

E-ISSN: 2757-8399

KOCATEPE

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Journal of Kocatepe Islamic Sciences



Adres: AKÜ İslami İlimler Fakültesi Ahmet Karahisari İlahiyat Kampüsü
Şuhut Yolu Üzeri Afyonkarahisar / TÜRKİYE
Web Adresi: www.dergipark.org.tr/tr/pub/kiid
Email: kiid@aku.edu.tr

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2021

e-ISSN: 2757-8399

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2021

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 4 Sayı: 1 (Haziran 2021)

Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)

Önceki e-Issn: 2667-4785

KAPSAM: Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yılda iki kez
yayınlanan ulusal bilimsel hakemli elektronik bir
dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 - 600 kelime),
anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve *ISNAD Atıf
Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça
içerir.

Yönetim Yeri ve Adresi

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr

Tel: 0 272 218 31 50 Fax: 0 272 218 31 53

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 4 Issue: 1 (June 2021)

Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Sciences

Formerly Published Year

2018-2020 (vol. 1, is. 1 – vol. 3, is. 2)

Former e-Issn: 2667-4785

SCOPE: Social and Human Sciences/Theology
Studies

PERIOD: Biannually (June and December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a
national peer-reviewed academic e-journal
published twice a year.

Articles contain an English title, an abstract (500 -
600 words), keywords (at least 5 concepts) and a
bibliography (with The ISNAD Citation Style).

Executive Office

Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic
Sciences, Afyonkarahisar, 03050, TURKEY
kiid@aku.edu.tr

Tel: +90 272 218 31 50 Fax: +90 272 218 31 53

<https://dergipark.org.tr/en/pub/kiid>



Dizinleme Bilgileri/Indexing

Tr Dizin

Turkish National Database

Indexing Start: 2020



Index Copernicus International Journal Master List

Indexing Start: 2019



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2021)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Afyon Kocatepe Üniversitesi
Afyon Kocatepe University
Afyonkarahisar/TURKEY

Sahibi / Owner

Afyon Kocatepe Üniversitesi adına İslami İlimler
Fakültesi Dekanı/ Dean of Islamic Sciences Faculty on
behalf of Afyon Kocatepe University

Prof. Dr. Mustafa Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
mguler@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2811-6403>

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
munirkaya16@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

Editör / Editor in Chief

Dr. Mustafa Yasin Akbaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
yakbas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

Editör Yardımcısı / Editor Assistan

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
acakmak1634@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

**Alan Editörü (Felsefe ve Din Bilimleri) / Field Editor
(Philosophy and Religious Sciences)**

Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
etas@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0439-1240>

**Alan Editörü (İslam Tarihi ve Sanatları) / Field Editor
(Islamic History and Arts)**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
acakmak1634@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

**Alan Editörü (Temel İslam Bilimleri) / Field Editor
(Basic Islamic Sciences)**

Dr. Öğr. Üyesi Ercan Şen

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
ercansen@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors

Öğr. Gör. Zekeriya Kasap

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
gaida45@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3416-958X>

Arş. Gör. Muhammed Emin Görgün

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
muhammedemingorgun@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Nesrin Bağcı Erciyas

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
nesrin.bagci@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-2443-9806>

Arş. Gör. Rumeysa Bektaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
rrumeysabektas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7683-7729>

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Hasan Çetin

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
hsncetin@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-8841-1810>

Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
kyesilkaya34@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6789-9327>

Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
mehmetguler43@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9228-9563>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İrfan Görkas

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, gorkas08@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>

Prof. Dr. Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TURKEY, semih.cejhan@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>

Prof. Dr. Walid A. Saleh

University of Toronto, CANADA
walid.saleh@utoronto.ca

Doç. Dr. Mebrure Doğan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, mebruredogan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9027-144X>

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem Taş

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TURKEY, abduallah.tas@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2680-7713>

Dr. Öğr. Üyesi Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, eminuuz83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, ekurt@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0351-9575>

Dr. Öğr. Üyesi Faik Akçaoğlu

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, faikakca@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6695-4008>

Dr. Faruk Emrah Oruç

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, ebuhasen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4008-7967>

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, fcakmak@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0333-3834>

Dr. Hüseyin Uçan

University of Osnabrück, GERMANY,
hueseyin.ucan@uni-osnabrueck.de

Dr. Öğr. Üyesi Kenan Özçelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Sciences
Ankara/TURKEY, ozcelikkenan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, abdurrezzaktek@hotmail.com

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, ademapak@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin Çelik

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TURKEY, celikc@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology
Konya/TURKEY, fikretkarapinar@gmail.com

Prof. Dr. Hasan Tevfik Marulcu

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TURKEY, hasanmarulcu@sdu.aku.tr

Prof. Dr. Hüseyin Günday

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, hgunday@hotmail.com

Prof. Dr. Kasım Küçükcalp

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, kasimkucukcalp@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Karakas

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, mkarakas@aku.edu.tr

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Trakya University Faculty of Arts
Edirne/TURKEY, nebimehdiyev@trakya.edu.tr

Prof. Dr. Recai Doğan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara University Faculty of Theology
Ankara/TURKEY, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Remzi Kaya

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, remzikaya5@yahoo.com

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Istanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TURKEY, vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar Aydın

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, yasaraydinli@hotmail.com

Doç. Dr. Ali Öztürk

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Istanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TURKEY, a.ozturk@istanbul.edu.tr

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2021)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

İçindekiler / Contents

- 7-8 | **Editörden / From The Editor**
Mustafa Yasin Akbaş

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 9-22 | **Sirâcî'nin Şehzade Mustafa Mersiyeleri**
Sirâcî's Dirges to Shahzadeh Mustafa
Maruf Çakır
- 23-40 | **Kur'an'da Hata Yok Kitabında Teklif Edilen Miras Sisteminin Değerlendirilmesi**
Evaluation of Inheritance Theory Which Proposed in The Book No Error! in Quran
Huzeyfe Çeker
- 41-60 | **Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zamîru'sh-Şe'n ve'l-Kıssa' Üslûbu ve Meâllere Yansıması**
The Usage of the Pronouns of ash-Shân and al-Qıssa in the Qur'ân and Their Equivalents in Turkish Translations of the Qur'an
Servet Demirbaş
- 61-81 | **Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerinin Kullanımında Farklı Bir Yaklaşım: İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı**
A Different Approach to Utilizing of Fadhâil Al-Qur'an Narrations: Ibn Kathir's Fadhâil Al-Qur'an
Saliha Türçan
- 82-103 | **Mâlik b. Huveyris (öl. 74/693-4) ve Rivayetleri**
Mâlik b. Huwayris (d. 74/693-4) and His Narrations
Rıdvan Yarba
- 104-121 | **Hayriyye ve Lutfiyye Tesirinde Yazılmış Bir Mesnevi: Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'si**
A Mathnawi Written under the Influence of Hayriyye and Lutfiyye: The Advice-Epistel of Kilisli Hami
Faruk Sönmez
- 122-137 | **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi**
Examining the Empathy Tendencies of Religious Culture and Ethics Teachers in Terms of Various Variables
Eyyüp Kayacı

- 138-153 **Alevilik Sünnilik Bağlamında Sosyal Bütünleşme ve Din: Emirdağ Karacalar Köyü Örneği**
Social Integration and Religion in the Context of Alevism and Sunnism: The Case of Karacalar Village of Emirdag
Cevdet Akkaya – Hüseyin Koçak
- 154-172 **Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahman el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri**
Life, Works and Thoughts of a Contemporary Nuşayrî Scholar: ‘Abd al-Raḥmān al-Khayyir
Ahmet Sonay
- 173-191 **19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif**
Mawkib al-Hajj al-Sharif in the Context of the Transformation of the Hajj Organization in the Second Half of the 19th Century
Abdullah Çakmak
- 192-213 **Beşeri Gözetim ve İlahi Gözetim**
Human Surveillance and Divine Surveillance
Sıddık Ağçoban

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

- 214-219 **Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci, yazar Banu Gürer (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020)**
The Awareness of the Hereafter in Terms of Religious Education and Teaching, by Banu Gürer, (İstanbul: Çamlıca Publications, 2020)
Esma Akgün Özçelik
- 220-225 **Dijital Çocuk, Yazarlar: Kemal Sayar ve Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020)**
Digital Child, by Kemal Sayar and Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020)
Kahraman Bulgurcu

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 1 (Haziran / June 2021)

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

kiid@aku.edu.tr

Editörden / Editorial

Değerli okurlar,

Kocatepe İslami İlimler Dergisi dördüncü cilt ikinci sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. 2018 yılında kurulan Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 22.02.2021 tarihinden itibaren Kocatepe İslami İlimler Dergisi ismiyle yayın hayatına devam etmektedir. Kalitenin artırılarak alanında tanınan bir dergi konumuna ulaşmak, araştırmalara bilimsel katkı sunan değerlendirme sürecini sağlamak ve nitelikli çalışmalara yer vermek amacıyla dergide isim değişikliğinin yanında pek çok yenilik bulunmaktadır.

Derginin bu sayısında editör, yayın ve danışma kurulu yenilendi. Ardından makale yazım şablonu ile kapak ve jenerik sayfaları güncellendi. Dergiye ulaşan makalelerin yayın ilkeleri çerçevesinde incelendiği ön değerlendirme formu oluşturuldu. Web sayfası (Türkçe ve İngilizce) yeniden hazırlandı. Burada yazar ve hakemler için rehberler ile çalışmaların hangi aşamalardan geçerek yayına hazırlandığını gösteren değerlendirme sürecine yer verildi. Ayrıca makalelere doi numarası alınmaya başlandı.

Dördüncü cilt ikinci sayı için dergiye ulaşan çalışmalardan ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini başarıyla geçen 11 araştırma makalesi ile 2 kitap değerlendirme yazısı okuyucularla buluştu. Bu sayıya Maruf Çakır "Sirâcî'nin Şehzade Mustafa Mersiyeleri", Huzeyfe Çeker "Kur'an'da Hata Yok Kitabında Teklif Edilen Miras Sisteminin Değerlendirilmesi", Servet Demirbaş "Kur'an-ı Kerim'de "Zamîru's-Şe'n ve'l-Kıssa" Üslûbu ve Meâllere Yansıması", Saliha Türcan "Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerinin Kullanımında Farklı Bir Yaklaşım: İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı", Rıdvan Yarba "Mâlik b. Huveyris (öl. 74/693-4) ve Rivayetleri", Faruk Sönmez "Hayriyye ve Lutfiyye Tesirinde Yazılmış Bir Mesnevi: Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'si", Eyyüp Kayacı "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", Cevdet Akkaya - Hüseyin Koçak "Alevilik Sünnilik Bağlamında Sosyal Bütünleşme ve Din: Emirdağ Karacalar Köyü Örneği", Ahmet Sonay "Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahman el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", Abdullah Çakmak "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkibi Hacc-ı Şerif", Sıddık Ağçoban "Beşeri Gözetim ve İlahi Gözetim" araştırma makaleleri ile Esma Akgün Özçelik "Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci, yazar Banu Gürer (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020)" ve Kahraman Bulgurcu "Dijital Çocuk, Yazarlar: Kemal Sayar ve Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020)" kitap değerlendirmeleri ile katkı sağladı.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi (eski ismiyle birlikte) TR Dizin (2020 yılından itibaren) ve Index Copernicus International Journal Master List (2019 yılından itibaren) tarafından taranmaktadır. Uluslararası indekslere başvurularımız devam etmektedir.

Dergi isim değişikliği sürecinde desteklerini esirgemeyen Afyon Kocatepe Üniversitesi Rektörü, Basın Yayın Halkla İlişkiler Müdürü, İslami İlimler Fakültesi Dekanı, Fakülte Sekreteri, TÜBİTAK Ulakbim (TR Dizin ile Dergipark) ekibine ve işlemlerin tamamlanması için özveriyle çalışan Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya ile Dr. Faruk Emrah Oruç'a şükranlarımızı sunarız. Bu sayının yayınlanmasına katkısı bulunan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın, hakem ve danışma kurullarına; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakmak, Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş, Dr. Öğr. Üyesi Ercan Şen; sekreterlerimiz Arş. Gör. Hasan Çetin, Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya, Arş.

Gör. Mehmet Hilmi Güler; yabancı dil editörleri Arş. Gör. Muhammed Emin Görgün, Arş. Gör. Nesrin Bağcı Erciyas, Arş. Gör. Rumeysa Bektaş ile yazım ve dil editörlerimize teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımız Aralık 2021 tarihinde yayımlanacak olup, makale son kabul tarihi 1 Ekim 2021 olarak belirlenmiştir. Makale sayısının yeterli düzeye ulaşması halinde bu tarihlerden önce de makale kabul süreci kapatılabilecektir.

Editör

Dr. Mustafa Yasin Akbaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Afyonkarahisar/Turkey

yakbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 9-22

Sirâcî'nin Şehzade Mustafa Mersiyeleri

Sirâcî's Dirges to Shahzadeh Mustafa

Maruf Çakır

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Araştırma Görevlisi, Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı

PhD student, Sivas Cumhuriyet University Social Sciences Institute
Research Assistant, University of Dumlupınar Faculty of Islamic Sciences
Department of Turkish-Islamic Literature. Kütahya, Turkey

marufca@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1220-4847>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 8.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17.04.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.892994>

Atıf/Cite as

Çakır, Maruf. "Sirâcî'nin Şehzade Mustafa Mersiyeleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 9-22.

Çakır, Maruf. "Sirâcî's Dirges to Shahzadeh Mustafa". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 9-22.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Sirâcî'nin Şehzade Mustafa Mersiyeleri

Öz

Şehzade katli, Osmanlı tarihinin en dramatik ve en çok tartışılmış konularından biridir. Tarih boyunca taht kavgaları birçok Türk devletinin zayıf düşmesine hatta bazılarının yıkılmasına sebep olmuştur. Bu mücadelelerde ordu da yıpranmış, nice asker kaybedilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında da benzer sorunlar yaşanması Fatih Sultan Mehmed'i tedbir almaya sevk etmiştir. Onun çıkarttığı meşhur "Teşkilat Kanunnamesi" ile birlikte "Nizam-ı âlem için kardeş katli münasip" görülmüştür. Bu tarihten sonra I. Ahmed dönemine kadar "devletin bekası için" neredeyse her padişah bu acı reçeteyi uygulamıştır. Bu süreçte 61 şehzade katli gerçekleşmiştir. 22 şehzade bilfiil isyan ettiği için katledilirken diğerleri mezkûr kanunnâmeyle dayanılarak öldürülmüştür. Böylece taht mücadeleleri ile devletin zayıflaması engellenmiş ve bu mücadelelerde ölecek olan birçok masumun hayatı da kurtulmuştur. Dîvân şairleri, hemen hemen her konuda manzumeler yazarak fikir belirtmiş, övgü yahut yergileri ile olaylar veya kişiler hakkında re'yini ortaya koymuştur. Ancak şuarâ, devletin bekası ve nizam-ı âlem için katlanılan kardeş katli gibi bir trajedi karşısında sessiz kalmayı tercih etmiştir. Zira hanedan ailesi için hayli müşkil olan kardeş katli meselesini irdelemek hoş görülmemiş olsa gerektir. Öte yandan ulemânın cevaz verdiği, sultanın da ferman buyurduğu bir konuda yorum yapmak cesaret isteyen bir durumdur. Başta padişahlar olmak üzere devlet erkânının taltif ve himayeleri ile sanatlarını icra edebilen sanatkârların bu çekinceleri de aslında son derece makuldür. Kardeş katli karşısında şairlerin sessizliğinin en büyük istisnası ise Şehzade Mustafa'nın katlidir. 1553 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın emri ile genç şehzadenin öldürülmesi, halk ve asker tarafından büyük bir üzüntüyle karşılanmıştır. Kanûnî'nin Nahçıvan seferi sırasında vuku bulan bu elim olay askerlerin ayaklanmasına sebep olmuştur. Olayın fâili olarak kabul edilen Rüstem Paşa'nın azledilmesi askerleri teskin etse de Yeniçeriler tarafından çok sevilen ve Kanûnî'den sonra tahta geçmesi beklenen maktul şehzadenin acısı tazeliğini uzun yıllar korumuştur. Bu üzüntünün bir yansıması olarak şairler de birçok mersiye kaleme almıştır. İdamın hemen ardından ilk olarak Taşlıcalı Yahya meşhur mersiyesini yazmıştır. Şehzade Mustafa'ya yazılan mersiyeler içinde en meşhuru olan bu manzume padişah, Hürrem Sultan ve Veziriazam Rüstem Paşa ile ilgili çok sert eleştiriler içermektedir. Belki son derece sanatkârane bir şekilde bu eleştirileri söz oyunlarıyla gizlediği için belki de padişahın şairlere karşı toleranslı tutumu neticesinde şair idam yahut sürgün edilmemiştir. Çok sonraları Rüstem Paşa yeniden veziriazam olunca kendisini sürgün etmiştir. Padişahın, Taşlıcalı Yahya'ya herhangi bir yaptırımında bulunmaması, diğer şairlerin daha rahat hareket etmesine vesile olmuş, Şehzade Mustafa için başka mersiyeler de kaleme alınmıştır. Bu çalışmada, 16. yüzyıl şairlerinden Sirâcî tarafından Şehzade Mustafa için kaleme alınan üç mersiye incelenecektir. Günümüze kadar yapılan çeşitli çalışmalarda, maktul şehzade için kaleme alınan mersiyelerden on altı tanesi tespit edilebilmiştir. Çalışmamızda mercek altına alınan Sirâcî'ye ait üç mersiye ile bu sayı on dokuzaya ulaşmıştır. Amacımız sadece Şehzade Mustafa'ya yazılan mersiyelerin çokluğunu ortaya koymak olarak görülmemelidir. Zira mersiyelerde ölen kişinin fiziki ve rûhî vasıflarının yanı sıra yazıldıkları dönemle ilgili pek çok mühim ipucu da yer alabilir. Dolayısıyla Şehzade Mustafa'ya yazılan mersiyeler edebî birer manzume olmanın dışında, Osmanlı tarihinde oldukça mühim bir o kadar da elim bu hadise karşısında re'âyânın bakış açısını aksettiren birer tarihî vesika niteliğindedir. Ayrıca, çalışmamızda Sirâcî'nin Şehzade Mustafa'ya yazdığı şiirlerden hareketle, şehzadenin katlinin halk, askerler ve şairler arasında neden bu denli yankı uyandırdığı da tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Mersiye, Sirâcî, Kardeş Katli, Şehzade Mustafa, Kanûnî Sultan Süleyman.

