneviyat ve dinle ilgili çabaları dinin bire bir psikoloji kavramlarıyla uyumunun sağlanması ya da tam tersi değildir; Farkındalığı sağlayabilen uygulama çeşitliliğine dindar kişilerin kendi biliş, anlayış çerçevesinden kaynaklar sağlanabileceğidir.⁶⁸

Bazı çalışma bulguları bu görüşleri doğrulamış, farkında olma ve manevi/dini inançlar arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür.⁶⁹ Manevi/dini içerikli farkındalık terapilerinin kişisel gelişime katkı,⁷⁰ stresi, depresyonu ve tıbbi semptomları azaltma,⁷¹ madde bağımlılığını iyileştirmede⁷² kanser hastalarında tedaviyi destekleme,⁷³ kanser hastalarında kabullemeyi kolaylaştırma,⁷⁴ evsiz gençlerin sorunlarını çözmede,⁷⁵ hamile kadınlar için

⁶⁸ Kirk A. Bingaman, “The Art of Contemplative and Mindfulness Practice: Incorporating the Findings of Neuroscience into Pastoral Care and Counseling”, *Pastoral Psychology* 60 (2011); L.M. Miller, “The Experience of Prayer With a Sacred Object Within the Context of Significant Life Stress”, *Journal of Spirituality in Mental Health* 13/4 (2011); J. Knabb, “Centering Prayer as an Alternative to Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression Relapse Prevention”, *Journal of Religion and Health* 51/3 (2012).

⁶⁹ L. Birnbaum - A. Birnbaum, “Mindful Social Work: From Theory to Practice”, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 27/1-2 (2008); Steven F. Hick, *Mindfulness and Social Work Practice* (Chicago: Lyceum Books, 2009); Mary E. Connors, “Integrative Symptom-Focused Dynamic Psychotherapy”, *Clinical Social Work Journal* 20/1 (2010); A. Gockel, vd., “Mindfulness as Clinical Training: Student Perspectives on the Utility of Mindfulness Training in Fostering Clinical Intervention Skills”, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32/1 (2013); Lazaridou - Pentaris, “Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives”, 5, 11.

⁷⁰ Luke Strongman, “Pastoral Care and Mindfulness: A Teaching Practice”, *Journal of Education and Training Studies* 5/3 (2017), 122.

⁷¹ James Carmody vd., “Mindfulness, spirituality and health-related symptoms”, *Journal of Psychosomatic Research* 64 (2008) 393–403; James Carmody vd., “An Empirical Study of the Mechanisms of Mindfulness in a Mindfulness-Based Stress Reduction Program”, *Journal of Clinical Psychology* 65/6 (2009), 613–626; Kathryn Birnie vd., “Exploring Self-compassion and Empathy in the Context of Mindfulness-based Stress Reduction (MBSR)”, *Stress and Health* 26 (2010), 359–371; Parrot, “How to be a Mindful Muslim: An Exercise in Islamic Meditation; Manoj Sharma - Sarah E. Rush, “Mindfulness-Based Stress Reduction as a Stress Management Intervention for Healthy Individuals: A Systematic Review”, *Journal of Evidence-Based Complementary & Alternative Medicine* 19/4 (2014), 271–286; Jeffrey M. Greeson, “Decreased Symptoms of Depression After Mindfulness-Based Stress Reduction: Potential Moderating Effects of Religiosity, Spirituality, Trait Mindfulness, Sex, and Age”, *J Altern Complement Med* 21/3 (2015), 166–174; Lazaridou - Pentaris, “Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives”; Thomas, “The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition”; Isgandarova, “Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy”.

⁷² Janis Leigh vd., “Spirituality, Mindfulness and Substance Abuse”, *September Addictive Behaviors* 30/7 (2005), 1335–1341; Jonathan Appel - Dohee Kim-Appel, “Mindfulness: Implications for Substance Abuse and Addiction”, *Int J Ment Health Addiction* 7 (2009), 506–512; Ryan C. Shorey vd., “Dispositional Mindfulness, Spirituality, and Substance Use in Predicting Depressive Symptoms in a Treatment-Seeking Sample”, *Journal of Clinical Psychology* 71/4 (2015), 334–345.

⁷³ Laura E. Labelle vd., “Does Self-Report Mindfulness Mediate the Effect of Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) on Spirituality and Posttraumatic Growth in Cancer Patients?”, *The Journal of Positive Psychology* 10/2 (2015), 153–166.

⁷⁴ Maria Karekla - Marios Constantinou, “Religious Coping and Cancer: Proposing an Acceptance and Commitment Therapy Approach”, *Cognitive and Behavioral Practice* 17/4 (2010), 371–381.

⁷⁵ Linda Grabbe, “Spirituality Development for Homeless Youth: A Mindfulness Meditation Feasibility Pilot”, *J Child Fam Stud* 21 (2012), 925–937.

kaygıyı azaltmada⁷⁶ olumlu etkisi tespit edilmiştir. Dini uygulamalar borderline kişilik bozukluğuna özellikle iyi gelmektedir.⁷⁷ Borderline kişilik bozukluğunda yoğun bir boşluk hissi vardır.⁷⁸ Meditasyon borderline kişilik bozukluğunda boşluk hissini doldurmada kendi varlığını fark etmesini sağlamakta, tedaviye yardımcı olmaktadır.⁷⁹

BDT ve ACT için bilişsel süreçler ve davranış çok önemlidir, biliş ve davranış üzerinde çalışılır. Biliş ve davranışa verilen önem, İslam için de oldukça mühimdir. İslam düşüncesinde kendini bilme, neden var olduğunu anlama, hayatı anlamlandırma (tefekür etme) ve değerlere uygun, mutlu, huzurlu yaşam önemlidir. İnsan aklından dolayı en kıymetli varlıktır, kendini bilmesi ve farkında olması ile başlayan bir süreçle yaşamı anlama, yaratıcıyı bilme yolunda ilerleyebilir.⁸⁰ İslam dininde olumlu duygu ve düşünceye önem verilmiştir. İslam'da iyi şeyler düşünüp olumlu beklenti içinde olmak iyi şeylerle karşılaşmayı sağlar (örneğin “ben kulumun bana olan zannı yanındayım”⁸¹, yani iyi şeyler düşünürse iyiliklerle karşılaşır). Yine, Allah’a güvenmek huzurlu hissetmek, üzülmemek, kötü düşünceleri zihinden uzaklaştırmak⁸² birçok ayette tavsiye edilmektedir.

İnsanın düşüncelerinin önemi tasavvufi kaynaklarda, örneğin Mevlânâ öğretileğinde yer almakta, düşüncenin insanın derin anlamı olduğu ifade edilmektedir.⁸³ Mesnevî birçok yerde olumlu düşüncenin işlevine dikkat çekmekte; “gül düşünen insanın gül bahçesine, diken düşünen insanın dikenliğe” dönüşeceği metaforu üzerinden hayata bakış açısının psikoloji üzerindeki olumlu/olumsuz etkileri anlatılmaktadır.⁸⁴ Yine Mesnevî de olumsuz düşünce ve endişeler gönül ormanında gezen yabancı, tehlikeli hayvanlara benzetilmektedir.⁸⁵

Farkındalık deneyimleri öğrenerek değil, kişinin tecrübesiyle gerçekleşmektedir.⁸⁶ Benzer şekilde tasavvufi yaşantı kişinin kendi içsel tecrübeleriyle ilerleyeceği, kendi özüne döndüren⁸⁷ bir yolculuktur. Bu yolculuktaki kişiler; gönlü yoran aşırı istekler, hırs, öfke,

⁷⁶ Elahe Aslami vd., “A Comparative Study of Mindfulness Efficiency Based on Islamic-Spiritual Schemes and Group Cognitive Behavioral Therapy on Reduction of Anxiety and Depression in Pregnant Women”, *Int J Community Based Nurs Midwifery* 5/2 (2017), 144-152.

⁷⁷ Sina Hafizi, “Borderline Personality Disorder and Religion: A perspective from a Muslim country”, *Iran J Psychiatry* 9/3 (2014), 137-141.

⁷⁸ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 212.

⁷⁹ Vanessa H. Chafos - Peter Economou, “Beyond Borderline Personality Disorder: The Mindful Brain”, *Social Work Volume* 59/4 (2014), 297-302.

⁸⁰ Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 36.

⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tecrîdü's-sarîh*, “Tevhit”, 35.

⁸² *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Yunus10/62; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Fussilet 41/ 30; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Zuhruf 43/68,69; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Ahkaf 46/13; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Araf 7/201; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Kaf 50/16; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Nas 114/4,5.

⁸³ Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, *Fihî Ma Fih*, Çev. Ahmed Avni Konuk (PDF: İz Yayıncılık, 2006), 301.

⁸⁴ Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, *Mesnevî* (PDF), 2/278b.

⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2010b.

⁸⁶ Kabat - Zinn, *Full Catastrophe Living*, 31-32; a.mlf. “Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future”, *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 19-20.

⁸⁷ Ali Tenik - Vahit Gökteş, “Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikirin Benlik İnşasına Etkisi”, *Toplum Bilimleri* 8/15 (2014), 265.

cimrilik, kin, kıskançlık gibi bütün olumsuz duygu ve düşünceden arınan kişilerdir. Böylece kalpleri güzellikleri görmeye hazır hale gelir.⁸⁸

Tasavvuf kavramları Müslümanın yaşantısına yön vermekte, kendini bilerek, farkında olarak yaşama, Allah'ın nimetlerini idrak etme, hayranlıkla âlemi izleyebilme, kabullenme, amaç edinme, geleceğe olumlu yönelmeyi konu edinmektedir.⁸⁹ Tasavvufta "hal" olarak tanımlanan bilinç durumları derin yaşantılar içermektedir. Bu tecrübeler insanın kendisini tanımasıyla başlamakta, içinde yaşadığı dünyanın ve hakikatin kaynağına ulaşma sürecinde ilerlemesiyle devam etmektedir. Bu süreçte yaşanan haller, farkındalığın çok daha derin boyutlarını tanımlamakta ve 'hakikatle karşılaştığını sükûnet huzur ve varlığını tamamladığını hissetme' tecrübelerini içermektedir.⁹⁰ İnsan bu gelişimi kendi içsel kaynaklarıyla sağlayabilir.⁹¹

Bu özellikleriyle İslam'ın farkındalık ve kabullenme sağlayacak zikir, dua gibi birçok uygulamaya ve kabullenme sağlayacak birçok değere sahip olduğunu ve bu terapilere kaynak olabileceğini birçok çalışma tespit etmiştir.⁹² İslam kaynaklarındaki tefekkür, rıza, tevekkül, sabır gibi kavramlar bu iki terapinin kuramsal çerçevesine (inançlı bireylerle yürütüldüğü durumlarda) zenginlik katabilir. Müşahede, zikir, murakabe ve ibadetler inanca bireylerin farkındalığını artıracak uygulamalara katkı sağlayabilir.

5. Farkındalık ve Kabul Terapilerinin Temel Stratejileri ve Manevi/Dini Değerler

İslam düşüncesinde geçmişin olumsuzluklarını tevekkül ya da tövbe ile çözümlenmek, değerli olduğunu hatırlamak gelecekle ilgili ümitli olmak, içinde bulunulan zaman diliminin gerekliliklerini yaşamak esastır. İbadetler kişinin yaşamının kendinin, isteklerinin farkında olmasını sağlar, namaz kılan, dua eden kişi kendi benliğinin üzerinde yoğunlaşmaktadır, istekleriyle kendine bir yön vermektedir. Zikir ve murakabe müşahede gibi birçok tasavvufi uygulamada kişinin benliğine ve aşkın varlığa yönelme tecrübeleri vardır. Aşağıda farkındalık becerileri kazanma sağlaması açısından dini uygulama örnekleri tartışılmıştır.

5.1. Farkındalık Becerileri Kazanmada Dini Uygulamalar

5.1.1. İslam'da Anda Olmayı Sağlayan İbadetler: Dindar insanların ibadet uygulamaları farkındalığı sağlayan deneyimler olarak tespit edilmiş, farkındalık ile tedavi olmaya yatkın bulunmuşlardır. İbadet sürecinde ana odaklanması kişinin farkındalık becerisini geliştirmesinde ve farkındalığını artırmada etkilidir.⁹³ İslamiyet'teki ibadet rutinleri ise anlık farkındalıklarla dolu bulunmuş,⁹⁴ İslam dininin içinde bulunulan ana

⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3466-3495b.

⁸⁹ Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 190.

⁹⁰ Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*, 189.

⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1066-1070b.

⁹² Mirdal, "Mevlânâ Jalâl-ad-Din Rumi and Mindfulness"; Ak, "Mevlânâ Penceresinden Bilişsel Terapiler"; Thomas, "The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition"; Yavuz, "ACT and Islam", 139-149; Isgandarova, "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy".

⁹³ Myers, *Examining the Relationship Between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation*, 72-73.

⁹⁴ Thomas, "The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition", 8-11; Myers, *Examining the Relationship Between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation*, 78.

zihnin yoğunlaşması pratikleriyle dolu olduğu, psikoterapiyi zenginleştirebileceği dikkat çekmiştir.⁹⁵

İslam'da ibadetler esnasında zihinden başka düşünceleri uzaklaştırılması ve yapılan ibadete odaklanılması önemlidir.⁹⁶ Farkında olmanın tersi “dikkatsizlik, yanılma, ihmal”, “bir şeyin gerekliliği ortada iken bunun idrak edilememesi” “yeterince uyanık ve dikkatli davranılmamasından kaynaklanan yanılığın hali” anlamlarına gelen “gaflet”tir.⁹⁷ Birçok ayette gafletten kurtulmaya ve dikkatli olmaya yönelik uyarılar yer almaktadır.⁹⁸

İslam'da namaz, dua günlük ibadetlerinin yanı sıra “zikir, huşu, murakabe, müşahede, halvet” gibi deneyimler farkındalığı artırmaktadır. Müslüman danışanlar için bu haller farkındalık deneyimini kolaylaştırmakta ve zenginleştirmektedir. Yapılan çalışmalarda danışanın kendi pozitif değerlerinin kullanılması terapinin etkisini artırmakta olduğu, anksiyete ve depresyona karşı Müslüman danışanlara ilk önce murakabe teknikleri öğretilmesinin faydalı olduğu belirtilmiştir, ibadetler ve zikir, huşu, murakabe, müşahede, halvet gibi farkındalık deneyimi barındıran tecrübeler olumlu psikolojiye katkıları ve meditatif etkilerinden dolayı Müslüman danışanlar için tercih edilmiştir.⁹⁹ Bu kavramların tanımına bakıldığında terapi sürecine katkı sağlayacağı anlaşılabilir:

“Halvet” kişinin huzur ve sükûnet içinde olabileceği şekilde yalnız kalarak, kendine dönüp manevi yönden olgunlaşmaya çaba sarf etmesidir.¹⁰⁰ Dini literatürde “Allah'ı anmak ve unutmamak suretiyle gafletten ve nisyandan kurtuluş”¹⁰¹ anlamına gelen zikrin zihni ve bedeni rahatlatıcı etkileri vardır.¹⁰² Zikir farkındalığın deneyimlenmesine yardımcı olur, odaklanma sağlar.¹⁰³ Zikir, insanın benliğinin iyi olan özüne dönüşmesini sağlar, “Bir başka deyişle zikir kişiyi en temiz, en saf, en şeffaf, en Allah'a yakın ve Allah'la bir olma haline döndürüp, o anda kalmaya çağırır”.¹⁰⁴ Zikir esnasında bilinç, Allah'ın hangi

⁹⁵ Thomas, “The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition”, 6.

⁹⁶ Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî, *Bidayetü'l-hidâye*, nşr. Veyssel Akkaya (PDF: İstanbul: İnsan Yayınları İrfan Tasavvuf Serisi, 2003), 82-123.

⁹⁷ Uludağ, “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

⁹⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Yâsîn 36/6; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Meryem 19/39; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Kaf 50/22.

⁹⁹ Arthur Saniotis, “Understanding Mind/Body Medicine from Muslim Religious Practices of Salat and Dhikr”, *Journal of Religion and Health* 57/3 (2018); Parrot, “How to be a Mindful Muslim: An Exercise in Islamic Meditation”; Thomas, “The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition”; Aslami, “A Comparative Study of Mindfulness Efficiency Based on Islamic-Spiritual Schemes and Group Cognitive Behavioral Therapy on Reduction of Anxiety and Depression in Pregnant Women”; S.H. S. Omar vd., “Techniques of Practicing Muraqaba by Sufis in Malay Archipelago”, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/5 (2017); Isgandarova, “Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy”; Hafizi, “Borderline Personality Disorder and Religion: A perspective from a Muslim country”; Chafos-Economou, “Beyond Borderline Personality Disorder: The Mindful Brain”; Eifring, *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Technical Aspects of Devotional Practices*.

¹⁰⁰ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 159; Michaela-Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 9; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 191.

¹⁰¹ Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

¹⁰² Behlül Tokur, *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 212; Michaela-Özelsel, *Halvette Kırk Gün*, 179-184; Saniotis, “Understanding Mind/Body Medicine from Muslim Religious Practices of Salat and Dhikr”.

¹⁰³ Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 174.

¹⁰⁴ Tenik - Göktaş, “Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşasına Etkisi”, 280.

sifatını zikrediyorsa o anlama yoğunlaşır.¹⁰⁵ Örneğin “el-vekil: tevekkül edenlerin işlerini ne-ticeye ulaştırır” sifatını tekrarlayan sakinleşir, huzur hisseder. Murakabe, müşahede ve huşu halleri kendini ve çevresini derinden hissetme ve algılama sağlar. “Murakabe” hissinde kişi Allah’ın kendisini gözetlediğini ve yanında olduğunu deneyimler.¹⁰⁶ “Müşahede” ile kendini ve âlemi, Allah’ın yarattıklarını gözlemler.¹⁰⁷ “Huşu” ise Allah’ın huzurunda olduğu bilincini her an taşımak, sükûnetle ve tevazu ile hareket etmek,¹⁰⁸ tüm varlığımızla bir manada donup kalmak¹⁰⁹ anlamlarına gelmektedir. Tüm bu uygulamalar kişinin kendini fark etme, kendini içinde bulunduğu dünya ile birlikte değerlendirme anlayışını geliştirmek içindir. Zikir, murakabe, müşahede ve huşu deneyimlerindeki kendine odaklanma, sükûnetle kendi düşüncelerini izleme, kâinatın yaratıcısı ile bağlantıda olduğu hissini yakalama ya da yakalamaya çalışma hali, iyive güzele hakikate yaklaşma duygu ve düşüncesiyle olumlu bir zihne ulaşmada ve dikkat regülasyonu sağlamada önemlidir.

İslam düşüncesindeki “hayret ve hayranlık” kavramları, farkındalık kavramlarından “acemi bir zihinde olma” halini anlamayı inançlı danışanlar için kolaylaştırabilir. Tasavvuftaki “hayret ve hayranlık” ile farkındalık terapisindeki acemi zihninde olma benzer bir şekilde hayatı zengin bir şekilde algılamayı sağlamayı amaçlamaktadır. Hayret etmek, kendinden başlayarak dünyayı fark etme ve hayatı daha anlamlı, daha hayranlık duyarak yaşama yeteneği¹¹⁰ ve Allah’ın yarattıklarına sevinçle karışık bir hayranlık, ibret alma¹¹¹ şeklinde tanımlanmıştır.

Kur’an içinde bulunduğumuz her anın yeni bir an olduğuna; “...O, her an yaratma halindedir”¹¹² ayeti ile işaret eder. Dünyadaki güzelliklere bakmak, hayret ve ibretle bakmakla ilgili ayetler¹¹³ oldukça fazladır. Buna bir örnek de Hz. İbrahim’in inanmasına rağmen kuşların nasıl yeniden dirildiğini görmek istemesi¹¹⁴ olabilir, bu istek kâinatın işleyişine duyulan merak, hayret ve hayranlıkla açıklanabilir. Her an benliğinin ve çevresinin, dünyanın, kâinatın farkında olmak ve hayranlıkla, hayretle bakmak, bilinçli olmak tasavvufi bir kavram olarak kullanılan “hayranlık, hayret” kavramlarıyla anlam kazanmaktadır.

İslami kavramlar içinde yeri olan hayret ve hayranlık, farkındalık ve kabullenme terapisinde çokça yararlanan Mesnevî’de sıklıkla sunulmaktadır.¹¹⁵ Anda olma, farkındalıkla ilgili Mesnevî’den en çok aktarılan ise her anın yeni bir an olduğunu hayret, hayranlık heyecan ve farkındalıkla açıklayan; “Dünya ırmağın suyu gibidir. Hep aynı gibi görünür. Fakat yeniden yeniye akar gider, Gelir, akar; bu nereden geliyor”¹¹⁶ beyitleridir.

¹⁰⁵ Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye* 91.

¹⁰⁶ Kuşeyrî, *er-Risaletül-Kuşeyrîyye*, 266; Uludağ, “Murakabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

¹⁰⁷ Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarnın Dili*, 190; Sayın, *Tasavvuf Terapisi*; Uludağ, “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

¹⁰⁸ Mehmet Şener, “Huşû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

¹⁰⁹ Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarnın Dili*, 231.

¹¹⁰ Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarnın Dili*, 283.

¹¹¹ Feridüddin Attar, *Mantıkü’t Tayr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Meb Yayınları, 2001).

¹¹² el-Rahman 55/29.

¹¹³ *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Rum 30/22; el-Bakara 2/164.

¹¹⁴ el-Bakara 2/260.

¹¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/312-313b, 4/ 3750-3755b.

¹¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/218b.

İslam kaynaklarından sunulan sınırlı kesit göstermektedir ki, farkındalık becerileri geliştirmek için İslam kaynakları kullanılabilir.

5.2. Kabullenme Adımları İçin Dini Uygulamalar

İnanç sistemleri farklı yöntemlerle bu hedeflere ulaşmayı amaçlar.¹¹⁷ Kişinin kendini ve kâinatı tanıması, anlamaya çalışması sürecini tanımlamada Budizm için samatha; kontrasyon veya sükûnet kullanılmaktadır.¹¹⁸ Benzer şekilde İslam inancındaki tefekkür kavramı derin düşünce, kendini ve âlemi düşünme, kalple görme¹¹⁹ anlamlarında kullanılmaktadır. Daha önce değinildiği üzere bireyin iç dünyasına yolculuk farkındalık terapisinin temellerini aldığı Budizm’de yer aldığı gibi İslam düşüncesinde de yer almaktadır ve bunun psikoterapi için önemi, dindar danışanların kendi kaynaklarındaki terapi değeri taşıyan uygulamaların, kavramların, hikayelerin veya metaforların kullanılabilir olmasıdır.

Kabullenme ve kararlılık terapilerinde sorunların çözümüne yönelik farkındalık becerileri “şimdiki ana odaklanma (bu adımda kendinelik farkındalık becerileri olan güven, acemi zihni, zorlama, sabır boyutları kazanılır, bu boyutlar zaten odaklanmayı sağlamak, zihni deneyimlere açmak içindir, önceki konu başlığınca yukarıda verilmiştir) yargısızlık, kabullenme, gözlem ve ayrışma”dır.¹²⁰ Bu süreçlerin manevi/dini kavramlarla zenginleştirilmesine yönelik değerlendirme örneği aşağıdadır.

5.2.1. Yaşantısal Kaçınmanın Çözülmesi İçin Kabullenmenin Gerekliği: Olumsuz yaşam deneyimlerini düşünmek üzücü, acı vericidir. Bu düşüncelerden kaçınmak olumsuz bir başa çıkma yöntemidir, kaçınmak kontrol etmenin olumsuz bir biçimidir.¹²¹ İstenmeyen duygularımızı korkularımızı kontrol etme çabasını bırakmak ve oldukları gibi kabul etmek önemlidir.¹²² Kabullenme ise kaçınmak yerine onlara (acı ve üzüntü, kaygı vb. veren deneyimlere) zihinde yer açmaktır orada olmalarına izin vermektir. Bu düşüncüyü değiştirmek değil, olumsuz yaşam deneyimleriyle kurduğumuz ilişkiyi değiştirmektir. İlişki değişirse üzüntü de değişebilir.¹²³ Bu süreç bilişsel davranışçı terapidaki kaçınılan şeyi deneyimleme adımına benzemektedir. Kabullenme kişinin kendi deneyimlerine karşı adil olmasını şefkatli olmasını sağlar.¹²⁴

İslam kaynaklarında sabır, rıza ve tevekkül birlikte değerlendirilmiştir. Sabırda olumsuz düşünce ve duygulardan kaçınmadan onları deneyimleme, tevekkülde olayların sonucu üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmak yerine elinden geleni yaparak sonucu Allah’a havale etme vardır. Rızada kontrol edilemeyen olumsuz olaylarla ilgili öfke, yenilgi hisleriyle dolmak yerine, olumsuz olayların varlıklarını kabul etmek ve umutla hayatı sürdürmek, iyi olmak için çaba sarf etmekten vazgeçmemek vardır. Tasavvufi kaynaklara

¹¹⁷ Eifring, *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Technical Aspects of Devotional Practices*.

¹¹⁸ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 4.

¹¹⁹ İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

¹²⁰ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 111-168.

¹²¹ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 28.

¹²² Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 38; Behrens - Terrill, “The Navigation Tools of Spiritual Mindfulness”, 4; Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 83.

¹²³ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 83; Yavuz, “Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış”, 24; Russ Harris, *ACT’i Kolay Öğrenmek*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz, 23.

¹²⁴ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 142.

göre rahatsız eden düşünceleri zihninden çıkarmaya çalışmak güçlenmelerine sebep olur, huzursuz eden içsel konuşmalardan ve zihnimizi meşgul eden takıntılardan ancak onların varlıklarını kabul ederek¹²⁵ ve onlar hakkında tevekkül ederek¹²⁶ uzaklaşılabilir. İslam kaynaklarında sabır tevekkül ve rıza kişiyi olgunlaştıran, algısını derinleştiren süreçler olarak yorumlanmıştır ve İslam'da yaşam deneyimlerinin yıkıcı etkisine karşı sabır, rıza ve tevekkül önerilmiştir.

5.2.2. Sabır: Hapsetmek, tutmak, üzüntüyü geniş gönüllü metanetli bir şekilde karşılamak¹²⁷ anlamlarına gelmektedir. Sabır, tevekkül ve rıza kavramları birbirleriyle ilintili kavramlardır, Sabır Kur'an ayetlerine olumsuz süreci kabullenerek yaşamak, yaşama karşı olumlu hislerini kaybetmemek gibi anlamlarla çokça geçmektedir.¹²⁸ Alan yazında sabır, bireyin olumsuz süreci sakin ve metanetli bir şekilde yaşaması, kaçınmadan içinde olması, kabullenmesi,¹²⁹ üzüntü veren deneyimlerle yüzleşme, sürecin içinde kalarak gözlemleme¹³⁰ ümit dolu yaratıcı bekleyiş¹³¹ şeklinde yorumlanmaktadır. Sabrın bir yanı olumsuz deneyimleri kabul etmek, diğer yönü de iyi yaşama umudunu kaybetmemek, çaba sarf etmekten vazgeçmemek amaçlarına bağlı kalmak¹³² olarak tanımlanmaktadır.

İslam düşüncesinde sabır için birçok metafor kullanılmıştır, örneğin “*sabır başa gelen acıları yüzü ekşitmeden yudumlamaktır*”, “*sabır, dertsizlik ile arkadaşlık kurmak gibi, belâ ile de iyi arkadaşlık kurmaktır*”¹³³ gibi. Bu tanımda bilişsel davranışçı terapi ve farkındalıktaki yüzleşmeyi görebiliriz, terapi süreçlerinde olduğu gibi dini anlayışta da sağlıklı bir psikolojiye ulaşabilmek için üzüntüyle yüzleşebilme, bu şekilde çözümleme vardır. Bu yönüyle bu anlayış terapileri zenginleştirici bir kaynak olabilir.

Yine Mesnevî'de sabır üzüntünün anahtarı¹³⁴ hazineye (iç huzuruna) ulaştırır güç,¹³⁵ acıya karşı etkili bir kimya, çare, deva¹³⁶ tanımları yer almaktadır. Sabrın yaraya sürülen acı ve keskin ilaçlar gibi olduğu, yoksa yaranın kötü hale geleceği¹³⁷ gibi birçok

¹²⁵ Muhammed Ecmel, “Sûfi Ruhbilimi”, *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 109.

¹²⁶ Mihriban Michaela-Özelsel, *Halvette Kirk Gün*, çev. Petek Budanur (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 60.

¹²⁷ Mehmet Demirci, “Kur'an-ı Kerim Işığında Sabır Kavramı”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/20 (2002), 263; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risaletül-Kuşeyrîyye*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 246,248; Rağb el İsfahânî, *Müfredat-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (PDF: Yarn Yayınları, 2015), 576; Mustafa Çağrırcı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

¹²⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Bakara 2/250; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Al-i İmran 3/120, 186; *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Yusuf 12/18.

¹²⁹ Hayati Hökekleli, *İnsani Değerler* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 117-120; Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2011), 150-152; Toshiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 177-178.

¹³⁰ Halil Bozkurt, *Ebû Tâlib El-Mekki'nin Kâtî'l-Kulûb Adlı Eserinde Tevekkül Kavramının Tasavvufi Seyirdeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 70-74.

¹³¹ Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarda Dili*, 221.