Sirâcî's Dirges to Shahzadeh Mustafa

Abstract

The Fratricide (The Execution of shahzadeh /prince) is one of the most dramatic and most controversial issues in Ottoman history. Throughout history, many Turkish states have been weakened and some of them have been destroyed due to throne struggles. During these struggles, the army was worn out and many soldiers were lost. Sultan Mehmed, the Conqueror, had to take precautions for his period because similar problems were experienced during the first years of the Ottoman State. With the famous Organisation Law (Teşkilat Kanunnamesi) legalized by the Conqueror, "The Fratricide is acceptable for the World Order." From Sultan Mehmed's period to the reign of Sultan Ahmed I, almost every sultan applied this painful prescription "for the survival of the state". During this period, 61 princes were killed, 22 of them were murdered because of their rebellion; but others were killed just based on this law. Therefore, the weakening of the state was prevented as a result of the struggles for the throne and the lives of many innocent people who would die in these struggles were saved. Dîvân poets have expressed their viewpoints by writing poems on almost every subject, and they have expressed their opinions about events or persons with their praises or satires. However, they preferred to remain silent in the face of this difficult situation for the continuity of the state. It must have been unpleasant to examine this issue, which is very difficult for the dynasty. On the other hand, it requires courage to comment on the subject that the scholars permitted and the sultan gave a royal decree. These hesitations of the artists who could perform their arts with the rewards and patronage of the state officials, especially the sultans, were reasonable. The biggest exception to this silence is the execution of Shahzadeh Mustafa. The murder of the young shahzadeh in 1553 by order of Sultan Suleiman the Magnificent was met with great sorrow by the people and the soldiers. As a result of this sad event that happened during Kanûnî's Nakhchivan military expedition the Army revolt. The discharge of Rüstem Pasha, who was considered as the perpetrator of the incident, soothed the soldiers. However, the pain of murder of the shahzadeh loved by the Janissaries and accepted as the heir of the Kanûnî, was not forgotten for many years. As a sign of this sadness, many dirges were written by poets. Immediately after the execution, Taşlıcalı Yahya wrote his famous elegy. This poem, which is the most famous of the elegies that were written for Shahzadeh Mustafa, contains very harsh criticisms about the Kanûnî, Hürrem Sultan and Grand Vizier Rüstem Pasha. When the sultan did not punish Taşlıcalı Yahya, other elegies were also written for Shahzadeh Mustafa by other poets. In this study, three dirges that were written for Shahzadeh Mustafa by Sirâcî who was one of the 16th-century poets, will be analyzed. Sixteen dirges, written for the dead shahzadeh, have been identified in various studies until today. With these three elegies belong to Sirâcî, this number will reach nineteen elegies. The aim of this study should not be seen only as revealing the number of elegies written for Shahzadeh Mustafa. Because these dirges are both literary poems and historical documents that reflect the opinion of the people on this very important and very sad event in Ottoman history. Besides, in this study, it will be discussed that why the execution of the Shahzadeh Mustafa created that many reactions among the people, soldiers, and poets based on the poems of Sirâcî.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Dirge, Sirâcî, The Fratricide, Shahzadeh Mustafa, Suleiman The Magnificent.

GİRİŞ

Arapça bir sözcük olup ağıt yakma anlamına gelen mersiye, bir edebî tür olarak ise; başta din ve devlet büyükleri olmak üzere sevilen kişilerin ölümünden duyulan üzüntünün anlatıldığı şiirlerdir.¹ Hayatın değişmez ve önlenemez bir gerçeği olan ölüm karşısında çaresiz

¹ Mehmet Aça vd, *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2012), 371.

kalan insanoğlu, kaybettiği sevdiklerinin ardından acısını paylaşmak ve dindirmek yahut onlara olan bağlılığını ifade etmek için ağıtlar yakmıştır. İnsanlık tarihi kadar eski olan ağıt yakma geleneğinin, Kâbil'in kardeşi Hâbil'i öldürmesi sonucu, Hz. Âdem ile başladığı kabul edilir.²

İslâm'ın kabulünden önce Türk edebiyatında ölümden duyulan üzüntü "sagu" ile dile getirilirdi. Türklerin Müslüman olması ile birlikte halk edebiyatında sagular "ağıt" olarak varlığını sürdürürken Arap ve İran edebiyatlarının etkisi ile divân edebiyatında "mersiye" türü ortaya çıkmıştır. Mersiyelerde ölen kişinin fiziki ve rûhî vasıfları ile cömertlik, cesaret, kahramanlık, doğruluk gibi faziletleri övülür; onun ölümünden duyulan acı dile getirilir. Dolayısıyla mersiyeler, hakkında yazıldıkları kişi ile ilgili mühim bilgiler ihtiva ederler ve bu yönleri ile duyguların dışı vurulduğu bir edebî türden ziyade tarihî birer vesika işlevi görebilirler.

Osmanlı edebiyat tarihine bakıldığında padişahlar, şehzadeler, vezirler ve diğer devlet büyüklerine yazılmış pek çok mersiye ile karşılaşılır. Zira devletin kuruluşundan itibaren devlet erkânı, sanatkârları himaye etmiş ve sanatlarını icra ederken onları desteklemişlerdir. Bu durum devlet ricâlinin, sanatkârların muhabbetini kazanmasını sağlamıştır. Kendileri de çoğunlukla birer sanatkâr olan ekâbire duyulan muhabbet, şairler tarafından methiyelerle ifade edilmiş, onların ölümleri ile hissedilen büyük üzüntü ise mersiye mısralarına nakşedilmiştir.

Mersiye türünün en nitelikli örnekleri 16. yüzyılda ortaya çıkmış, sayısal olarak da bu yüzyılda diğer yüzyıllardan daha fazla mersiye kaleme alınmıştır. Bu asırda padişah, şehzade ve diğer devlet büyüklerine yazılan mersiyelerin sayıca çokluğu da dikkat çekicidir.³ Çalışmamıza konu olan mersiyelerin yazarı Sirâcî de dîvânında üçü Şehzade Mustafa'ya biri de Turhan Bey'e olmak üzere dört mersiye yer vermiştir.

Sirâcî'nin kimliğiyle ilgili, mahlası dışında, ulaşabildiğimiz bilgi mevcut değildir. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde NCTY09503 numara ile kayıtlı dîvânı dışında da bir eseri tespit edilememiştir.⁴ Dîvân 102 varaktan oluşmakta, 55'i manzum hadis tercümesi olmak üzere toplam 492 manzume içermektedir. Mezkûr yazmanın istinsah kaydında 1055/1645-1646 tarihi bulunmaktadır. İlk varakta yer alan "Hâzâ kitâb-ı dîvân-ı Sirâcî rahmetullâhi 'aleyh" ifadesinden söz konusu nüshanın, şairin vefatından sonra istinsah edildiği anlaşılmaktadır.

1. ŞEHZADE MUSTAFA MERSİYELERİ

Osmanlı Devleti, en uzun ömürlü Türk devletidir. Tarihte birçok Türk devletinin zayıflamasına, bölünmesine yahut yıkılmasına zemin hazırlayan taht kavgaları, Osmanlı'da Fatih Kanunnâmesi ile engellenmiştir. Bu kanunnâmeden sonra I. Ahmed dönemine kadar "devletin bekası için" 61 şehzade katli gerçekleşmiştir. 22 şehzade bilfiil isyan ettiği için katledilirken diğerleri mezkûr kanunnâmeye dayanılarak öldürülmüştür.⁵ Halk ve şuarâ; nizam-ı âlem uğruna şehzade öldürmek Osmanlı Hânedanı için hayli çetin bir tercih olduğundan yahut fetvayı veren ulemânın isabetini sorgulamamak veya padişahın emrine muhalefet etmemek için olsa gerek şehzade katli konusunda sükûtu tercih etmiştir. Katledilen şehzadeler için çok fazla mersiye yazılmamış olması bunun bir göstergesidir.⁶ Ancak Şehzade Mustafa bu konuda mühim bir istisnadır. Devletin bekası için katline bizzat babası Kanûnî Sultan Süleyman tarafından ferman verilen şehzade, edebiyatımızda ardından en çok mersiye yazılan devlet adamı olmuştur.⁷

² M. Faruk Öztoprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/215.

³ Mustafa İsen, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/218-219.

⁴ Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, NCTY09503).

⁵ Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi", *Prof. Dr. Fikret Eren'e Armağan* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2006), 1105-1117.

⁶ Mehmed Çavuşoğlu, "Şehzade Mustafa Mersiyeleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12 (1982), 643.

⁷ Mustafa İsen, *Acıyı Bal Eylemek* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994), 2.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın en büyük oğlu olan Şehzade Mustafa, hem halk hem de ordu tarafından çok sevilmiş ve tahtın vârisi olarak görülmüştür. Aynı zamanda bilim ve sanat erbabının da muhabbetini kazanan şehzade, sancak beyliği görevini sürdürdüğü Manisa ve Amasya'da ulemâ ile şairleri himaye etmiş, kendisi de Muhlisî mahlasıyla şiirler yazmıştır. Onun bu denli sevilmesi ve tahta yakın olması, Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonra Osmanlı tahtına kendi oğlunu oturtmak isteyen Hürrem Sultan'ın pek hoşuna gitmemiştir.⁸

Çeşitli oyunlar ve düzmece mektuplar yoluyla Kanûnî ile Şehzade Mustafa'nın arasını açmayı başaran Hürrem Sultan, nihaî gayesine ulaşmak ve şehzadeyi ortadan kaldırmak için padişahın Şah Tahmasp'a olan düşmanlığını kullanmıştır. Zira Kanûnî ile Tahmasp savaş halinde olan iki sultandır. Hürrem Sultan, Damadı Rüstem Paşa ile iş birliği yaparak Şehzade Mustafa'nın, Şah Tahmasp ile birlikte hareket ettiği yönünde dedikodular yaymış ve genç şehzadenin dilinden uydurma mektuplar yazdırmıştır. Bu mektuplar Kanûnî Sultan Süleyman'a ulaştığında da sultan kendisi için çok zor olan mezkûr fermanı vermiş ve Konya ovasında, sultan otağında vahim vâkıa vuku bulmuştur. 6 Ekim 1553 tarihinde gerçekleşen bu olay orduyu galeyana getirmiş, Yeniçeriler ayaklanmıştır. Olayın sorumlularından biri olarak görülen Rüstem Paşa'nın azledilmesi ile isyan bir nebze yatıştırılmıştır.⁹ Ancak genç şehzadenin bu şekilde öldürülmesi halk tarafından hep öfke ve üzüntü ile anılmıştır.

Devrin Bâkî, Hayâlî Bey gibi büyük şairleri Şehzade Mustafa'nın katli karşısında sessiz kalmış olsa da en büyük tepkiyi, sultanın en yakınındaki şairlerden Taşlıcalı Yahya vermiştir. Olayın gerçekleştiği gün yazıldığı bilinen Taşlıcalı'nın meşhur mersiyesi elden ele, dilden dile yayılmış ve matem halindeki askerlerin hislerine tercüman olmuştur.¹⁰ Şehzade Mustafa'ya iftira atıldığını ve padişahın hataya düştüğünü cesur bir şekilde söyleyen şair, diğer şairleri de yüreklendirmiştir. Padişah tarafından da kendisine bir ceza verilmediğinden olsa gerek, ondan sonraki şairler hislerini daha rahat ifade etmiş, zaman zaman Taşlıcalı'nın ağır ifadelerini gölgede bırakacak sertlikte manzumeler yazmışlardır.¹¹

Şehzade Mustafa için kaleme alınan mersiyeleri bir arada tanıtmak konusunda çalışma yapan ilk isim Mehmed Çavuşoğlu¹² olmuştur. Daha sonra Ayhan Gültaş¹³, Mustafa İsen¹⁴, Gencay Zavotçu¹⁵, Namık Açıköz¹⁶ ve Muvaffak Eflatun¹⁷ birer çalışma yapmıştır. Bu çalışmalar sonucunda günümüze kadar tespit edilmiş olan Şehzade Mustafa mersiyelerinin sayısı on altıya yükselmiştir.¹⁸ Bu şairler içinde yalnızca Nisâyî mahlaslı kadın şair tarafından iki mersiye yazılmıştır. Çalışmamızda inceleyeceğimiz mersiyelerin yazarı Sirâcî ise üç mersiye yazarak bu konuda öne çıkmıştır.

2. SİRÂCÎ

⁸ Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 1104.

⁹ Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, 1110.

¹⁰ Çavuşoğlu, "Şehzade Mustafa Mersiyeleri", 647.

¹¹ Bk., Nisâyî'nin mersiyesi; Çavuşoğlu, "Şehzade Mustafa Mersiyeleri", 673-674. Ayrıca; Ahmet Atillâ Şentürk, *Şehzâde Mustafa Mersiyesi Yahut Kanunî Hicviyesi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 74-75.

¹² Çavuşoğlu, "Şehzade Mustafa Mersiyeleri", 641-686.

¹³ Ayhan Gültaş, "Bilinmeyen Şehzade Mustafa Mersiyeleri", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, 18/3 (1989), 37-49.

¹⁴ İsen, *Acıyı Bal Eylemek*, 79-88.

¹⁵ Gencay Zavotçu, "Bir Ölümün Yankıları ve Yahyâ Bey Mersiyesi", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 33 (2007), 69-80.

¹⁶ Namık Açıköz, "Devrin Şairlerine Göre Şehzade Mustafa'nın Şahsiyeti", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 7-13.

¹⁷ Muvaffak Eflatun, "Hasbî'nin Şehzade Mustafa Mersiyesi", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/15 (Kış 2016), 159-178.

¹⁸ Eflatun, "Hasbî'nin Şehzade Mustafa Mersiyesi", 177.