¹³² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 22,24,57-58; Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/4003b.

¹³³ Kuşeyrî, *er-Risaletül-Kuşeyrîyye*, 377.

¹³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2910b, 3/3147b.

¹³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/95b.

¹³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1840-1850b,1/3795b.

¹³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/103,91-107b.

metaforla sabır terapilerdeki kaçınmamayı, yüzleşerek, anlayarak, derin bir kavrayışla olgunlaşarak olayları çözümlenme amacını desteklemektedir. Buna ilaveten Mesnevî’de dertten kaçmak yerine, düşünerek çözüme kavuşulacağı¹³⁸ ile ilgili bölüm, kabullenmeyi sağlama, gözlem yapma yeteneğini geliştirme için cesaretlendirebilir.

5.2.3. Tevekkül: Sabırla ilişkili ve sıkça birlikte geçen bir diğer kavram tevekküldür. Kur’ân’daki tevekkül ile ilgili ayetlerde¹³⁹ olayları olduğu gibi kabul etmek, sonucu Allah’a bırakmak anlamları vardır. Tevekkül kavramının bileşenlerinde duruma derin bir şekilde vakıf olma, tam olarak tüm yönleriyle idrak etme¹⁴⁰ yer almaktadır. Bu şekilde davranarak kişi elinden gelmeyecek bir durum için üzümlüp kendini yıpratmaktan vazgeçebilir. Tevekkülün bir amacı da üzüntünün yatışması, üzüntüden arınmaktır.¹⁴¹

Tevekkülde elinden geleni, kişinin gücünün yettiği kadarını yapmış olmanın huzuruyla ve ümitli bir bekleyle sonucu Allah’a bırakma, gelecek kaygısının yerine güven duygusu¹⁴² Mesnevî’de birçok yerde küçük öykü, hikâye ve metaforlarla işlenmektedir. Bu anlamlarıyla İslam düşünce kaynaklarında sabır ve rıza gibi tevekkül de psikolojik bir kavram olarak işlenmiştir.

Tevekkül ile ilgili yapılan çalışmalarda, tevekkülün kabul etmeyi kolaylaştırdığı, iyimserliği artırdığı, hayata bakış açısını genişlettiği, benlik saygısını yükselttiği tespit edilmiştir¹⁴³ Şahin (2018)¹⁴⁴ yaptığı çalışmada ‘tevekkül yönelim modeli’ geliştirmiştir.¹⁴⁵ Tevekkülün kişiye belirsizliğe dayanıklı olma, kaygının azalması, başa çıkabilme, ümitli olma, kabullenme sağladığını, tevekkülün bir olayın öncesi ve sonrasında, meydana gelme süreci boyunca kullanılan pozitif bir yönelim olduğunu¹⁴⁶ tespit etmiştir.

Tevekkülün psikolojik süreçlere olumlu katkısı, insanın olayları kontrol çabasıyla ilgilidir. Farkındalık ve kabul terapileri için aşırı kontrol çabası, yaşam kalitesini düşürmesi nedeniyle vazgeçilmesi amaçlardan bir durumdur.¹⁴⁷ Tevekkül etmek, insanın çabasını aşan, kontrol edemeyeceği durumların oluşunu kabule yönlendirir. Başa çıkma ile ilgili yapılan bir çalışmada kontrolü mümkün olmayan durumları Allah’a havale ederek başa çıkan kişilerde psikolojik iyi oluş tespit edilmiştir.¹⁴⁸ Olayları

¹³⁸ Mevlana, *Mesnevî*, 2/1991b.

¹³⁹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Hud 89/88; el-Bakara 2/156, 216; Al-i İmran 3/159; *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Ahzab, 33/48.

¹⁴⁰ İsfahânî, *Müfredat*, 564-566.

¹⁴¹ Esmâ Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Yay, 2014), 182.

¹⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2899-2900b, 2/725-726b, 1/961-962b, 4/2827-2828b, 3/429-430b, 4/2401-418b, 3/3094-3101b.

¹⁴³ Meryem Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 181-187; Kasım Karataş - Mustafa Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 111; Fikret Karaman, “Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 67-92.

¹⁴⁴ Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*.

¹⁴⁵ Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*.

¹⁴⁶ Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*, 86, 153, 179.

¹⁴⁷ Harris, *ACT’i Kolay Öğrenmek*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz.

¹⁴⁸ Ana Wong-Mc Donald - Richard L. Gorsuch, “Surrender To God: An Additional Coping Style?”, *Journal of Psychology and Theology* 28/2 (2000).

kontrol edemeyeceği bir noktada kişinin sınırlarını bilmesi ve olduğu gibi kabul etmesi sağlıklı bir yaklaşımdır.¹⁴⁹

Buna ilaveten birçok İslami düşünce kontrol çabasını değerlendirmede farkındalık ve ACT için verimli olabilir. Örneğin İslam'da kişinin elinden gelmeyen durumları kontrol çabasıyla ilgili olarak; insanın çevreyi kontrol değil kendini kontrol edebileceği başkaları ile ilgili karar verici zorlayıcı olamayacağı¹⁵⁰ ayeti de terapi sürecinde kullanılabilir.

5.2.4. Rıza: Rıza Sözlükte; hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek, karşılıklı anlaşma¹⁵¹ huzur sevinç,¹⁵² anlamlarına gelmektedir. “Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular” mealindeki ayetler¹⁵³ Allah ile kul arasındaki rıza halinin karşılıklı olduğunu göstermektedir. İslam kaynaklarında rıza; olumsuz, acı yaşam deneyimleri içindeyken kalbin sakin ve huzurlu kalarak durumu kabullenmesi¹⁵⁴ olarak tanımlanmıştır. Rıza oluş sürecinde olumsuz olayı gözleme, varlığını kabul etme yanı sıra olumlu olaylara açık olma vardır. Rıza olan kişi tevekkül ederek, olayları sürekli tekrarlayan (ruminatif) bir şekilde öfke ve yeisle zihninde döndürmeden kabullenmektedir.

İç içe geçmiş bu üç kavram sabır, tevekkül ve rıza kavramı, dindar danışanlar için kabullenmenin anlaşılabilir ve uygulanabilir olmasına yardımcı olacaktır.

5.2.5. Bilişsel Birleşmenin Çözümlemesi İçin Bilişsel Ayrışma: Kişinin yaşadığı olumsuz olayları benliğinin bir parçası olarak kabul etmesi ve kendini olumsuz tanımlaması bilişsel birleşmedir. Bilişsel ayrılma ise hoş gitmeyen, olumsuz, başarısızlıkla vb. sonuçlanan deneyimlerimizin yaşam içinde karşılaşılan durumlar olduğunu görmek ve kişiliğimizi tanımlama şekli yapmaktan vazgeçmektir.¹⁵⁵ Bilişsel ayrışma ise, olayları kötü olarak etiketlemeden, yargılamadan olduğu gibi algılamak, kabul etmek ve benliğin bir parçası olarak görmek yerine, geçip gitmelerine izin vermek, serbest bırakmaktır.¹⁵⁶ Olumsuz düşünceden kaçınmak ya da bastırmak, onların içinde boğulmak yerine ayrışmak, oldukları gibi, kendine şefkat göstererek kabul etmek beraberinde değişimi getirecektir.

İslam zihnini sürekli olumsuz düşüncelerle meşgul olmasını “vesvese” ile tanımlar. Vesvese; “fısıldama, kötü telkinde bulunma, karışık sözler söyleme, kuşkulanma”, aynı kökten vesvâs: “insanın içine doğan zararlı uyarıcı, kötü duygu ve düşünce, telkin, şüphe, fısıltı, evham” anlamlarındadır.¹⁵⁷ Kur’ân vesvese yani zihne tekrar tekrar gelen olumsuz

¹⁴⁹ İbrahim Gürses, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 78.

¹⁵⁰ *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el- Gâşiye 88/22.

¹⁵¹ İsfahânî, *Müfredat*, 430; İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiye*, *Rıza İhlas ve Tevekkül*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016), 28.

¹⁵² Kuşeyrî, *er-Risaletül-Kuşeyrîyye*, 269-274.

¹⁵³ el-Bakara 2/232; *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Mâide 5/119; *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Mücâdile 58/22; *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Fecr 89/28-30; *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Beyyine 98/8.

¹⁵⁴ Kuşeyrî, *er-Risaletül-Kuşeyrîyye*, 321; Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî, *İhya’u’ulumî’l-d-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1986), 4/337.

¹⁵⁵ Ögel, *Farkındalık Ayrışma ve Kabullenme Temelli Terapiler*; Yavuz, “Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış”; Harris, *ACT’i Kolay Öğrenmek*.

¹⁵⁶ Ögel, *Farkındalık Ayrışma ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 83; Yavuz, “Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış”, 26.

¹⁵⁷ Mustafa Çağrıncı, “Vesvese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

düşünceден uzak durulmasını¹⁵⁸ vurgulamıştır. Bu açıklama, inançlı bir danışanın olumsuz düşüncelerden sıyrılmasını sağlamakta yardımcı olabilir.

Buna ilaveten Müslüman bir danışan Kur'an'ın insana verdiği önem ve değere¹⁵⁹ bağlandığında olumsuz düşüncelerin varlığının özünden olmadığını bilmesi onlardan ayırma ve gitmelerine izin vermeyi kolaylaştırabilir.

5.2.6. An İle Temasın Kaybolmaması İçin Çözüm, Anda Kalma: An ile temasın kaybolması geçmiş ve gelecekle ilgili olumsuz düşüncelerin zihinde dolaşmasından kaynaklanmaktadır. Zihnin bu olumsuz etkilerden arınmasını sağlamak bilişsel davranışçı terapi ve farkındalık terapilerinin¹⁶⁰ ortak noktasıdır. Farkındalık terapisi alan kişiler ve sufi yaşantıda olan kişiler olumsuz düşünce ve kaygılardan uzaklaşabilmektedirler.¹⁶¹

İslam'da anda olmayı sağlayan düşünce geleneği: İçinde yaşanan zaman dilimine yoğunlaşma ve ana odaklanma Tasavvufta "ibnû'l-vakt olmak" olarak tanımlanmış ve kazanılması gereken iyi bir özellik olarak görülmüştür. İbnû'l vakt olma; geçmişte kalmadan, gelecekle ilgili kaygı taşımadan içinde bulunulan anı verimli, gereklerini fark ederek, yerine getirerek yaşamak, huzurlu bir şekilde değerlendirmektir.¹⁶² Bu düşünce kaynağını ayet ve hadislerden almaktadır, örneğin "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir" ayeti¹⁶³ ve "iki günü eşit olan zarardadır" hadisi¹⁶⁴ verilebilir. Hadis alan yazında "bu hadis Hz. Muhammed'in hayatın her anında açık, şeffaf, dinamik bir yaşam tarzı benimsediğinin, varolmanın bilincinde ve neşesinde her an var oluşun doyumsuz zirvesinde yaşadığının açık bir kanıtıdır ve bu yönüyle Hz. Peygamber proaktif, sürekli üreten, üretmek için yaşayan bir modeldir"¹⁶⁵ şeklinde yorumlanmıştır. Anda olmakla ilgili İslam kaynaklarından çıkarılabilecek anlayış, hayatın ve her anının bilinçli ve bu eşsiz deneyime kıymet vererek yaşanması yönündedir.

5.2.7. Kavramsallaştırılmış Benliğe Bağlanmanın Çözümü Olarak Gözlemleyen Benlik: Benliğin kavramsallaştırılması kişilerin kendilerini nasıl algıladıkları ve tanımladıkları ile ilgilidir. Kişinin geçmiş bazı olumsuz deneyimler nedeniyle kendisiyle ilgili yorumlayıcı ve yargılayıcı hikâyeleri vardır.¹⁶⁶ "ben alkoliğim" gibi. Gözlemleyen benlik ise kişinin kendisinin olumsuz deneyimlerden ayırıştırması, deneyimlerinin içeriğinden ibaret olmadığı

¹⁵⁸ Kur'an Yolu (Erişim 6 Nisan 2019), Kaf 50/16; Kur'an Yolu (Erişim 6 Nisan 2019), el-Nas 114/4, 5.

¹⁵⁹ Kur'an Yolu (Erişim 6 Nisan 2019), el-İsrâ 17/70; Kur'an Yolu (Erişim 6 Nisan 2019), Tîn: 95/4; Kur'an Yolu (Erişim 6 Nisan 2019), el-Nahl 16/12.

¹⁶⁰ Ögel, *Farkındalık Ayırmsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*; Hakan Türkçapar, *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temelleri ve Ötesi*.

¹⁶¹ Ögel, *Farkındalık Ayırmsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*.

¹⁶² Semih Ceyhan, "Vakit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019); Mehmet Demirci, "Hal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019); Kuşeyrî, *er-Risaletül-Kuşeyrîyye*, 124,126; Mevlânâ, *Mesnevî* 1/133b.

¹⁶³ Kur'an Yolu (Erişim 6 Nisan 2019), el-Rahman 55/29.

¹⁶⁴ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: Mektebetü ilmil hadis, 1985), 2/274. Geniş bilgi için bk. Deylemi, Firdevs).

¹⁶⁵ Behlül Tokur, *Kişisel Gelişim (NLP)-Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 125.

¹⁶⁶ Yavuz, "Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış", 25; Ögel, *Farkındalık Ayırmsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 84.

ayrı bir benliğinin olduğunu fark etmesidir. ACT benlik ile olaylar arasındaki ilişki üzerinden kişilik tanımlaması yapmak yerine, olayları gözlemleyip, geçip gitmelerine izin verilmesini amaçlar. Bunu sağlamak için içinde bulunduğu anın farkında olmak, olayları geride bırakmak önemlidir.

İslam'daki tövbe anlayışı kişinin olumsuz davranışlardan ayrışmasını sağlar. Tövbe “geri dönmek, rücu etmek, dönüş yapmak” ve “olumsuz şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme” anlamındadır.¹⁶⁷

Tövbe ile ilgili ayetlerde yaptığı davranışın olumsuzluğunu fark ederek bundan dolayı üzülme, pişmanlık duymak ve bunun neticesinde iyi davranışlara yönelmek övülmektedir.¹⁶⁸ Tövbedeki “Pişmanlık” önemli görülmüştür; davranışının neden yanlış olduğunu anlamak ve bundan dolayı üzülme süreci olan pişmanlığın içinde davranışın olumsuzluğunu fark etme, bir uyanış, kararlı bir davranış söz konusudur. Buna ilaveten tövbede kararlı olma gereklidir.¹⁶⁹

Gazzâlî tövbeyi “zahmet ve acı veren elbiseyi çıkarıp faydalı elbiseyi giymektir”¹⁷⁰ şeklinde ifade etmiştir. Bu metafor farkındalık ve ACT terapilerinde dini danışanlar için uygulanabilir. Böylece kavramsallaştırılmış olumsuz benlik kötü elbiseye benzetilerek kişinin kendisi olmadığı, istenirse çıkarılıp, yerine güzel ve yakışan bir elbise gibi olumlu davranışların seçilerek giyebileceği kanaati oluşturulabilir. Bu örnekte bilişsel ayrışma ve gitmesine izin verme vardır. Kötü davranışın elbise gibi çıkarılabilir ve yerine güzel iyi olanın giyilebilir oluşu, Müslüman danışanlar için terapinin benimsenmesinde etkili olabilir.

İslam dini kavramlarından tövbe ile kabul ve kararlılık terapisi kavramları arasındaki uyum her ikisinde de eylemin değişen davranışa odaklanmasıdır. Müslüman danışanların kendi hikâyeleri günahlarla bağlantılı olsa bile, tövbeden önceki eski hikâyeye bağlı kalmalarına gerek yoktur.¹⁷¹ Tövbe süreci olumsuz davranış kabul ve farkındalıkla başlar. Tövbe sürecinde kabullenme terapileri için önemli olan bilişsel ayrışma, kendini olumsuz hikâyeden ayırma vardır. Buna ilaveten olumsuz davranışlardan vazgeçerek ve iyi davranışlara yönelerek değerlere bağlı yaşamaya kararlı olmanın gerekliliği tövbe etmeyle ilgili ayetlerde açıkça görülmektedir.

Olumsuz düşüncelerden bilişsel ayrışma için tövbeden başka kaynaklar kullanılabilir. Yerine göre, örneğin değersiz hisseden bir kişi için bu histen tövbe ile değil kendine değer verme ayetleri ile eşrefi mahlûkat, en değerli varlık¹⁷² olma ile bilişsel ayrışma sağlanabilir.

5.2.8. Değerlerden Uzaklaşma/ Değerlere Yönelme ve Değişime Kararlılık: Değerler kişi için anlamı olan yaşamını anlamlı kılan hayat görüşüdür,¹⁷³ aile sahibi olmak, çocuk-

¹⁶⁷ Uludağ, “Tövbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Eylül 2019).

¹⁶⁸ *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Furkân, 25/68-71; el-Bakara 37/54,128,160, 187; Âl-i İmrân 3/89; el-Mâide 5/39).

¹⁶⁹ Ebû Hâmid Muhammed el Gazzâlî, *Abidler Yolu*, çev. Ali Bayram - Sadi Çögenli (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2. Basım, 2019), 40-45; Kuşeyrî, *er-Risaletül-Kuşeyrîyye*, 170.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 11/147.

¹⁷¹ Yavuz, “ACT and Islam” 139-149.

¹⁷² Tîn 95/4.

¹⁷³ Ögel, *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 84, 85.

larını iyi yetiştirmek, kariyer sahibi olmak gibi. Bundan önceki ACT adımları kişinin olumsuz düşünceleriyle mücadelesini ve zihnini bunlardan arındırma süreçlerini ortaya koymaktadır. Olumsuz düşünceler kişiyi anlamlı bir hayat yaşamaktan uzaklaştırır. Buraya kadar olan; kabullenme, bilişsel ayrışma, anla temas, kendini gözlemleyebilme becerileri kazanılması süreçleri, zihni olumsuz düşüncelerden arındırma ve kişinin kendi değerlerine uygun yaşama hazır hale gelmesi içindir. ACT için değerlere sahip olma ve kararlı bir biçimde değerlere yönelik yaşam nihai adımdır.¹⁷⁴

Dini inançlar bu değerlere kaynaklık edebilir.¹⁷⁵ İslam, değerlerle ve anlamlı bir şekilde yaşamaya önem verir. Üzüntülü zamanlarda örneğin “*rabbın seni ne terk etti ne de sana darıldı*”¹⁷⁶ anlamındaki Allah’ın inananlarla birlikte olduğuna yönelik ayetler yalnızlık hissini azaltma, manevi güç bulma sağlayabilir. Bunun gibi inananların zor zamanlarda birbirine destek olması, iyilik tavsiye etmesine,¹⁷⁷ yardımlaşmaya yönelik¹⁷⁸ ayetler sosyal hayatı anlamlı kılar. Kişiler arası ilişkilerdeki değer verme ve değerli hissetmeye yönelik, örneğin eşlerin birbirini tamamlaması, insanların birbirine iyi davranması, ayıplamaması, aşağılamaması, alay etmemesini açıklayan sureler¹⁷⁹ ve İslam dininin tamamı değerlere yönelik, anlam, amaç ve değerlerle dolu bir yaşamı emir ve tavsiye etmektedir.

ACT ile İslam arasındaki geniş kavramsal örtüşme nedeniyle, İslam ACT ve bağlamsal davranış bilimine önemli katkı yapma potansiyeline sahiptir. Bu benzerliklerin farkında olmak, Müslüman danışanlara yardımcı olabilir.¹⁸⁰

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Psikoterapi süreçlerine manevi ve dini değerlerin entegre edilmesi batıda artık tartışılan değil, yöntem haline getirilen bir süreçtir. Psikoterapilere dini değerlerin entegre edilmesi dini, psikoloji kavramı haline getirme ya da psikolojiyi dindar bir hale getirme çabası değildir. Psikoloji bilimi tarafından dini değerlerin insanın duygu düşünce dünyasındaki önemi keşfedilmiş ve dindar danışanların, kendi kaynaklarıyla güçlenmelerini sağlamak, böylece terapi sürecini zengin kaynaklar kullanarak etkin ve verimli hale getirmek amaçlanmıştır.

Farkındalık ve kabullenme terapileri, terapötik süreçte ortak stratejiler kullanmaktadır. Bunlar şimdiki odaklanma, yargısızlık, kabullenme, gözlem ve bilişsel ayrışmadır. Bu adımlara uygun uygulama, hikâye ve metaforlar başlangıçta Budizm içinden kaynak bulsa da uygulama ve hikâye seçiminde sınır olmadığı için, dinlerin zengin kavramları ve bu çalışma için dikkate alınan İslam’ın zengin kaynakları terapi süreçlerine dahil edilebilir bulunmuştur, dahil edilmektedir.

Farkındalık uygulamaları çok çeşitlidir, sese odaklanma, yiyeceklere odaklanma, vücuda odaklanma vb. yüzlerce örnekle sağlanabilmektedir. Örneğin “üzüm yeme” psikoloji

¹⁷⁴ Harris, *ACT’i Kolay Öğrenmek*, çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz; Yavuz, “Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış”; Ögel, *Farkındalık Ayrısama ve Kabullenme Temelli Terapiler*, 83-86.

¹⁷⁵ Herbert - Forman, *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behavior Therapy Understanding and Applying*, 243.

¹⁷⁶ *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Duhâ 93/3.

¹⁷⁷ *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Asr 103/3.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/177.

¹⁷⁹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), Lokman 31/1-34; *Kur’ân Yolu* (Erişim 6 Nisan 2019), el-Hucurat 49/1-18.

¹⁸⁰ Yavuz, “ACT and Islam”, 139-149.

kavramı değildir, üzüm yemeye terapi değeri veren şudur; eğer üzüm yerken odaklanır ve kendi benliğimizi hissedebilirsek, bu bize anda kalma becerisi kazandırabilir ve zamanla günlük hayatımızı daha bilinçli yaşamamıza yardımcı olabilir. Bu Müslüman danışan için neden zikir olmasın? Olabilir, psikoterapiler dinlerin derin eşsiz deneyimlerini dindar danışanlar için uygulamalarına dâhil etmektedirler.

Kabullenmenin iyileştirici psikolojik bir süreç olduğunun tespitini yapan ve terapi yöntemi geliştiren psikolojiye, dindar danışanlar için, örneğin, İslami bir kavram olan rıza ile katkı verilmesi zenginlik olarak görülmektedir. Psikoloji camiasının yurtdışı ve yurt içi çalışmalarında, özellikle Mesnevî sıklıkla kullanılmaktadır. İslam kaynakları psikoterapiye katkı vermek için bu sınırlı araştırmada yer alanlardan çok daha fazlasına sahiptir.

Bu araştırmada dindar danışanlar için İslam dini kaynaklarının farkındalık ve ACT için kaynak sağlama durumu incelenmiştir. Zengin İslam düşüncesinden kısa kesitlerle, ibadetlerin farkındalık sağladığı ve terapinin pratiklerinde uygulanabileceği tartışılmıştır. Kabul ve kararlılık terapileri için,

* Kabullenme ile rıza,

* Sonuca yönelik kontrol çabasını bırakma ile tevekkül,

* Olumsuz duygu ve düşünceleri gözlemleyebilme ile sabır,

* Bilişsel ayırışma için tövbe ve değerli olma kavramları arasındaki bilişsel uyum ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İslam değerlerle dolu bir yaşam sunmaktadır, çalışma, ümitli olma, güzel bir yaşam içinde olma aileye bağlılık, sosyal yaşam gibi hayatın her alanı için insanın mutluluğunu esas alan değerlerle doludur.

Bu araştırmada İslam kaynaklarından sınırlı, küçük bir kesit sunulmuştur, geniş İslam düşüncesinde terapi değeri olan birçok kavram incelenmelidir. İslam düşünce geleceği hazinelerle doludur, bu örnekler çoğaltılabilir, dindar danışanlar için psikoloji ve din psikolojisi camiası birbirine destek ve katkı vererek psikolojik değeri olan daha birçok dini kavramı uygulamaya dâhil etme üzerinde çalışabilir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafa ve müzîlü'l-ilbas amme's- tehara mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. nşr. Ahmed el-Kalâş. Beyrut: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis. 1985.
- Ak, Mehmet vd.. "Mevlânâ Penceresinden Bilişsel Terapiler". *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi* 3 (2014), 133-141.
- Appel, Jonathan - Kim-Appel, Dohee. "Mindfulness: Implications for Substance Abuse and Addiction". *Int J Ment Health Addiction* 7 (2009), 506-512. DOI 10.1007/s11469-009-9199
- Arabî, İbn. *Fütühât-ı Mekkiye, Rıza İhlas ve Tevekkül*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Aslami, Elahe vd.. "A Comparative Study of Mindfulness Efficiency Based on Islamic-Spiritual Schemes and Group Cognitive Behavioral Therapy on Reduction of Anxiety and Depression in Pregnant Women". *Int J Community Based Nurs Midwifery* 5/2 (2017),144-152.
- Attar, Feridüddin. *Mantıku't Tayr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Meb Yayınları, 2001.
- Beck, Judith S. *BDT Temelleri ve Ötesi*. çev. Muzaffer Şahin. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.
- Behrens, Rosemary D. - Terrill, Jerry L. "The Navigation Tools of Spiritual Mindfulness". (2011). Retrieved from http://counselingoutfitters.com/vistas/vistas11/Article_100.pdf
- Bingaman, Kirk A. "The Art of Contemplative and Mindfulness Practice: Incorporating the Findings of Neuroscience into Pastoral Care and Counseling". *Pastoral Psychology* 60 (2011), 477-489.

- Birnbaum, L.- Birnbaum, A. "Mindful Social Work: From Theory to Practice". *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 27/1-2 (2008), 87-104. doi: 10.1080/15426430802113913
- Birmie, Kathryn vd.. "Exploring Self-compassion and Empathy in the Context of Mindfulness-based Stress Reduction (MBSR)". *Stress and Health* 26 (2010), 359-371.
- Bozkurt, Halil. *Ebû Tâlib El-Mekkî'nin Kütü'l-Kulûb Adlı Eserinde Tevekkül Kavramının Tasavvufî Seyirdeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tecrîdü's-sarih li-ehâdisi'l-Câmi'i's-sahih*. çev. Kamil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Çağrıncı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabir>
- Çağrıncı, Mustafa. "Vesvese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vesvese>
- Carmody, James vd.. "Mindfulness, spirituality and health-related symptoms". *Journal of Psychosomatic Research* 64 (2008), 393-403.
- Carmody, James vd.. "An Empirical Study of the Mechanisms of Mindfulness in a Mindfulness-Based Stress Reduction Program". *Journal of Clinical Psychology* 65/6 (2009), 613-626. DOI: 10.1002/jclp.20579
- Ceyhan, Semih. "Vakit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vakit-tasavvuf>
- Chafos, Vanessa H. - Economou, Peter. "Beyond Borderline Personality Disorder: The Mindful Brain". *Social Work Volume* 59/4 (2014), 297-302. doi: 10.1093/sw/swu030
- Connors, Mary E.. "Integrative Symptom-Focused Dynamic Psychotherapy". *Clinical Social Work Journal* 20/1 (2010), 37-45. doi: 10.1007/s10615-010-0280-7
- Crane, Rebecca. *Mindfulness-Based Cognitive Therapy: Distinctive Features*. London and New York: Taylor & Francis, 2.nd Edition, 2017.
- Çatak, Pelin Devrim - Ögel, Kültegin. "Farkındalık Temelli Terapiler ve Terapötik Süreçler". *Klinik Psikyatri* 13 (2010), 85-91.
- Demir, Volkan. "Bilinçli Farkındalık Temelli Bilişsel Terapi Programının Üniversite Öğrencilerinin Kaygı Düzeylerine Etkisi". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/12 (2017), 98-118. DOI: 10.26466/opus.294058
- Demirci, Mehmet. "Hal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hal-tasavvuf>
- Demirci, Mehmet. "Kur'an-ı Kerim Işığında Sabır Kavramı". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/20 (2002), 263-285.
- Ecmel, Muhammed. "Sûfi Ruhbilimi". *Sufi Psikolojisi*. ed. Kemal Sayar. 97-115. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Eifring, Halvor. *Meditation in Judaism, Christianity and Islam: Technical Aspects of Devotional Practices*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- Ekşi, Halil. (ed.). *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramları ve Uygulamaları*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- Flavell, John H.. *Cognitive Development*. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1985.
- Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Abidler Yolu*. çev. Ali Bayram - Sadi Çögenli. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Bidayetü'l-hidâye*. nşr. Veysel Akkaya. İstanbul: İnsan Yayınları İrfan Tasavvuf Serisi, 2003.
- http://www.ahmettunalilar.com/Kitaplar/imam_Gazali-Hidayet_Rehberi.pdf
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhya'u' ulumi'd-din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1986.

- Gockel, A. vd.. "Mindfulness as Clinical Training: Student Perspectives on the Utility of Mindfulness Training in Fostering Clinical Intervention Skills". *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 32/1 (2013), 36-59. doi:10.1080/15426432.2013.749146
- Gordon, David Jacobs. *A Critical History of Mindfulness-Based Psychology*. Middletown, CT, United States: Wesleyan University, Artswith Departmental Honors in Psychology and the Science in Society Program, Degree of Bachelor Thesis, 2009.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ Celaleddin-i Rumi Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, 1974.
- Grabbe, Linda. "Spirituality Development for Homeless Youth: A Mindfulness Meditation Feasibility Pilot". *J Child Fam Stud* 21 (2012), 925-937. DOI 10.1007/s10826-011-9552-2
- Grabovac, Andrea D. vd.. "Mechanisms of Mindfulness: A Buddhist Psychological Model". *Mindfulness* 2 (2011), 154-166. <https://doi.org/10.1007/s12671-011-0054-5>
- Greeson, Jeffrey M. "Decreased Symptoms of Depression After Mindfulness-Based Stress Reduction: Potential Moderating Effects of Religiosity, Spirituality, Trait Mindfulness, Sex, and Age". *J Altern Complement Med* 21/3 (2015), 166-174. doi: 10.1089/acm.2014.0285
- Gürses, İbrahim. *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Hafizi, Sina. "Borderline Personality Disorder and Religion: A perspective from a Muslim country". *Iran J Psychiatry* 9/3 (2014), 137-141.
- Harris, Russ. *Kabul ve Kararlılık Terapisi ACT'i Kolay Öğrenmek İlkeler ve Ötesi İçin Hızlı Bir Başlangıç*. çev. Hasan Turan Karatepe - K. Fatih Yavuz. Litera Yayıncılık, 2018.
- Herbert, James D. - Forman, Evan, M.. *Acceptance and Mindfulness in Cognitive Behavior Therapy Understanding and Applying*. Hoboken, New Jersey, United States: John Wiley & Sons, Inc. 2010
- Hick, Steven F.. *Mindfulness and Social Work Practice*. Chicago: Lyceum Books, 2009.
- Hökelekli, Hayati. *İnsani Değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- Isgandarova, Nazila. "Muraqaba as a Mindfulness-Based Therapy in Islamic Psychotherapy". *Journal of Religion and Health* August 58/4 (2019), 1146-1160.
- Izutsu, Toshiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pinar Yayınları, 2013.
- İsfahânî, Rağîb. *Müfredat- Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. PDF: Yarın Yayınları, 2015. https://archive.org/details/MufredatIsfahaniKur'an_Kavramlari-Sozlugu/page/n3
- James, William. *The Varieties of Religious Experience a Study in Human Nature*. PDF: eBooks@Adelaide, 2009. <https://pdfs.semanticscholar.org/05e7/aead0b75fb88b43a4bd1928576c0d3a1e3.pdf>
- Kabat Zinn J. "Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future". *Clinical Psychology: Science and Practice* 10 (2003), 144-156.
- Kabat-Zinn J. *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York: Bantam Dell Publishing, 1990.
- Karekla, Maria - Constantinou, Marios. "Religious Coping and Cancer: Proposing an Acceptance and Commitment Therapy Approach". *Cognitive and Behavioral Practice* 17/4 (2010), 371-381. <https://doi.org/10.1016/j.cbpra.2009.08.003>
- Karaman, Fikret. "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 67-92.
- Karataş, Kasım - Baloğlu, Mustafa. "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 111-118.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Knabb, J.. "Centering Prayer as an Alternative to Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression Relapse Prevention". *Journal of Religion and Health* 51/3 (2012), 908-924.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *er-Risaletül-Kuşeyriyye*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Kur'an Yolu. Erişim 6 Nisan 2019. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme>

- Labelle, Laura E. vd.. "Does Self-Report Mindfulness Mediate the Effect of Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR) on Spirituality and Posttraumatic Growth in Cancer Patients?". *The Journal of Positive Psychology* 10/2 (2015), 153-166. DOI:10.1080/17439760.2014.927902
- Lazaridou, Asimina - Pentaris, Panagiotis. "Mindfulness and Spirituality: Therapeutic Perspectives". *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 15/3 (2016), 235-244.
- Leigh, Janis vd.. "Spirituality, Mindfulness and Substance Abuse". *September Addictive Behaviors* 30/7 (2005), 1335-1341. DOI: 10.1016/j.addbeh.2005.01.010
- Mc Cartney, Laura Lynn. *Counsellors' Perspectives on How Mindfulness Meditation Influences Counsellor Presence Within the Therapeutic Relationship*. Calgary, Canada: University of Calgary, Department of Educational Psychology and Leadership Studies, Degree of Master of Arts, 2000.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarnın Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Mevlânâ Celaleddin-i Rumi. *Fihî Ma Fih*. Çev. Ahmed Avni Konuk PDF: İz Yayıncılık, 2006. <https://archive.org/details/FihîMaFih/page/n23>
- Mevlânâ Celaleddin-i Rumi. *Mesnevî*. <http://www.masnavi.net>
- Miller, L.M. "The Experience of Prayer With a Sacred Object Within the Context of Significant Life Stress". *Journal of Spirituality in Mental Health* 13/4 (2011), 247-271.
- Mirdal, G. "Mevlânâ Jalâl-ad-Din Rumi and Mindfulness". *Journal of Religion and Health* 51/4 (2012), 1202-1215.
- Mutter, Kelvin. "The Practice of Mindfulness in Spiritual Care". *Psychotherapy: Cure of the Soul*. Ed. Thomas St. James O'Connor vd.. 131-138. Waterloo, Canada: Waterloo Lutheran Seminary, 2014.
- Myers, Mark Joseph. *Examining the Relationship Between Mindfulness, Religious Coping Strategies, and Emotion Regulation*. Lynchburg, VA, United States: Liberty University, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2012.
- Nieuwsma, Jason A. vd.. *ACT for Clergy and Pastoral Counselors: Using Acceptance and Commitment Therapy to Bridge*. Psychological and Spiritual Care. Oakland CA United States: New Harbinger Publications Inc., 2016.
- Omar S.H. S. vd.. "Techniques of Practicing Muraqaba by Sufis in Malay Archipelago". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/5 (2017), 347-357.
- Ögel, Kültegin. *Farkındalık Ayrımsama ve Kabullenme Temelli Terapiler*. Ankara: HYB yayıncılık, 2.basım, 2015.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019 <https://islamansiklopedisi.org.tr/zikir#1>
- Özelsel-Michaela, Mihriban. Halvette Kirk Gün. çev. Petek Budanur. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- Parrot, Justin. "How to be a Mindful Muslim: An Exercise in Islamic Meditation". *Yaqeen Institute for Islamic Research* (2017), 1-24.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Percy, Ian. *Mindfulness in Counselling and Psychotherapy: Narratives from Practitioners in Bhutan and Australia*. Bentley WA Australia: Curtin University, Thesis Doctor of Philosophy, 2017. DOI: 10.13140/RG.2.2.20412.23688
- Priya, Gagan - Kalra, Sanjay. "Mind-Body Interactions and Mindfulness Meditation in Diabetes". *EUROPEAN ENDOCRINOLOGY* 14/1 (2018), 35-41.
- Progoff, Ira. *The Death and Rebirth of Psychology*. New York: Mc Graw-Hill, 1969. <https://archive.org/details/deathrebirthofps001553mbp/page/n15>
- Saddigha, Al-Ghalib vd.. "A mindfulness based intervention to enhance university student wellbeing in Saudi Arabia". *Middle East Journal of Positive Psychology* 4/1 (2018), 142-157.
- Saniotis, Arthur. "Understanding Mind/Body Medicine from Muslim Religious Practices of Salat and Dhikr". *Journal of Religion and Health* 57/3 (2018), 849-857. doi:10.1007/s10943-014-9992-2
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yay, 2014.

- Sharma, Manoj - Rush, Sarah E.. "Mindfulness-Based Stress Reduction as a Stress Management Intervention for Healthy Individuals: A Systematic Review". *Journal of Evidence-Based Complementary & Alternative Medicine* 19/4 (2014), 271-286.
- Shorey, Ryan C. vd.. "Dispositional Mindfulness, Spirituality, and Substance Use in Predicting Depressive Symptoms in a Treatment-Seeking Sample". *Journal of Clinical Psychology* 71/4 (2015), 334-345. DOI:10.1002/jclp.22139
- Siegel, Ronald D vd.. "Mindfulness: What is it? Where did it come from?" *Clinical handbook of mindfulness*. ed. F. Didonna. 17-35. Springer Science + Business, 2008. https://doi.org/10.1007/978-0-387-09593-6_2
- Strongman, Luke. "Pastoral Care and Mindfulness: A Teaching Practice". *Journal of Education and Training Studies* 5/3(2017), 118-122.
- Sunar, Cavit. *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Şener, Mehmet. "Huşû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husu>
- Tan, Seng Beng vd.. "Mindfulness: A New Paradigm of Psychosocial Care in the Palliative Care Setting in Southeast Asia". *Ann Acad Med Singapore* 46/9 (2017), 339-346.
- Tenik, Ali - Göktaş, Vahit. "Tasavvufi Düşüncede Zikir ve Zikirin Benlik İnşasına Etkisi". *Toplum Bilimleri* 8/15 (2014), 263-286.
- Thomas, Justin vd.. "The rise of mindfulness and its resonance with the Islamic tradition". *Mental Health, Religion & Culture* 20/10 (2018), 973-985 DOI:10.1080/13674676.2017.1412410
- Tokur, Behlül. *Kişisel Gelişim (NLP)-Din İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Tokur, Behlül. *Stres-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Türkçapar, Hakan. *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temelleri ve Ötesi*. Epsilon Yayınevi, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaflet--tasavvuf>
- Uludağ, Süleyman. "Murakabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/murakabe>
- Uludağ, Süleyman. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevekkul>
- Uludağ, Süleyman. "Tövbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tovbe>
- Uludağ, Süleyman. "Müşahede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musahede>
- Uludağ, Süleyman. "Murâkabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Eylül 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/murakabe>
- Wong-Mc Donald, Ana - Gorsuch, Richard L.. "Surrender To God: An Additional Coping Style?". *Journal of Psychology and Theology* 28/2 (2000), 149-161.
- Yavuz, Fatih K.. "Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT): Genel Bir Bakış". *Türkiye Klinikleri Dergisi Psikoterapinin Bugünü Özel Sayısı* 8/2 (2015), 21-27.
- Yavuz, Fatih K.. "ACT and Islam" *ACT for Clergy and Pastoral Counselors: Using Acceptance and Commitment Therapy to Bridge Psychological and Spiritual Care*, ed. Jason A. Nieuwsma vd.. 139-149. Oakland CA United States: New Harbinger Publications Inc., 2016.

Türkiye’de Yapılan ‘Dinî Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme

Süleyman Abanoz

Dr., ÖSYM Uzmanı, Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi

Dr., ÖSYM Specialist, Measuring, Selection and Placement Center

Ankara, Türkiye

abanoz_s@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4466-7080

An Evaluation of Research on ‘Religious Coping’ in Turkey

Abstract

This research deals with the studies of “Religious coping”, which were carried out in Turkey between 2001-2019. Coping can be defined as a cognitive and behavioral effort to diminish the chaos and the psychological pressure caused by stressful situations. People often confront unpleasant event and situations disturbing them psychologically and physiologically. Every person wants to overcome this kind of nuisances in order to protect his/her psychological and physiological health. In order to manage these unpleasant situations, they employ mainly two strategies called problem-focused and emotion-focused strategy. Those who use the first strategy try to solve the problem by simply focusing on the problem itself while those who use the second strategy intend to get rid of the problem by altering the way of their perception of the problem. In this sense, religion offers the problem-focused strategy to give courage and make people see life more worthwhile. On the other hand, it offers the emotion-focused strategy so that people bare, be patient and give meaning to those unpleasant events.

The purpose of this research is to examine the studies related to religious coping strategies in terms of variables, scales employed and sample groups and to determine the tendencies through descriptive analysis. In this regard, the quality and quantity of the studies carried out between 2001-2019 in Turkey are also to be found out. Although the religious coping strategies had been used since early times, it was not until the end of the 20th century that “the religious coping” was defined and examined scientifically. Pargament, one of the chief pioneers, developed the very first scales and conducted studies using them. The first studies in Turkey started in 2001 after these scales were translated into Turkish and their validity and reliability were tested. Since then, 89 studies, 76 of which are original and 13 of which are based on a dissertation, have been performed. 35 of the original studies are M.A thesis, 11 of them PhD, 27 essays, 3 books and book chapters. In one of these studies, a prayer inventory was used, in the other one a scale development was performed and four of them are done theoretically. 70 studies are classified as a field study. Except for the 2 studies which do not contain any information regarding the scale used, 21 studies were conducted through interviews, 47 studies used a religious coping scale. One of these scales consisting of 26 items was used by two researchers in their own studies who developed this scale in 2011 in Diyarbakır. The first of the four scales developed by adapting the Pargament’s scales to Turkish was categorised by Halil Ekşi as negative and

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 17 Mart/March 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atıf/Cite as: Süleyman Abanoz, “Türkiye’de Yapılan ‘Dinî Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme = An Evaluation of Research on ‘Religious Coping’ in Turkey”, *Eskiyeini* 40 (Mart/March 2020), 407-429. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.673386>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

positive religious coping. He generated 14 items from these categories and used them in 21 studies. The second scale was adapted by Memiş to Turkish as 31 items and used in 2003 in two studies. The third one was adapted as 21 items by Kula focusing on the disabled and used by 6 other researchers. The last one was developed as 33 items by Ayten 2012 and used by 17 researchers.

This study was applied to a very large sample group extending from students from different levels to professionals from various occupational groups, from cancer survivors to refugees. Furthermore; examination of variables such as religious coping, piety, stress, trauma, thankfulness, contentment and mental health is among the positive features of this study. The study reveals a correlation between positive religious coping and variables such as mental health, piety, contentment and thankfulness. It has also been found out that there is a correlation between negative religious coping and other variables such as stress, trauma and anger. According to these results, there is a correlation between positive religious coping and positive feelings and behaviours. There is also a correlation between negative religious coping and negative feelings and behaviours. However, in these studies, the relation between using religious coping strategies and other variables has not been stated, that is, there has not been a cause and effect evaluation but only assessment. Regarding the relation among the demographic variables that have been examined in terms of its relation with religious copings, such as sex, age, marital status, education level and place of settlement, the results do not match with each other. It has been seen that in different studies, different groups use more religious coping strategies than other ones. As far as it can be understood from the statements of the scales and the theoretical data, the statements used in religious coping and spiritual guidance and counselling match substantially. However, there is a significant difference between them. By using religious coping strategies, people try to overcome their problems individually, whereas they need professional help in the matter of spiritual guidance and counselling. In light of this, it can be put forward that the spiritual counsellors can use these results of religious coping strategies to help their counsees. Especially, for those who have difficulties in overcoming these problems by themselves, another counsellor is required.

As a result, it will be of great use that a scale which is appropriate for Islam and Turkish culture be developed. It has been suggested that there should be two main categories as positive and negative for those who do not intend to have an elaborate scale. Researchers who want to have a more detailed scale should develop an equal number of sub-titles under each of these categories. Moreover, it has been recommended that the sample groups should be chosen from people with different traits and living in different cities for further studies. Results to be obtained should be used application-oriented within the field of spiritual guidance and counselling.

Keywords

Religious Psychology, Religious coping, Spiritual counseling and guidance

Türkiye'de Yapılan 'Dini Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme Öz

Bu çalışmada, Türkiye'de 2001-2019 arasında gerçekleştirilen 'dini başa çıkma' çalışmaları konu edilmiştir. Başa çıkma, stresli durumların yaratmış olduğu içsel ve dışsal baskı ve karmaşayı azaltmak için harcanan bilişsel ve davranışsal çaba olarak tanımlanabilir. İnsan yaşamı sırasında sık sık psikolojik ve fizyolojik olarak kendini rahatsız eden olumsuz olay ve durumlarla karşılaşmaktadır. Her insan bu tür rahatsızlık veren durumları aşım fiziksel ve ruhsal sağlığını korumak istemektedir. Bundan dolayı da bu durumlarla mücadele etmekte ve bunların üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Bunun için insanlar problem odaklı ve duygu odaklı olmak üzere temelde iki strateji uygulamaktadırlar. İlk stratejide insanlar sorunun üzerine giderek çözmeye çalışmakta, ikinci stratejide ise sorun hakkındaki düşünceleri değiştirerek olumsuz durumun verdiği rahatsızlıktan kurtulmaya çalışmaktadırlar. Din, cesaret vererek ve yaşama bir amaç katarak problem odaklı stratejiyi, başa gelene sabretmeyi ve anlam vermeyi sağlayarak da duygu odaklı stratejiyi kullanmayı sağlamaktadır.

Bu çalışma, Türkiye'de dinî başa çıkma konusuyla ilgili yapılan araştırmaları ele aldıkları değişkenler, kullandıkları ölçekler, örneklem grupları açılarından incelemeyi ve betimsel analiz yaparak eğilimlerinin hangi yönde olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma ile amacımız dinî başa çıkma konusunda, Türkiye'de 2001-2019 yıllarında yapılan çalışmaların nicelik ve nitelik açısından değerlendirilmesidir. Dinî başa çıkma yöntemleri çok erken tarihlerden itibaren kullanılmasına rağmen 'dinî başa çıkmanın' bilimsel olarak tanınmasının yapılması ve incelenmesi 20. yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. Öncü isimlerden Pargament, bu konuda ilk ölçekleri geliştirmiş ve bunları kullanarak çalışmalar yapmıştır. Türkiye'deki ilk çalışmalar ise Pargament'in geliştirdiği bu ölçeklerin Türkçe'ye çevrilerek geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarının yapılmasıyla, 2001 yılında başlamış ve artarak devam etmiştir. Bu tarihten günümüze kadar 76'sı özgün 13'ü tezden üretme olmak üzere toplam 89 çalışma yapılmıştır. Özgün çalışmaların 35'i yüksek lisans, 11'i doktora tezi, 27'si makale ve 3'ü kitap ve kitap bölümüdür. Bu çalışmaların birinde dua ölçeği kullanılmış, birinde sadece ölçek geliştirme çalışması yapılmış, dördü teorik olarak yapılmış; 70 çalışma ise alan araştırması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Bunlardan ölçek bilgisi verilmeyen 2 çalışma hariç 68 çalışmanın 21'i mülakat yöntemiyle yapılmış, 47 çalışmada ise dinî başa çıkma ölçeği kullanılmıştır. Bu ölçeklerin biri, 26 maddeden oluşmaktadır ve iki araştırmacı tarafından 2011 yılında Diyarbakır'da geliştirilerek sadece kendi çalışmalarında kullanılmıştır. Pargament tarafından hazırlanan ölçeklerin Türkçe'ye uyarlanmasıyla oluşturulan diğer 4 ölçekten birincisi Ekşi tarafından olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma olmak üzere 2 kategoride toplam 14 madde olarak 2001 yılında Türkçe'ye uyarlanmış ve 21 çalışmada uygulanmıştır. İkincisi Memiş tarafından 31 madde olarak 2003 yılında Türkçe'ye uyarlanmış ve 2 çalışmada kullanılmıştır. Üçüncüsü Kula tarafından engelliler merkeze alınarak 21 madde şeklinde uyarlanmış ve 6 araştırmacı tarafından kullanılmıştır. Sonuncusu ise Ayten tarafından 33 madde olarak 2012 yılında uyarlanmış ve 17 araştırmacı tarafından tercih edilmiştir.

Yapılan çalışmaların, çeşitli kademelerdeki öğrencilerden farklı mesleklerde çalışanlara, kanseri yenmiş kişilerden mültecilere kadar oldukça geniş bir örneklem grubuna ve farklı yerleşim merkezinde yaşayanlara uygulanması; bunun yanında birçoğunda dinî başa çıkma ile dindarlık, stres, travma, şükür, hayat memnuniyeti, ruh sağlığı vb. çok çeşitli değişkenler arasındaki ilişkinin incelenmesi bu çalışmaların olumlu özellikleri olarak sayılabilir. Çalışmalarda olumlu dinî başa çıkma ile ruh sağlığı, dindarlık, şükür, hayat memnuniyeti gibi değişkenler arasında; olumsuz dinî başa çıkmayla ise stres, travma, öfke arasında pozitif ilişki ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlara göre olumlu dinî başa çıkma ile olumlu duygu ve davranışlar arasında, olumsuz dinî başa çıkma ile olumsuz duygu ve davranışlar arasında pozitif ilişki olduğu görülmüştür. Ancak yapılan bu çalışmalarda dinî başa çıkma yöntemi ile diğer değişkenler arasındaki ilişkinin yönü ortaya konmamış; yani hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğu hususunda bir değerlendirme yapılmayarak durum tespitiyle yetinilmiştir. Dinî başa çıkma ile ilişkisine bakılan demografik değişkenlerden cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim seviyesi, yerleşim yeri gibi özellikler arasındaki ilişkide ise çalışmalarda ulaşılan sonuçlar birbiriyle örtüşmemekte, farklı çalışmalarda farklı grupların diğerlerine göre daha fazla dinî başa çıkma yöntemi kullandıkları görülmektedir. Gerek ölçeklerde yer alan ifadelerden, gerekse çalışmaların teorik kısımlarında yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla dinî başa çıkma ile manevi danışmanlık ve rehberlikte kullanılan ifadeler birbiriyle büyük oranda örtüşmektedir. Fakat aralarında ciddi bir fark vardır. Dinî başa çıkmada birey problemlerinin üzerinden kendi imkânlarıyla gelmeye çalışırken manevi danışmanlıkta ise uzmandan yardım alınmaktadır. Bu tespitten hareketle dinî başa çıkma konusunda elde edilen sonuçların manevi danışmanlar tarafından, danışanlarına yardımcı olmak amacıyla kullanılabileceği söylenebilir. Özellikle de problemlerinin üstesinden kendi başlarına gelmekte zorlanan kişiler için bir danışmanın yardımı daha gereklidir.

Çalışmanın sonucunda İslam dinine ve Türk kültürüne uygun bir ölçek geliştirilmesinin faydalı olacağı değerlendirilmiştir. Hazırlanacak bu ölçekte detaya girmek istemeyenler için olumlu ve olumsuz olmak üzere iki ana başlığın olmasının; detaya girmek isteyenler için ise bu başlıkların altında eşit

sayıda alt başlıkların olmasının işlevsel olacağı önerisinde bulunulmuştur. Ayrıca bundan sonra yapılacak çalışmalarda farklı şehirlerde ve farklı özelliklere sahip kişilerin örneklem olarak seçilmesi ve ulaşılan sonuçların dinî danışmanlık ve rehberlik faaliyetlerinde uygulamaya dönük olarak kullanılması tavsiye edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Din Psikolojisi, Dinî Başa Çıkma, Manevi Danışma ve Rehberlik

Giriş

Türkiye’de 2000’li yılların başında yapılmaya başlanan dinî başa çıkma konulu çalışmaların sayısı giderek artmaktadır. Bu çalışma, Türkiye’de yapılmış dinî başa çıkma konulu araştırmaları irdelemektedir. Çalışma yöntem olarak nitel desene bağlıdır, veriler literatür taraması yöntemiyle elde edilmiş, bu bağlamda 2001 yılında 2019 yılının sonuna kadar yapılmış çalışmalar incelenmiş ve elde edilen veriler betimsel analiz tekniğiyle analiz edilmiştir. Bu çalışmalar yapıldığı tarihe, türüne ve kullanılan ölçeklere göre tasnif edilmiştir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında araştırmaların güçlü ve zayıf yönleri ortaya konulmuş, sonunda ise bundan sonra dinî başa çıkma konusunda yapılacak çalışmalar için öneriler yapılmıştır. Bu bilgilerden hareketle çalışmanın temel amacının gelecekte bu konuda yapılacak çalışmalara kuramsal bir temel oluşturmak olduğu söylenebilir.

1. Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma

İnsanoğlu, yaşamı boyunca depresyon, sel gibi doğal afetler, ölüm, boşanma, hastalık ya da başarısızlık, gelecek kaygısı ve mesleki sorunlar vs. gibi sıkıntılarla mücadele etmekte ve bunların üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Bu, aynı zamanda psikolojik ve sosyal uyumun da bir gereğidir. Çünkü insanda olumlu olana yaklaşma, olumsuz olandan uzaklaşma eğilimi söz konusudur. Aksi takdirde hayat, sorunların oluşturduğu fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik etkiler nedeniyle yaşanmaz hâle gelebilir. İnsan, bu süreçte tükenmişlik duygusuna kapılabilir.¹ Bu durumda olan insan, stres ve sıkıntılarının üstesinden gelmeye ve onlarla başa çıkmaya çalışır; böylece yaşamının kontrolünü tekrar sağlamayı ve anlam duygusunu kazanmayı hedefler.

İnsanın sorunlarla başa çıkma çabası insanlık tarihi kadar eskidir ve her insan başına gelen olumsuz durumlarla başa çıkmaya ve psikolojik olarak iyi bir durumda olmaya çabalar. Ancak başa çıkma kavramının tanımlanması ve insanların başa çıkma tarzları hakkında yapılan ilk çalışmalar 1960’larda ortaya çıkmıştır.² Bu konuda öncü isimlerden olan Folkman³ başa çıkmayı, bireyin stres oluşturacak olay ya da etkenlere karşı direnmesi; bu direnç sırasında kullandığı duygusal, davranışsal ve bilişsel tepkilerin tümü olarak tanımlar. Başka bir ifadeyle başa çıkma, stresli durumların yaratmış olduğu içsel ve dışsal baskı ve karmaşayı azaltmak için harcanan bilişsel ve davranışsal çabalar olarak tanımlanabilir.⁴

¹ Jale Balaban, “Temel Eğitimde Öğretmenlerin Stres Kaynakları ve Başa Çıkma Teknikleri”, *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 1-8.

² Richard S. Lazarus, *Psychological Stress and the Coping Process* (New York: McGraw-Hill, 1996).

³ Susan Folkman, “Personal Control and Stress and Coping Processes: A Theoretical Analysis”, *Journal of Personality and Social Psychology* 46/4 (1984), 141.

⁴ Ayşe Şentepe, *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 20.

Folkman ve Lazarus⁵, başa çıkma kavramını, çevreden ve içten gelen istek ve çatışmaları kontrol etme ile yaşam gerilimini minimuma indirmek için sergilenen davranışsal ve duygusal tepkiler şeklinde açıklamışlardır. Onlara göre stresle başa çıkmada temel olarak “problem odaklı” ve “duygu odaklı” başa çıkma şeklinde iki tür strateji bulunmaktadır.⁶

Problem Odaklı Başa Çıkma Stratejileri: Bu strateji türünde kişi probleme sebep olan durumu değiştirebileceğini değerlendirir ve problemin çözümüne yönelik adımlar atar. **Duygu Odaklı Başa Çıkma Stratejileri:** Bu stratejide duygulara yönelik yaklaşımlar gerginliği azaltmada ve stres duygularını düzenlemede etkili olmaktadır. Duygu odaklı başa çıkma yaklaşımları olayla ilgili farklı değerlendirmeler yapmayı, olayla ilgili düşünmekten kaçınmayı ve tehdit içeren durumla ilgili olarak tehdit edici olmadığı yönünde yeniden değerlendirmeler yapmayı içerir.⁷

İnsanlar başlarına gelen olumsuz olay ve durumlarla başa çıkmada kullandıkları başa çıkma stratejilerinin en önemlilerinden biri de dindir. Çünkü din hem problem odaklı başa çıkmada insana cesaret ve anlam kazandırarak sıkıntının üstesinden gelmesine yardımcı olur hem de başa gelen olumsuz olayı kabullenmede duygusal destek sağlar. Bu sayede din başa çıkılabilecek zor durumun üstesinden gelebilmek için güç, başa çıkılamayacak bir durumda ise sabır ve kabullenme sağlayarak denge durumunun ve psikolojik iyi oluşun korunmasına yardımcı olur.⁸

Din, başa çıkma sürecinde önemli bir etkidir ve çok yönlüdür. Pargament'e göre dinin bu etkisi üç madde ile sınıflandırılabilir. (1) Din, bizzat başa çıkma sürecinin doğal bir parçası olabilir (2) Din, başa çıkma sürecine katkıda bulunabilir ve bu sürece eklenerek yardımcı bir öğe olarak onu şekillendirebilir. (3) Bazı durumlarda ise din, başa çıkma sürecinin bir ürünü/sonucu olmaktadır ya da başa çıkma süreci bireyin inancını şekillendirmekte ve dönüştürmektedir.⁹

İnsani çaresizlik ile ilahi yardıma başvurma arasında bir bağın var olduğu anlaşılmaktadır. Hayatın maddi şartları, türlü felaketler ve yıkıntılar içinde insanlar, Allah'ın umulmadık müdahalesine büyük önem vermektedirler. Din duygusunu içten gelerek uyandıran durumlar bu durumlardır. İnsanların hemen çoğunda dua ve ibadet yapmak için en kuvvetli eğilim savaş, depresyon, hastalık, kaza gibi büyük maddi yıkıntılar içinde, ölümle yüz yüze bulduklarında ve özellikle asıl kendi ölümleri karşısında kendini göstermektedir. Ölüm tehlikesi ve daha genel olarak maddi yıkıntılar ve hastalıklar karşısındaki çaresizlik, kendiliğinden dinî davranışın en güçlü kaynakları arasında yer almaktadır.¹⁰ Nitekim dindarlık düzeyi

⁵ Susan Folkman - Richard S. Lazarus, “If It Changes It Must Be a Process: Study of Emotion and Coping During Three Stages of a College Examination”, *Journal of Personality and Social Psychology* 48/1 (1985).