Şehzade Mustafa'ya yazılmış olan elimizdeki üç mersiye'nin şairi Sirâcî ile ilgili, mahlası dışında, elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Mersiyelerin bulunduğu *Sirâcî Dîvânı*'ndaki şiirlerden hareketle 16. yüzyıl şuarâsından olduğu anlaşılmaktadır. Şuarâ tezkirelerinde tespit edilen Sirâcî mahlaslı şairlerden yalnızca Germiyanlı Sirâcî 16. yüzyılda yaşamıştır. Germiyanlı Sirâcî ile ilgili bilgi veren en eski kaynak, Âşık Çelebi'nin *Meşâirü'ş-şuarâ*'sıdır. Burada şairden; "Germiyanîdür. Miyân-ı şu'arâda yârânuñ mû-şikâf u nüktedânıdur. 'İlm-i belâgatde çerâğı 'allâmeden yakar ve fenn-i feşâhatde silsile-i pâyesi Nizâmü'd-dîn-i A'rac'a çıkar. Egerçi zâhirâ refâtârda tek ü tâz ider ammâ tarîk-i 'ilmde kadem-i râsihi ve râh-ı taşşilde ka'b-ı şâmihi vardur. Şahrâ-yı kesb-i ma'ârifde 'özr-i leng itmeyüp ululara pey-revlik tarîkine gitmişdür. Şi'rûñ envâ'ına, 'ilm-i kâfiye ve 'arûz u gayra geregince kûşış itmişdür."¹⁹ şeklinde bahsedilmiştir. Ancak Âşık Çelebi, şairin herhangi bir eserinden varlığından bahsetmemiş, yalnızca iki şiirinden birer kesit ile Saçlı Emir'in (öl. 1556) ölümüne düştüğü tarih kaydını vermiştir. Biri Kanûnî'ye sunduğu bir iydiyye olan bu iki şiir maalesef mezkûr mersiyelerin bulunduğu dîvânda yer almamaktadır. Dolayısıyla bu bilgiler Germiyanlı Sirâcî'nin, elimizdeki mersiyelerin şairi olduğunu söylemek için yeterli değildir. Ancak her iki şairin 16. yüzyılda yaşamış olmaları ve ikisinin de Kanûnî Sultan Süleyman'a yazılan şiirlerinin bulunması aynı kişi olmaları ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

2.1. Sirâcî'nin Şiirlerinde Şehzade Mustafa

Sirâcî Dîvânı'nda Şehzade Mustafa'ya yazılmış biri methiye²⁰, üçü mersiye²¹ olmak üzere dört manzume yer almaktadır. Söz konusu methiyede doğrudan Şehzade Mustafa'nın ismi anılmamaktadır. Ancak şiir bir şehzade övgüsüdür ve methedilen şehzade tahta şeksiz-süpheşiz en layık olan kişi olarak anılmaktadır. İdamına kadar geçen sürede halkın, askerinin ve şuarânın Şehzade Mustafa'ya olan muhabbeti yukarıda ifade edilmişti. Sirâcî'nin mersiyelelerinde de görüleceği üzere şair, Şehzade Mustafa'ya büyük muhabbet beslemektedir. Dolayısıyla mezkûr methiyenin bir başka şehzadeye yazıldığını düşünmek yanlış olacaktır. Bununla birlikte -kanaatimizce- şiirde yaptığı bir söz oyunu ile de şair, Şehzade Mustafa'yı işaret etmiştir. Zira manzumede yer alan bir dize; "*Muhibb-i hânedân-ı Muştafâ'sun*" şeklinde okunabileceği gibi "*Muhibb-i hânedân Muştafâ'sun*" şeklinde de okunabilmektedir.

Mersiye metinlerine geçmeden önce Sirâcî'nin şiirlerinde çizdiği Şehzade Mustafa portresini incelemekte yarar var. Mütekerrir müseddes şeklinde kaleme aldığı methiyede şair, "*Eyâ şehzâde-i tâc-ı civân-baht / Hudâ erzânî kula tâc ile taht*" beytini her bendin sonunda yineleyerek şehzadenin sultanlığa liyakatini vurgulamıştır. Onun bu tutumu, halkın gözünde şehzadenin yerinin taht olduğunu göstermesi bakımından kıymetlidir.

Methiyenin ilk bendinde Sirâcî, şehzadeye doğuştan adâlet, zekâ ve cesaret hasletlerinin verildiğini ifade etmiştir. Şair ikinci bendde yine onun âdillliğini öne çıkarmış, ayrıca eli açık ve cömert olduğunu belirtmiş; üçüncü bendde diğer şehzadelere üstünlüğüne vurgu yapmış; dördüncü bendde ise en hayırlı halef olduğunu söylemiştir. Böylece ilk dört bendde şair, şehzadenin Osmanlı tahtına liyakatini sâikleriyle ortaya koymuştur.

Beşinci bendde şehzadeye yapılan bir ihanetten bahseden Sirâcî, Allah'a, şehzadeyi koruması için niyazda bulunmuştur. Bu beyit Şehzade Mustafa hakkında çıkarılan dedikoduları ve ona atılan iftiralara akla getirmektedir. Dolayısıyla bu methiyenin, şehzadenin idamına yakın kaleme alındığı düşünülebilir:

¹⁹ Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü'ş-şuarâ*, Haz. Filiz Kılıç (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 415.

²⁰ Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (Türkçe Yazmalar, NCTY09503), 39a-39b. Çalışmamızda mezkûr methiyeden örnek bölüm verildiğinde örneğin sonuna (Methiye/bend numarası) şeklinde bilgi notu verilecektir.

²¹ Mersiye1; Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (Türkçe Yazmalar, NCTY09503), 14a-14b. Mersiye2; Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (Türkçe Yazmalar, NCTY09503), 26a-26b. Mersiye3; Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (Türkçe Yazmalar, NCTY09503), 29a-29b. Çalışmamızda mezkûr mersiyelerden örnek bölüm verildiğinde örneğin sonuna (Mersiye numarası/bend numarası) şeklinde bilgi notu verilecektir.

*Hıyânet eyleyüp bir niçe bedh'âh
Tarîk-i şer'i koyup oldı gümrâh
Haţâdan şaklasun sen cânı Allâh
Kul olduğ sen şehe lillâh u billâh*

*Eyâ şehzâde-i tâc-ı civân-baht
Hudâ erzânî kıla tâc ile taht (Methiye/V)*

Şehzade Mustafa'nın dosdoğru bir kişiliğe sahip ve sırât-ı müstakîm üzere olduğunu belirten şair, şehzadeyi kıskananların ona iftira attığını ifade etmektedir:

*Elif mişâl iken ol râh-ı istikâmetde
Dirîg[â] egri didiler o serv-i âzâde
Hasûd aña buğz idüp itdiler bühtân
Gören bu zulm[ı] n'ola başlar ise feryâda (Mersiye2/IV)*

Sirâcî, şehzadenin rûhî-ahlâkî özelliklerinin yanı sıra fiziki güzelliğinden de bahsetmiştir. Şair, "Ol idi hüsni ile 'âlemde Yûsuf-ı şânî" dizesinde şehzadeyi güzelliği ciheti ile Hz. Yusuf'a benzetmiş; "Ki nev-civân iken aldırduğ ol güzel hanı" ifadesiyle de genç yaşta idam edildiğini vurgulamıştır. Bir başka dizede Sirâcî, şehzadenin yüz güzelliğini "O meh gurûba varup çünkim intikâl itdi" mısrasında da ay ile tasvir etmektedir.

2.2. Sirâcî'nin Şehzade Mustafa Mersiyeleri

Şehzade Mustafa'nın ardından yazılan mersiyeler genel olarak incelendiğinde şairlerin şu üç önemli hususta hemfikir oldukları görülecektir. Birincisi; Şehzade Mustafa babasına sadıktır ve dosdoğru bir kişiliğe sahiptir. Bundan dolayı onun, sultanın arkasından entrikalar çevirdiği düşünülemez. İkincisi; genç şehzade bir iftiraya uğramıştır ve bu iftirayı atanların kim olduğu doğrudan yahut dolaylı olarak mısralarda bildirilmiştir. Üçüncüsü; bu elim hadise reâyâ tarafından yalnızca hânedanın kendi içindeki olağan bir taht mücadelesi olarak görülmemiştir. Öyle olsa o zamana kadar yaşanan diğer şehzade ölümlerinde olduğu gibi halk sessiz kalacak ve olay bir süre sonra unutulacaktı. Ancak öyle olmamış; bu idam haksız bir infaz, hatta zulüm olarak görülmüş ve olay asırlarca tazeliğini korumuştur. Nitekim diğer şehzade ölümlerinin aksine, başta şairlerin şiirleri üzere tarihî vesikalarda sürekli canlı kalmıştır. Bu konuda en çok mersiye yazdığı tespit edilen şair Sirâcî'dir. O, şehzadeye mersiye yazmasının sebebinin aşağıdaki bendde şöyle izah etmiştir:

*Sirâcî ağılalyalum rûz u şeb efgân idelüm
Derûnumuzda olan sırrımız 'ayân idelüm
Muşibeti[ni] o cânuñ dimiş durur şu'arâ
Fiğân u nâle ile biz dahî beyân idelüm (Mersiye2/V)*

Daha önce ifade edildiği gibi, Taşlıcalı Yahya daha olayın yaşandığı gün bir mersiye yazmış ve bu mersiye olayın cereyan ettiği ordugâhta elden ele, dilden dile dolaşmıştır. Onun ardından diğer şairler de hislerini mısralara dökmüşler ve şehzadenin haksız yere öldürüldüğünü haykırışlardır. Yukarıdaki bendde Sirâcî, diğer şairlerin bu tavrından etkilendiğini ve kendi hislerini yazıya dökmeye karar verdiğini beyan etmiştir. Aynı manzumede şair, Şehzade Mustafa'nın doğruluğuna şahadet ettikten sonra onu kıskananlar tarafından şehzadeye oyunlar oynanıp iftira atıldığını haber vermiştir. Üstelik Sirâcî burada üslûbunu sertleştirmiş ve şehzadenin başına gelenleri Kerbelâ olayına benzetmiştir. Ona yapılanları zulüm olarak görmüş ve bu musibeti "evlât" dediği Hz. Hüseyin'in (r.a) başına gelenlerle bir tutmuştur. Sirâcî

burada genç şehzadenin kendisi dışında çocuklarının da öldürülmesini Kerbelâ katliamına teşbih etmiş olsa gerektir.²² Bu teşbihlerden hareketle şair, olayın fâillerini Yezîd ile bir tutmuş olmaktadır:

*Dirîğ zulm ile gitdi hayfo şehzâde
Muşîbeti n'ola beñzerse anuñ evlâda
Dögündi taş ile çağladı taşuban her şu
Bu mâcerâyı varup didi ka'r-ı derîne
Elif misâl iken ol râh-ı istiķâmetde
Dirîğ egri didiler o serv-i âzâde
Ėasûd aña buğuz idüp itdiler bühtân
Gören bu zulm[i] n'ola başlar ise feryâda (Mersiye2/IV)*

Bir başka bendde Sirâcî, tüm olayların planlayıcısı olarak gördüğü Hürrem Sultan'ı tevriye yoluyla işaret etmektedir.

*Bu çarĖ-ı pîre-zen anuñla Ėurfe-hâl itdi
Niçe anuñ gibi câna bu resme âl itdi (Mersiye2/II)*

Burada şair olayların sorumluluğunu "kocakarı" olan feleğe yüklemiştir. Dîvân edebiyatında sıkça kullanılan bu tabir; dünya yaratıldığından beri var olduğu için yaşlanmış, güzelliğini ve değerini yitirmiş olduğundan hareketle feleğe yakıştırılan bir sıfattır. Sirâcî, Hürrem Sultan'ın adını anmaya cesaret edemese de kocakarından kinaye ile onu işaret etmektedir. Benzer bir tevriyeye Fununî'nin Şehzade Mustafa mersiyesinde de rastlanır:

*Bir kemend-i âl ile ol şeh şikâr olmuş durur
İşbu yüzden bu zen-i mekkâra kâr olmuş durur
Yüri ey câdû-yı dehr âl aşikâr olmuş durur²³*

Sirâcî, bir yandan Şehzade Mustafa'ya iftira atıldığını belirtirken bir yandan da gaflete düşenin genç şehzade değil bizzat Kanûnî Sultan Süleyman olduğunu söylemekten de çekinmez.²⁴

*Uydı a'dâ sözlerine Ėaflet ile pâdişâh
Rihlet itdi 'âlem-i 'uķbâya Sulţân Muştafâ (Mersiye3/IV)*

Tabi bu gafletin bir de sonucu vardır. Sirâcî'ye göre padişah yaptığına mutlaka pişman olacaktır:

*İşidüp bu muşîbet Ėâlini ins ile cân yansun
Peşmân olup itdügi işe şâh-ı cihân yansun (Mersiye1/I)*

Şair, bu mersiyelerden birinde tek suçlunun Hürrem Sultan olmadığını, Hürrem Sultan'ın tahtta gözü olan oğullarının da bu işte parmağı olduğunu savunur. Sirâcî, şehzadenin kardeş oyunu ile öldürülmesini Hz. Yusuf (a.s.) kıssasındaki kardeş kıskançlığına benzetmiştir:

*Ol idi Ėüsñ ile 'âlemde Yûsuf-ı şânî
'Aţâ vü cûd u seğâda yoğ idi aķrânı
Nifâķ u buğz idüp ol Ėana daği ihvânı*

²² Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, 1110.

²³ Çavuşoğlu, "Şehzade Mustafa Mersiyesi", 651.

²⁴ Benzer bir suçlama Taşlıcalı Yahya'nın mersiyesinde de söz konusudur. Ahmet Atillâ Şentürk, mezkûr mersiye'nin dördüncü bendinin dördüncü beytinde Taşlıcalı Yahya'nın Kanûnî'yi "aymazlıkla"; beşinci bendin altıncı beytinde ise "gaflet" ile suçladığını belirtir. Bk. Şentürk, *Şehzade Mustafa Mersiyesi*, 174, 192.

Kim itdiler şanasun yine mâh-ı Ken'ân'ı (Mersiye2/I)

Kanûnî Sultan Süleyman, adâleti ile övülen bir padişahdır. *Sirâcî Dîvânı*'nda yer alan "Re'âyâ kullaruñ âsûde dildür devr-i 'adlûnde"²⁵, "Anuñ'çündür ki sen 'aqla uyup 'adle qarîn olduñ"²⁶, "Pâdişâhum halk-ı 'âlem oldı hep âsûde-ğâl / Sâye-i 'adlûnde hergiz kimsene incinmedi"²⁷ örneklerinde görüldüğü gibi Sirâcî, Kanûnî Sultan Süleyman'ın âdil yönetimini methetmektedir. Adâleti ile nam salmış olan Kanûnî Sultan Süleyman'ın, kendi oğlunun fermanını verirken adâletten sapması ise Sirâcî'nin mersiyesinde eleştirilir. Şair, bu olayı tavsif için "zulüm" ve "musibet" tabirlerini özellikle tercih etmekte ve tekrar tekrar kullanmaktadır.

Osmanlı tarihinde kendi oğluna ölüm fermanı çıkaran üç padişah vardır. Bunlar I. Murad, I. Süleyman ve III. Mehmed'dir. Kanûnî devrinden önce -III. Mehmed sonraki asırda yaşadığı için- hânedanda kendi oğlunu boğduran tek padişah I. Murad'dır. Ancak onun şehzadesi Savcı Bey açık şekilde babasına isyan etmiş ve hükümdarlığını ilan ederek kendi adına hutbe okutmuştur. Şehzade Mustafa ise isyan etmemiş, hile ve desiseler sonucu zan ile öldürülmüştür. Bu sebeple Sirâcî, Osmanlı hânedanının başına daha önce böylesi bir musibet gelmediğini ifade etmiştir:

Şafağ bu mâtem için tañ mı boyanursa ger kana

Ki hergiz bu muşîbet olmamışdur âl-i 'Osmân'a (Mersiye1/V)

Tarih kitaplarında bu elim hadise ile ilgili karşılaşılan bir diğer durum Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilerleyen yaşı ve yakalandığı nıkris hastalığı sebebiyle Nahcivan Seferine katılmaması ve yerine Rüstem Paşa'yı görevlendirerek ordunun başında sefere göndermesidir. Bu sırada Yeniçeriler arasında padişahın kendi yerine Şehzade Mustafa'yı geçirmek istediği ancak buna Rüstem Paşa'nın engel olduğu yönünde dedikodular hasıl olmuştur. *Sirâcî Dîvânı*'nda bulunan aşağıdaki dizeler bu duruma işaret olarak kabul edilebilir:

İrişdi Rûm iline emr-i şâhî

Mü'ekked ya'nî emr-i pâdişâhî

Ki olavuz sen şehûñ dâ'im penâhı

'Ubûdiyeter idevüz kemâhî

Eyâ şehzâde-i tâc-ı civân-baht

Ĥudâ erzânî kıla tâc ile taht

Hemân ilgâ idüp pâşâyı a'zam

Ĥarâr itmedi bir arada bir dem

Kimesne gitmedi kendüden aqdem

Olup pâ-bûsüñ ile şâd [u] ĥürrem (Methiye/VI-VII)

İlk bendden anlaşılacağı üzere tımar sahibi bir bey olan Sirâcî'ye ve diğer Anadolu beylerine padişahın bir emir gelmiş ve şehzadeye bağlı hareket etmeleri, onu kollamaları istenmiştir. Ancak Vezir-i Azam Rüstem Paşa bu emri ilga etmiş ve herkesten çabuk davranarak

²⁵ Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (Türkçe Yazmalar, NCTY09503), 71b.

²⁶ Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (Türkçe Yazmalar, NCTY09503), 71b.

²⁷ Sirâcî, *Sirâcî Dîvânı* (Türkçe Yazmalar, NCTY09503), 89b.

sultan ile görüşmek üzere payitahta ulaşmıştır. Neticede Kanûnî, genç şehzadenin isyan ettiğine ikna edilmiş ve mezkûr fermanı çıkartmıştır.

Sirâcî'nin üç mersiyesinde de gam, hüzn ve keder yoğun bir şekilde hissedilir. Ona göre şehzadenin ölümüne yalnızca kendisi ve muhibbânı değil tüm âlem üzülmekte; dağlar, ırmaklar, bulutlar hatta yıldızlar onun yasını tutmaktadır. Şair bu matem havasını vermek için teşbih, telmih, hüsn-i ta'lîl, teşhis, intak gibi pek çok sanattan yararlanmıştır.

SONUÇ

Çalışmamızda incelenen şiirlerden hareketle Şehzade Mustafa adâlet, zekâ, cesaret, cömertlik ve doğruluk gibi hasletleri ile tahta diğer şehzadelerden daha ziyade lâıyk görülmüştür. Onun, babasına karşı bir ihanet içinde olması düşünülemez. Bu sebeple Sirâcî, onun öldürülmesini kabullenememiş, iftiralara inanan Kanûnî Sultan Süleyman'ı gaflet ile suçlamıştır. Kendisi de bir şair olan genç şehzadenin idamı Sirâcî gibi birçok şairi derinden etkilemiştir. Bu şairlerden bazıları hissiyatını yazdığı mersiyeleer ile dışa vurmaya cesaret etmiş, hatta sultanı ve olayın sorumlusu olarak gördükleri ekâbiri eleştirmişlerdir.

Taşlıcalı Yahya'nın mersiyesi ile başlayan ve bu çalışma ile sayısı on dokuza ulaşan Şehzade Mustafa mersiyeleeri, Osmanlı Devletinde ilim ve sanat erbabı üzerine düşen patronaj gölgesini savar niteliktedir. Özellikle Osmanlı şuarâsının, iktidarın himmeti için şiir yazdığı ve takdir edilmek yahut câize almak için kalem oynattıkları; mutlak egemen olan saltanatın aleyhine hiçbir şey yazamadıkları ve halktan kopuk oldukları eleştirilerine iyi bir cevap hüviyetindedir. Halkın hissiyatına tercüman olan bu mersiyeleer, haksızlık ve zulüm olarak gördükleri bu vakayı -"Nizam-ı âlem içindir." diyerek görmezden gelinen- diğer şehzade idamlarından ayrı tutmuştur. Yaygın teamülün aksine, mezkûr mersiyeleerin şairleri hiçbir beklenti içinde olmadıkları gibi buldukları konuları ve hatta canlarını tehlikeye atarak padişahı, karısını, şehzadelerini ve vezirini suçlamaktan çekinmemişlerdir. Dolayısıyla onları halktan kopuk ve menfaatçi olarak tavsif etmek -kanaatimizce- eserlerini yeterince tanınamaktan ileri gelmektedir. Klasik edebiyatın mahsullerini günümüz okuruna aktaran çalışmalar artıkça önyargıların ve ithamların son bulacağı muhakkaktır.

Ek: Şehzade Mustafa Mersiyeleerinin Transkripsiyonlu Metinleri

Mersiye 1

mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün

- I *İşidüp bu muşîbet hâlini ins ile cân yansun
Peşîmân olup itdügi işe şâh-ı cihân yansun
Bu âteşden 'aveylensün göyünsün cism [ü] cân yansun
Yine göynüklü bir âh ideyin kevn ü mekân yansun
Şerâr-ı nâr-ı âhumdan zemîn ü âsumân yansun*
- II *Bu mâtemden figân u nâle kılsun begler ağalar
Perîşân-hâl olup yolsun saçın zülfin semen-sâlar
Yine cûş u hurûş idüp acısun baña deryâlar
Bu cevri itdügi yokdur cihânda 'âlem-ârâlar
İşidüp bu muşîbet hâlini ins ile cân yansun*

III Gözüm bu mâcerâ için dem-â-dem kanlar ağlasun
Taşuban seyl-i eşküm garķ idüp dünyâyı çağlasun
Çığırup ra'd [u] berķ tûfân olup yolları bağlasun
Firâķ u nâr-ı hasretle işiden sîne tağlasun
Bu âteşden 'avevlensün zemîn ü âsumân yansun

IV Çü gitdi dâr-ı 'uķbâya yiri huld-ı berîn olsun
O mazlûmuñ enîsi Hâzret-i Rûhu'l-emîn olsun
Semâvât ehl-i raħm idüp aña yâr u karîn olsun
Eħibbâsınuñ işi rûz [u] şeb zâr u enîn olsun
Peşîmân olup itdügi işe şâh-ı cihân yansun

V Şafaķ bu mâtem için tañ mı boyanursa ger kana
Ki hergiz bu muşîbet olmamışdur âl-i 'Osmân'a
Yaşum bu mâcerâ için dönüpdür la'l ü mercâna
Sirâcî yanalum tâ haşr olunca nâr-ı hicrâna
Firâķ u hasret odından tutuşsun cism ü cân yansun

Mersiye2

mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

I

Gelüñ beri idelüm haşr olunca efgânı
Ki nev-civân iken aldırduķ ol güzel ħanı
Demidür aķar ise dem durur gözüm kanı
Bulımadum arayup taht-ı dilde sulţânı
Ol idi ħüsn ile 'âlemde Yûsuf-ı şânî
'Atâ vü cûd u seħâda yoğ idi aķrânı
Nifâķ u buğz idüp ol ħana dahi ihvânı
Kim itdiler şanasun yine mâh-ı Ken'ân'ı

Ĥaber virüñ gideyin kande gitdi ol ħanum
Bu intizâr ile çıķsa 'aceb midür cânım

II

Bu çarĥ-ı pîre-zen anuñla turfe-ĥâl itdi
Niçe anuñ gibi cânı bu resme âl itdi
Şehâdet eyler idi ħalb intikâline
Ĥazâyâ râzî olup emre imtisâl itdi
Çerâğ-ı rûşeni söyüñdi âl-i 'Osmân'ın
O meh gurûba varup çüñkim intikâl itdi

*Neşât u 'ays-ı cihân oldı mâteme tebdîl
Kulûb-ı nâsı firâk ile pür-melâl itdi*

*Dirîğ 'aksine döndi bu çarh-ı kîne-güzâr
Yiridür eyler isem rûz [u] şeb figân ile zâr*

III

*Bu hasret odına yandı yakıldı mîr ü sipâh
Karañu gice misâli büridi şâl-ı siyâh
İdüp bu nev' ile her kişi zâr u feryâdı
Direk direk göge ağdı figân u nâle vü âh
Şafağ bu hâli görüp oldı dâmeni pür-hûn
Bu vird[i] vird idine rûz-ı haşre dek efvâh
Terağhüm eyleyüp acıdı aña deryâlar
Bu hasret odına yansa 'aceb mi bende vü şâh*

*Gelün figân idüben zâr u zâr ağlayalum
Bu nâ[r-ı] hasret ile biz de sine dâğlayalum*

IV

*Dirîğ zulm ile gitdi hayfo şehzâde
Muşibeti n'ola beñzerse anuñ evlâda
Dögüñdi taş ile çağladı taşuban her şu
Bu mâcerâyı varup didi ka'r-ı derîne
Elif misâl iken ol râh-ı istikâmetde
Dirîğ egri didiler o serv-i âzâde
Hasûd aña buğuz idüp itdiler bühtân
Gören bu zulm[i] n'ola başlar ise feryâda*

*Ne çâre bu imiş muğtezâ-yı Rabbânî
Ecel gelince ger itmez kimesne dermânı*

V

*Sirâcî ağlayalum rûz u şeb figân idelüm
Derûnumuzda olan sırrımız 'ayân idelüm
Muşibeti[ni] o cânuñ dimiş durur şu'arâ
Figân u nâle ile biz dağı beyân idelüm
Şafağ bu mâtem içün yine gârğ-ı hûn oldı
Akıdup eşkimizi kanuña revân idelüm
Boyandı kana sipihrüñ bu demde dâmeni
Gelün bu hasret ile biz de terk-i cân idelüm*

*Gelün beri idelüm haşr olunca efgânı
Ki nev-civân iken aldırduğ ol güzel hanı*

Mersiye3

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün

- I *Yine yüz döndürdi nâgeh rûzigâr-ı bî-vefâ
Her kişiye güci yitdükce ider cevr ü cefâ
Zevk ü şâdîden ferâgat eylesün ehl-i şafâ
Rihlet itdi 'âlem-i 'uqbâya Sultân Muştafâ*
- II *'Aksine döndi dirîgâ yine çarh-ı âsumân
Tañ mîdur olsa sipîhrün dâmeni toptolu kan
Nevha vü zârî kılup ins ü melek itsün figân
Rihlet itdi 'âlem-i 'uqbâya Sultân Muştafâ*
- III *Taña kaldı dîde-i encüm felek kan ağladı
Yedi deryâ acıyup ebr ile bârân ağladı
İşidüp bu mâtemi kâfir Müselmân ağladı
Rihlet itdi 'âlem-i 'uqbâya Sultân Muştafâ*
- IV *Bu muşîbetden göge ağsa 'aceb mi dûd-i âh
Nâle itdi ihtiyârı kalmayup mîr ü sipâh
Uydı a'dâ sözlerine gaflet ile pâdişâh
Rihlet itdi 'âlem-i 'uqbâya Sultân Muştafâ*
- V *Ol gül için haşr olunca ağlasun ebr-i bahâr
Nâle kılsun gülşen-i 'âlemde bülbüller hezâr
Çâre ne çün böyle imiş muktezâ-yı rûzigâr
Rihlet itdi 'âlem-i 'uqbâya Sultân Muştafâ*
- VI *Hasretâ hayfâ dirîgâ gitdi ol han oğlu han
Emr-i Hakk'a imtisâl idüp yolına virdi cân
Halk dilinde tâ kıyâmet söylene bu dâsitân
Rihlet itdi 'âlem-i 'uqbâya Sultân Muştafâ*
- VII *İy Sirâcî yanayum hicrân odına şubh u şâm
Yandı yakıldı bu mâtem âtesine hâş u 'âm
Bu muşîbet söyleniser tâ ilâ yevmi'l-kıyâm*

*Rihlet itdi 'âlem-i 'uqbâya Sultân Muştafâ***KAYNAKÇA**

- Aça, Mehmet vd. *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.
- Açıkgöz, Namık. "Devrin Şairlerine Göre Şehzade Mustafa'nın Şahsiyeti". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 7-13.
- Âşık Çelebi, es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi. *Meşâ'irü's-şu'arâ*. haz. Filiz Kılıç. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Cezar, Mustafa. *Mufassal Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- Çavuşoğlu, Mehmed. "Şehzâde Mustafa Mersiyeleri". *İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1982), 641-686.
- Eflatun, Muvaffak. "Hasbî'nin Şehzade Mustafa Mersiyesi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/15 (Kış 2016), 159-178.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi". *Prof. Dr. Fikret Eren'e Armağan*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2006, 1105-1117.
- Gültaş, Ayhan. "Bilinmeyen Şehzade Mustafa Mersiyeleri". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 18/3 (1989), 37-49.
- İsen, Mustafa. *Acıyı Bal Eylemek*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- İsen, Mustafa. "Mersiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/218-219. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öztoprak, M. Faruk. "Mersiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/215. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Sirâcî. *Sirâcî Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, NCTY09503. [http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/detailnonmodal/ent:\\$002f\\$002fSD_ILS\\$002f0\\$002fSD_ILS:1900227/ada?qu=siraci&ic=true](http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr/search/detailnonmodal/ent:$002f$002fSD_ILS$002f0$002fSD_ILS:1900227/ada?qu=siraci&ic=true)
- Şentürk, Ahmet Atillâ. *Şehzâde Mustafa Mersiyesi Yahut Kanunî Hicviyesi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Zavotçu, Gencay. "Bir Ölümün Yankıları ve Yahyâ Bey Mersiyesi". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 33 (2007), 69-80.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 23-40

***Kur'an'da Hata Yok Kitabında Teklif Edilen Miras Sisteminin
Değerlendirilmesi***

***Evaluation of Inheritance Theory Which Proposed
in The Book No Error! in Quran***

Huzeyfe Çeker

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology
Department of Islamic Law
Konya, Turkey

hceker@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6200-2453>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 7.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 18.04.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.892588>

Atıf/Cite as

Çeker, Huzeyfe. "Kur'an'da Hata Yok Kitabında Teklif Edilen Miras Sisteminin Değerlendirilmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 23-40.

Çeker, Huzeyfe. "Evaluation of Inheritance Theory Which Proposed in The Book No Error! in Quran". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 23-40.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Kur'an'da Hata Yok Kitabında Teklif Edilen Miras Sisteminin Değerlendirilmesi

Öz

İslam hukukunda miras ahkâmı, ihtilafın fazla olmadığı bir hukuk bölümü olarak diğer fıkıh konularından ayrılır. Mirasa dair naslar ayrıntılı bir şekilde geldiği için mezhepler bu konuda temel bir görüş ayrılığı içerisine girmemiş, çoğunluğun benimsediği bir miras sistemi ortaya konmuştur. Fakat mevcut miras sisteminde bazen paylar toplamı paydadan fazla çıkabilmektedir. Avliye ile çözüme kavuşturulan bu problem, ateistler tarafından Kur'an'da matematik yanlışı olduğu iddiasına konu edilebilmektedir. Kur'an'da böyle bir yanlışı olmadığını göstermek için kaleme alınan *Miras Taksimi Kur'an'da Hata Yok* kitabında miras ayetleri esas alınarak yeni bir ferâiz sistemi geliştirilmiştir. Esasında *Kur'an Dersleri* adındaki dersler silsilesi kapsamında yapılan ve çeşitli meslek dallarına mensup bir ekibin kolektif çabasının ürünü olan eser, söz konusu iddiayı boşa çıkaracak bir miras teorisi ortaya koymuştur. Ancak teklif edilen teorinin artı ve eksi yönlerinin, varsa eksik ve yanlışlarının tespit edilebilmesi için tarafsız bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla kaleme alınan bu makalede, öncelikle teklif edilen sistem ana hatlarıyla objektif olarak tanıtılmış, ardından sistemin olumlu ve olumsuz yönlerinin yer aldığı bir değerlendirme yapılmıştır.

Kur'an'da Hata Yok kitabında teklif edilen miras teorisi, İslam hukuk tarihinde benimsenen diğer miras sistemlerinden tamamen farklıdır. Bu sebeple değerlendirme yapılırken objektif olunabilmesi için diğer sistemler esas alınmamış, onların kabulleri ile değerlendirme yoluna gidilmemiştir. Teori doğrudan kendi ilke ve kabulleri esas alınarak değerlendirilmiş; teorinin hükümlerinin, referans alınan kaynaklarla ve teorinin diğer hükümleriyle uyumlu olup olmadığı gibi hususlar dikkate alınmıştır.

Teklif edilen miras sistemi, Kur'an üzerinde yapılan derslerde oluşturulduğu için temel çıkış noktası miras ayetleridir. Teoriye göre Allah Teâlâ miras durumlarını sırası ile ele almış, bir durum bitince ancak diğer duruma geçmiştir. Ayrıca ayetlerde bazı hisselerde min harf-i cerrinin bulunup bazılarında bulunmaması sebebiyle doğrudan ve dolaylı hisse ayrımı yapılmıştır. Buna göre bazı hisseler tüm miras üzerinden hesap edilirken bazı hisseler diğer varislerden kalan üzerinden hesap edilerek verilir.