⁶ Selvi Muhcu, Ortopedik Engellilik ve Dini Başa Çıkma (Trabzon Örneği) (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 16.

⁷ Folkman - Lazarus, “If It Changes It Must Be a Process: Study of Emotion and Coping During Three Stages of a College Examination”, 150-170.

⁸ Mevrure Doğan, Sabır Psikolojisi (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 160-187.

⁹ Kenneth I Pargament vd., “God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 796.

¹⁰ Hayati Hökekleli, Din Psikolojisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2010), 30.

ile hayatı olduğu gibi kabul ederek optimum mücadele; fırsatlardan yararlanma ve sorunlar karşısında olumlu çözüm yolları benimseme eğilimleri arasında, olumlu ilişkiler tespit edilmiştir. Bu olumlu ilişki, özellikle yüksek dindarlık düzeyinde belirginlik kazanmaktadır.¹¹

Dinî başa çıkma en basit ifadesiyle hayatın ortaya çıkardığı problem ve stresle mücadele sürecinde dinin ve inancın kullanılması olarak tarif edilebilir.¹² Başka bir ifade ile dinî başa çıkma; stresli hayat olaylarıyla karşı karşıya kalındığında kişinin din ve maneviyata yönelmesidir ya da olayı ve yaşadıklarını anlamlandırmak için birey tarafından dinî kaynakların sürece dâhil edilmesidir.¹³

Dinî başa çıkma, stresli olaylarla karşılaştığımızda yararlı, zararlı veya ilgisiz olabilir. Çünkü dinî başa çıkma çok amaçlıdır. Konfor sağlayıcı, kişisel gelişimi uyarıcı, Allah'a yakınlaşma hissini kuvvetlendirici, diğer insanlara yakın olmayı kolaylaştırıcı veya yaşam için amaç ve anlam sağlayıcı olabilir. Dinî başa çıkma çok biçimlidir: aktif veya edilgen; kişisel veya kişiler arası; duygusal veya problem yönelimli gibi.¹⁴ Bu tanım ve açıklamalardan anlaşıldığı gibi dinî başa çıkmanın diğer başa çıkma uygulamalarından farkı, sorunların çözümünde dinden ve manevi unsurlardan yararlanılmasıdır.

İslam dini hayata anlam katarak, insanın başına gelen hastalık, engellilik, ekonomik problemler, travmatik olaylar ve ölüm gibi kişinin ruh sağlığını olumsuz etkileyen durumlarla başa çıkmasında destek olur. Özellikle yaşanan sıkıntılara sabretmenin öneminden, sabrın sonunun ferahlık ve Allah'a yakınlaşma olduğundan bahsederek insana yardımcı olur. Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Ey iman edenler! Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır."¹⁵ "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele! Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, 'Doğrusu biz Allah'a aitimiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz.' derler. İşte rablerinin lütufları ve rahmeti bunlar içindir ve işte doğru yola ulaşmış olanlar da bunlardır."¹⁶ ayetleri de başa gelen her şeyin Allah'tan olduğu ve bunlara sabretmenin insana Allah'ın rahmetini ve lütfunu kazandıracığı bildirilmektedir. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın yapılan dualara karşılık vereceği bildirilmiştir: "Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin, duanızı kabul edeyim ..."¹⁷ Ayrıca birçok ayette de peygamberlerin ve samimi Müslümanların başına olumsuz olayların geldiği ve bu kişilerin sabrederek, mücadele ederek, Allah'tan yardım isteyerek sıkıntıların üstesinden gelebildikleri bildirilmiş ve bunların hikâyeleri inananlara örnek verilmiştir.¹⁸ Bu ve benzeri ayetler inanan kişinin sıkıntılarla daha kolay baş etmesine ve sıkıntılı durumu daha kolay aşmasına yardımcı olmaktadır.

¹¹ Abdülkerim Bahadır, Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 229.

¹² Kenneth I Pargament, "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", Journal for the Scientific Study of Religion 27 (1988), 90.

¹³ Halil Ekşi, Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 14.

¹⁴ Ekşi, Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, 28.

¹⁵ Kur'an Yolu Meali, çev. Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), el-Bakara 2/153.

¹⁶ el-Bakara 2/155.

¹⁷ Mümin 40/60

¹⁸ el-Enbiya 21/84; Yûsuf 12 /3-111; Yûsuf 12 /3-111.

Dinler ilk insandan itibaren çeşitli şekillerde ruhsal ve fiziksel sağlığa katkı sağlama işlevi görmüşlerdir. Ancak terim olarak dinî başa çıkma daha çok klinik psikologlar tarafından 1990'larda gündeme gelmiştir.¹⁹ Bu süreçte Kenneth Pargament'in 1997 yılında yayımladığı, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research and Practice (Din ve Başa Çıkma Psikolojisi: Teori, Araştırma ve Uygulama)*²⁰ isimli kitabının önemli bir rolü olmuştur.

2. Dinî Başa Çıkma Çalışmalarının Tarihçesi ve Kullanılan Ölçekler

Alanyazında din ile insanların problem çözme süreçlerini ilişkilendirmek suretiyle dinî başa çıkma kavramını ilk kez ortaya atan kişi Kenneth Pargament olmuştur.²¹ İlk defa o ve arkadaşları tarafından geliştirilen "Dinî Başa Çıkma Tutumları Ölçeği", üç farklı gruba farklı yaşam olayları ile başa çıkma, dinî başa çıkma ve bir dizi psikolojik durumların ölçümleri arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak geliştirilmiştir. Geliştirilen ölçek önce, Oklahoma kentinde onlarca kişinin ölümüne yol açan bombalama eyleminden etkilenen ve yaş ortalaması 59,3 olan 296 kişiye uygulanmıştır. Bu guruptan elde edilen verilere göre ölçek ikinci olarak, son üç yıl içerisinde ciddi olumsuz bir olay yaşamış ve yaş ortalaması 19 olan 540 üniversite öğrencisine uygulanmıştır. Daha sonra aynı ölçek, fiziki sağlığı orta ve ileri derece bozuk olan ve yaş ortalaması 68,4 olan 551 kişiye uygulanmıştır. Bu üç gruptan elde edilen veriler sonucunda 2 boyutlu ve 14 maddelik (7 olumlu- 7 olumsuz) işlevsel bir dinî başa çıkma tutumları ölçeği elde edilmiştir.²² Bu ölçek dışında yine Pargament ve arkadaşları²³ tarafından geliştirilen diğer bir ölçek de günümüzde Türkçe'ye uyarlanmıştır. Bu ölçek çok sayıda lise öğrencisi üzerinde yapılan çalışmalara dayanmaktadır. Geliştirilen bu ölçeğin doğrulayıcı faktör analizi hastanede yatan yaşlılar üzerinde yapılmış ve ulaşılan sonuçların ilk sonuçlarla uyumlu olduğu görülmüştür. Böylece ölçeğe son şekli verilmiştir. Pargament tarafından geliştirilen bu ölçeklerin 2000'li yılların başından itibaren farklı araştırmacılar tarafından Türkçe'ye çevrilerek kullanılmaya başlanmasıyla birlikte ülkemizde dinî başa çıkma konusunda ilk çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.²⁴

Yıllar	Sayı
2001-2005	7
2006-2010	8
2011-2015	26
2016-2019	48
Toplam	89

Tablo 1: Dinî başa çıkma çalışmalarının yıllara göre dağılımı

Türkiye'de dinî başa çıkma konusunda ilk çalışmalar, farklı başa çıkma çalışmalarının içerisinde dinin bir değişken olarak ele alınmasıyla başlamıştır.²⁵ Doğrudan

¹⁹ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

²⁰ Kenneth I Pargament, *The Psychology, of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997).

²¹ Kenneth "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", 90.

²² Kenneth "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", 90-104.

²³ Kenneth I. Pargament vd., "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE", *Journal of Clinic Psychology* 56/4 (2000), 519-543.

²⁴ Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*.

²⁵ Bk. Mehmet Erkan Özcan vd., "Şizofrenili Hastalarda Başaçıkma Davranışları", *Düşünen Adam* 12/3 (1999), 35-40.

dinî başa çıkma ismiyle yapılan ilk çalışma Ekşi tarafından Hökeleklî danışmanlığında 2001 yılında tamamlanan doktora tezidir. Bu tezde, Pargament tarafından geliştirilen dinî başa çıkma ölçeği Türkçe’ye çevrilerek ve geçerlik, güvenilirlik çalışması yapılarak kullanılmıştır. Bu çalışmayla başlayan dinî başa çıkma çalışmaları bu tarihten günümüze kadar artarak devam etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 2019 yılının sonuna kadar dinî başa çıkma konusunda 89 çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların 13’ü yüksek lisans veya doktora tezlerinden çıkarılmış makale, kitap ve kitap bölümünden üretildikleri için değerlendirme kapsamına alınmamış; bu makalede 76 özgün çalışma değerlendirilmiştir.

Tür	Sayısı
Yüksek lisans tezi	35
Doktora tezi	11
Makale	27
Kitap/kitap bölümü	3
Tezden çıkarılan makale	11
Tezden çıkarılan kitap/kitap bölümü	2
Toplam	89

Tablo 2: Dinî başa çıkma çalışmalarının türleri

Tablo 2’de görüldüğü gibi Türkiye’de dinî başa çıkma alanında yapılan çalışmalarının 35’i yüksek lisans, 11’i doktora olmak üzere 46’sı tez, 27’si makale, 2’si kitap 1’i de kitap bölümüdür. Bu çalışmaların dördü teorik olarak gerçekleştirilirken²⁶ birinde dua ölçeği²⁷ kullanılmış, birinde ise İngilizce olarak hazırlanmış bir ölçeğin Türkçe uyarlaması ve geçerlik, güvenilirlik çalışması yapılmıştır.²⁸ Buna göre 70 çalışmada dinî başa çıkma ölçeği kullanılmıştır. Kullanılan ölçek hakkında bilgi verilmeyen 2 çalışma dışında 68 çalışmada mülakat ve beş ayrı ölçek kullanılmıştır. Kullanılan ölçeklerin özellikleri ve kullanılma sayıları şu şekildedir:

Ölçeği geliştiren	Orijinal kaynağı	Madde sayısı	Kullanılma sayısı	Kullanılma yüzdesi
Halil Ekşi	Pargament (1997)	14	21	30,88
Hacer Memiş	Pargament (1997)	31	2	2,94
M. Naci Kula	Pargament (1997)	21	6	8,82
Çayır ve Arpacı	Çayır ve Arpacı (2011)	26	1	1,47
Ali Ayten	Pargament (1997)	33	17	25
Mülakat	Bireysel	--	21	30,88
Toplam	2 farklı kaynak		68	100

Tablo 3: Dinî başa çıkma çalışmalarında kullanılan ölçekler

²⁶ Mustafa Koç, “Ruh Sağlığı ile Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 11-32; Halil İbrahim Yeğin, “Öfke Duygusu ve Dinî Açından Baş Edebilme Yolları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010); Cüneyd Aydın, “Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2019), 105-126; Şefikanur Sümeyra Uğuz, *Obsesyon, Başa Çıkma ve Din* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

²⁷ Yunus Emre Temiz, *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

²⁸ Hacer Memiş, *Dinsel Başa Çıkma Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

Halil Ekşi tarafından Türkçe'ye uyarlanan ölçek (2001): Ekşi'nin çalışması dâhil 21 çalışmada kullanılan bu ölçek ilk olarak Pargament ve arkadaşları tarafından 7 olumlu 7 olumsuz olmak üzere toplam 14 madde şeklinde hazırlanmıştır.²⁹ Daha sonra Ekşi³⁰ tarafından Türkçe'ye uyarlanmış ve geçerlik, güvenirlik çalışması yapılmıştır. Halil Ekşi ölçeğin geliştirme çalışmasını tamamladıktan sonra kendi doktora tezinde kullanmıştır. Bu ölçek başka ölçeklerin de kullanıldığı çalışmalarda soru sayısının az olması ve dinî başa çıkmayı sadece iki kategoride ele alması gibi sebeplerle pek çok çalışmada tercih edilmektedir. Söz konusu ölçek kullanışlılık ve işlevsellik açısından çokça tercih edilirken, konunun detaylarına inilmek istendiğinde daha ayrıntılı ölçeklerin kullanılması gerekmektedir.

Hacer Memiş tarafından Türkçe'ye uyarlanan ölçek (2003): Bu ölçek Pargament'in³¹ 6 faktörden oluşan dinî başa çıkma ölçeğinden Hacer Memiş³² tarafından yüksek lisans tezi kapsamında Türkçe'ye uyarlanmıştır. Ölçek a) Manevi Başa Çıkma (11 madde), b) Niyaz (5 madde), c) Salih Amel (6 madde), d) Dinî Sakınma (3 madde), e) Dinî destek (3 madde), f) Dinî memnuniyetsizlik (3 madde) olmak üzere 6 kategoriden oluşmakta ve toplam 31 soru içermektedir. Bu ölçekte dinî başa çıkmada olumlu ve olumsuz ayrımı yapılmamış ve alt faktörler arasında soru sayıları dengeli bir şekilde dağılmamıştır. İlgili tezde bu çalışmanın sadece geçerlik ve güvenirliği yapılmış, ölçek herhangi bir örnekleme uygulanmamış, ayrıca teze, YÖK'ün internet sitesinde erişim izni verilmemiştir. Bu sebeplerden dolayı bu ölçek aynı üniversitede yapılmış iki doktora tezi dışında başka bir çalışmada kullanılmamış ve dinî başa çıkmayı alt kategorilere ayıran ilk örnek olmasına rağmen yaygınlık kazanamamıştır.

M. Naci Kula tarafından Türkçe'ye uyarlanan ölçek³³: Bu ölçekte diğerleri gibi Pargament'in³⁴ çalışmalarından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Ölçek a) Manevi temelli dinî başa çıkma (3 madde), b) İyi amellerde bulunma (3 madde), c) Dinî destek (3 madde), d) Dinî yalvarma (4 madde), Dinî kaçınma (4 madde), ve f) Dinî memnuniyetsizlik (4 madde) olmak üzere toplam 6 alt kategoriden ve 21 sorudan oluşmaktadır. Bu ölçek alt kategoriler olarak Memiş'in³⁵ (2003) ölçeğine benzerlik göstermektedir, ancak ondan farklı olarak sorular alt kategorilere dengeli şekilde dağılmıştır. Bu ölçekte 6 alt alan olmasına rağmen ölçekte olumlu-olumsuz şeklinde bir ayrımı gidilmemiştir. Ayrıca engelliler merkeze alınarak geliştirilmiş bir ölçek görünümündedir. Ayrıca ölçeği hazırlayan araştırmacının görev yaptığı fakülte uzun süre lisans ve lisansüstü öğrencisi almamıştır. Bu gibi nedenlerin söz konusu ölçeğin Ekşi'nin ölçeği kadar yaygınlaşmasına engel olduğu söylenebilir.

Çayır ve Arpacı tarafından hazırlanan ölçek: Bu ölçek Celal Çayır ve Mücahit Arpacı isimli iki akademisyen tarafından kendi çalışmalarında kullanılmak üzere 2011 yılında hazırlanmıştır. Ölçek a) Olumlu dinî başa çıkma (10 madde), b) Dinî destek arayışı (7 madde), c) Dinî yalvarma (6 madde) ve d) İnkâr (3 madde) olmak üzere toplam 4 kategoriden ve 26 sorudan

²⁹ Kenneth "Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", 90-104.

³⁰ Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*.

³¹ Kenneth, *The Psychology, of Religion and Coping*.

³² Memiş, *Dinsel Başaçıkma Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması*.

³³ Mustafa Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005).

³⁴ Kenneth, *The Psychology, of Religion and Coping*.

³⁵ Memiş, *Dinsel Başaçıkma Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması*.

oluşmaktadır. Ölçekte yapısal olarak diğer ölçeklerden ayrılmaktadır ve oldukça kısıtlı bir geliştirme aşamasından sonra uygulamaya geçilmiştir. Ayrıca bu ölçekte inkârla ilgili olanlar hariç olumsuz dinî başa çıkma ile ilgili maddeler yer almamaktadır. Bundan dolayı da araştırmacıların kendi makaleleri dışında herhangi bir çalışmada kullanılmamıştır.³⁶

Ali Ayten tarafından Türkçe'ye uyarlanan ölçek³⁷: 33 maddeden oluşan bu ölçek de diğer pek çok ölçek gibi Pargament'in³⁸ ilgili ölçeğinden Türkçe'ye uyarlanmıştır. Ölçek araştırmacı tarafından Türkçe uyarlaması yapıldıktan sonra geçerlik ve güvenilirlik çalışması gerçekleştirilmiş, ardından da geniş bir örneklem kitlesine uygulanmıştır. Bu ölçek Hacer Memiş tarafından hazırlanan ölçeğe soru sayısı ve soru içerikleri açısından oldukça benzetmekle birlikte soruların kategorilere ayrılması açısından farklıdır. Ölçek temelde olumlu 25 olumsuz 8 olmak üzere toplam 33 maddeden oluşmaktadır. Olumlu boyut kendi içerisinde a) Allah'a yönelme (8 madde), b) Hayra yorma (5 madde), c) Dinî yalvarma (3 madde), d) Dinî yakınlaşma (4 madde), e) Dinî dönüşüm (3 madde) ve f) Dinî istikamet arayışı (2 madde) olmak üzere altı alt kategoriye, olumsuz boyut ise a) Kişiler arası dinî hoşnutsuzluk (3 madde), b) Manevi hoşnutsuzluk (3 madde) ve c) Şerre yorma (3 madde) olmak üzere üç alt kategoriye ayrılmaktadır. Bu ölçek temelde olumlu olumsuz olmak üzere dinî başa çıkmayı iki boyuta ayırması ayrıntılı kategoriye ihtiyaç duymayan araştırmacılar için, hem de her bir boyutu alt kategorilere ayırarak ayrıntılı çalışmak isteyen araştırmacılar için oldukça işlevseldir. Ayrıca çalışmanın Marmara Üniversitesi sosyal bilimler enstitüsünde bu konuda çalışan pek çok yüksek lisans ve doktora öğrencisi tarafından da kullanılması bu ölçeğin oldukça yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bundan dolayı söz konusu ölçek 2012 yılından günümüze toplam 17 çalışmada tercih edilmiştir.

Dinî başa çıkma konusunda yapılan 21 çalışmada mülakat yöntemine başvurulmuş, bunlarda araştırmacılar kendi hazırladıkları sorularla, mülakat yaparak dinî başa çıkma konusunda daha derinlemesine bilgi almayı hedeflemişlerdir.

Bu ölçekler bir arada değerlendirildiğinde dinî başa çıkmanın genelde olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrıldığı görülmektedir. Olumlu dinî başa çıkmada kişiler Allah'a, ibadetlere, dinî kişi ve gruplara yaklaşmakta; başlarına gelen sıkıntılara sabrederek bunları hayra yormaktadırlar. Olumsuz dinî başa çıkmada ise kişiler sabır göstermemekte, olayı şerre yorarak dinî gruplardan ve hatta bizzat dinin kendisinden uzaklaşmaktadırlar.

Dinî başa çıkma evrensel özelliklere sahip olsa da dinler, yerel ve kültürel farklılıklara sahiptir. Bu nedenle farklı tipte dinî başa çıkma davranışlarından söz etmek daha mümkün hâle gelmektedir. Bir anlamda inanç ve kültür, dinî başa çıkmanın karakteristiğini, tarzını ve yöntemlerini değiştirebilir ve dönüştürebilir özelliktedir. Örneğin, Hinduiler için geliştirilen dinî başa çıkma ölçeği ile hem dinsel hem de sosyokültürel farklılıkların Hinduilerin dinî başa çıkma davranışlarında etkili olduğu bulunmuştur.³⁹ Yabancı ülke-

³⁶ Celal Çayır - Mücahit Arpacı, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Başa Çıkma Tutumları Üzerine Bir Araştırma (Dicle Üniversitesi Örneği)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 205-246.

³⁷ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*.

³⁸ Kenneth, *The Psychology, of Religion and Coping*.

³⁹ Nalini Tarakeshwar vd., "Initial Development of a Measure of Religious Coping Among Hindus". *Journal of Community Psychology* 31/6 (2003), 610.

lerde hazırlanmış olan dinî başa çıkma ölçeklerinde İslam dininde yer alan ahirette karşılığını alma gibi inançlara yeterince vurgu yapılmamakta ve tekrar eden dualar muska ve türbe gibi bazı dinî/kültürel öğelere değinilmemektedir. Anadolu coğrafyasının dinî karakteristiğini de kapsayan daha geniş kapsamlı bir ölçek hazırlamak, başa çıkma konusunun yerel bağlamda daha ayrıntılı ve net bir şekilde çalışılmasına önemli katkılar sunabilir.

Ülkemizde dinî başa çıkma konusunda yapılan çalışmalarda dinî başa çıkmanın dindarlıkla ve farklı birtakım özelliklerle ilişkisi, çok farklı örneklemeler üzerinde incelenmiştir.

3. Dinî Başa Çıkma Çalışmalarının Uygulandığı Örneklemeler ve Dinî Başa Çıkma İle İlgili Olduğu Düşünülen Diğer Hususlar

Dinî başa çıkma konusunda yapılan çalışmaların birçoğunda lise⁴⁰ ve üniversite öğrencileri⁴¹ ile genel olarak herhangi bir olumsuz olay yaşamış yetişkinler⁴² ele alınırken

⁴⁰ Asude Arıcı, *Ergenlerde Dini Başaçıkma Yöntemi Olarak Dua* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Ayşe Güner, *Lise Öğrencilerinde Stres Başaçıkma ve Dini Başaçıkma* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Mustafa Koç, "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Bilimname* 16/1 (2009), 140-182; Şükran Çevik Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Fatma Nur Erdoğan, *Ergenlerde Kimlik Algısı ve Dini Başa Çıkma Yolları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Merve Bayraktutar, *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneğinde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Sueda Bektaş, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma* (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴¹ Eksi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı: Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*; Çayır - Arpacı, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Başaçıkma Tutumları Üzerine Bir Araştırma", 205-246; Süleyman Altıntaş, *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Ali Engin Uygur, *Değerler Sisteminin (Dini Başa Çıkma, Affedicilik Ve Emmons Şükür Ölçekleri Açısından) Anksiyete Duyarlılığı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi Metakognisyonların Aracı Rolü* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Mebrure Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü", *Turkish Studies* 13/25 (Sonbahar 2018), 207-230; Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434.

⁴² İlhan Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003); Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*; Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Ahmet Canan Karakaş, *Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma Psikoeğitim Programının Affetme Esnekliği, Empati ve Stresle Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Ahmet Canan Karakaş - Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631; Sabriye Nazlı Batan - Ali Ayten, "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumunu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 67-92; Sabriye Nazlı Batan, *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Mustafa Özgü (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017). *Dini Başa Çıkma ile Sürekli Öfke-Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*; Veysel Uysal vd., "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 139-160; Ummahan Esra Ceylan, *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

bazılarında ise, yaşlılar⁴³, öğretmenler,⁴⁴ Kur’an kursu öğrencileri,⁴⁵ Suriyeli mülteciler,⁴⁶ din görevlileri,⁴⁷ kadınlar,⁴⁸ emekliler,⁴⁹ öğretmen, hemşire ve polisler,⁵⁰ mülteci öğrenciler⁵¹ gibi farklı gruplar ve depremzedeler,⁵² bedensel engelliler,⁵³ kanseri yenmiş kişiler,⁵⁴ otizmlili çocuğu olanlar,⁵⁵ kardiyoloji hastaları ve yakınları,⁵⁶ uçuş fobililer ve omurilik felçlileri,⁵⁷ Kosovalı kanser hastaları,⁵⁸ yakımı ölmüş kişiler,⁵⁹ ebeveyni ölmüş yetişkinler,⁶⁰ LGBT bireyler,⁶¹ zihinsel engelli çocuğu olan kişiler,⁶² sıra dışı travmatik olay yaşamış

⁴³ Şentepe, Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma.

⁴⁴ Gülşen Özgen, *Üsküdar Bölgesinde Görev Yapan Öğretmenlerin Mizah Tarzları ve Dini Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁴⁵ Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Hatice Acar, *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyilik Halleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁴⁶ Zeynep Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁴⁷ Sema Eryücel, “Din Görevlilerinde Düşünme Stilleri ve Dini Başa Çıkma”, *Turkish Studies* 12 (2017), 215-244.

⁴⁸ Nurten Kimter - Gülşen Sezgin, “Kadına Yönelik Aile İçi Fiziksel Şiddet, Fiziksel Şiddeti Meşrulaştırma, Dindarlık ve Dini Başa Çıkma Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, *Kesit Akademi Dergisi* 4/17 (2018), 193-227; Gülşen Sezgin, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddete İlişkin Tutumlar, Şiddeti Meşrulaştırma, Dindarlık ve Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma (Malatya İli Örneği)* (Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴⁹ Yıldız, *Emeklilerde Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi*; Ali Ayten – Refik Yıldız, “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2019), 281-308.

⁵⁰ Rağıp Aydın, *Çalışan Bireylerde Yaşam Doyumu, Mesleki Tükenmişlik ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵¹ Zeynep Özcan, “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumluları ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 127-147.

⁵² Mustafa Naci Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 234-255.

⁵³ Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*.

⁵⁴ Aişe Çifçi, *Hastalıklarla Başa Çıkma Dini Rolü: Kansere Hastaları Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

⁵⁵ Sema Karagöz, *Ostetik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁵⁶ Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79.

⁵⁷ Havva Seda Solak, *Fobik ve Omurilik Felçlisi Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

⁵⁸ Muharrem Cufta, “Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dini İnancın Rolü (Kosova Örneği)”, *Balkan Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2013), 09-30.

⁵⁹ Sema Eryücel, “Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 251-271.

⁶⁰ Zehra Işık, *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁶¹ Evrim Anık, *LGBT Bireylerde Dini ve Manevi Eğilimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁶² Fuat Kaya, *Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme ve Dini Başa Çıkma* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Fatma Zehra Akgemik, *Zihinsel Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

kişiler,⁶³ tüp bebek tedavisi görmüş kadınlar,⁶⁴ ortopedik engelliler⁶⁵, yetiştirme yurdunda kalan kızlar,⁶⁶ hasta yakınları,⁶⁷ engelli ebeveynleri,⁶⁸ yaşlılara evde bakım verenler,⁶⁹ psikiyatrik tanılılar,⁷⁰ boşanma sürecindekiler,⁷¹ evde bakım ücretinden yararlananlar,⁷² yakınına kaybetmiş üniversite öğrencileri,⁷³ yakınına kaybedenler,⁷⁴ psikolojik danışma hizmeti alanlar,⁷⁵ boşanmışlar,⁷⁶ bağımlı ergenlerin anneleri,⁷⁷ görme engelli çocuğu olan kişiler,⁷⁸ şehit ve gazi yakını ile gaziler,⁷⁹ travmatik olay yaşamış kişiler,⁸⁰ şiddete uğrayan kadınlar,⁸¹ yeni boşanmış ya da boşanmak üzere olanlar,⁸² görme engelliler,⁸³ erken doğum

- ⁶³ Beyazıt Yaşar Seyhan, "Basa Çıkma Değeri Açısından Sabır Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Akademik Bakış Dergisi* 49 (2015), 127-146
- ⁶⁴ Güllühan Güllühan "Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 165-217.
- ⁶⁵ Selvi Muhcu, *Ortopedik Engellilik ve Dini Başa Çıkma (Trabzon Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- ⁶⁶ Asude Coşkunsever, "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dini Başa Çıkma: Bursa ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 97-124.
- ⁶⁷ Fatıma Özdemir, *Palyatif Bakım Alan Hastaların Yakınlarının Yaşadıkları Psikososyal Sorunlar ile Dini Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).
- ⁶⁸ Mebrure Doğan, "Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dinî Başa Çıkma, Umut ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 3214-3245.
- ⁶⁹ Sümeyye Balcı vd., "Examining the Relationship among Religious Coping, Burdens, and Life Satisfaction of Those Who Care for the Homebound Elderly", *Sosyoloji Dergisi* 36/2 (2016), 465-475.
- ⁷⁰ Ayşe Murat - Muhammet Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 111-151.
- ⁷¹ Esmâ Salim, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- ⁷² Recep Gümüş, *Evde Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılarda Dinî Başa Çıkma: Bucak Örneği* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).
- ⁷³ Elif Kara, "A Qualitative Research on University Students' Religious Approaches during the Grieving Process", *Spiritual Psychology and Counseling* 2/2 (2017), 203-223.
- ⁷⁴ Ayşe Murat, *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- ⁷⁵ Bülent Dilmaç, vd., "Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa, Psikolojik İyi Olma ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Baskı, 2018).
- ⁷⁶ Fatma Baynal, "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi", *Bilimname* 35 (2018), 253-282.
- ⁷⁷ Furkan Cirit, *Madde Bağımlı Olan Ergenlerin Ebeveynlerinin Dini Başa Çıkma Süreçlerinin İncelenmesi (İstanbul Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- ⁷⁸ Münevver Karataş, *Görme Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).
- ⁷⁹ Nesibe Esen Ateş, *Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Ailelerinde Dinî Başa Çıkma: Adana Örneği* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).
- ⁸⁰ Asım Yapıcı - Süleyman Doğanay, "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma", *Bilimname* 40/4 (2019), 105-135.
- ⁸¹ Merve Kocaman, *Şiddete Uğrayan Kadınlarda Dini Başa Çıkma (Erzincan Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- ⁸² Nimet Ferah, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

yapmış kadınlar⁸⁴ gibi farklı problem yaşamış kişiler incelenmiştir.