Bu ilkeler miras meselelerine tatbik edildiği zaman hiçbir durumda hisseler terekeden fazla çıkmamaktadır. Bu açıdan teorinin Kur'an'da matematik hatası olduğu iddiasını boşa çıkardığı söylenebilir. Ancak bazı açılardan teorinin eleştirilmesi de mümkündür.

Teorinin temelini teşkil eden doğrudan-dolaylı hisse ayrımı, min harf-i cerrinin teb'üz manasında olduğu iddiasına dayanmaktadır. Ancak gerek Arap dilinin kurallarına uymaması gerekse Nisâ Suresi 7. ayet ile çelişmesi gerekse de izaha muhtaç bazı durumlara neden olması sebebiyle bu ayrımın isabetli olmadığı ifade edilebilir.

Miras ayetlerinde geçen veled kelimesinin bazen tüm çocukları kapsayacak şekilde bazen de sadece kız çocuğu için kullanılması teorinin eleştirilecek taraflarından birisidir. Ayrıca murisin birden fazla hanımı olması durumunda her birine ayrı ayrı hisse verilmesi sonucunda bazı varislerin mağdur olması, Nisâ Suresi 176. ayetteki bir atıf harfinin teoriye uymaması gibi sistemde izah edilmesi gereken hususların olduğu görülmüştür.

Kanaatimizce teorinin uygulanması halinde meydana gelebilecek en büyük problem, artan hisseler konusundadır. Bu sistemde bazı meselelerde mirasın önemli bir kısmının artması ve bu artan kısmın varislere dağıtılamaması problemi bulunmaktadır. Artan kısmın paylaşılacağı kimselere (akrabalar, yetimler, miskinler) hangi oranlarda nasıl pay edileceği konusunda da kitapta tatmin edici bir çözüm ve izah yer almamaktadır.

Teklif edilen sistemde, sahih hadisler yeterince dikkate alınmamış, birçok sahih hadis görmezden gelinmiştir. Ayrıca bazı varislerin mirasçılıkları hakkında bilgi verilmemesi sebebiyle boşluklar içermesi de eleştiri konusu yapılabilir.

Kitapta teklif edilen miras sistemi, daha sonra web sitesi ve telefon uygulamasında kısmi değişikliğe tabi tutulmuştur. Bazı mağduriyetlerin giderildiği bu yeni dijital versiyonu

nispeten daha iyi olmakla birlikte temel mantık olarak kitaptaki sistemle aynıdır ve aynı itirazlara muhatap olabilmektedir.

Netice olarak; iyi niyetle yapıldığı hususunda kuşku bulunmayan emek mahsulü bu çalışmanın sistemli, tutarlı ve tatbiki mümkün bir teori niteliği taşımadığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, İslam miras hukuku, Ferâiz, Avl, Avliye, Kur'ân, Matematik hatası.

Evaluation of Inheritance Theory Which Proposed in The Book *No Error! in Quran*

Abstract

Inheritance rules in Islamic law differ from other fiqh issues as a section of law, due to fewness of disputes. Because the texts (nass) about the inheritance law were revealed in detail, the Islamic sects did not have to go into any essential disagreements on this matter. Thus an inheritance system which was agreed by the majority was put forward. Nonetheless, in this inheritance system sometimes the sum of the shares can exceed the denominators. This problem, which was solved with the al-awliyyah system, can be the subject of the claim by atheists that there is a mathematical mistake in the Qur'an. With the use of the book *No Error! In Qur'an* which was written to show that there is no mistake in the Qur'an, a new calculation system has been created on the basis of the inheritance verses. As a matter of fact, the work, which is the product of the collective effort of a team from various professions and which was made within the range of the series of lectures called the *Qur'an Lectures*, has put forward a theory of inheritance that would void the claim in question. Nevertheless, the pros and cons of the proposed theory should be evaluated by an unbiased view in order to determine the deficiencies and mistakes, if there is any. In this article which was written for the above-mentioned purpose, firstly, introduction to the proposed system without any comment has been presented generally, and then an evaluation has been made which includes the positive and negative aspects of the system.

The theory of inheritance proposed in the book *No Error! In Qur'an* is completely different from other inheritance systems adopted in the history of Islamic jurisprudence. Therefore, other systems were not predicated on in order to be objective while evaluating, and their set of norms were not followed. The theory was evaluated directly on the basis of its principles and norms; considerations such as whether the rulings of the theory are compatible with the referenced sources and other rulings of the theory were taken into account.

Since the proposed inheritance system was created throughout the lectures on the Qur'an, the main point of the origin is the inheritance verses. According to the theory, Allah the Al-mighty dealt with the inheritance situations in precise order. So only when one situation ended, the other situation started. In addition, direct and indirect shares were divided due to the fact that Arabic prefix (مِنْ) was found in some shares in the verses and was not found in the others.

Accordingly, some shares are calculated over the entire inheritance, while some shares are calculated over what is left of other heirs.

If these principles are implemented on the inheritance issues, there is no case in which the shares extend the heritage. From this stand point, it can be said that the theory undermines the claim that there is a mathematical error in the Qur'an. But it is also possible to criticize the theory in some respects.

The direct-indirect separation of the shares, which is the core of the theory, is based on the claim that prefix *min* (مِنْ) means partition. But it can be stated that this distinction is not accurate, because it does not correspond with the rules of the Arabic language, and it also contradicts with the meaning of the seventh verse of Surah an-Nisā. Over and above that, there are some situations which are in need of explanation.

The use of the word *walad* (وَلَد) in inheritance verses, that sometimes covers all children, and at times only the girl, is one of the aspects of the theory that could be criticized. In addition, if

deceased had more than one wife, it was observed that as a result of giving shares to each of them separately, some heirs were destitute of any share. Lack of compliance of the conjunction letter in the 176th verse of Surah an-Nisā with the theory is also a reason that this system should be considered once again.

In our opinion, the biggest problem that can occur if the theory is applied is the issue of increasing shares. In some cases in this system, there is a problem that a significant part of the inheritance increases and this increased part cannot be distributed to heirs. In the book, there is no satisfactory solution and explanation as to how to share the increased portion to the specified persons (relatives, orphans, poor).

In the proposed system, sound prophetic traditions (aḥādīṣ ṣaḥīḥah) were not adequately considered, and many of them were ignored. In addition, due to the lack of information about the heirship of some heirs, it may be criticized that the system contains some gaps.

The heritage system proposed in the book was subject to partial changes in its website and phone app versions. Although this new digital version, in which some grievances are eliminated, is relatively better, the basic logic remains as same as the system in the book and can be subject to the same objections.

As a result, it can be stated that this work, which undoubtedly is a product of good intention, is not a systematic, consistent and practical theory.

Keywords: Islamic law, Islamic inheritance law, Farāidh, al-Awl, al-Awliyyah, Qur'an, Mathematical error.

GİRİŞ

İslam miras hukukuna dair hükümler, Kur'ân'da ayrıntısıyla işlenen fıkıh bölümlerindedir. Allah Teâlâ, hangi varisin ne kadar alacağı hususunda genel ilkeler ile yetinmemiş, tafsilatlı bir şekilde hisseleri paylaşmıştır. Hz. Peygamber de bu detaylı hükümleri küçük ilavelerle birlikte tatbik etmiştir. Nassın hukuklaşma sürecinde müctehidler miras sistemlerini bu ayrıntılı ayetler ve konuyla ilgili hadisler üzerine bina etmiştir. Naslar ayrıntılı olduğu için de miras hukukuna dair meseleler fıkıh konuları içerisinde ihtilafın en az olduğu alanlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Dört büyük fıkıh mezhebi, bazı ayrıntı sayılacak hususlarda ihtilaf etmişler, ancak miras teorisinin kahir ekseriyetinde görüş birliği içerisinde olmuşlardır.

Dört mezhebin ittifakla kabul ettiği miras sistemindeki bazı meselelerde görülen avl veya avliye¹ diye isimlendirilen durum, özellikle ateist çevrelerce Kur'ân'da matematik hatası bulunduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu iddiaya göre; Kur'ân'da belirtilen hisseler sahiplerine dağıtıldığı zaman varislere verilmesi gereken miktar, mirasın tamamını aşabilmektedir. Diğer bir ifadeyle hisseler toplamı 1/1'den fazla çıkabilmektedir. Halbuki ortada bir tereke vardır ve Kur'ân'da belirtilen hisseler varislere dağıtılmak istendiği zaman tereke yetmemektedir. Dolayısıyla bu sistemde toplamın 1/1'den fazla çıkma ihtimali vardır ve bu matematiksel olarak mümkün olmadığı için Kur'ân'da matematik yanlışı bulunduğu iddia edilebilir.

Matematik değişmez sabiteleri olan ve herkesçe aynı sonuçların elde edildiği tamamen objektif bir disiplin olduğu için, bu iddia hem Kur'ân'a inananlar hem de inkâr edenler nezdinde dikkat çekici bir niteliğe sahip olmuştur. İnkâr edenler birçok ortam ve platformda Kur'ân'da matematik yanlışı olduğunu ısrarla dile getirirken Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna inanan taraf da bu iddianın asılsız olduğunu savunma gayreti içerisinde olmuştur. Birçok

¹ Avl / Avliye: Miras taksiminde hisseler toplamının paydadan büyük çıkması durumu, bk. Ebü'l-Feth Nâsır b. Abdiseyyid el-Hârizmî el-Mutarriżî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2/90; Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996), 293-294.

internet sitesinde bu iddiaya karşı cevaplar verilmeye çalışılmış, bu problem akademik çalışmalara da konu edilmiştir.²

Kur'an'da matematik yanlışı bulunduğu iddiasına karşı yapılan çalışmalardan biri de Halis Aydemir'in öncülüğünde icra edilen *Kur'an Dersleri* isimli dersler silsilesi kapsamında yapılmıştır. Nisâ suresindeki miras ayetlerinin ayrıntılı bir şekilde ele alındığı bu derslerde³ matematik yanlışı iddiasını boşa çıkaracak bir miras teorisi ortaya konulmuştur. Derse katılanların katkısı ile kolektif olarak geliştirilen bu teori, *Miras Taksimi Kur'an'da Hata Yok* adıyla kitaplaştırılmış ve 2012 yılında basılmış, daha sonra da *No Error! In Qur'an* adıyla İngilizceye çevrilerek dijital olarak yayınlanmıştır.⁴

Eserde savunulan miras teorisi, gerek dört mezhebin ferâiz ahkâmından gerekse de mezheplerden bağımsız geliştirilen diğer ferâiz sistemlerinden farklı olması hasebiyle dikkat çekicidir. Ancak teoride bulunması muhtemel yanlışların tespit edilebilmesi için dışarıdan bir göz tarafından incelenmesi gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserde dile getirilen görüşler üzerine bu şekilde bir değerlendirme çalışması henüz yapılmış değildir. Bu ihtiyaca binaen kaleme alınan bu makalede, öncelikle eserde teklif edilen miras sistemi değerlendirme yapılmaksızın anlatılacak, ardından ayrıntılı bir şekilde tahlil edilecek, sistemin dijital versiyonundaki değişikliklere işaret edilecek ve elde edilen bulgular sonuç kısmında özet bir şekilde arz edilecektir.

1. TEKLİF EDİLEN MİRAS SİSTEMİ

Kur'an'da Hata Yok kitabında teklif edilen ferâiz sisteminin temelinde, miras ayetleri olarak bilinen Nisâ Suresi 11, 12 ve 176. ayetlerde yer alan ما ترك ve مما ترك ifadeleri yer almaktadır. Miras hisseleri belirtilirken Allah Teâlâ bazen "min" harf-i cerrini kullanmadan hisse oranını belirtmekte, bazen de "min" harf-i cerrini ile birlikte kullanmaktadır. "Min", teb'îz (ba'zıyye) manasında olduğu için kullanıldığı yerlerde "bir kısmı" manası katmaktadır. Dolayısıyla min'in zikredildiği hisseler mirasın tamamının değil bir kısmının üzerinden oranın tatbik edileceğini gösterirken; eğer "min" kullanılmamışsa bu durumda bir kısmından değil, tüm miras üzerinden o oranda hisse verileceğini ifade etmektedir. Örneğin فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ "Ancak, şayet onlar ikinin üzerinde kadınlar ise, o takdirde onlara bıraktığı⁵ın üçte ikisi vardır" ayetinde "min" harf-i cerrini zikredilmediği için kişinin tüm mirası üzerinden 2/3 hesabı yapılarak hisseleri verilir. Bu şekilde tüm tereke üzerinden hesaplanan paylara "doğrudan hisse" denir. Ancak وَأَلْبَتَّؤُهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ "Ana-babasına da, o ikisinden her birine, bıraktığı⁵dan altıda bir vardır, eğer onun çocuğu var ise" ayetinde ise "min" zikredildiği için "bıraktığı⁵ndan" ifadesi "miras olarak bıraktığı malın bir kısmından" şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla anne babaya verilecek 1/6'lık hisse tüm tereke üzerinden değil, bazı varisler hisselerini aldıktan sonra kalanın 1/6'sı şeklinde hesaplanır. Böyle hisselerle de "dolaylı hisse" denir. وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ "Yok, eğer tek bir dişi ise, o takdirde ona

² Örneğin bk. Metin Yiğit, "Miras Ayetlerinde Matematiksel Hata' İddiası Üzerine", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2018), 1-15; Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 305-327. Avliyye problemi ile ilgili literatür için bk. Yazıcı, "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye", 307-308.

³ Derslerin ilgili bölümlerinin video kayıtlarına şu adreslerden ulaşılabilir:

<http://eski.kurandersleri.net/meal-dersleri/35/>

<http://eski.kurandersleri.net/meal-dersleri/34/>

<http://eski.kurandersleri.net/meal-dersleri/33/>

⁴ https://www.academia.edu/10906567/Division_of_Inheritance_According_to_Quran adresinden İngilizce çevirisine ulaşılabilir.

⁵ Bu ve bundan sonraki ayetlerde *Kur'an'da Hata Yok* kitabında verilen meal esas alınacaktır.

varım vardır” ayetinde olduğu gibi ما veya مما ifadelerinin bulunmadığı mutlak bir hisse kullanılmışsa bunlar da “doğrudan hisse” olup tüm tereke üzerinden hesap edilir.⁶

Miras ayetlerindeki hisseler, doğrudan-dolaylı hisse ayrımı dikkate alınarak tasnif edildiği zaman üç varis türü ortaya çıkmaktadır:

- *Birinci grup varisler*: Sadece doğrudan hisse alıp hiçbir durumda dolaylı hisse almayanlardır. Ölenin çocukları bu grubu oluşturur.

- *İkinci grup varisler*: Bazen doğrudan hisse bazen de dolaylı hisse alan varislerdir. Anne, baba ve koca bu tür varislerdendir.

- *Üçüncü grup varisler*: Ayetlerde sadece dolaylı hisse verilen, hiçbir durumda doğrudan hisse almayan varislerdir. İki hali de ما ile nazil olmuş bulunan karı(lar) bu gruptandır.⁷

Varis grupları bu şekilde tespit edildikten sonra mirasın dağıtım evreleri de ortaya çıkmış olmaktadır. Tereke öncelikle birinci grup varisler arasında belirlenen hisselerde dağıtılır. Artan mal olursa sıra ikinci gruba gelir. Bu gruptakiler tüm mirastan değil, birinci gruptan artan kısım üzerinden hesap edilerek paylarını alır. Eğer hala kalan varsa üçüncü gruba sıra gelir. Onlar da ikinci gruptan kalan kısım üzerinden hesap edilerek paylarını alırlar.⁸ Örneğin öldüğü zaman geride 1 kız çocuğu, anne, baba ve karısını bırakan bir murisin terekesi şöyle taksim edilir: Birinci evrede doğrudan hisse sahibi olan kız 1/2 alır. İkinci evreye geçilir. İkinci gruptan mirasçılar olan anne ve babanın her birine tüm mirasın 1/6’sı değil, kızdan kalan 1/2’nin 1/6’sı verilir. Ardından üçüncü evreye geçilir. Üçüncü gruptan olan karı anne ve babadan kalan kısmın 1/8’ini alır. Bu evrede dağıtılmayan 7/8’lik kısım terekenin “artan” kısmını oluşturur. Bu taksim aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

Birinci evre:

Kız: terekenin 1/2’sini alır. (T x 1/2) 12/24

İkinci evre:

Anne: Kızdan kalan kısmın 1/6’sını alır. (T x 1/2 x 1/6) 2/24

Baba: Kızdan kalan kısmın 1/6’sını alır. (T x 1/2 x 1/6) 2/24

Üçüncü evre:

Karı: Onlardan kalan kısmın 1/8’ini alır. (T x 1/2 x 4/6 x 1/8) 1/24

Mirasın 17/24’ü varisler arasında dağıtılır, 7/24’ü artar.⁹

İnsanlar öldüğü zaman geride bıraktıkları varisler az veya çok olabilmekte, bu varislerin vasıfları da farklı olabilmektedir. Dolayısıyla her miras meselesinde bütün gruptardan varis bulunmayabilir. Bir gruptan hiç varis yoksa mecburen bir sonraki gruba geçilip miras dağıtımına devam edilir. Mesela birinci gruptan hiçbir varisin bulunmaması durumunda, ikinci gruptan olan dolaylı hisse sahipleri doğrudan hisse sahiplerine dönüşür ve tüm tereke üzerinden hesap edilerek paylarını alırlar.

Kitapta teklif edilen teoride dikkate alınan bir başka husus, ayetlerde geçen varisler ve durumlar sıralamasıdır. Buna göre Kur’ân’da zikredilme sırasına göre miras durumları sırayla gelmekte, önce zikredilen mesele bir duruma işaret ederken daha sonra gelen mesele, önceki

⁶ Halis Aydemir, *Miras Taksimi Kur’an’da Hata Yok* (İstanbul: Enki Yayınları, 2012), 19-20.

⁷ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 21-25.

⁸ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 26-27.

⁹ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 100-101.

durumun olmadığı haller için geçerli kabul edilmektedir. Durumların ve bu durumların alt versiyonlarının değişiminde ise cümleleri birbirine bağlayan atıf harfleri belirleyici rol oynamaktadır. Şöyle ki ayetlerde eğer bir cümleye başlarken ف harfi kullanılmış ise bu yeni duruma geçildiğini gösterir. Ancak و kullanılmış ise yeni bir duruma geçilmediği, önceki durumun bir başka versiyonunun söz konusu olduğu anlamına gelir.¹⁰

Tüm bu ilkeler doğrultusunda miras durumları sırasıyla şöyledir:

1. *durum*: Ölenin oğlunun ya da oğullarının olması durumudur. Bu durumda anne, baba, karı/koca ve kardeşler mirastan pay alamazlar. Kız/kızlar var ise oğul/oğullarla ikili birli, yoksa sadece oğul/oğullar mirası eşit bir şekilde paylaşırlar.

2. *durum*: Ölenin oğlunun olmayıp kızının ya da kızlarının olması durumudur. Bu durumda kız sayısına bakılır. Bir tane ise 1/2, birden fazla ise 2/3 alır. Kalan olduğu için ikinci grup varislere geçilir; Kalan 1/2 veya 1/3'lük kısım üzerinden hesap edilerek anne varsa 1/6, baba varsa 1/6, koca varsa 1/4 alır. Karı -üçüncü gruptan olduğu için- hepsinden kalanın 1/8'ini alır. Karı sayısı birden fazla ise her birine ayrı ayrı 1/8 verilir. 2. durumda kardeşler (erkek-kız fark etmeksizin) hiçbir hisse alamazlar.

3. *durum*: Ölenin çocuğu olmayıp anne ve babasının olması durumudur. Birinci grup varisler (oğul ve kız) bulunmadığı için ikinci gruptan olan anne ve baba birinci gruptaki varisler gibi olurlar. Artık hisseleri kalan üzerinden değil, tüm tereke üzerinden hesap edilir. Anne 1/3 alır, baba ise tüm varisler hissesini aldıktan sonra kalanı alır. Ölen kadın ise kocası ikinci gruptan olduğu için tüm terekeden 1/2 alır, bu durumda babaya 1/6 kalır. Ölen erkek ise karısı üçüncü gruptan olduğu için anneden kalan 2/3'lük kısmın 1/4'ünü alır. Karı sayısı birden fazla ise her birine aynı şekilde kalandan 1/4 verilir. Bir karı olması durumunda babaya 17/24'lük hisse kalır, dört karı olması durumunda ise hisse kalmadığı için baba hiçbir şey alamaz. Baba bulunduğu için kardeşler (erkek-kız fark etmeksizin) hisse alamaz.

4. *durum*: Ölenin çocuğu ve babası olmayıp annesinin olması durumudur. Anne yine birinci grup varis gibi tüm tereke üzerinden hesap edilerek hisse alır. Ancak alacağı hisse kardeşlerin olup olmamasına göre değişir. Ölenin kız veya erkek kardeşi yoksa anne 1/3, bir tane bile kardeş varsa anne 1/6 alır. Kız veya erkek fark etmeksizin bir tane kardeş varsa o kardeş 1/6 alır, birden fazla kardeş varsa 1/3'ü paylaşırlar. Bu paylaşım eşit bir şekilde olup ikili birli şeklinde değildir. Ölenin kocası veya karısı ile ilgili hükümler 3. durum ile aynıdır. Koca tüm terekeden 1/2, karı ise anne ve (varsa) kardeşlerden kalanın 1/4'ünü alır.

5. *durum*: Ölenin çocuğu, annesi ve babası olmayıp kardeşlerinin olması durumudur. Beşinci durumun çok versiyonu vardır. Zira kardeşler sadece kız, sadece erkek veya her iki cinsiyetten de olması gibi ihtimaller vardır. Ayrıca koca veya karı/karıların da olması ya da olmaması da hisseleri etkilemektedir. Bundan dolayı beşinci durum versiyonlarına göre maddeler halinde anlatılacaktır:

a. *Ölenin 1 kız kardeşi olması versiyonu*: Kız kardeş, doğrudan 1/2 hisse sahibidir. Bu tek kız kardeş koca ile birlikte bulunursa koca da 1/2 alır. Ölen erkek olur da kız kardeşiyle birlikte karısı ya da karıları olursa, karı daima dolaylı hisse sahibi olduğu için, her bir kariya ayrı ayrı kız kardeşten kalan 1/2'nin 1/4'ü hisse verilir.

b. *Ölenin 1'den fazla kız kardeşi olması versiyonu*: Kız kardeşler, dolaylı 2/3 hisse sahibidir. Ölenin eşi yoksa tüm tereke üzerinden 2/3 alarak eşit paylaşırlar. Eş varsa eşten kalan üzerinden hesap edilerek 2/3 hisseyi paylaşırlar. Ölen kadın ise ve kız kardeşleriyle birlikte kocası da varsa koca 1/2 alır. Kalanın 2/3'ünü kız kardeşler eşit bir şekilde paylaşırlar. Ölen erkek ise kız kardeşleriyle birlikte karısı veya karıları varsa kız kardeşler terekenin 2/3'ünü alır. Kalan 1/3 üzerinden hesap edilerek her bir kariya ayrı ayrı 1/4 verilir.

¹⁰ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 47, 49, 59, 65, 66.

c. *Ölenin erkek kardeşi ya da erkek kardeşleri olması versiyonu:* Ölenin erkek kardeşleri -ister tek olsun ister birden fazla olsun- kalanı alırlar. Ölenin kocası varsa 1/2'yi alır. Geriye kalan 1/2'lik kısım erkek kardeş/kardeşlerindir. Ölen erkek ise ve bir karısı varsa, karı 1/4 alır, kalanı erkek kardeşlerindir. Dört karısı varsa her biri 1/4 alır. Geriye mal kalmadığı için erkek kardeşler hiçbir şey alamaz.

d. *Ölenin hem erkek hem de kız kardeşi olması versiyonu:* Kardeşler kalanı ikili birli paylaşır. Ölenin kocası varsa 1/2'yi alır. Geriye kalan 1/2'lik kısım kardeşleri arasında ikili birli paylaşılır. Ölen erkek ise ve bir karısı varsa, karı 1/4 alır, kalanı aynı şekilde kardeşlerindir. Dört karısı varsa her biri 1/4 alır, geriye mal kalmadığı için kardeşler -bir önceki versiyonda olduğu gibi- hiçbir şey alamaz.

Kitapta teklif edilen miras sisteminde, avliye olmadığı gibi, reddiye de yoktur. Mirastan artan olursa varislere hisseleri oranınca dağıtılmaz. Çünkü böyle bir dağıtım yapılırsa Nisâ Suresi 13 ve 14. ayetlerde bildirilen “Allah’ın sınırlarının aşılması” durumu meydana gelir.¹¹ Örneğin ölenin 1 kızı olsa miras 1/2'sini alır. Kalan yarısı -ashab-ı red kapsamında- kızına verilemez. Verilirse ayette belirtilen 1/2 sınırı aşılmış olur. Hiçbir varise gitmeyen bu hisse, meselenin “artan” kısmını teşkil eder. Miras meselelerinde bu gibi durumlarda görülen artan kısım, Nisâ Suresi 8. ayette belirtilen akrabalar, yetimler ve miskinlere dağıtılır.¹²

2. SİSTEMİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Önerilen miras sistemi, görüldüğü üzere, dört mezhebin benimsediği ferâiz sisteminden hem çıkış mantığı hem de ulaşılan sonuçlar bakımından tamamen farklıdır. Naslara dayalı ve kendine özgü bir içeriğe sahip olan bu sistemi maddeler halinde değerlendirmeye çalışacağız.

a. Teoride ilk irdelenmesi gereken husus, tüm hükümlerin ve yorumların temelini teşkil eden doğrudan ve dolaylı hisse ayırımı olmalıdır. Zira eğer bu ayırımın sağlam bir temele dayanmadığı tespit edilirse teorinin en baştan çürümesi durumu söz konusu olacaktır. Buna mukabil eğer bu ayırımıda bir kusur bulunmadığı ortaya konulacak olursa teorinin geri kalan ayrıntılarında hata bulunsa bile temelden bir itiraza muhatap olunmayacaktır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, kitapta savunulan miras teorisinde ayetlerde geçen *ما ترك* ve *مما ترك* ifadelerinin doğrudan-dolaylı hisse sonucunu doğurduğu iddia edilmektedir. İki ifade arasında “min” harf-i cerri farkı bulunmaktadır ve teori sahiplerine göre “min”, teb’îz manasındadır. Ancak Arap dilinde “min” 15 farklı manada kullanılabilmekte olup ilk akla gelen ve hatta diğer kullanımlarının hepsinin kaynağı kabul edilen temel anlamı, “başlangıç (ابتداء) (الغاية)” bildirmesidir.¹³ Teb’îz, “min” harf-i cerri için ikincil bir mana olup miras ayetlerinde bunun tercih edilme sebebi izah edilmelidir. Eserde teb’îz manasının izahı örnekler üzerinden gösterilmekte¹⁴ iken diğer manaların yanlış olma sebebi hakkında herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Halbuki ayetlerde min’in diğer manalarının kullanılmış olması da aynı şekilde muhtemeldir ki miras hukukunda daha önce ve günümüzde ortaya konmuş teorilerin belki de tamamı, ayetlerdeki min’i teb’îz şeklinde değerlendirmemiştir. Bu durum min’in teb’îz manasındaki kullanımının iddia edildiği gibi¹⁵ çok da açık olmadığını göstermektedir.

¹¹ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 471.

¹² Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 27, 54.

¹³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf en-Nahvî İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullâh (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1964), 1/353.

¹⁴ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 51 (1. dipnot).

¹⁵ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 51.

Miras ayetlerinde geçen min'in teb'üz manasında olması, hem Arap dili kaidelerine uymaması hem de ileri sürülen teorideki bazı hususlarla çeliştiğinden dolayı kanaatimizde doğru değildir. Bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse içerisinde *مَا* geçen yerlerden biri olan *لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ...* ayetinde *مَا*'nın irabı, "marifeyi açıklayan şibh-i cümle haldir" kaidesi¹⁶ gereği hal olmaktadır. *Î'râbü'l-Kur'ân* alanında telif edilen ulaşabildiğimiz tüm eserlerde ya "cârr-mecrûr, müteallikin mahzûf olması durumunda onun yerine kaim olur" kaidesi¹⁷ gereği doğrudan "السُّدُسُ kelimesinin mahzûf haline müteallik" ya da "cârr-mecrûr, müteallikin mahzûf olması durumunda onun yerine kaim olur" kaidesi¹⁷ gereği doğrudan "السُّدُسُ kelimesinin hali" olarak geçmektedir.¹⁸ Mahzûf olan hal takdir edilecek olursa ya kevn-i âmna delalet eden *كَانَتْ / مَسْتَقْرًا* gibi bir müştak isim belirlenir ki bu durumda *لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ كَانَتْ مِمَّا تَرَكَ* "bıraktığından olan altıda bir" manasında olur. Ya da "min" harf-i cerrine uygun bir fiilden müştak bir isim takdir edilir ki mesela *لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مَاخُوذًا مِمَّا تَرَكَ* takdirinde "bıraktığından alınmış altıda bir" manasına gelir. Her iki durumda da altıda bir hissenin mirasın bir kısmından değil, tamamından olması gerektiği sonucu çıkar. Min'i teb'üz manasında alsak bile teoride iddia edilen sonuca ulaşamaz. Zira teb'üz manasında olduğunun alameti, onun yerine *بَعْضُ* kelimesinin konulabilmesidir.¹⁹ Bu durumda *لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ كَانَتْ بَعْضُ مَا تَرَكَ...* "bıraktığının bir kısmı olan altıda bir" manasına geleceği için yine altıda birlik hissenin mirasın bir kısmından hesap edilmesi gerektiği sonucu çıkarılamaz.

Min'in teb'üz manasında alınması ve bundan yola çıkarak doğrudan-dolaylı hisse ayrımı yapılması teorisinin kendisi ile de çelişen sonuçlara götürmektedir. Örneğin teoriye göre murisin oğlu ve kızı birinci grup varisler arasında olup daima doğrudan hisse sahibidirler. Ancak Nisâ Suresi 7. ayette anne ve babalarına mirasçı olan erkek ve kadın varislerin (oğullar ve kızlar) payından bahsederken *مَا* denilmiş, dolaylı hisse için kullanılan kalıp kullanılmıştır. Teoriye göre oğul ve kız terekenin tamamından hisse sahibi iken ayette "bir kısmından" denilmesi çelişki arz eder. Bu çelişkinin meydana gelmemesi için doğrudan-dolaylı hisse ayrımının doğru olmadığını kabul etmek gerekir.

Teorinin temelinde bulunan bu ayrım, izaha muhtaç bazı durumların meydana gelmesine de yol açmıştır. İslam miras sisteminde aynı nitelikte olan erkek ile kadın arasında genelde 2'ye 1 oranı gözetilmiştir. Mezheplerin benimsediği ferâiz sisteminde bu oran karı ile koca arasında da mevcuttur. Koca, murisin çocuğunun olup olmamasına göre 1/2 veya 1/4 alırken, karı 1/4 veya 1/8 almaktadır. Ancak *Kur'an'da Hata Yok* kitabında teklif edilen sistemde bu oran bazen bulunmakta, bazen de ihmal edilmektedir. Zira kız ile birlikte varis oldukları zaman koca dolaylı 1/4, karı ise dolaylı 1/8 aldığı için hisseler oranlıdır. Ancak ölenin kızı yoksa bu durumda koca doğrudan 1/2, yani terekenin tamamının 1/2'sini alırken karı dolaylı 1/4, yani anneden kalanın 1/4'ünü almaktadır. Bu durumda koca ile karı arasındaki 2/1 oranı, 3/1'e çıktığı için genel kural bozulmuş olur. Ölene yakınlık bakımından denk olan koca ile karının, aynı şartlar altında iken birinin doğrudan diğerinin dolaylı hisse alması izah

¹⁶ Ahmed b. Ömer el-Hâzîmî, *Fethu Rabbi'l-beriyeye fi şerhi nazmi'l-Âcrûmiyye* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2010), 412.

¹⁷ Bahâüddîn Abdullâh el-Akîlî İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl* (Kahire: Dâru't-Türâs - Dâru Mısır, 1980), 1/213.

¹⁸ el-Müntecab el-Hemedânî, *el-Kitâbü'l-ferîd fi î'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Füteyyih (Medine: Dâru'z-Zamân, 2006), 2/219; Muhyiddîn ed-Dervîş, *Î'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh* (Dimaşk: Dâru'l-İrşâd - Dâru İbn Kesîr - el-Yemâme, 1992), 2/171; Ahmed b. Muhammed el-Harrât, *el-Müctebâ min müşkili î'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1426), 1/165-166; Mahmûd Süleymân Yâkût, *Î'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-câmiyye, ts.), 2/872; Mahmûd Sâfî, *el-Cedvel fi î'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve sarfihi ve beyânih* (Dimaşk-Beyrut: Dâru'r-Reşîd - Müessesetü'l-İmân, 1995), 2/451.