Yapılan çalışmaların birçoğunda özellikle de tezlerde genellikle dinî başa çıkma ile dindarlık vb. başka değişkenlerin ilişkisi incelenmiştir. Bunlardan dinî başa çıkma ile dindarlık,⁸⁵ ruh sağlığı⁸⁶ dinî gelişim seviyesi,⁸⁷ dinî pratiklerin sıklığı⁸⁸ hayat memnuniyeti ve şükür,⁸⁹ benlik saygısı,⁹⁰ din eğitimi alma durumu,⁹¹ yaşam doyumu ve psikolojik dayanıklılık,⁹² kadına şiddeti onaylama ve meşru görme,⁹³ kimlik algısı,⁹⁴ pozitif tanrı tasavvuru,⁹⁵ kültürel uyum⁹⁶ arasında olumlu ilişki ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle biri yükselirken diğeri de yükselmekte, biri düşerken diğeri de düşmektedir. Dinî başa çıkma ile stres,⁹⁷ anksiyete,⁹⁸ öfke tarzları⁹⁹ ve travma¹⁰⁰ ile ise ters yönlü anlamlı ilişki ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dinî başa çıkma yöntemleri kullanıldıkça stres, anksiyete, öfke ve travma sonrası gelişim düzeyinin arttığı tespit edilmiştir. Bunun dışında dinî başa çıkma çalışmalarının birinde depresyon ile ilişki çıkmamış,¹⁰¹ diğer bir çalışmada ise mesleki tükenmişlikle dinî

⁸³ Sevgi Savcı Bahçekapılı, *Görme Yetersizliği Olan Bireyler ve Dini Başa Çıkma* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸⁴ Zeynep Meray, *Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Yaşadıkları Problemler ile Başa Çıkmasında Dinin Rolü* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸⁵ Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*; Acar, *Kur’an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri*; Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*; Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık”, 395-434; Refik Yıldız, *Emeklilerde Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸⁶ Koç, “Ruh Sağlığı ile Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, 11-32; Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*; Dilmaç, “Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa”; Bektaş, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*.

⁸⁷ Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başaçıkma Tutumları*.

⁸⁸ Arıcı, *Ergenlerde Dini Başaçıkma Yöntemi Olarak Dua*; Koç, “Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”, 140-182.

⁸⁹ Ayten, “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi”, 45-79; Turan, “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık” 395-434; Ayten - Yıldız, “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkma”, 281-308.

⁹⁰ Demir, *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*.

⁹¹ Kaya, *Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme*.

⁹² Batan - Ayten “Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık”, 67-92; a.mlf., *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkma*; Aydın, *Çalışan Bireylerde Yaşam Doyumu, Mesleki Tükenmişlik ve Dini Başa Çıkma*.

⁹³ Kimter - Sezgin, “Kadına Yönelik Aile İçi Fiziksel Şiddet”, 193-227; Sezgin, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddete İlişkin Tutumlar*.

⁹⁴ Erdoğan, *Ergenlerde Kimlik Algısı ve Dini Başa Çıkma Yolları*.

⁹⁵ Bayraktutar, *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneğinde Dini Başa Çıkma*.

⁹⁶ Özcan, “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları”.

⁹⁷ Güner, *Lise Öğrencilerinde Stres Başaçıkma ve Dini Başaçıkma*; Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*; Karakaş, *Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma Psikoeğitim Programının Af-fetme Etkiliği, Empati ve Stresle Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi*; Karakaş - Koç, “Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 610-631; Ferah, *Başanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma*.

⁹⁸ Uygur, *Değerler Sisteminin Anksiyete Duyarlılığı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi*; Özdemir, *Palyatif Bakım Alan Hastaların Yakınlarının Yaşadıkları*.

⁹⁹ Özgül, *Dini Başa Çıkma ile Sürekli Öfke-Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*.

¹⁰⁰ Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde”, 207-230.

¹⁰¹ Altıntaş, *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma*.

başa çıkma arasında ilişki görülmemiştir.¹⁰² Bu sonuçlar bir arada değerlendirildiğinde dinî başa çıkmanın insanın olumlu yönlerinin ve ruh sağlığının gelişimine katkı sağladığı, olumsuz duygu ve özelliklerinin de azalmasına yardımcı olduğu görülmüştür. Bunun yanında yapılan çalışmalarda yaş, eğitim seviyesi, meslek, yerleşim yeri ve cinsiyet gibi değişkenlerle dinî başa çıkma ilişkisi incelenmiştir. Ancak bu değişkenlerle dinî başa çıkma arasında farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Örneğin cinsiyet açısından bazı çalışmalarda olumlu dinî başa çıkmayı kadınların daha fazla kullandığı,¹⁰³ bazı çalışmalarda erkeklerin daha fazla kullandığı,¹⁰⁴ bazı çalışmalarda ise cinsiyetin etkisiz olduğu¹⁰⁵ görülmüştür.

4. Dinî Başa Çıkma ile Manevi/Dinî Danışmanlık İlişkisi

Dinî danışmanlık, psikolojik danışma tekniklerinin din alanına uygulanması olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda dinî danışmanlık, 'Kişinin kendini tanıması, çevresine uyum sağlaması ve dinle ilgili problemlerini fark ederek çözmesi için çeşitli teknikler kullanarak profesyonelce yapılan psikolojik yardımdır.' şeklinde açıklanabilir.¹⁰⁶ Manevi danışma bir din ve inanç desteğidir. İnsanların acılı, sıkıntılı, üzüntülü, korkulu zamanlarında, yalnızlık ve ümitsizlik hallerinde, ani değişmelerle gelen (hastalık, ameliyat, askerlik, sakatlık, afet, yaşlılık gibi kriz durumlarında) onların yanında olmak; onlara din ve inanç bakımından destek olabilmek, varsa soru ve sorunlarına danışmanlık etmek; dinî âdet ve ibadetlerini yerine getirebilmelerine rehberlik, varlıklarına bir mana, hayatlarına yeni bir anlam verebilmede eşlik etmektir. Bütün bunları resmi ve profesyonel bir şekilde yapabilmektir.¹⁰⁷ Birey, din veya din dışı problemlerinin çözümünde dini destek kaynağı olarak kullanmak istemekte ve yardım aramaktadır. Bu yardımı sağlayacak olan da dinî danışmanlık kurumları veya kişileri olacaktır.¹⁰⁸ Bu tanımlardan hareketle manevi danışmanlığın tek başlarına problemlerinin üstesinden gelemeyen kişilere dinin kaynak ve verileri doğrultusunda, iyileştirme, yönlendirme, destekleme, geliştirme gibi çok çeşitli yardım ve hizmetler sunmak olduğu ifade edilebilir.

Yapılan dinî başa çıkma çalışmalarının tamamında problemlerin üstesinden gelmede ve ruh sağlığını korumada dinin katkısı olduğu görülmüştür. Özellikle olumlu dinî başa çıkmanın ruh sağlığına olumlu katkı sağladığı, dinî başa çıkma çalışmalarının ortak sonucudur. Bununla birlikte dinî başa çıkma çalışmalarında Karakaş'ın¹⁰⁹ hazırladığı olduğu doktora tezi hariç kişilerin yaşadıkları durumların tespiti yapılmış, onlara dinî başa

¹⁰² Aydın, *Çalışan Bireylerde Yaşam Doyumu, Mesleki Tükenmişlik ve Dini Başa Çıkma*.

¹⁰³ Topuz, *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları*; Sağır, *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*; Uysal, "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti", 139-160.

¹⁰⁴ Altıntaş, *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma*; Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*.

¹⁰⁵ Salim, *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri*; Gümüş, *Evde Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılar Dinî Başa Çıkma*.

¹⁰⁶ Nevzat Yaşar Aşkoğlu, "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (3-4 Kasım 2007) 2 (2018), 546.

¹⁰⁷ Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (Ocak-Haziran 2012), 7.

¹⁰⁸ Nurullah Altaş, "Dinî Danışmanlığı Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 350; Suat Cebeci, "Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 55.

¹⁰⁹ Karakaş, *Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma*.

çıkma konusunda bir yönlendirme veya danışmanlık yapılmamıştır. Karakaş'ın çalışmasında dinî başa çıkma konusunda grup tedavisi uygulanan grubun, uygulanmayan gruba göre ruh sağlığının olumlu etkilendiği görülmüştür. Genel olarak ifade edilebilir ki başa çıkma çalışmalarının sonucunda elde edilen veriler danışmanlık için zemin teşkil edebilir. Ancak bu konuda çabalar henüz istenen seviyeye ulaşmamıştır.

5. Dinî Başa Çıkma Çalışmalarının Değerlendirilmesi

Ülkemizde yapılan dinî başa çıkma çalışmalarının sayısı yıllar geçtikçe artmaktadır. Bu durum dinin, problemlerle başa çıkma konusundaki etkisinin ölçülmesi açısından oldukça sevindiricidir. Ayrıca çalışmaların kanseri yenmiş kişilerden tüp bebek tedavisi almış kişilere, çeşitli meslek gruplarından LGBT bireylere kadar oldukça farklı örneklemelere uygulanması da dinî başa çıkma ölçeğinin sonuçlarının genellenebilmesi açısından olumlu bir durumdur. Bunun yanında özellikle tezlerde dinî başa çıkma ölçeğinin yanında dindarlık, stres, depresyon, ruh sağlığı vb. çeşitli ölçeklerin de kullanılması ve bunların sonuçları ile dinî başa çıkma ölçeğinden elde edilen sonuçların karşılaştırılması, dinî başa çıkmanın çeşitli değişkenlerle ilişkisini ortaya koymasından dolayı faydalıdır.

Yapılan dinî başa çıkma çalışmalarında olumlu yönlerin yanında bazı sınırlılıklar da dikkat çekmektedir. Örneğin farklı çalışmalarda değişik ölçeklerin kullanılması farklı yönlerle ışık tutarak dinî başa çıkmanın farklı yönlerini ortaya koysa da ulaşılan sonuçların birbiriyle karşılaştırılmasını olumsuz etkilemektedir. Ayrıca yapılan çalışmalarda lise ve üniversite öğrencileri gibi örneklemelerin tekrar edilmesi, bu çalışmaların literatüre katkısının sınırlı olmasına yol açmaktadır. Örneklemelerle ilgili diğer bir eksiklik ise birkaçı hariç çoğu çalışmanın tek bir şehirde ve homojen bir gruba uygulanmasıdır. Bu durum ulaşılan sonuçların farklı şehirlerde yaşayanlarla veya farklı gruplarla karşılaştırılmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla ulaşılan sonuçların farklı örneklemeler için de geçerli olup olmadığının tespiti yapılamamaktadır.

Yapılan çalışmalarda mülakat yöntemi dışında beş ayrı ölçek kullanılmıştır. Bu ölçeklerin sadece biri araştırmacıların kendisi tarafından hazırlanmış, ancak bu ölçek de söz konusu çalışma dışında herhangi bir çalışmada kullanılmamıştır.¹¹⁰ Bunun dışındaki ölçeklerin tamamı ise Pargament tarafından geliştirilen ölçeklerin Türkiye'ye uyarlanmasıyla oluşturulmuştur. Bu ölçeklerin Türkiye'ye uyarlanması ve geçerlik, güvenilirlik çalışmaları yapılmış ve ölçeklerin tüm maddelerinin birbiriyle uyumlu olduğu ve ölçülmek istenen şeyi başarıyla ölçtüğü sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu ölçekler Türkiye şartlarına uyarlanırken sadece mevcut maddeler gözden geçirilmiş, bunun yanında başka hangi maddelerin eklenmesi gerektiği şeklinde bir çalışma yapılmamıştır. Örneğin Türkiye'de insanlar, başlarına bir şey geldiğinde ilk olarak yapılanların karşılığının ahirette görüleceği beklentisiyle sabır göstermektedirler. Özellikle küçük çocuğu ölen kişiler, çocuklarının öbür dünyada kendilerini karşılayacağına ve kurtuluşlarına vesile olacağına inanmakta ve böylece başlarına gelene dayanma gücü bulabilmektedirler. Ayrıca ülkemizde pek çok Müslüman ebeveyn çocukları olmadığı, büyüyüp sınava gireceği veya evlenemediği zamanlarda ilk başvurdukları yerlerden biri de türbelerdir. Dolayısıyla önemli İslam büyüklerinin türbeleri dinî başa çıkma konusunda insanların önemli başvuru yerleri arasındadır. Türbelerin yanında insanlar çeşitli batıl inançlara da dinî başa çıkma kapsamında

¹¹⁰ Çayır – Arpacı, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Başa Çıkma Tutumları Üzerine Bir Araştırma", 205-246.

başvurabilmektedirler. Bundan dolayı hazırlanan dinî başa çıkma ölçeklerinde ahiret ve türbelerle ilgili maddelerin ve batıl inançların da yer alması gerekmektedir. Ancak yabancı dilden Türkçe'ye çevrilen ölçeklerde bu konularla ilgili maddelere yeterince yer verilmemektedir.

Dinî başa çıkma çalışmalarında genellikle insanların dinî başa çıkmayı kullanma durumları ile dindarlık, şükür, hayat memnuniyeti, ruh sağlığı, stres, öfke, depresyon gibi değişkenler arasındaki ilişki incelenmiştir. Olumlu dinî başa çıkma ile olumlu özellikler arasında pozitif ilişki, olumsuz özelliklerle ise negatif ilişki ortaya çıkmıştır. Ancak bu ilişkinin dinî başa çıkma yöntemi kullanıp kullanmamayla ilgisi ilgili tüm boyut ve kapsamı ile kurulamamıştır. Zira iki şey arasında bir ilişkinin olması her zaman bunların birbirlerine yol açtığı anlamına gelmez. Örneğin öğretmenlerin kıdemi arttıkça öğrencilerin başarılarının da arttığı şeklinde bir ilişki olduğunu düşünelim. Bu durum, öğretmenlerinin kıdeminin öğrencilerin başarısını arttırdığı şeklinde yorumlanabileceği gibi öğretmenlerin kıdemleri arttıkça daha merkezî ve öğrenci başarısı yüksekokullarda çalışmalarından dolayı ikisi arasında ilişki olduğu şeklinde bir değerlendirme de yapılabilir. İki değişken arasındaki ilişkinin birbirlerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını tespit etmek için diğer bütün faktörleri mümkün olduğunca eşitlemek gerekmektedir. Yapılan çalışmaların bir kısmında dinî başa çıkma yöntemleri ile diğer yöntemler karşılaştırılmış ve uygulamaya yer verilmiştir. Bu tür çalışmalar elde edilen olumlu sonuçların dinî başa çıkma yöntemlerinin kullanılmasından kaynaklandığını göstermesi açısından oldukça faydalıdır. Ayrıca kişilerin dinî başa çıkma yöntemi kullanmadan önceki durumları ile kullandıktan sonraki durumları arasındaki farkın incelenmesi de problemlerle başa çıkmada dinin etkisini tespit etmek açısından yardımcı olabilir.

Sonuç ve Öneriler

Hayatın doğal akışı içerisinde insanlar birçok sıkıntı ve problem yaşamaktadır. Bunların üstesinden gelebilmek için çeşitli başa çıkma yöntemlerinin yanında dinî başa çıkma yöntemleri de kullanılmaktadır. Dinî başa çıkma yöntemleriyle ilgili 2001'den itibaren 76'sı özgün, 13'ü tezlerden yararlanarak hazırlananlar olmak üzere toplam 89 çalışma yapılmıştır. Özgün çalışmaların 46'sı tez değerleri makale ve kitaplardan oluşmaktadır. Bu çalışmaların dördü teorik olarak hazırlanmış, birinde ölçek geliştirme çalışması yapılmış, birinde dua ölçeği kullanılmış, ikisinde ise ölçek bilgisi verilmiştir. Ölçek bilgisi verilen çalışmaların 21'i mülakat yöntemiyle hazırlanırken 46'sı farklı kişiler tarafından yabancı bir ölçeğin Türkçe'ye uyarlanmasıyla hazırlanan ölçekler kullanılmıştır. Sadece bir çalışmada yerel olarak hazırlanmış bir ölçek kullanılmıştır.

Dinî başa çıkma konusunda çalışma yapan araştırmacılar farklı örneklemeler üzerinde çalışmalarını gerçekleştirmişlerdir. Bu çalışmalarda örneklem olarak lise ve üniversite öğrencileri, farklı yerlerde yaşayan ve farklı görevleri bulunan yetişkinler öne çıkarılan kanser hastalarından, şiddet gören kadınlara birbirinden farklı travmatik sorunlar yaşamış pek çok grup da kullanılmıştır. Bu çalışmaların hepsinde dinî başa çıkmanın sorunların üstesinden gelmeyi kolaylaştırdığı ve sorunların ortaya çıkardığı olumsuz duygulardan kurtulmayı sağladığı görülmüştür.

Dinî başa çıkma çalışmalarının çoğunda dinî başa çıkma ölçeklerinin yanında dindarlık, ruh sağlığı gibi çeşitli ölçekler de uygulanmış ve bunların sonuçları ile dinî başa

çıkma ilişkisi incelenmiştir. Bu incelemelere göre dinî başa çıkma ile ruh sağlığı ve çeşitli olumlu tutum ve davranışlar arasında olumlu ilişki, stres, depresyon ve travmatik durumlar arasında ise olumsuz ilişki ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dinî başa çıkma yöntemini kullanan kişilerin ruh sağlığının daha olumlu olduğu sıkıntıları kabullenmede ve başa çıkmada daha başarılı olduğu söylenebilir.

Dinî başa çıkma çalışmalarında cinsiyet, yaş gibi değişkenlerin etkisinin farklı çalışmalarda birbirinden farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Farklı meslek grupları ve farklı yerleşim merkezleriyle ilgili çalışmalar yetersiz olduğundan bu konuda genelleme yapmak için henüz erkendir.

Türkiye'de dinî başa çıkma konusunda yapılan çalışmalarda farklı ölçeklerin kullanılmasının karşılaştırma yapmayı zorlaştırdığı tespit edilmiş, ayrıca yabancı din ve kültürlerde hazırlanmış ölçeklerin de İslam dinine ve Türk kültürüne tam olarak uymadığı görülmüştür. Bundan dolayı İslam dininin ve ülkemizin dinî ve kültürel özellikleri dikkate alınarak yeni bir ölçek geliştirilmesi faydalı olabilir. Bu ölçek geliştirilirken olumlu ve olumsuz dinî başa çıkma alt başlıklarının da birbirinin zıttı şeklinde geliştirilmesi dinî başa çıkma yöntemlerinin olumlu ve olumsuz kullanımını daha iyi ortaya koyması açısından yararlı olabilir. Bunun yanında yapılan çalışmalarda farklı yerleşim merkezlerinde ve birbirinden farklı özelliklere sahip kişilerin örneklem olarak seçilmesi de dinî başa çıkma yönteminin sonuçlarını karşılaştırmalı olarak ortaya koyulabilmesi açısından tavsiye edilir. Ayrıca bugüne kadar yapılan çalışmalarda genellikle durum tespiti yapılmış, uygulama kısmı eksik kalmıştır. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda dinî/manevi danışmanların, dinî başa çıkma yönteminden elde edilen verilerden istifade ederek sorunlarının üstesinden tek başına gelemeyen kişilere yardım etmesi de bu çalışmaların pratiğe dökülmesi açısından olumlu sonuçlar doğurabilir.

Kaynakça

- Acar, Hatice. *Kur'an Kurslarına Devam Eden Kadınlar Arasında Dindarlık Biçimleri, Dini Başa Çıkma Faaliyetleri ve Psikolojik İyi Hali*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Akgemik, Fatma Zehra. *Zihinsel Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altaş, Nurullah. "Dinî Danışmanlığı Teorik Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 327-350. https://doi.org/10.1501/mitos_ymakale_0000025
- Altıntaş, Süleyman. *Depresyon ile Dinsel Başa Çıkma Arasında İlişki Üzerine Bir Çalışma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Anık, Evrim. *LGBT Bireylerde Dini ve Manevi Eğilimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Arıcı, Asude. *Ergenlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)* 2 (2008), 543-549.
- Aydın, Cüneyd. "Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2019), 105-126. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.469645>

- Aydın, Ragıp. *Çalışan Bireylerde Yaşam Doyumu, Mesleki Tükenmişlik ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 45-79. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2019), 281-308. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Bahadır, Abdülkerim. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Balaban, Jale. "Temel Eğitimde Öğretmenlerin Stres Kaynakları ve Başa Çıkma Teknikleri". *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 7 (2000), 1-8.
- Balcı, Sümeyye vd.. "Examining the Relationship among Religious Coping, Burdens, and Life Satisfaction of Those Who Care for the Homebound Elderly", *Sosyoloji Dergisi* 36/2 (2016), 465-475.
- Batan, Sabriye Nazlı - Ayten, Ali. "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/3 (2015), 67-92. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Batan, Sabriye Nazlı. *Yetişkinlerde Psikolojik Dayanıklılık ve Dini Başa Çıkmanın Yaşam Doyumuna Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Doktora Tezi, 2016.
- Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Baynal, Fatma. "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi". *Bilimname* 35 (2018), 253-282. <https://doi.org/10.28949/bilimname.396376>
- Bayraktutar, Merve. *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneğinde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bektaş, Sueda. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cebeci, Suat. "Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 53-69.
- Ceylan, Ummahan Esra. *Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cirit, Furkan. *Madde Bağımlısı Olan Ergenlerin Ebeveynlerinin Dini Başa Çıkma Süreçlerinin İncelenmesi (İstanbul Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Coşkunsever, Asude. "Yetiştirme Yurdunda Kalan Ergenlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Dini Başa Çıkma: Bursa ve Şanlıurfa Yetiştirme Yurtları Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2016), 97-124. <https://doi.org/10.24938/kutfd.124888>
- Cufta, Muharrem. "Kanser Hastalığı ile Başa Çıkma Dinî İnancın Rolü (Kosova Örneği)". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2013), 09-30.
- Çayır, Celal - Arpacı, Mücahit. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Başa Çıkma Tutumları Üzerine Bir Araştırma (Dicle Üniversitesi Örneği)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 205-246. <https://doi.org/10.18505/cuid.612806>
- Çevik Demir, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Çifçi, Aişe. *Hastalıklarla Başa Çıkma Dini Rolü: Kanser Hastaları Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Dilmaç, Bülent vd.. “Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa, Psikolojik İyi Olma ve Afetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt: 1*, ed. Ali Ayten vd. 169-186. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2. Baskı, 2018. <https://doi.org/10.26466/opus.472450>
- Doğan, Mebrure. “Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler ile Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dinî Başa Çıkma, Umut ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 3214-3245. <https://doi.org/10.15869/itobiad.283094>
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Doğan, Mebrure. “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır Ve Şükürün Rolü”. *Turkish Studies* 13/25 (Sonbahar 2018), 207-230. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.14583>
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Erdoğmuş, Fatma Nur. *Ergenlerde Kimlik Algısı ve Dini Başa Çıkma Yolları Arasındaki İlişkin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Eryücel, Sema. *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Eryücel, Sema. “Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/23 (2013), 251-271. <https://doi.org/10.29029/busbed.378121>
- Eryücel, Sema. “Din Görevlilerinde Düşünme Stilleri ve Dini Başa Çıkma”. *Turkish Studies* 12 (2017), 215-244. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.12006>
- Esen Ateş, Nesibe. *Şehit Aileleri, Gaziler ve Gazi Ailelerinde Dinî Başa Çıkma: Adana Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ferah, Nimet. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Folkman, Susan. (1984). “Personal Control and Stress and Coping Processes: A Theoretical Analysis”. *Journal of Personality and Social Psychology* 46/4(1984), 839-852. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.46.4.839>
- Folkman Susan – Lazarus. Richard S. “If It Changes It Must Be a Process: Study of Emotion and Coping During Three Stages of a College Examination”. *Journal of Personality and Social Psychology* 48/1 (1985), 150-170.
- Göcen, Gülüşan. “Tüp Bebek Tedavisi Almış Kadınların Dinî Başa Çıkma Süreçleri ve Dinî Yaşantıları Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2015), 165-217. <https://doi.org/10.15370/muifd.86222>
- Gümüş, Recep. *Evde Bakım Ücretinden Yararlanan Bakıcılarda Dinî Başa Çıkma: Bucak Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Güner, Ayşe. *Lise Öğrencilerinde Stres Başaçıkma ve Dini Başaçıkma*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2010.
- Işık, Zehra. *Ebeveyni Ölen Yetişkinlerde Dinî Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kara, Elif. “A Qualitative Research on University Students’ Religious Approaches during the Grieving Process”. *Spiritual Psychology and Counseling* 2/2 (2017), 203-223. <https://doi.org/10.12738/spc.2017.2.0029>
- Karagöz, Sema. *Otistik Çocukların Anne Babalarında Anlamlandırma ve Dini Başaçıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Karagül, Arslan. “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (Ocak-Haziran 2012), 5-27.