¹⁹ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebib*, 1/353.

edilmelidir. Kitapta bu durum yazar tarafından ifade edilmiş, ancak herhangi bir açıklama yapılmamıştır.²⁰

Buna benzer bir durum ölenin çocuğu, annesi ve babası olmayıp kız kardeşinin mirasçı olması şeklindeki 5. *durum*'da da söz konusudur. Murisin 1 kız kardeşi varsa doğrudan 1/2 alırken, 1'den fazla kız kardeşi olursa dolaylı 2/3 almaktadırlar.²¹ Tüm şartlar aynı iken, iki mesele arasında sadece kız kardeşlerin sayısı farklı iken birinin doğrudan diğerinin dolaylı hisse alması, başka hiçbir varis için söz konusu olmayan ilginç bir durumdur. Bunun bir sonucu olarak kız kardeşler ile ilgili bazı meselelerde garip sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Mesela geride koca ve 1 kız kardeş bırakan kadının mirası taksim edilirken koca 1/2, kız kardeş de 1/2 (terekenin %50'si) alır.²² Ancak kız kardeş sayısı 2 olsa idi teoriye göre koca yine 1/2 alırken, kız kardeşler dolaylı hisse sahibi olduğu için kocadan "kalanın" 2/3'ünü (terekenin %33'ü) alır.²³ Diğer tüm şartlar aynı iken 1 kız kardeşin aldığı hisseden 2 kız kardeşin aldığı hisseden daha fazla olması, kabullenmesi zor bir durum olarak kaydedilmelidir.

Doğrudan-dolaylı hisse ayırımının direkt sonucu olan bu iki durum, esasında Kur'ân'ın böyle bir ayırımı öngörmediğini, miras hisselerinin tamamının terekenin tamamı üzerinden hesap edilmesinin daha doğru olduğunu göstermektedir.

b. Teoride konuşulması gereken bir başka husus, veled (وَلَدٌ) kelimesine verilen anlam ile ilgilidir. Arapçada oğul ve kız çocuk için ortak olarak kullanılan²⁴ bu kelime, miras ayetlerinde sıklıkla geçmektedir. Ancak kitapta وِلْدٌ kelimesine bazı yerlerde hem kız hem de erkek çocuk manası verilirken bazı yerlerde sadece kız çocuğu manasına geldiği ifade edilmektedir. Örneğin Nisâ 11'in hemen başındaki أَوْلَادِكُمْ kelimesinde hem kız hem erkek çocuk manasında iken, وَوَلَدٌ İِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ kısmında sadece kız manasına, hemen ardından gelen فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَوَلَدٌ de ise hem kız hem de erkek çocuk manasına verilmektedir.²⁵ Nisâ 12'de ise aynı kelime art arda gelen dört cümlede geçmektedir. Ancak veled kelimesi, birinci ve üçüncü cümlede hem kız hem de erkek çocuk demek iken; ikinci ve dördüncü cümlede sadece kız çocuk manasında kullanılmıştır.²⁶ Peş peşe aynı kelime kullanıldığı halde bazılarında sadece kız, bazılarında ise hem kız hem de erkek çocuk manası verilmesi izaha muhtaç bir durumdur.

Veled kelimesine farklı manalar verilmesinin sebebi, kitapta yeterince açıklanmamıştır. Sadece kız manasına geldiği iddia edilen ilk yerde "Burada وِلْدٌ ile kastedilen kız çocuğu olmalıdır; zira erkek çocuktan mal artmamaktadır" şeklinde bir izah bulunmakla²⁷ birlikte ifade edilen gerekçe yine teorinin ilk hükümleri olduğu için teori kendi kendini referans göstermiş olmaktadır. Bu da makbul bir izah sayılamaz. Hemen ardından gelen ve veled kelimesine hem kız hem de erkek manası verilen kısımda, bu geri dönüş dikkat çekmiş olmalı

²⁰ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 91 (79. dipnot).

²¹ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 109, 121.

²² Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 110.

²³ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 122.

²⁴ el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 8/71; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/467; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-minîr fî garibi's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977), 671.

²⁵ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 41, 49, 59.

²⁶ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 77, 84, 91, 99.

²⁷ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 49 (5. dipnot). Benzer izahlar için bk. Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 84-85, 99-100.

ki bir dipnotta izah etme gereksinimi duyulmuş; “Bu ayette ل, kelimesi hem erkek hem de kız çocuğu anlamına gelebilir. Zira buna mani bir durum ayetin kendisinde söz konusu değildir” denilmiştir.²⁸

Buradan anlaşılıyor ki ayette geçen veled kelimesinin erkek çocuk anlamında kullanılması teoriye uymuyorsa sadece kız çocuğu, uyuyorsa hem kız hem erkek çocuğu manası verilmektedir. Ancak bu durumda da ayetlerin mi teoriyi belirlediği, yoksa teorinin mi ayetlerin manasını belirlediği problemi doğmaktadır. Olması gereken ayetlerin teoriyi şekillendirmesi iken burada teorinin ayetleri şekillendirmesi söz konusudur.

c. Başta ifade edildiği üzere bu miras teorisi, Kur'an'da matematik yanlışı olduğu iddiasını çürütmek için ortaya konulmuş; bu amaç kitabın ismine yansıtılacak kadar önemsenmiştir. Matematik hatası iddiasında dile getirilen örneklerde hisseler toplamının paydadan fazla çıkması durumu söz konusudur. Böyle bir duruma düşmemek için *Kur'an'da Hata Yok* kitabındaki sistemde varislere düşen paylardan mümkün olduğunca kısıntıya gidildiği görülmektedir. Bunun bir sonucu olarak da birçok meselede miras taksim edildikten sonra geriye mal artmaktadır. “Artan problemi” olarak isimlendirebileceğimiz bu durum, hayatın gerçekleriyle bağdaştırılması zor bir problem olarak teoride karşımıza çıkmaktadır.

Fıkıh mezheplerinin kabul ettiği miras sisteminde de bazı varislerin (genelde asabe) bulunmaması sebebiyle maldan artma durumu söz konusu olabilmektedir. Ancak bu problem hisse sahibi akrabalara kalanın verilmesi şeklindeki reddiye ile çözülmekte, artan mal karı-koca haricindeki varislere hisseleri oranında dağıtılmaktadır.²⁹ *Kur'an'da Hata Yok* kitabındaki teoride ise, avliye olmadığı gibi, reddiye de yoktur. Çünkü artan mal varislere verilecek olursa Allah'ın sınırları aşılmış olur.³⁰ Teori sahiplerinin bu probleme dair geliştirdiği çözüm, artan malın Nisâ Suresi 8. ayette sayılan (miras almamış) akrabalar, yetimler ve miskinlere dağıtılması şeklindedir.³¹

Mirastan artan kısmın az bir oranda olması durumunda bu çözümün tatbiki mümkün görünmektedir. Varisler mirasın çoğunu paylaştıktan sonra geriye kalan az bir kısmı mirasın hayrına ayette sayılan üç grup insana dağıtabilir. Ancak kitaptaki teorideki bazı meselelerde artan kısım ciddi bir yekûn tutabilmektedir. Örneğin geride sadece 1 kız bırakan bir kişinin mirasının yarısı kızına verilmekte, diğer yarısı ise artmaktadır.³² Bir anne ve bir erkek kardeş bırakan kişinin mirasında anneye 1/6, erkek kardeşe de 1/6 verilirken mirası 2/3'lük büyük kısmı “artan” durumundadır.³³ Gariptir ki anne ile birlikte varis olan kardeş sayısı yedi bile olsa mirasın yarısı artmakta,³⁴ ölenin en yakınları malın yarısıyla yetinirken, terekenin diğer yarısı belki hiç akrabalık bağı bile olmayan başka kimselere dağıtılmaktadır. Daha birçok meselede artan kısım ya mirasın ciddi bir oranını oluşturmakta, ya da anne-baba gibi yakın varislerin aldığından çok daha fazlasına tekabül etmektedir.³⁵ Tüm bu durumlar hayatın

²⁸ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 59 (1. dipnot).

²⁹ Ebu'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-Muhtâr li'l-fetvâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/99; Ebu'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn el-Hırakî, *Metnü'l-Hırakî* (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-türâs, 1993), 89; Hanefi ve Hanbeli mezhepleri reddiye usulünü baştan beri kabul ederken Maliki mezhebi III/IX. yüzyıldan, Şafii mezhebi ise IV/X. yüzyıldan itibaren kabul etmeye başlamıştır. Bk. Hamza Aktan, “Red”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/511.

³⁰ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 471.

³¹ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 27, 54.

³² Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 54, 279.

³³ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 67.

³⁴ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 69-70.

³⁵ Örnekleri için bk. Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 85-86, 86-87, 92.

gerçekleriyle bağdaştırılması zor, kabulü ve tatbiki pek mümkün görünmeyen çözümlenemelerdir.

Bazı meselelerde yüksek oranda mal artması, teori sahiplerini de rahatsız etmiş olmalı ki ara ara izah etme gereği duymuşlardır. Yapılan ilk izahta bu şekilde artan çıkması “Kur’ân’a göre” miras taksiminde çoğunlukla olan bir durum olduğu ifade edilerek problemin kaynağı olarak teori değil, bizzat Kur’ân adres gösterilmiştir. Ardından böyle çıkmasının hikmeti, muhtemel varislerin mevcut olup olmamalarını karşılayabilecek bir esneklik sağlaması ve Nisâ 8’de sayılan üç gruba bir şeyler verilebilmesini kolaylaştırmak şeklinde izah edilmiştir.³⁶

Varis olarak sadece anne ile bir erkek kardeşin bulunduğu bir örnekte terekenin 2/3’ünün artıyor olmasında da açıklama yapılma ihtiyacı hissedilmiş, murisin eşinin bulunmaması sebebiyle fazla hisse arttığı ifade edilmiştir.³⁷ Ancak aynı meselede en fazla pay alan eş (koca) bulunsa bile yine de hisse artacak olması, yapılan izahı boşa çıkarmaktadır.

Öte yandan artan miktarın varis olmayan akrabalara, yetimlere ve miskinlere dağıtılması ilkesi de her zaman çözüm olmayabilir, hatta yeni problemlere kapı açabilir. İlgili ayette bu üç grubun miras taksiminde hazır bulunması halinde mal alacakları ifade edilmiştir ki bunlardan hiçbirinin hazırda bulunmaması durumunda artan hisselerinin ne yapılacağı yine problem olarak kalmaya devam edecektir. Hiç olmamaları sorun olduğu gibi çok sayıda olmaları da bir başka problem doğuracaktır. Mesela tek kızından başka varisi olmayan bir fabrika sahibi vefat etse fabrikanın yarısı kızına kalacak, diğer yarısı miras taksiminde hazır bulunan ama fabrika idaresi konusunda hiç ailevi tecrübesi bulunmayan muhtaçlara verilecektir. Bu durumdaki bir fabrikanın nasıl faaliyetine devam edeceği muammadır. Ayrıca ayetteki akrabalar kısmının ucu açık olup artan hissenin sadece güçlü nüfuzlu akrabalara verilerek zayıf akrabaların göz ardı edilmesi de ihtimal dahilindedir. Tüm bu durumlar artan hissenin Nisâ 8’de ifade edilen gruplara dağıtılması ile problemin ortadan kalkmayacağını göstermektedir.

d. Teklif edilen miras sisteminde tartışılması gereken bir başka husus, birden fazla karının varis olması durumunda ayette belirtilen hissenin her birine ayrı ayrı verilmesi noktasındadır. Fıkıh mezheplerinin kabul ettiği miras sisteminde birden fazla karı olması durumunda bir karının hissesini eşit bir şekilde paylaşmaktadırlar.³⁸ Ancak bu sistemde bir karının hissesi her bir kariya ayrı ayrı verilmektedir. Oysa Allah Teâlâ, karının hissesini belirtirken *وَلَهُنَّ الرُّبْعُ (...onlara dörtte bir vardır)* ve *فَلَهُنَّ الثُّمُنُ (...onlara sekizde bir vardır)* ifadelerini kullanmış, *...واحدة منهن...* gibi her birine ayrı verileceğini söyleyen bir tabir zikretmemiştir. Nasıl ki *فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ* (Ancak, şayet onlar ikinin üzerinde kadınlar ise, o takdirde onlara bıraktığının üçte ikisi vardır) ayetinde birden fazla olan kızların her birine ayrı ayrı 2/3 verilmiyorsa, aynı kalıbın kullanıldığı karılara da ayrı ayrı verilmemesi gerekir. Ayetlerdeki ifadelerin titizlikle değerlendirilmesi ile oluşturulan bir teoride bunun gözden kaçmış olması ciddi bir eksikliklerdir.

Karılarla ayrı ayrı hisse verilmesinin bazı meselelerde problemlerle sonuçlara neden olduğu da görülmektedir. Örneğin geriye baba ve dört karı bırakan bir murisin mirasında karıların her biri mirasın 1/4’ünü almakta, baba ise geriye hiçbir şey kalmadığı için miras alamamaktadır.³⁹ Karılar miras alırken babanın alamaması makul değildir. Zira baba murise

³⁶ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 54 (1. dipnot).

³⁷ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 67 (3. dipnot).

³⁸ Hırakî, *Metnü’l-Hırakî*, 87; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1994), 8/97; Ebû Bekir Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Marîfe, 1989), 29/148; Halîl b. İshâk el-Cündî Sîdî Halîl, *el-Muhtasar*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2005), 260.

³⁹ Aydemir, *Kur’an’da Hata Yok*, 283.

daha kuvvetli olan kan bağı ile bağılyken, karısı evlilik akdi ile bağılıdır. Aynı meselede anne de bulunması halinde anne $1/3$ almakta, karıların her biri anneden kalan $2/3$ 'ün $1/4$ 'ünü almakta, babaya ise yine bir şey kalmamaktadır.⁴⁰ Garip bir şekilde anne ve karılar alırken baba yine hiçbir şey alamamaktadır. Buna benzer dikkat çekici bir durum karılar ile kardeşlerin beraberce bulunduğu meselelerde de vardır. Örneğin iki kız kardeş ve dört karının olduğu meselede mirasın $2/3$ 'ünü kızlar almakta, kalan $1/3$ 'ün $1/4$ 'ü de her bir karıya ayrı ayrı verilmektedir.⁴¹ Ancak aynı meselede iki kız kardeş yerine iki erkek kardeş olsa karılar mirasın tamamını alırken erkek kardeşlere hiç mal verilmemektedir. Kardeşler iki erkek iki kız şeklinde olsa da aynı durum söz konusudur.⁴² İki kız kardeş mirasın çoğunu ($2/3$) alırken cinsiyetlerinin erkek olması halinde hiç miras alamamaları makul değildir.

Bu meselelerde önemli bir mantık problemi bulunmakta olup bu durumlar hakkında kitapta makul ve yeterli bir izah da yapılmamıştır. Yukarıdaki ilk örnekte babaya miras kalmaması “ilginç bir durum” olarak nitelenmiş, babanın başka durumlarda mirasın tamamını alabildiğine işaret edilerek bu meselede miras alamaması normal gösterilmeye çalışılmış, hatta bu durumda “mucizevi bir boyut” olduğu ileri sürülmüştür.⁴³ Aynı durumun olduğu diğer yerlerde de yine makul bir gerekçe sunulamamış, mağdur olan yakın erkek varislerin mirastan pay alabilmesi bazı varislerin olmadığı diğer meselelere havale edilmiştir.⁴⁴ Halbuki diğer meselelerde mağduriyet yaşamayacak olmaları bu meselede mağdur olmalarını normal göstermemelidir.

Miras bırakanın karısı ile ilgili bir başka çelişkili durum, az önceki örneklerde de görüldüğü üzere karının babanın veya erkek kardeşlerin önüne geçmesi noktasındadır. Halbuki yukarıda teoriyi izah ederken anlatıldığı üzere karı üçüncü grup varislerdendir ve hissesi ayetlerde daima dolaylı olarak verilmiştir. Yani ikinci gruptakiler aldıktan sonra kalan üzerinden $1/4$ veya $1/8$ şeklinde mirasını alması gerekmektedir. Ancak yukarıdaki örneklerde olduğu gibi ikinci gruptaki baba ve erkek kardeşlerden öne geçebilmektedir. Bu da teklif edilen sistemde tutarlılık olmadığı eleştirilerine kapı açabilir. Tutarlı olan, babanın veya erkek kardeşlerin ikinci evrede mirasın tamamını alması, üçüncü evreye mal intikal etmediği için karının/karıların hiçbir hisse alamaması şeklindedir.