- Karakaş, Ahmet Canan. *Gerçeklik Terapisi Yönelimli Dini Başa Çıkma Psikoeğitim Programının Affetme Esnekliği, Empati ve Stresle Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Karakaş, Ahmet Canan - Koç, Mustafa. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631. <https://doi.org/10.15869/itobiad.88954>
- Karataş, Münevver. *Görme Engelli Çocukların Ebeveynlerinde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kaya, Fuat. *Zihinsel Engelli Çocuklara Sahip Ailelerde Problem Çözme ve Dini Başa Çıkma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kimter, Nurten - Sezgin, Gülsen. "Kadına Yönelik Aile İçi Fiziksel Şiddet, Fiziksel Şiddeti Meşrulaştırma, Dindarlık ve Dini Başa Çıkma Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Kesit Akademi Dergisi* 4/17 (2018), 193-227. <https://doi.org/10.18020/kesit.1575>
- Kocaman, Merve. *Şiddete Uğrayan Kadınlarda Dini Başa Çıkma (Erzincan Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koç, Mustafa. "Ruh Sağlığı ile Dinî Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 11-32. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Koç, Mustafa. "Dinsel Pratiklerin Sıklık Düzeyleri ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki: Ergenler Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Bilimname* 16/1 (2009), 140-182. <https://doi.org/10.28949/bilimname.470155>
- Kula, Mustafa Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 234-255. <https://doi.org/10.35209/ksuifd.558288>
- Kula, Mustafa Naci. *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2005.
- Lazarus, Richard S. *Psychological Stress and the Coping Process*. New York: McGraw-Hill, 1996.
- Memiş, Hacer. *Dinsel Başa Çıkma Faaliyetleri Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Merey, Zeynep. *Yenidoğan Yoğun Bakım Ünitesinde Bebeği Yatan Annelerin Yaşadıkları Problemler ile Başa Çıkmasında Dinin Rolü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Muhcu, Selvi. *Ortopedik Engellilik ve Dini Başa Çıkma (Trabzon Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Murat, Ayşe - Kızılgöçer, Muhammet. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2017), 111-151. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- Murat, Ayşe. *Yas ve Dini Başa Çıkma: Bir Klinik Örneklem Değerlendirmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özdemir, Fatima. *Palyatif Bakım Alan Hastaların Yakınlarının Yaşadıkları Psikososyal Sorunlar ile Dini Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Medipol Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Özcan, Mehmet Erkan vd. "Şizofrenili Hastalarda Başa Çıkma Davranışları". *Düşünen Adam* 12/3 (1999), 35-40. http://dusunenadamdergisi.com.tr/tr/DergiPdf/DUSUNEN_ADAM_DERGISI_5021adf92bc64b709950e401b942ce4b.pdf

- Özcan, Zeynep. “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 127-147. <https://doi.org/10.18505/cuid.510680>
- Özgen, Gülşen. *Üsküdar Bölgesinde Görev Yapan Öğretmenlerin Mizah Tarzları ve Dini Başa Çıkma Tarzları Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Özgül, Mustafa. *Dini Başa Çıkma ile Sürekli Öfke-Öfke İfade Tarzları İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology, of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I. vd. “Religion and The Problem-Solving Process: Three Styles of Coping”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27 (1988), 90-104.
- Pargament, Kenneth I. vd. “God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”. *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 793-824. <https://doi.org/10.1007/bf00938065>
- Pargament, Kenneth I. vd., “The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE”. *Journal of Clinic Psychology* 56/4 (2000), 519-543. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1097-4679\(200004\)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1](https://doi.org/10.1002/(sici)1097-4679(200004)56:4<519::aid-jclp6>3.0.co;2-1)
- Sağır, Zeynep. *Suriyeli Mültecilerde Dini Başa Çıkma ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Salim, Esmâ. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Savcı Bahçekapılı, Sevgi. *Görme Yetersizliği Olan Bireyler ve Dini Başa Çıkma*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. “Basa Çıkma Değeri Açısından Sabır Üzerine Nitel Bir Çalışma”. *Akademik Bakış Dergisi* 49 (2015), 127-146.
- Sezgin, Gülsen. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddete İlişkin Tutumlar, Şiddeti Meşrulaştırma, Dindarlık ve Dini Başa Çıkma Üzerine Bir Araştırma (Malatya İli Örneği)*. Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Solak, Havva Seda. *Fobik ve Omurilik Felçlisi Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Şentepe, Ayşe. *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Tarakeshwar, Nalini vd. “Initial Development of a Measure of Religious Coping Among Hindus”. *Journal of Community Psychology* 31/6 (2003), 607-628. <https://doi.org/10.1002/jcop.10071>
- Temiz, Yunus Emre. *Yetişkinlerde Dini Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Topuz, İlhan. *Dini Gelişim Seviyeleri ile Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

- Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 395-434. <https://doi.org/10.18505/cuid.406750>
- Uğuz, Şefikanur Sümeıyra. *Obsesyon, Başaçıkma ve Din*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Uygur, Ali Engin. *Değerler Sisteminin (Dini Başa Çıkma, Affedicilik ve Emmons Şükür Ölçekleri Açısından) Anksiyete Duyarlılığı Üzerindeki Yordayıcı Etkisi Metakognisyonların Aracı Rolü*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Uysal, Veysel vd. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 139-160. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Yapıcı, Asım - Doğanay, Süleyman. "Dini Başa Çıkma ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma". *Bilimname* 40/4 (2019), 105-135. <https://doi.org/10.28949/bilimname.634717>
- Yeğın, Halil İbrahim. "Öfke Duygusu ve Dinî Açıdan Baş Edebilme Yolları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 235 -258.
- Yıldız, Refik. *Emeklilerde Başa Çıkma ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

İbnü'l-Cevzî'nin Zemmü'l-hevâ Adlı Eseri: Takdim ve Tahlil**Adnan Arslan**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
 Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetorics
 Bilecik, Türkiye
 adnan.arslan@bilecik.edu.tr
 orcid.org/0000-0002-3989-6612

Dham al-Hawā* for Ibn al-Jawzī: Presentation And Critic*Abstract**

The most distinctive feature that distinguishes human being from other living creatures is his/her deep and broad love ability. However, as in all abilities, the ability of love can be disabled with ifrat and tafrıt. (exaggeration/understatement). The Islamic tradition, which teach the measure under the guidance of the Qur'an and the Sunnah for almost every human behavior and reaction, also made ifrat/tafrıt warnings to keep ability of "love" in "mediocre". One of the attempts to present these warnings in a tidy manner belongs to Ibn al-Jawzī, who was a name of the source of pride of the Ḥanbalī school in the sixth century (d. 597/1201) Ibn al-Jawzī took lessons from many scholars of Ḥanbalī school who were active in Baghdad. Contrary to the transmitting and anti-kalām tendency of the Ḥanbalī school, some of the scholars who took the lessons tended to rational interpretations and kalām. Ibn al-Jawzī must also have been influenced by this fact that he has not approached the phenomenon of love only with the harsh prohibitive attitude of the Ḥanbalī school. He tried to make deep examination by going to the background of the feeling from time to time and tried to make deep analyzes and analysed the root causes to deal with the problem. As a matter of fact, it is known that moral degeneration was common in the Islamic society during the Abbasid period. Apparently, the "love" also got its share from this degeneration and the measureless love that will end with worldly-destructive currents has gnawed the Muslim body. Ibn al-Jawzī tried to cope with one of the bleeding wounds of the society. In his work *Dham al-Hawā*, the purpose of the work was clearly stated by the author himself. Someone came to Ibn al-Jawzī and stated that he suffered from love and that he could not get rid off this pain. The patheticness of the person seeking a cure for his troubles provoked his patronage with the words of Ibn al-Jawzī, so the author wrote a selection of advice that would sprinkle the hearts of both that person and those who lived the same spirit. In his work, Ibn al-Jawzī, talked about the worldly and destructive consequences of the person's compliance with the "hawa", which means whim that does not think about the fate. By drawing attention to these facts, he aimed to strengthen reason and will and to enable the Muslim person to perform individual and social duties more efficiently. While doing this, he often conveyed the verses and hadiths without interpretation with the effect of the sectarian view based on narration and surrender, and also benefited from the influence of literature by using the poetry, which was the diwan of the Arabs, very effectively. Although the author seems to be approaching the phenomenon of "love" as a whole negatively, it is remarkable that the quotations he made from the ghazal poems and the idea he shared that love without overdo has maturing effect on individual. The work is composed of fifty chapters and chapters, each of which has no specific standard in itself. Although the author seems to be approaching the phenomenon

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 14 Kasım/November 2019 | **Kabul/Accepted:** 05 Şubat/February 2020 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2020

Atf/Cite as: Adnan Arslan "İbnü'l-Cevzî'nin Zemmü'l-hevâ Adlı Eseri: Takdim ve Tahlil = *Dham al-Hawā* for Ibn al-Jawzī: Presentation And Critic", *Eskiyei* 40 (Mart/March 2020), 431-448. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.647102>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

of "love" as a whole, it is remarkable that the quotations made from the ghazal poems share the idea that they have maturing aspects of the transcendent, provided that they do not overdo it. The work is composed of fifty chapters and each of chapters has no specific standard in itself. The author, after the headlines, rarely made comments on the subject at the beginning. According to Ibn al-Jawzî, the feeling called "hawa" sets its eyes on flavors that are mostly urgent. In fact, even if these ready-made tastes are mashed with pain and cause loss of great tastes, what is called "hawa" will not give up on follow these ready-made tastes. Mind, on the contrary, will know the necessity to abandon a delicacies that is followed by pain. As the child's reason ability has not yet developed, it tends to things that can harm it. However, adults will prevent him because they know this state of the child. Likewise, because the animals are deprived of reasoning ability, they are running after ready-made delicacies and even perished by being trapped. So, the reason must prevail, and it is necessary to restrain the tendencies of the hawa by thinking about the fate. According to Ibn al-Jawzî, the reasons for some of them falling in love are the result of their repetitive and continuing glances. In fact, even insistent glances at a person who is not very suitable for him/her as a character may cause love to flare up. It is possible that not only glances, but also togetherness for a long time (*muhâlata*) will lead to an unexpected love. The repetitive glances ultimately transforming to fell in love likened to a garden. If a person plants a sapling and takes care of it, the sapling will develop further. Otherwise, it is not a remote possibility that if a sprout not watered and neglected turns into a tree. Many other evaluations of love such as this are discussed in the study. On the other hand, some critics are made about form and content. For example, the work was criticized in the context of the case of *khashw*, which means unnecessary repetitions. As it can be seen, *Dham al-Hawâ* is prone to "khashw" with a considerable number of "more than necessary repetitions" passages. From another point of view, it is seen that the work enters into issues that are not directly related to the purpose of the work. For example; in the work, legal practices regarding the punishment of homosexuality are mentioned. Considering all aspects of the work, from the title of the work to the literary and morality of the content, it can be said that the evaluations regarding the punishment of the homosexuality are an "exceeding purpose" in the integrity of the work. In the study, criticisms were made from other aspects of the work. As a result; there are many works for Ibn al-Jawzî which were translated into Turkish. However, *Dham al-Hawâ* has not yet been brought into the Turkish literature. In my opinion, there is a lot of information and admirable persuasive approaches that the young people will benefit from this work. However, according to the conclusion of this study, our recommendation is that the work includes long narratives, more repetitions and extraordinary details that will not present much to today's reader. I am of the opinion that It would be better than not to translate them, and it will be useful to pay attention to these points in a possible translation in order to benefit from the work more effectively.

Keywords

Hadith, Arabic Language and Rhetoric, Ibn al-Jawzî, *Dham al-Hawâ*, Metaphoric Love

İbnü'l-Cevzî'nin *Zemmü'l-hevâ* Adlı Eseri: Takdim ve Tahlil

Öz

İnsanı diğer canlılardan farklı kılan en ayırt edici özelliği onun derin ve geniş muhabbet kabiliyetidir. Ancak her kabiliyette olduğu gibi insanın muhabbet kabiliyeti de ifrat ve tefritle malul olabilmektedir. Hemen her beşerî davranış ve tepkide Kur'an ve sünnet rehberliğinde ölçü vaz eden İslam ilim geleneği, söz konusu "muhabbet" olduğunda da insanın bu kabiliyetini "vasat"ta tutmak için ifrat tefrit uyarılarında bulunmuştur. Söz konusu bu uyarıları derli toplu bir halde sunma teşebbüslerinden birisi Hanbeli Mezhebi'nin Hicrî altıncı yüzyılda medar-ı iftihar bir ismi olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye aittir (öl. 597/1201). İbnü'l-Cevzî, yaşadığı dönem Bağdat'ında etkin olan pek çok Hanbeli Mezhebi mensubu âlimden ders almıştır. Ders aldığı âlimlerin bir kısmı Hanbeli Mezhebi'nin nakilci ve kelam karşıtı eğiliminin aksine akli yorumlara ve dolayısıyla da kelama meyletmiştir. İbnü'l-Cevzî de bunun etkisiyle olmalı ki, aşk olgusuna sadece Hanbeli Mezhebi'nin -nehy-i ani'l-münker- sadedinde sert yasaklayıcı tavrıyla yaklaşmamıştır. Yaşanan halet-i ruhiyenin zaman zaman arka planına geçerek derin analizlerde bulunmaya

çalışmış ve sorunla başa çıkmak için kök nedenleri irdelemiştir. Nitekim Abbasiler döneminde İslam toplumunda ahlaki yozlaşmanın yaygınlik gösterdiği bilinmektedir. Anlaşılan bu yozlaşmadan “sevgi” de nasibini almış ve dünyevi-uhrevi felâketlerle son bulacak ölçüsüz aşklar, Müslüman bünyeyi kemirir hale gelmiştir. İbnü'l-Cevzî toplumun kanayan yaralarından birine tuz basmaya çalışmıştır. Kaleme aldığı *Zemmü'l-hevâ* adlı eserinde telif amacı bizzat müellif tarafından açıkça belirtilmiştir. İbnü'l-Cevzî'ye birisi gelmiş ve kendisinin aşk acısı çektiğini ve bu acıdan da bir türlü kurtulamadığını ifade etmiştir. Durdurdu derman arayan şahsın acınası hali, İbnü'l-Cevzî'nin ifadesiyle onun himmetini tahrik etmiş, böylece müellif hem o şahsın hem de aynı halet-i ruhiyeyi yaşayan kimselerin gönlüne su serpecek bir nasihat seçkisi kaleme almıştır. İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ* adlı eserinde kişinin akıbeti düşünmeyen hevesler anlamındaki “hevâ” sına uymasının dünyevi ve uhrevi kötü sonuçlarından bahsetmiştir. Bu sonuçlara dikkat çevirerek akıl ve iradeyi güçlendirmeyi ve Müslüman ferdin bireysel ve sosyal vazifelerini daha verimli yerine getirebilmesini amaçlamıştır. Bunu yaparken rivayete ve teslimiyete dayalı mezhepsel görüşünün etkisiyle ayet ve hadisleri çoğu kez yorumsuz nakletmiş ve Arapların divanı olan şiiri oldukça etkin kullanan edebiyatın tesirinden yararlanmış. Müellif bir bütün halinde “aşk” olgusuna olumsuz yaklaşır gibi görünse de gazel şiirlerinden yapılan alıntılarının fazlalığı ve aşırıya kaçmamak şartıyla aşkın bireyi olgunlaştırıcı yönlerinin bulunduğu düşüncesini paylaşması dikkat çekicidir. Eser elli bâb ve her bâb da kendi içinde belli bir standardı olmayan fasıllardan müteşekkildir. Müellif, bâb başlıklarından sonra girişte nadiren de olsa konuya ilişkin yorumlarda bulunmuştur. İbnü'l-Cevzî'ye göre hevâ denilen his çoğunlukla acil olan lezzetlere gözünü dikmektedir. Hatta bu peşin lezzetler elemlele âlûde olsa ve akıbetinde büyük lezzetlerin kaybına sebebiyet de verse, heva denilen şey işte bu hazır lezzetlerin peşini bırakmayacaktır. Akıl ise hevânın tam tersine, akabinde elem bulunan bir lezzeti terk etme gerekliliğini bilecektir. Çocuğun akli melekesi henüz gelişmediği için kendisine zarar verebilecek şeylere meylenmektedir. Hâlbuki yetişkin kimseler çocuğun bu halini bildikleri için onu engelleyecektir. Aynı şekilde hayvanlar da akli muhakeme yetisinden mahrum oldukları için hazır lezzetlerin peşinde koşmakta hatta tuzaklara düşürülerek telef olmaktadır. Öyle ise akıl hevâya galip gelmeli ve akıbeti düşünerek hevânın meyillerini dizginlemek gereklidir. İbnü'l-Cevzî'ye göre kimilerinin aşka düşme sebepleri tekrar ve süreklilik arz eden bakışlardır. Aslında karakter olarak kendisine çok da uygun olmayan bir kişiye ısrarlı bakışlar dahi aşkın alevlenmesine neden olabilmektedir. Sadece bakışlarla değil, uzun süre “muhâlata” yani beraberliğin de umulmadık bir aşka düşürmesi muhtemeldir. Tekerrür eden bakışların, nihayetinde aşka düşürmesi bir bahçeye benzetilmiştir. Bu bahçeye kişi bir fidan eker ve onunla ilgilenirse fidan daha da neşvünema bulacaktır. Yoksa sulanmayıp ihmal edilen bir filizin istifade edilecek bir ağaca dönüşmesi uzak bir ihtimaldir. Bunun gibi aşka dair daha pek çok değerlendirmeler çalışmada ele alınmıştır. Diğer taraftan eserin biçim ve içerik bakımından zaman zaman eleştirilerde de bulunmaktadır. Örneğin gereksiz tekrarlar anlamına gelen haşv olgusu bağlamında eser tenkide tabi tutulmuştur. Görüldüğü kadarıyla *Zemmü'l-hevâ*, azımsanmayacak sayıda “gereğinden fazla tekrar”lı pasajlarla “haşv”e eğilimlidir. Bir başka açıdan bakıldığında da eserin telif amacı ile doğrudan ilişkili olmadığı konulara girdiği görülmektedir. Örneğin; eserde livata/eşcinselliğin cezasına dair hukuki uygulamalara değinilmiştir. Eserin başlığından muhtevanın edebi ve ahlaki oluşuna kadar tüm yönleri beraber düşünüldüğünde, “livata” fiilinin cezasına dair değerlendirmelerin eserin bütünlüğü içerisinde “maksadı aşan” bir çıkış olduğu söylenebilir. Çalışmada esere dair başka açılardan da eleştiriler yöneltilmiştir. Sonuç olarak; İbnü'l-Cevzî'nin Türkçeye çevrilmiş pek çok eseri bulunmaktadır. Ancak *Zemmü'l-hevâ* 'nın henüz Türk literatürüne kazandırılmadığını görüyoruz. Kanaatimizce müellifin bu eserinden özellikle genç kesimin istifade edeceği pek çok bilgiler ve takdire şayan ikna gücü yüksek yaklaşımlar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmanın ulaştığı sonuca göre tavsiyemiz şudur ki eserde, günümüz okuyucusuna pek bir şey sunmayacak uzun rivayet senetleri, gereğinden fazla tekrarlar ve sadet harici ayrıntılar yer almaktadır. Bunların hazfinin zikrinden evla olduğu ve olası bir çeviride bu noktalara dikkat edilmesinin, eserden daha etkin istifade edilmesi bakımından yararlı olacağı kanaatimizdir.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Arap Dili ve Belâgati, İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, Mecazi Aşk

Giriş

İnsanı diğer canlılardan farklı kılan en ayırt edici özelliği onun derin ve geniş muhabbet kabiliyetidir. Ancak her kabiliyette olduğu gibi insanın muhabbet kabiliyeti de ifrat ve tefritle malul olabilmektedir. Hemen her beşerî davranış ve tepkide Kur'an ve sünnet rehberliğinde ölçü vaz eden İslam ilim geleneği, söz konusu "muhabbet" olduğunda da insanın bu kabiliyetini "vasat"ta tutmak için ifrat tefrit uyarılarında bulunmuştur.¹ Ancak bu ölçünün ne olduğu; muhabbetin nereye, kime ve ne kadarı rıza dâhilinde kalacağı hususu ulema arasında ihtilaflı konulardan birisi olmuştur.² Söz konusu ihtilaflara değinmek bu makalenin amacı değildir. Bu çalışma, Hanbeli Mezhebi'nin Hicrî altıncı yüzyılda medar-ı iftihar bir ismi olan Ebü'l-Ferrec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) kaleme aldığı *Zemmü'l-hevâ* adlı eserinde "aşkın ölçüsü"ne dair "hak ve sabır tavsiyesi" adına neleri nasıl söylediğine yani eserin biçim ve içeriğine dair entelektüel bir merakın mahsulüdür. Genel olarak akâid hususunda "müteşeddît" bir eğilime sahip olduğu bilinen Hanbeli Mezhebi³ taraftarı bir müellifin gözünde "Aşk nedir?" sorusuna cevap aranmıştır. Sadece İbnü'l-Cevzî açısından aşkın mahiyetini görmek değil, aynı zamanda onun eserinde izlediği telif yöntemini ortaya koymak ve eseri artıları ve eksileriyle analiz etmek hedeflenmiştir. Öncelikli olarak müellifin ilmi hayatına ve itikadi kimliğine klasik kaynaklar eşliğinde kısaca değinilecek ve *Zemmü'l-hevâ*'nın edisyon/basım bilgilerine yer verilecektir. Akabinde eserin iskeletini oluşturan başlıklandırma yöntemi ele alınacaktır. Sonrasında ise eserin kahir ekse-riyetini oluşturan rivayetlerde "haşv"e düşülüp düşülmediği ve sadet harici konulara ne oranda girildiği incelenecektir.⁴ Daha sonra ise eserin "aşktan sakındırma" amacını etkili bir şekilde hissettiren kısımlarına yer verilecektir.

1. İbnü'l-Cevzî'nin Kısaca İلمي Hayatı ve *Zemmü'l-hevâ* Adlı Eserin Muhtemel Arka Planı

510/1116 yılında Bağdat'ta dünyaya gelen İbnü'l-Cevzî, yaşadığı dönem Bağdat'ta etkin olan pek çok Hanbeli Mezhebi mensubu âlimden ders almıştır.⁵ İlerleyen yaşlarda kaleme alacağı tarih, kelam, hadis, tefsir, dil vb. farklı disiplinlerdeki yüzlerce eserin muhteva genişliğine bakıldığında, bu ilmi zenginliğinde erken yaşlarında hocalarının önünde diz çökmesine

¹ Sevginin ölçüsü hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Şaban Ali Düzgün, "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2011), 19-40.

² Konu hakkında kapsamlı bir araştırma için bk. Muhammed Hasen Abdullah, *el-Hubbu fi't-turâsi'l-Arabi* (Kuveyt: Âlemu'l-ma'rife, 1980).

³ Ferhat Koca, "Hanbeli Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/538-539.

⁴ Sözlük anlamı "yastık gibi şeylerin içini doldurmak için kullanılan malzemeler" olan "haşv", bir terim olarak sözde gereğinden fazla söylenen sözleri ifade etmektedir. İbn Sinân el-Hafâcî'ye göre ister şüirde ister nesirde, "söylenmediği takdirde anlamda bir kayba neden olmayan, varlığı ile yokluğu cümlede eşit olan" tüm sözler "haşv"dir. İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1982), 157. Şunu da ayrıca belirtmek gerekir ki kimi zaman "haşv ve tatvil-i kelam" zannedilen kullanımlarda da belâgat açısından istihsan edilen açılar bulunabilmektedir. Bu makalede kullanılan "haşv" ile ihtiyaç olmayan tekrarlar kastedilmştir.

⁵ İbnü'l-Cevzî, çok yönlü üretken bir İslam bilgini olduğu için hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında ilahiyat fakültelerinde hazırlanmış çok sayıda akademik çalışma mevcuttur. Bu yüzden çalışmayı uzatmamak adına müellif hakkında ayrıntılı bilgi için bu çalışmalardan birkaçına atıfta bulunmanın yeterli olacağını düşünüyorum. Mehmet Salih Arı, "Ebü'l-Ferrec İbnü'l-Cevzî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarih Metodolojisi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2012), 165-186; Mehmet Kılıçarslan, "Hayâtü İbnü'l-Cevzî ve menhecuhu fi't-tefsîri min hilâli zâdi'l-meşîr", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 69-88.

borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira hadis ilmindeki güvenilirliği sebebiyle “Bağdat Muhad-disi” olarak bilinen selefi eğilimli Ebü'l-Berekât Abdülvehhâb b. el-Mübârek b. Ahmed el-Enmâtî'den⁶ (öl. 538/1143) hadis ilminin yanında etkili bir vaiz olmanın inceliklerini de öğrenmiştir. Hanefi olarak yetişmişken ilerleyen yaşlarında Hanbeli Mezhebi'ne intisap ederek Selefiye ekolü içinde nasları aklın ışığında tevil etme anlayışına kapı aralayan Ebü'l-Vefâ Âlî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî'nin⁷ (öl. 513/1119) talebesi İbn Nâsır es-Selâmî'den (öl. 550/1155) hadis okumuştur. Anlaşılan mezhebi taassuba kapılmama ve mezhep içerisinde kelami bir eğilime yönelmesinde hocasının hocası olan İbnü'l-Akîl'in etkisinde kalmıştır. Hocası İbnü'z-Zâgûnî'nin (öl. 527/1132) kelim metoduna şiddetle karşı çıkan katı selefi yaklaşımı⁸ görünen o ki onda, tam aksine *bazen sıfatın aslını ortadan kaldırmayan bir te'vile başvurulması gereği düşüncesini*⁹ uyandırmıştır. *Defu şubuhâti't-teşbih* eserini bu sâikle kaleme almıştır. Hatta bu eserin girişinde sadece İbnü'z-Zâgûnî değil, Hanbeli âlimlerden Abdullâh b. Hâmid (öl. 403/1013) ve Ebü Ya'lâ el-Ferrâ'yı da (öl. 458/1066) haberi sıfatları teşbihe meyledecek şekilde kabul etmelerinden dolayı eleştirmiş ve Hanbeli Mezhebi'ne halel getirdiklerini ifade etmiştir.¹⁰ Bu itibarla İbnü'l-Cevzî'nin kendi mezhebi görüşünde mutaassıp biri olmadığı ve mezhep içi eleştiri yapabilen bir ilmi şahsiyet olduğu söylenebilir. Bu ayrıntı burada takdim ve tahlilini yapacağımız *Zemmu'l-hevâ* adlı eseri açısından önem arz etmektedir. Zira müellif eserinde, aşk olgusuna sadece Hanbeli Mezhebi'nin -nehy-i ani'l-münker- sadedinde sert yasaklayıcı tavrıyla yaklaşmamaktadır. Yaşanan halet-i ruhiyenin zaman zaman arka planına geçerek derin analizlerde bulunmaya çalışmakta ve sorunla başa çıkmak için kök nedenleri irdelemektedir. Nitekim Abbasiler döneminde İslam toplumunda ahlaki yozlaşmanın yaygınlık gösterdiği bilinmektedir.¹¹ Anlaşılan bu yozlaşmadan “sevgi” de nasibini almış ve dünyevi-uhrevi helâketlerle son bulacak ölçüsüz aşklar, Müslüman bünyeyi kemirir hale gelmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin, toplumun kanayan yaralarından birine bu eseriyle tuz basmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu detaylara çalışmanın ilerleyen aşamalarında değinilecektir.

İbnü'l-Cevzî tarih alanındaki vukûfiyeti ile de bilinmektedir. Onun tarihçiliğini yansıtan *el-Muntazam* adlı eserinin mukaddimesinde neden bir tarih kitabı yazma ihtiyacı hissettiğine dair mukadder soruya cevap vermiştir. Ona göre tarihi bilgilerle uğraşmak kişiye ibret verdiği gibi aynı zamanda okuyucuyu psikolojik olarak da rahatlatmaktadır. İnsanlar geçmiş kavimlerin ve sultanların başlarına gelenleri öğrenme arzusunda dırlar.¹² Müellifi tarihe dair eserleri kaleme almaya sevk eden bu sâikle *Zemmu'l-hevâ'yı* telif amacı birbirine benzerlik arz etmektedir. Zira görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî telifinde sadece bilgi aktarmayı değil, caydırıcı bir üslup içerisinde zaman zaman okuyucusunda psikolojik bir rahatlatmayı da hedeflemektedir.

⁶ Selman Başaran, “Enmâtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/244.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/301-304.

⁸ Saffet Köse, “İbnü'z-Zâgûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/242.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avci, “İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/550-551.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Defu şubuhâti't-teşbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebeu'l-Ezheriyyetu li't-turâs, ty.), 8.

¹¹ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/46.

¹² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 116.

Aşka dair eseri *Zemmu'l-hevâ*'da aşkın ızdırabını yaşayan okuyucularının halet-i ruhiyelerini göz önünde bulundurmuş ve normatif bilgi aktarımının yanı sıra onların hislerine mümaşat etmeye çalışmıştır.¹³ Müellifin eser telifindeki bu tutumunun, vaiz ve edebiyatçı oluşunun bir neticesi olduğu söylenebilir. İbnü'l-Cevzî'ye bir hadisçi olarak bakıldığında onun cerh ve taldilde müfrit bir münekkid olduğu hatta sahih kabul edilen hadisleri dahi eleştiri eleğinin inceliğinden dolayı "Mevdûât" kitabına aldığı bilinmektedir.¹⁴ Ancak söz konusu vaaz ve irşâd olduğunda İbnü'l-Cevzî zayıf hatta mevzu olduğu söylenen rivayetlere bile eserlerinde yer vermiştir. İbnü'l-Cevzî'nin irşat eksenli avama yönelik eserlerinde yer verdiği hadislerin sıhhat derecesinden habersiz olduğunu söylemek mümkün değildir. O halde denilebilir ki İbnü'l-Cevzî, söz konusu halka yönelik irşat maksatlı telif olduğunda, okuyucu kitlesinin duygularına hitap edebilmek için onların karşısına bir hadisçi olarak değil, vaiz şahsiyetiyle çıkmıştır. Müslümanlar nezdinde meşhur olmuş ve kabul görmüş rivayetleri irşat maksadıyla zikretmiş ve sıhhatleri konusunda çok titiz davranmamıştır. Bunun örneklerine *Bahru'd-Dumu*¹⁵, *Tenbîhu'n-nâimi'l-gamr alâ mevâsîmi'l-umr*¹⁶ ve *Kitâbu'l-birri ve's-sile*¹⁷ gibi benzer muhtevalı eserlerde sıklıkla rastlamak mümkündür.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında şunu söylemek mümkündür: İbnü'l-Cevzî'nin tarihçiliğindeki "ibret" amacı ve fıkıh, hadis, usûl konulu teknik ve teorik eserleri dışındaki teliflerinde izlediği "irşat" maksadı, onun "ahlakçı" yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bu yönüyle İbnü'l-Cevzî Hicrî üçüncü yüzyılın önde gelen Hanbeli bilginlerinden İbn Ebü'd-Dünyâ'ya (öl. 281/894) benzemektedir. Tek bir alanla sınırlandırılmayacak kadar çok yönlü eserler veren İbn Ebü'd-Dünyâ, İbnü'l-Cevzî gibi hadis ve tarihe dair eserlerinin yanında çok sayıda ahlaka dair eser bırakmıştır.¹⁸ İki müellifin de -hadisçi olmalarına rağmen- ahlaka dair eserlerinde zayıf hadislerle yer vermeleri bir eleştiri konusu olmuştur.¹⁹ Diğer taraftan İbn Ebü'd-Dünyâ'nın "*Zemmu'l-hevâ*" başlığına benzer şekilde "*Zemm*" ile başlayan eserleri vardır. *Zemmu'l-gıybe*, *Zemmu's-şehvât* gibi teliflerde izlenen derleme/tasnif yöntemi aynen *Zemmu'l-hevâ*'da da görülmektedir.

¹³ İbnü'l-Cevzî'nin oldukça velût bir müellif olduğu ve eserlerinin de tür ve sayı bakımından tasnif edilmesi bu makalenin sınırlarını zorlayacağından dolayı müellifin eser listesinin bulunduğu çalışmalara atıfta bulunmanın daha isabetli olacağı düşünülmüştür. İlgili çalışmalar için bk. Abdülazîz Seyyid, Hâşim el-Gazzûlî, *İbnu'l-Cevzî el-İmâmu'l-murebbî ve'l-vâizu'l-belîğ ve'l-âlimu'l-mutefennin* (Şam: Dâru'l-kalem, 2000), 141-156.

¹⁴ İbnü'l-Cevzî'nin hadisçiliği hakkında detaylı bilgi için bk. Enbiya Yıldırım, "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 73-125.

¹⁵ Müellifin eserine aldığı zayıf ve mevzu kabul edilen rivayet örnekleri için bk. İbnü'l-Cevzî, *Bahru'd-Dumu*' (Tantâ: Dâru's-sahâbe li't-turâs, 1992), 34, 142, 143, 148, 149, 150.

¹⁶ Müellifin eserine aldığı zayıf ve mevzu kabul edilen rivayet örnekleri için bk. İbnü'l-Cevzî, *Tenbîhu'n-nâimi'l-gamr alâ mevâsîmi'l-umr* (Tantâ: Dâru's-sahâbe li't-turâs, 1991), 19, 21,

¹⁷ Müellifin eserine aldığı zayıf ve mevzu kabul edilen rivayet örnekleri için bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-birri ve's-sile*, thk. Âdil Abdulmevcûd (Beirut: Muesesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1993), 66, 82, 97.

¹⁸ Hakkında ayrıntı için bk. Fadıl b. Halef er-Rakiyy, *İbn Ebî'd-Dünyâ: Muhaddisen ve muslihan* (Riyâd: Dâru atlasî'l-hadrâ, 2012).

¹⁹ İbnü'l-Cevzî'nin ahlaka dair eserlerinde zayıf hatta mevzu rivayetlere yer verdiği halde İmam-ı Gazzâlî'yi aynı konuda eleştirmesi dikkatimizi çekmiştir. Hatta müellif, Gazzâlî'nin meşhur eseri *İhyâü Ulûmi'd-dîn*'i -eserin önemini kabul etmekle beraber- içerisinde bâtil ve mevzu hadisler bulunduğu gerekçesi ile tenkit etmiş ve aynı eseri hadisçi gözüyle ihtisar etmiştir. *Minhâcu'l-kâsidîn ve mufidu's-sâdikîn* adlı bu eserinde Gazzâlî'nin yöntemini takip etmiştir. Eser Muhammed Naîm Arkasûsî tarafından 2009 yılında tahkik edilmiş ve basılmıştır.

Konumuzla alakalı olarak *Zemmû'l-hevâ*, Joseph Norment Bell tarafından “beşerî sevgiyi ele alması bakımından bir ilk” şeklinde takdim edilmektedir.²⁰ Hâlbuki daha öncesinde de aşk ve hallerine, tehlike ve akibetlerine dair eserler kaleme alınmıştır. Örneğin; Zahiriye Mezhebi'nin müessisi Ebû Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğlu İbn Ebû Dâvûd'un (öl. 316/929) *Kitâbu'z-zehra* adlı eserindeki yüz bâbdan ellisi tamamen beşerî aşkın hallerine dairdir ve Arap edebiyatında beşerî aşkın felsefesini yapma bakımından türünün ilk örneği kabul edilmektedir.²¹ Daha ziyade bir aşk antolojisi olarak karışımıza çıkan *ez-Zehra* beşerî bir vakia olarak aşkı ele almaktadır.²² Ancak şu kadar var ki *Kitâbu'z-zehra*'da aşkın ayıplanması eserin öncelikli amacı değildir. *Zemmû'l-hevâ* ise bu beşerî vakiyayı bir sorunsal olarak kabul etmekte ve onu tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak ele almaktadır. Eserin aşkı, marazi bir durum olarak kabul edip tedavi çareleri önermesi İmam-ı Gazzâlî'nin *İhyâ-u ulûmi'd-dîn* adlı eserindeki yaklaşımına hemen hemen tam olarak mutabık düşmektedir.²³ İbnü'l-Cevzî'nin hayatı ve ilmi şahsiyetine dair kaleme alınan müstakil çalışmalara bakıldığında onun özellikle ahlaka dair eserlerinde Gazzâlî etkisinin bariz şekilde görüldüğünden bahsedilmekte hatta İbnü'l-Cevzî için Gazzâlî'nin aks-i sadası nitelendirmesi yapılmaktadır.²⁴ Bu konulara çalışmada yer yer değinilecektir.

2. *Zemmû'l-Hevâ*

Yusuf Şevki Yavuz ve Câsim Avcı eserin nüshası çerçevesinde şu şekilde bilgi aktarmaktadırlar: (*nşr. Mustafa Abdülvâhid, Kahire 1962*). Kitap üzerinde Stefan Leder *İbn Al-Gauzî und Seine Kompilation Wider die Leidenschaft* adıyla (Beyrut 1984) tahlilî bir çalışma yapmış, eseri İbrâhim Muhammed Ramazan ihtisar ederek yayımlamıştır (Beyrut 1993).

Bu makalede Hâlid Abdüllatif es-Seb' el-Alî'nin tahkiki ile 1998 yılında yayımlanan eser esas alınmıştır. Eser genel olarak içerik bakımından incelenecektir. Zaman zaman parça/bütün ilişkisi açısından eserin tutarlılığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3. *Zemmû'l-hevâ* 'da Başlıklandırma

Tam elli bâb başlığından oluşan eserin telif amacı bizzat müellif tarafından girişte açıkça belirtilmiştir. İbnü'l-Cevzî'ye birisi gelmiş ve kendisinin aşk acısı çektiğini ve bu acıdan da bir türlü kurtulamadığını ifade etmiştir. Durdurdu derman arayan şahsın acınası hali, İbnü'l-Cevzî'nin ifadesiyle onun himmetini tahrik etmiş, böylece müellif, hem o şahsın hem de aynı halet-i ruhiyeyi yaşayan kimselerin gönlüne su serpecek bir nasihat kabilinden eserini kaleme almıştır.²⁵

Eser elli bâb ve her bâb da kendi içinde belli bir standardı olmayan fasıllardan müteşekkildir. Müellif, bâb başlıklarından sonra girişte nadiren de olsa konuya ilişkin yorumlarda bulunmuştur. Örneğin İkinci Bâb'da kitaba başlığını veren “hevâ”nın ne olduğuna ve ne suretle

²⁰ Gülüşan Göcen, “İslam'da Aşk Tasavvuru -Hanbelilik Örneği”-, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 331-341.

²¹ Muhammed Hayr el-Bikâî, “Min tarâifi't-tasnîf fi'l-cuz'i'l-evvel min kitâbi'z-zehra”, *Mecelletu mecmâi'llugati'l-Arabiyyeti-Urduniyye* 25/60 (2001), 215.

²² Müellif ve eseri hakkında ayrıntı için bk. Adnan Arslan, “İbn Dâvûd Ez-Zâhirî'nin ez-Zehra Adlı Eserinde Aşkın Fıkhı, *Eskiye* 39 (Eylül 2019), 239-254.

²³ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005), 987.

²⁴ Abdülaziz Seyyid Hâşim el-Gazzâlî, *İbnü'l-Cevzî el-İmânu'l-murebbî ve'l-vâizu'l-belîğ ve'l-âlimu'l-mutefennin*, 100.

²⁵ Ebu'l-Ferac Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zemmû'l-hevâ*, tah. Hâlid Abdüllatif es-Sebu'l-Alevî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1998), 19.

şeriatça haram kılındığına dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre hevâ, insan tabiatının kendine uygun bulduğu şeye meyletmesidir.²⁶ Bu tanıma göre hevânın mutlak surette zemmedilmesi isabetli değildir. Zira bu beşerî meyil insan hayatının devamı için zaruridir. İnsanın yeme ve içmeye meyli olmasa yemeyecek, içmeyecek ve nihayetinde hayatı son bulacaktır. Aynı şekilde cinsel arzuları da olmasa nikâh bitecek ve nesli devam etmeyecektir. O halde insanın iştihâ ve şehvet sahibi bir nefsi olması, varoluşunun ve bekasının bir lazımıdır. Ancak her şeyde olduğu gibi heva konusunda da aşırılık söz konusudur ve şeriatça yasaklanan da budur. Fakat şu kadar var ki insanlar çoğu kez “hevâ” konusunda aşırıya düşmektedirler. Bu yüzden kitabının ismini -hevânın mutlak surette zararlı olmadığını kabul etmekle beraber- “*Zemmü'l-hevâ*” koymak zorunda kalmıştır.²⁷ Hevâ denilen his çoğunlukla acil olan lezzetlere gözünü dikmektedir. Hatta bu peşin lezzetler elemlemlerle âlûde olsa ve akıbetinde büyük lezzetlerin kaybına sebebiyet de verse, heva denilen şey işte bu hazır lezzetlerin peşini bırakmayacaktır. Akıl ise hevânın tam tersine, akabinde elem bulunan bir lezzeti terk etme gerekliliğini bilecektir. Çocuğun akli melekesi henüz gelişmediği için kendisine zarar verebilecek şeylere meyletmektedir. Hâlbuki yetişkin kimseler çocuğun bu halini bildikleri için onu engelleyecektir. Aynı şekilde hayvanlar da akli muhakeme yetisinden mahrum oldukları için hazır lezzetlerin peşinde koşmakta hatta tuzaklara düşürülerek telef olmaktadır. Öyle ise akıl hevâyâ galip gelmeli ve akıbeti düşünerek hevânın meyillerini dizginlemek gereklidir.²⁸ İbnü'l-Cevzî'nin bu yorumuna göre aşka duçar olmuş kişide hevâ akla galip gelmekte ve hükümünü icra etmektedir. O halde yapılması gereken, kişinin akli melekesini güçlendirmek ve iradesini hâkim kılmaktır.²⁹

Müellifin şahsi düşüncelerini paylaştığı diğer bir örnek ise, uzun süreli ve tekrarlı bakışlarla aşk arasındaki doğrudan ilişkiye dairdir. İbnü'l-Cevzî'ye göre kimilerinin aşka düşme sebepleri tekrar ve süreklilik arz eden bakışlarının sonucudur. Aslında karakter olarak kendisine çok da uygun olmayan bir kişiye ısrarlı bakışlar dahi aşkın alevlenmesine neden olabilmektedir. Sadece bakışlarla değil, uzun süre “muhalata” yani beraberliğin de umulmadık bir aşka düşürmesi muhtemeldir. Tekerrür eden bakışların nihayetinde aşka düşürmesi bir bahçeye benzetilmiştir. Bu bahçeye kişi bir fidan eker ve onunla ilgilenirse fidan daha da neşvünema bulacaktır. Yoksa sulanmayıp ihmal edilen bir filizin istifade edilecek bir ağaca dönüşmesi uzak bir ihtimaldir.

Diğer bir yorum ise “aşkın zemmi” bâbında yer almaktadır. Aşk konusunda insanlar farklı şeyler söylemektedirler. Bir kısmı onu yermekte bir kısmı ise övmektedir. Aşkın güzel bir şey olduğunu söyleyenlere göre aşk; insanın tabiatının letafetinden gelmektedir ve donuk ve bayağı mizaç sahibi kimselerin kalbine düşmeyen bir şeydir. Aşk nedir bilmeyenler kaba tabiatlı kimselerdir. Aşk akli parlatan, aşırıya kaçmadığı sürece zihni duru hale getiren bir iksir gibidir. Aşırıya gidildiğinde ise bu iksirin öldürücü bir zehre dönüşmesi muhakkaktır.

²⁶ Bir kavram olarak “hevâ” ve onun Kur’ân’daki kullanımları hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Muhsin Semîh el-Hâlidî, “el-Hevâ: Dirâse mevduiyye li'l-mustalahi'l-Kur’âni”, *Dirâsâtu ulûmi’ş-Şerîa ve’l-kânân* 37/2 (2010), 456-475.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 35.

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 36.

²⁹ İbnü'l-Cevzî'nin akıl anlayışı için bk. İbrahim Bayram, “İbnü'l-Cevzî'nin Akıl Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 69-108.

İkinci bir görüŖe göre ise aŖk, kiŖiyi esir alan ve maŖuku perestiŖ edilecek seviyeye çıkararak çok zararlı bir duygudur; bu itibarla kınanacak bir Ŗeydir. Bu iki görüŖü zikrettikten sonra İbnü'l-Cevzî kendi yorumuna yer vermektedir. Ona göre; güzel ve uygun bulunan Ŗeylere muhabbet ve meveddet beslemek kınanacak bir Ŗey değildir. Meyil ve muhabbetin çok daha aŖırı seviyesi olan aŖk ise zemmedilmesi gereken bir Ŗeydir. Zira aŖk akla galebe etmekte ve sahibini hikmetin muktezası olan Ŗeylerin dıŖına sevk etmektedir.³⁰ Bu itibarla İbnü'l-Cevzî'yi "aŖk" konusunda olumsuz düŖünmesine sevk eden onun iradeyi devre dıŖı bırakan yönüdür. O halde aŖk ile sarhoŖluk veren nesne arasında mahiyeti bakımından pek de bir fark görünmemektedir. SarhoŖluk veren madde vücuda girmekle aklı nasıl iŖlevsiz bırakıyorsa kalbe giren aŖk da öyledir. Her ikisi de aklı ve iradeyi hedef alarak kiŖinin yaratılıŖ gayelerini verimli bir Ŗekilde ifa etmesine engel olmaktadır. Zaten eserin Kırk Üçüncü Bâb'ından Kırk Sekizinci Bâb'ına kadar aŖka duçar olmuş kiŖilerin nasıl küfre düŖtüklerine ve suç iŖlediklerine dair örnekler verilmiŖtir. Bu nedenle İbnü'l-Cevzî'nin aŖk aleyhindeki değerlendirmelerini sadece mezhebi bir taassup ya da sert tabiatlılıkla izah etmek yerinde olmasa gerekir. Zira bir fıkhı usulü kaidesi olarak bilinmektedir ki haramın mukaddimesi de haramdır.³¹ Yine diğer bir usul kaidesine göre harama giden yolların da kapatılması (sedd-i zerayi) gereklidir.³² AŖkın adeta sarhoŖluk vererek sahibini dünyevi ve uhrevi helâketlere sürüklediği, kimsenin inkâr etmeyeceği bir gerçektir. O halde İbnü'l-Cevzî'nin hassasiyetine bu açıdan da bakmanın daha insaflı olacağını söylemek mümkündür.

Bunlara benzer nadir yorumlar dıŖında genel bir yöntem olarak eser, rivayetlerin tertibine dayanmaktadır ki bu, müellifin yaŖadıđı tarihlere kadar Hanbeli Mezhebi mensubu İslam bilginleri tarafından izlenmiŖ bir yöntemdir. Rivayet tertibinde ise önce âyet ve hadisler sonrasında ise selefte ait kaviller ve Ŗiirlerden pasajlar sıralanmıŖtır. Müellifin hadiŖi yönünün etkisiyle olmalı, zikredilen kavillerde uzun senetler verilmiŖtir.

Burada bâb baŖlıklarına dair bir değerlendirme yerinde olacaktır. İlk bâb aklın faziletine dairdir. Eserin bu bâb ile baŖlaması müellifin düŖüncesi ile tamamen örtüŖmektedir. Zira yukarıda bahsedildiği üzere "heva"nın ifrata varması onun akla galebe çalması iledir. O halde hevâya kapılmaktan necat bulmaya yardım edecek olan ancak aklın hakikati bulmaktaki rolüne atıf yapmakla mümkündür. Dolayısıyla müellif bu düŖüncesini ilk bâba yerleŖtirmiş olmakla isabetlidir. İkinci bâbda heva ve Ŗehvete uymanın kınanmasına dair rivayetlere yer vermiŖtir. Üçüncü bâb nefisle mücadele, dördüncü bâb ise sabrın övülmesine dairdir. BeŖinci bâb ise kalbi kötülükler ve fitne uyandırıcı Ŗeylerden korumaya iliŖkindir. Kanaatimizce BeŖinci Bâb'ın yeri Birinci Bâb'dan hemen sonra olmalıdır. Zira müellif aklı hâkim kılmanın lüzumuna binaen ilk bâbda aklın üstünlüğüne vurgu yapmıŖtır. O halde ikinci bâbda daha uygun olan -aklın gereği- kalbi hevânın tehlikelerine karŖı önceden korumak ve bu suretle önlem almaktır. Akla yapılan vurgudan hemen sonra kalbi meŖru olmayan hevâi Ŗeylerden korumak, ikinci bâb için daha münasıptır denilebilir. BeŖinci Bâb'dan Onuncu Bâb'a kadar kalbin, sadece ve sadece Allah'a tahsis edilerek korunması ve arındırılması bağlamında rivayetler alındıktan sonra kalbe giden en hızlı yol olan bakıŖlara dair uzun baŖlıklar getirilmiŖtir. Bu

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 295.

³¹ Abdülkerîm b. Alî b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühezzeb fi İlmî usûli'l-fikhi'l-mukâran* (Riyâd: Mektebetu'r-rüŖd, 1999), 1/307.

³² İbn ÂŖûr, Muhammed et-Tâhir, *MakâsîduŖ-Ŗerîati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hûce (Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2004), 3/340

itibarla müellifin zihninde “akıl-kalp-göz” üçlüsünün tasarlı olduğunu ve buna göre ilk yirmi bâbî tanzim ettiğini söyleyebiliriz. Yirminci Bâb'dan itibaren başlıklar artık “akıl-kalp-göz”den “beden”e doğru evirilmektedir. İlk yirmi bâbda irdelenen “aşk” iken artık sözün akışı “cinsel hazlar”a doğru kaymaktadır. Yirminci Bâb'dan Otuzuncu Bâb'a kadar halvet, zina, eşcinsellik ve cezaları gibi daha ziyade fiili ve hukuki konular ele alınmaktadır. Özellikle eşcinsellik ile ilgili bâblara gelindiğinde eserin genel içerik çerçevesinin dışına çıkıldığı görülmektedir ki bu, bir eleştiri konusu olarak daha sonra ele alınacaktır.

İbnü'l-Cevzî, Otuz Dokuzuncu Bâb'dan Kırk Sekizinci Bâb'a kadar hevâsına uyan kimselelere dair kendisine ulaşan “haber/ahbar” türü rivayetlere yer vermiştir. Eserin başından itibaren sakındırılan hevânın ibretlik akıbet hikâyelerinden ibaret olan bu bâblarda, aşktan dolayı deliren, hastalanan, vefat eden, zinaya düşen, dinden çıkan, katil olan, intihar eden vb. kişilere ait örneklerle “zemm/yerme” amacı pekiştirilmiştir. Hevâsına uyan kişinin en sonunda başına ne haller gelebileceği gösterilerek akıl ikna edilmeye çalışılmıştır. Şu kadar var ki Kırk Birinci Bâb'da aşk şiiirleriyle şöhret bulmuş şairlere ve onların hikâyelerine yer vermiştir. Bu bâbın eserin bütünlüğüne uygun düşmediğini söyleyebiliriz. Bu mevzuya ve kritiğine çalışmanın ilerleyen başlıklarında ayrıca değinilecektir.

4. *Zemmü'l-hevâ* 'da “Haşv” Olgusu

Arap edebiyat eleştirmenlerinin bir kısmı, klasik Arap edebi eserlerinin bazılarında “haşv” olgusunun yoğun bir şekilde bulunduğunu ifade etmişlerdir. İstilahta “gereğinden fazla söz tekrarı” anlamında kullanılan “haşv”, Arap edebiyat eleştirmenlerinin edebi eserlere yönelttiği en belirgin eleştirilerden biridir. Gördüğümüz kadarıyla *Zemmü'l-hevâ*, azımsanmayacak sayıda “gereğinden fazla tekrar”lı pasajlarla “haşv”e eğilimli bir eserdir.³³ Burada buna dair örnekler yer verilecektir.

Buseyne'nin aşkından dolayı onda fâni olmuş Cemil'in yanık şiiirlerine göre, maşukun bakışları birer oktur. Harplerde ok, kılıç ve mızrak darbeleriyle kan u revan içinde kalan yaraların bir gün iyileşeceği ümit edilirse de aşğın kalbinde bakışlarla açılmış yaraların iltiyam bulması mümkün değildir. Nice başlara mal olmuş savaşların müsebbibi tek bir kelime olduğu gibi tarihlere geçmiş meşhur aşkların başlangıcı da sadece birkaç bakışmadan ibarettir. Bu yüzden aşkı yermek isteyen İbnü'l-Cevzî'nin de “bakışlar” eserinin hedefi olmuştur. Zira sonu helâket ve felaketlerle biten aşkın ilk yolu bakışlardan geçmektedir. Buna dair söylenecek çok şey vardır. On Birinci Bâb'dan itibaren “afetli bakışlar”a ilişkin ayetler, hadisler, selef kavilleri ve şiiirlerle mevzunun etrafı çevrilmeye çalışılmıştır. On Birinci Bâb'dan On Dokuzuncu Bâb'a kadar dokuz bâb “bakış”a tahsis edilmiştir. Elli yedi sayfaya tekabül eden “bakışlar” konusunda söylenenlerin ne kadarı tekrara düşmekten yani bir bakıma “haşv”dan halidir? Bu soru çerçevesinde dokuz bâba baktığımızda şu noktaların tekerrür ettiğini görmekteyiz:

³³ Tabakat kaynaklarının ifadesine göre İbnü'l-Cevzî telifte aceleci bir yazardır. 250'den fazla eseri olduğu söylenen müellifin bir eserini tamamladıktan sonra gerekli ölçüde titizlikle tekrar göz geçirmeden bir diğer eserine başladığı ve bundan dolayı da hataların çok olduğu ifade edilmiştir. Abdüllatif el-Bağdâdi (öl. 629/1231) onun ilmi şahsiyetini takdir etmekle birlikte bu yönünü eleştirmiştir. Osman ez-Zehabi de (öl. 748/1348) Bağdâdi'nin bu eleştirisine hak vermekle beraber İbnü'l-Cevzî'ye hüsn-ü zanda bulunarak şöyle demiştir: (Çok üretken olduğunu kast ederek) *Eğer ikinci bir ömrü de olsaydı bu yazdıklarını mükemmel bir hale getirmeye muktedir olamayacaktı.* Zehebi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985), 21/378.

Cerir b. Abdullâh (öl. 51/671) Hz. Muhammed'e (s.a.v.) "ani bakış" hakkında soru sormuştur. Allah Resûlü (a.s.m.) şöyle cevap vermiştir: "Bakışını çek!"³⁴ Bu hadis³⁵ aynı bâbın sonunda da aynı tarikle tekrar edilmiştir.³⁶

Hz. Peygamber'in (a.s.m.) Hz. Ali'ye hitaben "İlk bakışından sonra ikinci kez bakma!" hadisi³⁷ aynı lafızlarla üç kez tekrarlanmıştır.³⁸ Yine harama bakmayan kişinin kalbindeki imanın halavetini tadacağına dair benzer rivayetler altı kez zikredilmiştir. Hz. Peygamber (a.s.m.) bir hadisinde şöyle buyurmuştur: Kim bana şu altı şeyi garanti ederse ben de ona cenneti garanti ederim: Konuştuğunda yalan söylemeyen, emanete hıyanet etmeyen, vaadinde duran, gözünü haramdan sakınan, elini ve ırzını muhafaza eden. Bu hadis "Gözü Haramdan Sakınma" başlığı ile On Birinci Bâb'da geçtiği gibi³⁹ "Gözünü Haramdan Sakınanın Sevabı"na dair On Sekizinci Bâb'da da biri aynı tarikle olmak üzere iki kez yer almıştır.⁴⁰ Yine aynı bâb başlığı altında kişinin haram olan bir bakıştan gözünü çekmesi ile kalbindeki imanın halavetini tadacağına dair olan rivayetler altı kez tekrar edilmiştir.⁴¹

Hz. İsa'nın "Bakıştan sakının. O, kalbe şehvet eker ve sahibine de fitne olarak yeter." sözü iki kez tekrar edilmiştir.⁴² Bakışın kalpte şehvet uyandırdığına dair aynı sözü yine Alâ b. Ziyâd'dan aktarmıştır.⁴³

Namahrem olanlarla halvet halinde bulunmamaya dair olan Yirmi Birinci Bâb'da şu üç şeyden sakınılmasına dair bir tavsiyeye yer verilmektedir: Allah'a itaati emretmek için dahi olsa sultanların huzuruna çıkmaktan; Allah'ın kitabını öğretmek maksadıyla da olsa namahrem bir kadınla beraber bulunmaktan ve hevasına uymuş kişiye kulak vermekten. Bu tavsiye ilk olarak, Meymûn b. Mehrân ikinci olarak Ömer b. Abdülaziz ve üçüncü olarak da Yûnus b. Ubeyd'den farklı senetlerle fakat aynı lafızlarla iki kez aktarılmıştır.⁴⁴ Dolayısıyla içerik olarak aynı tavsiye çok az farklı lafızlarla dört kez tekrarlanmıştır. Bu türden tekrarlar eserin hemen her babında karşımıza çıkmaktadır. Hatta sadece hadisler değil kimi zaman aynı mealdeki şiir dizelerinin de aynı fasılda tekrarlandığı görülmektedir. Arap edebiyat tarihinde gazel şiirleriyle meşhur olmuş şairler ve onların en nitelikli şiirlerinden derlenmiş Kırk Birinci Bâb'ın bir faslında, Urve b. Hizâm'ın, sevgilisi Afrâ'ya olan aşkını dile getirdiği şiirlere yer verilmiştir. Âşık şairleriyle ünlü Uzr Kabilesi'nden olan Urve, amcasının kızı Afrâ'yi sevmiş, onunla evlenmek istemiş fakat Urve'nin fakirliğinden dolayı amcası onu bir başkasıyla evlendirmiştir. Kavuşamama hali Urve'yi hasta etmiştir. Hastalığının tedavisi için "Arrâf" dediği falcılara gitmiştir. Falcılara halini anlatışı ve onların kendisiyle Afrâ hakkındaki sözleri aynı fasıl altında altı kez tekrar edilmiştir.⁴⁵

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 106.

³⁵ Hadisin kaynağı için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâvûd (Beyrut: Muesesetu'r-risâle, 2001), 31/534 (No. 19197).

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 108.

³⁷ Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/74 (No. 22974).

³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 109-110.

³⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 107.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 155.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 155-157.

⁴² İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 114.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 116.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 167.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 371.

5. *Zemmü'l-hevâ* 'da Saded Dışılık

Zemmü'l-hevâ 'nın telif amacının gayr-ı meşru aşklardan sakındırma olduğu açıkça belirtilmiştir. Müellif, bu amacı doğrultusunda öncelikli olarak “aşk” a giden yolları seddetmek üzere ilgili ayet, hadis, şiir ve kelam-ı kibardan istifade etmektedir. Ancak kimi zaman da eserin, telif amacı ile doğrudan ilişkili olmadığı konulara girdiği görülmektedir.

Örneğin; Yirmi Yedinci Bâb'da livata/eşcinselliğin cezasına dair rivayetlere ve hukuki uygulamalara değinilmiştir. *Lût Kavmi'nde adet halini almış bu sapıklığın tasvirine dair Kur'an'da o kadar çok ayrıntıya girilmiştir ki onların bu ahlaksızlığındaki çirkinlik inkarcı oluşlarının da önüne geçmiştir.* Bu giriş cümlesinden sonra ilgili ahlaksızlığın cezasına ilişkin hadisler tekrar edilmiştir. Diğer taraftan livatadan sakındırmanın yolu aşkı zemmetmek midir sorusunu akla getirmektedir.

“Livata filini işleyen iki taraf da katledilir.”⁴⁶

İlk olarak İbn Abbas'tan rivayet edilen bu hadis⁴⁷ farklı tarikleriyle dört kez tekrarlanmıştır. Daha sonra ölüm cezasının nasıl uygulanacağına dair farklı içtihatlar zikredilmiştir. Recm, diri diri yakmak, yüksek bir yerden baş aşağı atmak ve taşlanmak, dayak, eğer bekârsa kırbaç ve sürgün gibi fıkıh otoritelerinin muhtelif görüşlerine yer verilmiştir.⁴⁸ Bu ayrıntılarla *Zemmü'l-hevâ* 'nın telif amacının dışına çıktığını söyleyebiliriz. Zira bu eser, müellifin fikhi ahkâma dair kaleme aldığı bir telif değildir. Eserin başlığından muhtevanın edebi ve ahlaki oluşuna kadar tüm yönleri beraber düşünüldüğünde, “livata” fiilinin cezasına dair tahsis edilen bu bâbın, eserin bütünlüğü içerisinde “maksadı aşan” bir çıkış olduğu söylenebilir. Ancak şu var ki hevânın kötülüğü anlatılırken, onun neticesi olan bir durumun neden olacağı hallerden bahsetmek -bu açıdan- isabetli görülebilir. Bu noktada amaç farklı türden okuyucuyu, savunulan görüşe yönlendirmek ise, bu açıdan meseleyi ele almak yanlış olmasa gerekir. Kaldı ki bu zatın önemli bir vaiz olduğu ve toplumun her kesimine hitap ettiği aşikârdır. Ancak belki, zinanın cezasına dair bir fikhi ahkâm manzumesi sunmamışken, livatanın ilgili cezalarına temas etmesi açısından eleştiriye açık olduğu söylenebilir.

Müellifin sadet dışına çıkma eğilimine dair diğer bir örneğe ise platonik aşk hususunda darb-ı mesel olmuş Arap şairlerine tahsis edilen Kırk Birinci babda tesadüf edilmektedir. İbnü'l-Cevzî bu bâb başlığı altında klasik Arap şiirinde Uzrî gazel⁴⁹ şairleri olarak bilinen Kays b. Mulevva (öl. 70/690), Urve b. Hizâm, el-Abbâs b. Ahnef (öl. 192/809), Zürrümme (öl. 117/735), Tevbe b. el-Humeyyir (öl. 55/675), Ebû Amr Cemîl b. Abdillâh b. Ma'mer el-Uzrî (öl. 82/701) ve Kuseyyir Azze'nin (öl. 105/723) şiirlerinden bir seçki ortaya koymuştur. Gördüğümüz kadarıyla bu bâb altında mezkûr şairlere dair kayda değer bir eleştiri söz konusu değildir. Bâb bu haliyle, “aşkın yerilmesi”nden ziyade klasik Arap edebiyatında örneklerine sıklıkla rastlanılan konulu antoloji teliflerinden biri olduğu izlenimi uyandırmaktadır.⁵⁰ Yaklaşık elli

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 210.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/464 (No. 2732).

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 210-214.

⁴⁹ Arap edebiyatında iffetli aşkı konu alan şiirleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Hakkında bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Uzrî Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/259-261.

⁵⁰ Klasik Arap edebiyat tarihinde belirli bir konu çerçevesinde şiir derleme geleneğine “muhtarât” adı verilmiştir. Günümüz Türkçesi ile “şiir seçkileri/antoloji” olan bu çalışmalarda yazar kendi dil, edebiyat ve kültürüne ait mirası kalıcı kılmaya çalışmaktadır. Aşk antolojisi denildiğinde de Arap edebiyatında ilk akla gelen isim ve eserler ise İbn Dâvûd ez-Zâhiri'nin *Kitâbu'z-Zehra'sı* ve İbn Hazm'ın “*et-Tavku'l-Hamâme*”sidir.

sayfayı bulan bâbın başında İbnü'l-Cevzî, "Leylâ'nın Mecnûn'u"nun söylediği şiiirlerin en güzellerini seçeceğini belirtmiştir. Gerçekten de dediği gibi tüm bâb boyunca mezkûr şairlerin şiiirlerinden en çok tutulanlarını sıralamıştır. Hâlbuki eserden beklenen bu mudur? Bu soruya verilecek cevap kesinlikle "evet" değildir. Zira düşünsel arka planı vurgulu bir şekilde tüm gücüyle "aşkın yerilmesi" olan bir eserde, "aşka dair söylenmiş en güzel şiiirler seçkisi" bâbının bulunması kanaatimizce bir tutarsızlıktır. Biz burada gazel şiiirinin en güzel örneklerinin bir araya getirilmesine karşı değiliz. Fakat bu şiiirlerin eserde bulunmasının isabetli olmadığını belirtmek istiyoruz. Diğer taraftan müellifin gözünden kaçtığını düşündüğümüz bu tutarsızlığın eserin ikna gücüne de zarar verdiğini ifade etmek zorundayız. Zira eserin ilk bâblarında "aşk" defalarca kınanmış hatta onun kişiyi küfre kadar götürebilecek zararlı bir fitne olduğu ifade edilmiştir. Eserin sonuna doğru bu bâba gelindiğinde ise İbnü'l-Cevzî, beklenmedik bir üslup değişikliğine giderek adeta aşk coşkunu verecek şiiirleri ve bu şiiirleri söyleyenlerin aşk hikâyelerini sıralamıştır. Eserin başından itibaren âyet, hadis ve kalam-ı kîbâr türünden rivayetlerle söndürmeye çalıştığı "aşk" ateşini, bu kez coşkunluk veren aşk hikâyeleri ve şiiirleri ile adeta körüklemektedir. Mecnûn'un bağrından sesler çıkararak öten üveyk kuşuna hitaben mahzunane; "Ne ağlarsın ey üveyk! Dostundan mı ayrıldın yoksa sevdiğin mi cefa verdi sana?" dizesi⁵¹, ayrılığa dair herhangi bir teselli tavsiyesi olmadan yorumsuz bırakılmıştır. Yine onun Leylâ'yı kastederek "O benim sihrimdir. Her sihrin bir rukyesi varsa da benim bu sihrimin hiçbir rukyesini bulamıyorum."⁵² diyerek aşkın sihrine çözüm bulamayan me'yusane sözler üzerine değerlendirmeye yapmamıştır. Bir diğer âşik şair el-Abbâs b. Ahnef'in "Çilem ve onunla gelen belam iyice arttı. Ben ki hastalığı ile şifa arayan birisiyim."⁵³ dizesi ile dile getirdiği akla ziyan hali tenkitsiz bırakılmıştır. Bunun gibi muhtelif şairlerin şiiirlerinden iktibas edilen pasajların tamamında işlenen içerik, eserin önceki ve sonraki kısımlarında tavizsiz bir surette eleştiriye tabi tutulmuştur. Müellifin bu tutumu okuyucu zihninde şöyle bir sorunun sorulmasını zorunlu kılmaktadır: Mademki aşk kişiyi küfre götürebilecek kadar zararlı bir şeydir; o halde gazel şairlerinin en güzel şiiirlerinden örneklere eserde yer vermenin anlamı nedir?" Bu soruya İbnü'l-Cevzî'yi haklı çıkarak bir savunma ile cevap vermek mümkün görülmemektedir.

6. *Zemmû'l-hevâ*'da Bakışların Tuzağı

Her sanat eserinin bir odak noktası vardır. Müellif ya da sanatçı eserinde bu noktayı merkeze alarak düşünce örgüsünü kurmaktadır. Gördüğümüz kadarıyla *Zemmû'l-hevâ*'nın odak noktası "aşkın kalbe yerleşmemesi için önceden gerekli tedbirleri almak"tır. İbnü'l-Cevzî'nin zihninde tasarladığı önlemlerin içerisinde en merkezi olanı ise kanaatimizce "bakışlar"dır. Zira bakışların şerrinden sakındırmaya dair olan On Üçüncü Bâb'da "göz zinası"na dair hadisler zikredilmiştir. Hz. Peygamber (a.s.m.); "Gözler zina eder; onların zinası da bakıştır." ve "Her göz zina edicidir." hadisleri ile⁵⁴ zinaya giden ilk yolun bakışlardan geçtiği uyarısında bulunmaktadır.⁵⁵ Bu kanaati bizde uyandıran şey "bakma adabı" olarak nitelendirebileceğimiz bâbların eserin tüm hacmine oranla önemli bir yekûn tutuyor olmasıdır. Zira elli

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *Zemmû'l-hevâ*, 366.

⁵² İbnü'l-Cevzî, *Zemmû'l-hevâ*, 369.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *Zemmû'l-hevâ*, 381.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/531 (No. 10911).

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zemmû'l-hevâ*, 113.

bâbdan müteşekkil eserin tam olarak on bâbı sadece “bakışlar” a tahsis edilmiştir. Gözleri harımdan sakınmak,⁵⁶ sakalı henüz bitmemiş erkek çocuklarına dahi bakmamak⁵⁷ ve bakışlardan mütevellit aşkın tedavisi için çözüm önerileri⁵⁸ gibi bâb başlıklarında yüzlerce hadis ve şiir pasajları aktarılmaktadır. Tüm bâbları içerik bakımından incelemek bu çalışmanın kapasitesini zorlayacağından burada sadece On Üçüncü ve On Dokuzuncu Bâb'larda dikkatimizi çeken hususlara değinilecektir.

On Üçüncü Bâb'da şairlerin bakışların afeti sadedinde söylediği şiirler bâbın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Toplam doksan dokuz beyte ulaşan bu şiirlerin bir kısmı tek beyit, çoğunluğu ise hemen hemen dört beş beyti geçmeyecek uzunluktadır. Ferezdak (öl. 114/732), Mütenebbî (öl. 354/965) ve İbnu'l-Mu'tezz (öl. 296/908) gibi şairlerden yapılan yoğun istişhatlarla bâbı daha ziyade antolojiye çevirme eğilimindedir. Müellifin yer yer vermiş olduğu beyitlerden bir kısmı bâb başlığı ile doğrudan alakalıdır ve onun “zemm” maksadına yardım edecek niteliktedir. Örneğin; Ferezdak'ın bakışlar hakkında; “Atıldığında silahsız bir şekilde onun gibi katil ve maktul eden bir şey görmedim.” sözleri tam da aşkın kişiyi duçar edişine örnektir. Bu bâb başlığı altında “kalp ile göz arasındaki atışmalara” değinen şiirlere de yer verilmiştir. Aşka düşen kişinin bedeni, yaşadığı ızdırablı ruh halinin sorumlusu olarak görüldüğü kalp ve gözleri hesaba çekmektedir. Kalp ve gözler ise suçu birbirlerinin üzerine atmaktadır:

يقول طرفي لقلبي هجت لي سقما والعين تزعم أن القلب أبكاها
والجسم يشهد أن العين كاذبة وهي التي هيجت للقلب بلواها

Kalbim gözüme der: Sen getirdin başıma bu musibeti!

Göz de ondan şikâyetçidir: Hep kalp beni ağlattı.

Beden ise şahitlik eder: Göz yalancı diye.

*Der: O asıl, kalbe getirendir bu belayı.*⁵⁹

İbnu'l-Mu'tezz'in de gözlerin afeti hakkında söyleyeceği bir şey vardır:

ويح القلوب من العيون لقد قامت قيامهن في الدنيا

*Gözlerden dolayı kalplere eyvahlar olsun. Onlardandır dünyada kalplerin kıyameti.*⁶⁰

Ebû Muhammed b. Hafâcî'nin şu şiiri ise Türkçemizde tam da “ava giden avlanır.” ata-sözünü destekler mahiyettedir.

ظلي رميت له حابلة وما علمت بأن الليث في الكنس

*Bir ceylan ki avlamak için gözlerimi üzerine attım. Meğerki aslan, ceylan yuvasında yaşarmış ben bilemedim.*⁶¹

Süfyan-ı Sevrî'nin dediğine göre İblis şöyle demiştir: *Attığım zaman hiç ıskalamadığım okum kadınlardır.*⁶²

Şair Abdullah b. Mu'tezz ise aşkın kişiyi nasıl mecnun haline getirdiğini şu şekilde dile getirmiştir:

أيها العاذلون لا تعذلوني وأنظروا حسن وجهها تعذروني

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 101.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 126.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 161.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 118.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 120.

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 121.

⁶² İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 180.

وأنظروا هل ترون أحسن منها إن رأيتم شبيها فاعذلوني
في جنون الهوى وما بي جنون وحنون الهوى جنون الجنون

Ey kınayıcılar beni kınamayın! Onun yüzünün güzelliğine bakın da beni mazur görün.

Bakın bakın! Ondan daha güzelini görebilir misiniz? Eğer ki görürseniz beni öyle kınayın.

*Ben aşk mecnunuyum; yoksa delilik yok bende. Aşkın cünunu ise cünunun da cünunudur.*⁶³

Bakışların, kalpte aşkın yeşerip neşvünema bulması için ilk hareketi veren can suyu mesabesinde olduğu buraya kadar ki bâblardan anlaşılmıştır. Müellif buradan sözü artık bakış sonrasına getirecektir. Oklar göz çukurlarından maşukun kalbine doğru atılmış, kalenin hisarlarından içeriye sızılmış ve eskilerin tabiriyle ateş bacayı sarmış, olan olmuştur. İbnü'l-Cevzî bir bütün halinde masaya yatırdığı aşk halini “olan olmuş” kolaylığı ile kestirip atacak değildir. On Dokuzuncu Bâb bakışlardan mütevellit keder ve düşüncelerin tedavisine tahsis edilmiştir. Burada müellif kalpte hâsıl olan aşk halinin kökünün kesilmesi için aşkın beslediği kaynak olan artçı bakışlardan sakındırmaktadır. Zira bakışlar tekerrür ettikçe aşk da teceddüt edecek, kökleri derinlere indikçe sökülüp atılması daha da zorlaşacaktır. Anlaşılan ağaç sulandıkça, aşk da bakıştıkça derinleşen köklere sahiptir.

Ancak İbnü'l-Cevzî burada, gözlerine sahip olma ve nihayet aşka galebe etme hususunda daha öncelikli bir bilgiyi paylaşma lüzumu hissetmiştir. Aşkın herkeşçe malum olan bir hususiyeti onun yerleştiği kişinin dünyasında irade üzerine hâkimiyet kurma yönüdür. Kişi, kendisine maddi manevi zarar verdiğini aklen bildiği ve kabul de ettiği halde özgürlüğü elinden alınmış bir esir gibi davranmaktadır. Ancak bu esaret öyle bir şeydir ki kişi, bu esaretinden memnundur; kurtulma iradesini gösterecek hali de kalmamıştır. Öyle ise aşk marazını tedavi etme sadedinde iradenin güçlendirilmesi lazımdır. İbnü'l-Cevzî burada “hükemâ” dediği bilge şahsiyetlerin tecrübelerine başvurmaktadır. Kalbin bir fiili olan aşkın mukaddimelerine dönerek, en baştan itibaren fiilleri ortaya çıkaran basamaklara değinmektedir. Zihinde beliren bir hatıra sırayla; fikir, vesvese, şehvet, talep ve en nihayetinde de eyleme dönüşmektedir. Sonu harama dönüşen her eylemin ilk filizi zihinde beliren hatıralar, imgelerdir. O halde istenmeyen bir sonun çözümü başlangıca dönmek ve deyim yerinde ise bataklığı kurutmaktır. Henüz “hatıra” safhasında iken zihnen meşgul olmamaya çalışmak ve gelip giden hayallerin peşine takılmamaktır. Bu hayallerin balıkçının oltasındaki yem misali şeytan elinde birer tuzak olduğunun erkenden farkına varmaktır. Fakat burada şöyle bir mukadder soru akla gelecektir: “İradem dışında gelen hatıraları nasıl defedebilirim?” İbnü'l-Cevzî'nin bu soruya cevabı şu şekildedir:

*El cevap: Bu hatıralar, azim (kesin niyet) olmadığı sürece zarar vermez. Yalnız şu var ki; kişinin kalbinden geçenleri bilmesinden yaşadığı korkudan dolayı herhangi bir ecir (sevap) yoktur. Zira kalbi çok uzak vazifelerle meşgul etmek onu asıl yaratılış amacı olan şeylerden alıkoyacaktır. Ne zaman ki azalarını haramdan muhafaza ettin ve kalbini de kötülüklerle azmetmekten alıkoydun; bu durumda kalbine gelen hatıra ve vesveselerden de mesul olmazsın. Eğer bu vesveselerden dolayı kendinin zecreder-sen bu, temizlikte aşırıya gitmemdir.*⁶⁴

“Temizlikte aşırıya gitmek” ifadesi ile İbnü'l-Cevzî veciz bir şekilde temizlik takıntısına dair olan hadislerle işaret etmektedir. Hz. Peygamber (a.s.m.) temizliğin imandan olduğunu belirtmiştir. Ancak özellikle ibadetlere taalluk eden “taharet” meselesinde, temiz olma hasasiyetinin kimi zaman bir takıntıya dönüşerek kişinin ayağına dolanma ihtimalinden de ikaz

⁶³ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 186.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 162.

da bulunmuştur.⁶⁵ Hiçbir şeyin ifrat ve tefriti iyi değildir. Temizlikte aşırıya gitmek bir takıntı olduğu gibi zihinden gelip geçen her imge ile muzdarip olup takvaya hâle geldi sanmak da apaçık bir saplantı halidir. Kişinin iradesi dışında zihinde beliren hayal, hatıra, vesvese her ne varsa, eyleme dönüşmediği sürece mesuliyeti mucip değildir. Tedbir maksadıyla fena şeylerle zihnen meşgul olmama hassasiyetinin “takıntı” marazına dönüşmesine imkân vermemek gerekir ki İbnü'l-Cevzî de tam yerinde bu ikazı yapmıştır.

7. İman Potansiyelini Motive Edici Olarak Kullanması

İbnü'l-Cevzî'nin eserinde gerçekleştirmeye çalıştığı hedeflerden biri de okuyucusunun kalbindeki mevcut imanın kuvvetinden istifade ederek onu, hevâsının ağına düşmekten muhafaza etmektir. Bunun pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Günahların çirkinliğine dair olan Yirmi Dördüncü Bâb'ın başında peş peşe verilen iki hadis, onun bu arzusunu açıkça göstermektedir.

Derinliklerine kadar sızmayı başardığı kalbi, tamamen kendi ile meşgul etmek en güçlü özelliği olan aşk, tüm ilgi ve ihtimamı maşukuna tevcih ettirmektedir. Hâlbuki hadisin ifadeyle kalp, yaratılış icabı Allah'a sevgi duymak -muhabbetullah- için vardır. İnsana verilen “muhabbet” duygusunun varoluşu, varlığı yaratan zata muhabbet beslemek gayesine matuftur. Bazı Kur'ân âyetleri, muhabbet duygusunu Allah'a hasretmek lüzumunu sarih bir şekilde ifade etmektedir.

İbnü'l-Cevzî, kişinin hevâsı doğrultusunda muhabbet duygusunu “aşk” bağlamında Allah'tan gayrısına tevcih etmenin yanlışlığını iki hadisle ortaya koymaktadır. Hadislerin metninde geçen kelimeler “*Zemmü'l-hevâ*”nın telif ediliş maksadını teyit edecek niteliktedir:

*“Allah kıskanır; mümin kıskanır. Allah'ın kıskançlığı, müminin Allah'ın haram ettiği işleri yapmasıdır.”*⁶⁶

*“Allah'tan daha çok kıskanan kimse yoktur. Bunun için gizli açık, fuhşiyatın her çeşidini haram kılmıştır. Allah'tan daha çok övülmeyi seven de kimse yoktur.”*⁶⁷

Hadiste geçen “kıskançlık”, “mahubun yüzünü başkasına dönmesi yahut başkası ile meşgul olması” ile hâsıl olan duygunun, Allah hakkında tasavvuru caiz olacak suretini ifade etmektedir. Hadis şârihlerinin şerh ettiği şekliyle “münezzehiyete layık olacak “kıskançlık” beşerîn kıskançlığı cinsinden değildir.⁶⁸ Ayetlerde geçen haberi sıfatların tevil edilip edilmemesi meselesindeki ihtilaf gibi bu hadislerde geçen “Allah'ın gayreti” ibaresi tevilî hoş görmeyen İbnü'l-Cevzî tarafından açıkça tevil edilmemiştir. Ancak anladığımız kadarıyla müellif bu iki hadis, gayr-ı meşru aşkları ve sahiplerini uyarmak maksadıyla kaleme aldığı “*Zemmü'l-hevâ*” da bir bâb başlığının hemen girişinde almasıyla bir bakıma örtülü bir tevilde bulunmuştur. Kişi, Allah'tan başkasına muhabbetini sarf etmekle en başta şöyle bir hata işlemiş olmaktadır: Sonu harama çıkan yolun başında “hevâ” vardır. Kişi hevâsına tabi olarak aşka tutulduğunda en nihayetinde gayr-ı meşru fiillere behemehâl karışacaktır. Dolayısıyla hadiste ifade edilen “Gayretullah / Allah'ın kıskançlığı”, Cenâb-ı Hakk'ın kendisine isyan edilmesinden razı

⁶⁵ Aşırılık konusunda kapsamlı bir çalışma için bk. Adem Dölek, “Hadisler Işığında Temizlik ve İbâdet Konularındaki Vesveseler ve Tedâvî Yolları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2004), 47-71.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/557

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ*, 192.

⁶⁸ Celâleddî es-Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dîbâc alâ sahihi'l-Muslim*, thk. Ebu'l-İshâk el-Huveynî (Suudi Arabistan: Dâru İbn Afvân, 1996), 4/125.

olmayışıdır. Dolayısıyla “razı olmayış”, “gayret/kıskançlık” kelimesiyle ifade edilmiştir. Hadislerin tasnif ve tanzim bağlamından çıkan yorumu göre kişi; harama giden yolun henüz ilk safhası olan “meyil/heves/muhabbet/istek” aşamasında “Yüzümü Allah’tan gayrısına döndürüyorum.” ikazını kalp kulağında duymalıdır.

Sonuç

İbnü’l-Cevzî, *Zemmü’l-hevâ* adlı eserinde kişinin akıbeti düşünmeyen hevesler anlamındaki “hevâ”sına uymasının dünyevi ve uhrevi kötü sonuçlarından bahsediyor. Bu sonuçlara dikkat çevirerek akıl ve iradeyi güçlendirmeyi ve Müslüman ferdin bireysel ve sosyal vazifelerini daha verimli yerine getirebilmesini amaçlıyor. Bunu yaparken rivayete ve teslimiyete dayalı mezhepsel görüşünün etkisiyle ayet ve hadisleri çoğu kez yorumsuz naklediyor. Arapların divanı olan şiiri oldukça etkin kullanarak edebiyatın tesirinden yararlanıyor. Müellif bir bütün halinde “aşk” olgusuna olumsuz yaklaşıyor gibi görünse de gazel şiirlerinden yapılan alıntıların fazlalığı ve aşırıya kaçmamak şartıyla aşkın bireyi olgunlaştırıcı yönlerinin bulunduğu düşüncesini paylaşması dikkat çekicidir. Diğer taraftan İbnü’l-Cevzî’nin tekrara düşmeye ve sadet dışı konulara girmeye eğilimli yönü bu eserde kendini belirgin bir şekilde hissettirmektedir. İbnü’l-Cevzî’nin Türkçeye çevrilmiş pek çok eseri bulunmaktadır. Ancak *Zemmü’l-hevâ* ’nın Türk literatürüne kazandırılmadığını görüyoruz. Kanaatimizce müellifin bu eserinden özellikle genç kesimin istifade edeceği pek çok bilgiler ve takdire şayan ikna gücü yüksek yaklaşımlar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmanın ulaştığı sonuca göre tavsiyemiz şudur ki eserde, günümüz okuyucusuna pek bir şey sunmayacak rivayet senetleri, gereğinden fazla tekrarlar ve sadet harici ayrıntılar yer almaktadır. Bunların hazfinin zikrinden evla olduğu ve olası bir çeviride bu noktalara dikkat edilmesinin, eserden daha etkin istifade edilmesi bakımından yararlı olacağı kanaatimizdir.

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Hasen. *el-Hubbu fi’t-turâsi’l-Arabî*. Kuveyt: Âlemu’l-Ma’rife, 1980.
- Arı, Mehmet Salih. “Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Hayatı, Eserleri ve Tarih Metodolojisi”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2012), 165-186.
- Arslan, Adnan. “İbn Dâvûd Ez-Zâhirî’nin ez-Zehra Adlı Eserinde Aşkın Fıkhı, *Eskiye*ni 39 (Eylül 2019), 239-254.
- Başaran, Selman. “Enmâti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/244. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bayram, İbrahim. “İbnü’l-Cevzî’nin Akıl Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2018), 69-108.
- Bikâî, Muhammed Hayr. “Min tarâifi’t-tasnîf fi’l-cuz’i’l-evvel min kitâbi’z-zehra”. *Mecelletu mecmai’llu-gati’l-Arabiyyeti’-Urduniyye* 25/60 (2001).
- Çalışkan, Necmettin. “Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya’da Hızır İnançının Sosyo-Kültürel Etkiler”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (Temmuz-Aralık 2015), 43-262.
- Dölek, Adem. “Hadisler Işığında Temizlik ve İbâdet Konularındaki Vesveseler ve Tedâvî Yolları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4 (2004), 47-71.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnâvûd. Beyrut: Muesesetu’r-risâle, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Uzrî Aşk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. “Sevginin İstisnâ ve Sevgide Aşırılık (Kültler)”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2011) 19-40.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005.
- Gazzûlî Hâşim, Abdülazîz Seyyid. *İbnu'l-Cevzî el-İmâmu'l-murebbî ve'l-vâizu'l-beliğ ve'l-âlimu'l-mutefennin*. Şam: Dârü'l-kalem, 2000.
- Göcen, Güllüšan. "İslam'da Aşk Tasavvuru -Hanbelilik Örneği"- *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 331-341.
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Hâlidî, Muhsin Semîh. "el-Hevâ: Dirâse mevduiyye li'l-mustalahi'l-Kur'ânî". *Dirâsâtü ulûmi's-Şeria ve'l-kânûn* 37/2 (2010), 456-475.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsîdu's-Şeriatî'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed el-Habîb İbnu'l-Hüce. Katar: Vizâratu'l-evkâf, 2004.
- İbn'ül-Cevzi, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman. *Zemmü'l-hevâ*. thk. Hâlid Abdüllatîf es-Sebu'l-Alevî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1998.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Bahru'd-Dumu'*. Tantâ: Dârü's-sahâbe li't-turâs, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Def'u şubuhâti't-teşbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebeu'l-Ezheriyyetu li't-turâs, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbu'l-birri ve's-sile*. thk. Âdil Abdulmevcûd. Beyrut: Muesesetu'l-kütübî's-sekâfiyye, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Tenbîhu'n-nâimi'l-gamr alâ mevâsîmi'l-umr*. Tantâ: Dârü's-sahâbe li't-turâs, 1991.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Hayâtu İbnü'l-Cevzî ve menhecuhû fi't-tefsîri min hilâli zâdi'l-mesîr". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 69-88.
- Koca, Ferhat. "Hanbeli Mezhebi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Köse, Saffet. "İbnü'z-Zâgûnî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/242. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Nemle, Abdulkarîm b. Alî b. Muhammed. *el-Mühezzebe fi ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâran*. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, 1999.
- Rakiyy, Fadıl b. Halef. *İbn Ebi'd-Dünyâ: Muhaddisen ve muslihane*. Riyâd: Dârü atlasi'l-hadrâ, 2012.
- Sâlih, Mâcîd Uceyl. *Melâmihun fi'l-makâleti fi kitâbi zemmi'l-hevâ: Dirâse mevduiyye fennîye*. Yüksek Lisans Tezi, Musul Üniversitesi, 2005.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dîbâc alâ sahihu'l-Muslim*. thk. Ebu'l-İshâk el-Huveynî. Suudi Arabistan: Dârü İbn Afvân, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/ 301-304. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Enbiya. "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 73-125.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/46. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Muhyî Hilâl es-Serhân. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1985.

The Publication Principles and Article Evaluation Process of *Eskiyeni*

- *Eskiyeni* published by Anadolu İlahiyat Akademisi/The Anatolian Theological Academy, Ankara, TURKEY.
- *Eskiyeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiyeni* accepts academic studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
- Publication language of *Eskiyeni* is Turkish. But there can be English, German, French, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.

Article Submission Terms

- PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to *Eskiyeni*.
- In the case of book review only the studies which written by someone who has doctorate degree are examined.
- *Eskiyeni* is published as printed and online twice a year on 20 March and on 20 September. Articles are accepted between 1 October and 10 January for the issue of 20 March and between 1 April and 10 July for the issue of 20 September.
- In the first page of study, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 10.000, for other studies, the upper limit of words is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.
- During application, 150-200 words Turkish abstract, 150-200 words English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be

Eskiyeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

- *Eskiyeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiyeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiyeni*, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.
- *Eskiyeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler. Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- *Eskiyeni*, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 20 Mart tarihli sayı için 1 Ekim - 10 Ocak; 20 Eylül tarihli sayı için ise 1 Nisan - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.
- *Eskiyeni*'ye gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 10.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
- Başvuru esnasında 150-200 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er

written. For the articles which approved by referee, an extended 750 words Turkish and English extended summaries are required.

- Studies should written as given at least 2,5 cm margins, written in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.

- In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsitemi.org

Printed version of *Eskiye*nican reached via subscription and purchase. Online version of *Eskiye*niis available online for free.

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>

- Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer *Eskiye*ni.

- Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.

- Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.

Article Evaluation Process

1. Preliminary Examination and Plagiarism

Screening: The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using *iThenticate* program. Placenta similarity rate to be less than %15 condition required. This review is completed in maximum 10 days.

2. Section Editor Review: The study which was carried out Preliminary Examination and Plagiarism Screening is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

3. Referee Process (Academic Evaluation):

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of

adet T¼rkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik T¼rkçe ve İngilizce genişletilmiş ¼zet talep edilir.

- alışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

- Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org

*Eskiye*ni'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online verisiyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>

- Dergiye g¼nderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, *Eskiye*ni'ye devredilmiş sayılır.

- Yayınlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.

- Yazısı yayınlanan yazarlara dergiden iki adet matbu n¼sha g¼nderilir.

Makale Değerlendirme S¼reci

1. ¼n İnceleme ve İntihal Taraması:

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından edit¼r tarafından incelenir ve *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. ¼n inceleme en fazla 10 g¼n içinde tamamlanır.

2. Alan Edit¼r¼ İncelemesi: ¼n inceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan edit¼r¼ tarafından problematik ve akademik dil-¼slup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 g¼n içinde tamamlanır.

3. Hakem S¼reci (Akademik Değerlendirme):

Alan edit¼r¼n¼n incelemesinden geen alışma, konu ile ilgilidoktora tezi, kitap veya

at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-sided blind arbitration. The referee is required to present his/her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form. The author is given the right to defend his/her objections and opinions, if he/she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality. The arbitration process is completed within a maximum of 60 (50+10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

3.1. Correction Phase: In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining; relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

3.2. Section Editor Control: The field editor checks whether the author makes the corrections that requested in the text. The inspection process is completed within a maximum of 5 days.

3.3. Referee Control: The referee who requests correction checks whether the author has

makalesi bulunanan az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem süreci en fazla 60 (50+10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirtmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

3.1. Tashih Aşaması: Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

3.2. Alan Editörü Kontrolü: Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

3.3. Hakem Kontrolü: Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş

made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

3.4. Preparing Extended Summary: At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

4. Turkish Language Control: The works which are passed through the referees and which have a minimum of 750 words in Turkish and English extended summary are examined by Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

5. English Language Control: The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

6. Editorial Board Review: The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.

7. Typesetting and Layout: The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

8. Data Transmission to National and International Indexes: The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to related Indexes within 15 days.

düzeltilmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

3.4. Ayrıntılı Özet ve Summary Hazırlanması: Hakkındaiki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.

4. Türkçe Dil Kontrolü: Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

5. İngilizce Dil Kontrolü: Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

6. Yayın Kurulu İncelemesi: Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

7. Dizgi ve Mizanpaj Aşaması: Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

8. Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi: Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.