Öte yandan kitapta üçüncü grup varislerin en fazla ikinci gruba yükselebileceği, birinci gruba yükselmelerinin hiçbir durumda mümkün olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁵ Ancak ilk iki gruptan kimse olmaması halinde ölenin karısı, birinci gruptanmış gibi tüm tereke üzerinden hisse almaktadır.⁴⁶ Bu husus da başka bir teori-pratik çelişkisi olarak ayrıca kaydedilebilir.

e. Yukarıda ifade edildiği üzere, *Kur'an'da Hata Yok* kitabında teklif edilen miras sistemi durum ve versiyon şeklinde tasnif edilmiştir. Bu tasnifte de ayetlerdeki و ve ف atıf harfleri esas alınmıştır. Her ف harfi yeni bir duruma geçildiğini ve önceki durumun artık geçerli olmadığını ifade ederken; و harfi aynı durum içerisinde farklı bir versiyondan bahsedildiğini göstermektedir.

⁴⁰ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 151.

⁴¹ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 123.

⁴² Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 116-117, 130-131, 159.

⁴³ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 95 (89. dipnot).

⁴⁴ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 117 (105. dipnot), 131 (114. dipnot).

⁴⁵ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*.

⁴⁶ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 167, 355-357.

Bu ilke teori boyunca titiz bir şekilde gözetilmiş, sistemin hemen hemen tamamında sorunsuz bir şekilde tatbik edilmiştir. Sadece Nisâ 176'daki bir ف harfi sisteme uymamaktadır. Şöyle ki sistemdeki durumlar anlatılırken 5. durumun dört alt versiyonu olduğu ifade edilmişti. Teori sahipleri bu hükümleri Nisâ 176'daki dört cümleden çıkarmıştır:

(a versiyonu) *إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ*

(c versiyonu) *وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ*

(b versiyonu) *فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا التُّلْتَانِ مِمَّا تَرَكَ*

(d versiyonu) *وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثَيْنِ*

Bu cümleler aynı durumun farklı versiyonları iken ikisinin başında و harfi bulunmakta, birinde ise ف harfi bulunmaktadır. Bu da teori ile çelişmektedir. Zira kız kardeşlerin bir tane olması ile birden fazla olması, aynı durum (çocuk, anne ve babanın olmaması durumu) kapsamındadır. İkisinin farklı durumlar olduğu iddia edilemez. Zira ölenin kızlarının anlatıldığı Nisâ 11'de bu iki versiyon birbirlerine و harfi ile bağlanmıştır: *فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ* Kızlar ile kız kardeşlerin durumları arasında mantık birlikteliği olduğu da teori sahiplerinin kabul ettiği ve kitapta dile getirdiği bir husustur.⁴⁷ Tüm bu veriler atıf harflerini dikkate alarak tatbik edilen durum-versiyon usulünün doğruluğunda şüphe oluşturmaktadır.

f. Kitapta teklif edilen miras sisteminin önemli eksiklerinden biri, hadislerin yeterince dikkate alınmamış olmasıdır. Teori doğrudan ayetler üzerine bina edilmiş, İslam hukukunun ikinci önemli kaynağı olan sünnet ise çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Hadislere sadece girişteki "Mirasla İlgili Hadisler" başlığındaki listede ve 54. sayfadaki bir dipnotta atıfta bulunulmuştur. İsmi geçen listedeki hadisler de katilin ve gayrimüslimin mirasçı olamaması; oğlun kızı,⁴⁸ dede, nine ve azatlı kölelerin payı; varise vasiyet yasağı gibi kitapta hiç dile getirilmeyen hususlar hakkında olup sadece 11 hadis içeren bu liste eksiktir.⁴⁹ Mirasla ilgili çok sayıda hadisin bulunduğu dikkate alınırsa, liste oluşturulurken kaynaklardan belirli hadislerin seçildiği anlaşılmaktadır. Teori ile çelişen çok sayıda sahih hadis, eserde kendisine yer bulamamıştır.

Teorinin bu açıdan eksikliğinin daha iyi görülmesi için, en güvenilir hadis kitapları arasında yer alan Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'indeki miras rivayetlerine bakılabilir. Mesela Abdullah b. Mesûd'un (ö. 32/652-3) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) kızın olduğu bir miras taksiminde kız kardeşe kalanı vermiştir.⁵⁰ Kitapta teklif edilen sistemde ölenin kızı varken kız kardeşi mirastan pay alamadığı için bu hadis teori ile çelişmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Nisâ Suresi 8. ayet kapsamında kız kardeşe kalanı verdiği söylenemez. Çünkü bu durumda ayetteki üç gruptan sadece birine verip diğer ikisini ihmal etmiş olur. Bu mümkün olmadığı için bu hadisin klasik miras teorisindeki asabe mea'l-gayr hükmünü ifade ettiğini, *Kur'an'da Hata Yok* kitabındaki sistem ile uyumlu olmadığını söylemek mümkündür.

⁴⁷ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 109 (99. dipnot).

⁴⁸ Oğlun kızının geçtiği hadis, kitapta sehven oğlun oğlu şeklinde tercüme edilmiştir.

⁴⁹ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 35-36.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Ferâiz", 7 (No. 6355), 11 (No. 6361).

Benzer bir durum, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ölen bir kadının mirasını paylaşırken oğulları ile birlikte kocasına da hisse verdiğini ifade eden hadiste vardır.⁵¹ Halbuki kitaptaki teoriye göre ölenin oğlu varsa kız hariç hiçbir varis miras alamamaktadır. Bu hadis de teori ile çelişmektedir.

Vasiyeti üçte birle sınırlandıran meşhur hadisin de kitaptaki sistem ile uyumlu olmadığını söylemek mümkündür. Ağır hastalık geçiren ve öleceğini zanneden Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), geriye sadece tek kız varisi olduğunu ifade ederek malının üçte ikisini vasiyet etmek istediğini ifade etmiş, ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) kabul etmemiştir. Yarısını vasiyet teklifi de aynı şekilde kabul görmeyince üçte birini vasiyet etmek istediğini söylemiş, Efendimiz bu ısrarlı isteği kerhen de olsa kabul etmiş, ailesini aç bırakmaktansa zengin bırakmasının daha hayırlı olduğunu söylemiştir.⁵² Kitaptaki sisteme göre ölenin tek kızı varsa mirasın yarısını almakta, kalan yarısı ona reddiye olarak verilememektedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın tek kızı yarından fazla alamayacaksa Hz. Peygamber'in ikinci teklifi geri çevirmesinin ve üçüncü teklifi çok da içine sinmeyerek kabul etmesinin bir mantığı kalmamakta, en son yaptığı izah da boşa çıkmaktadır. Tek kızın yarından fazla hisse alabilmesi mümkün olmalıdır ki Hz. Peygamber'in o kızın 2/3'ten daha az almasını engellemesinin bir anlamı olabilsin. Bu üç merfu rivayetin haricinde aynı kaynakta geçen bazı mevkuf rivayetlerin de dikkate alınmadığını söylemek mümkündür.⁵³

Görüldüğü üzere kitaptaki miras sisteminde senet açısından sahih nitelikli hadislerden bile yeterince istifade edilmemiştir. Eserde bu hadislerin dile getirilip niçin dikkate alınmadıklarının izah edilmemiş olması büyük bir eksiklik olarak kayda geçmelidir.

Hadisler konusunda dile getirilmesi gereken bir başka husus, hadiste geçmeyen anlamların teoriyi destekler mahiyette sunulmuş olmasıdır. Teoriye göre artan hisselerin Nisâ 8'de belirtilen üç gruba dağıtılması gerektiği yukarıda ifade edilmişti. Kitapta bu hükmü izah eden dipnotta artanın dağıtılmasını destekler mahiyette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "mirastan artan kısmın ölenin eril bakımdan akrabası olan kimselere dağıtılmasını önerdiği" söylenmektedir.⁵⁴ Oysa ki atıf yapılan hadis *فَمَا بَقِيَ فَلِأَوْلَىٰ رَجُلٍ ذَكَرَ* (Belirli hisse sahiplerine hisselerini verin. Kalan, en yakın erkek varisindir)⁵⁵ demek, fıkıh mezheplerinin benimsediği *ashab-ı ferâizin hisselerini dağıtıp kalanı asabeye verme* sistemini anlatmaktadır. Dolayısıyla söz konusu hadisin Nisâ 8'deki üç grup (akrabalar, yetimler, miskinler) ile bağlantılı olduğunu iddia etmek, hadiste bir emir söz konusu iken bunu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir önerisi olarak sunmak doğru görünmemektedir.

g. Kitaptaki teorinin önemli eksiklerinden biri de boşluklar içermesidir. Sistemde sadece ayetlerde geçen varislerin durumları hakkında bilgi verilmiş, hadislerin tamamladığı diğer varisler teoriye hiç dahil edilmemiştir. Örneğin kitapta oğlun oğlu ve kızının durumu hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Oğuldan olan torunların tek veya çok kız ile birlikte varis olması, kızın olmaması halindeki veraset durumları gibi konular izah edilmemiştir. Aynı şekilde anne ve babanın yokluğu durumunda varis olabilen dede ve ninelerin nasıl mirasçı olacaklarına ilişkin de bir bilgi yoktur.

Miras sisteminde üçüncü ciheti (uhuvvet) teşkil eden kardeşler teoride kendilerine yer bulabilmiştir. Ancak sadece öz kardeşlerin durumu hakkında bilgi bulunan teoride baba bir

⁵¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ferâiz", 10 (No. 6359).

⁵² Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ferâiz", 5 (No. 6352).

⁵³ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ferâiz", 4, 5 (No. 6353), 9 (No. 6358).

⁵⁴ Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 54 (1. dipnot).

⁵⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ferâiz", 4 (No. 6351), 6 (No. 6354), 8 (No. 6356), 14 (No. 6365).

kardeşler ile anne bir kardeşler yer almamaktadır. Yine bu cihette yer almasına rağmen yeğenler de kitapta yer almayan varisler arasındadır.

Dördüncü cihetten (umûmet) varis grubunu teşkil eden amca, amca oğlu ... gibi uzak akrabalara -diğerlerine göre nadir de olsa- ihtiyaç duyulabilmektedir. Öz veya üvey amcaların ayrıntılı durumları bir tarafa, amcanın hiç yer almaması da teorinin boşluğu olarak kaydedilmelidir.

h. Kitapta dikkat çeken bir diğer husus, teorinin müellif ve ekibine değil de doğrudan Kur'ân'a veya Allah'a nispet edilmiş olmasıdır. Bu bağlamda kitapta yer alan "ayette geçtiği üzere", "bu durum, ayetin açık bir hükmüdür", "ayetin sarîh ifadesinden anlaşıldığına göre", "(karşit görüş) esasen ayetin lafzına uygun düşmemektedir", "Kur'ân'a göre miras taksiminde", "Kur'ân'ın ifadesiyle", "ilahi irade iki kız kardeşin hissesini dolaylı bir pay olarak takdim etmektedir", "Bahse konu bu hisse türleri bir yorumun ürünü değil, ayetin doğrudan lafzî sonucudur" gibi ifadeler⁵⁶ teorinin doğrudan Kur'ân'a veya Allah'a ait olduğu izleniminin verilmek istendiğini göstermektedir. Muhtemelen bu söylenenlerin kişisel çıkarımlar değil, doğrudan Allah'ın emri olduğu şeklinde bir algı oluşturma amacıyla kullanılan bu ifadeler ilmi bir üslupta yer almamalıdır.

3. DİJİTAL VERSİYONUNDA YAPILAN DEĞİŞİKLİKLER

Kur'an'da Hata Yok kitabında teklif edilen miras sistemi, daha kolay hesap yapılabilmesi için bir web sitesi⁵⁷ ve Android telefonlar için uygulama⁵⁸ haline getirilmiştir. Bu dijital versiyonunda yaptığımız hesaplamalarda kitaptaki ile genel anlamda benzer sonuçlar elde edilmekte iken bazı meselelerde programın farklı netice verdiği tespit edilmiştir. Bu durum 2012 yılında kitabın neşredilmesinden sonra sistemde bazı tadilatların yapıldığını göstermektedir. Dijital versiyonunda yapılan değişiklikler hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Kitaptaki sisteme göre, birinci ve ikinci gruptan varislerin olduğu bir meselede (2. *durum*) üçüncü gruptan olan karı, ikinci gruptakilerden kalan üzerinden hesap edilerek (üçüncü evre) 1/8 hisse almakta iken; dijital versiyonunda ikinci grup varis gibi ikinci evrede hisse almaktadır. Örneğin karı, kız, anne ve babadan oluşan meselede karı, anne ile babadan kalan üzerinden 1/8 değil, kızdaki kalan 1/2 üzerinden hesap edilerek 1/8 almaktadır. Bu durumda, üçüncü grup varislerin ikinci grup varislerden artan üzerinden hesap edilerek paylarını alacakları ilkesinden kısmen geri adım atılmış görünmektedir. Ancak birinci gruptan varis olmaması durumunda (3. *durum*) önceki ilke geçerli kabul edilmekte, ikinci grup varislerden kalan üzerinden hesap edilerek 1/4'lük hissesini almaktadır.

Sistemin dijital versiyonunda, ölenin çocuklarının olmadığı 3. *durumda* ciddi değişikliklerin yapıldığı görülmektedir. En önemli farklılık, babanın kardeşleri sakit etmesi noktasındadır ki yeni versiyonda baba kardeşleri mirastan düşürmemektedir. Babayla birlikte bir kardeş varsa 1/6, birden fazla varsa 1/3 almaktadır. Baba varken kardeşlerin de hisse alıyor olması, kalanı alacak olan babanın hissesini azaltmaktadır. Hatta bazı durumlarda diğer varislerden hiçbir şey kalmadığı için babanın mal almaması söz konusu olabilmektedir ki bu durumda babanın mağdur olduğu görülmektedir. 3. *durumda* hisse almaya başlayan kardeşler aynı cinsiyette ise eşit hisse alırken kızlı erkekli olmaları durumunda ikili birli paylaşmaktadırlar. Nisâ 12'den çıkarılan bu hükümlerde eski versiyonda kardeşlerin eşit paylaşması söz konusu iken dijital versiyonda ikili birli paylaşım esas alındığı için bu da önemli bir değişiklik olarak kaydedilmelidir.

⁵⁶ Sırasıyla bk. Aydemir, *Kur'an'da Hata Yok*, 26, 42, 47, 51, 54 (1. dipnot), 60, 121, 123 (109. dipnot).

⁵⁷ Erkek muris için bk. https://kurandersleri.net/miras/Miras_Erkek.html

Kadın muris için bk. https://kurandersleri.net/miras/Miras_Kadin.html

⁵⁸ Uygulama adı: *Kur'an-ı Kerim'e Göre Miras Taksimi*

3. *durum*daki bu değişiklik, çocukların ve babanın bulunmadığı, annenin varis olduğu 4. *durum*da da söz konusudur. Erkek ve kız kardeşler kitaptaki versiyonda eşit hisse alırken dijital versiyonda ikili birli paylaşım esas alınmıştır. Ayrıca bir kardeşin olması durumunda anne kitapta 1/6 hisse alırken yeni versiyonda 1/3 almaktadır. Annenin 1/6'ya inmesi birden fazla kardeş olması durumunda söz konusu olmaktadır ki bu açıdan fıkıh mezheplerinin miras sistemiyle aynı noktaya gelinmiştir.

Sistemin 5. *durum*unda da bazı meselelerde önemli değişiklikler yapılmıştır. Murisin kadın olması durumunda kitap ile dijital versiyondaki sonuçlar arasında bir fark yokken ölen erkek ise taksim mantığı tamamen değişmiştir. Bir önceki durumda annenin ve kardeşlerin alacağı maksimum hisse ($1/3 + 1/6$) olan $1/2$, mahfuz hisse olarak kabul edilmiş, karı/karıların hissesi verilirken bu mahfuz hisseye müdahale edilmemiş, kalan $1/2$ üzerinden hesap edilerek hisseleri verilmiştir. Buna göre karılar dört tane olsa bile toplamda en fazla $1/2$ 'yi almakta, kalan kısım kardeşlere kalmaktadır. Eğer karıların sayısı dörtten az ise onlardan kalan kısım da yine kardeşlere bırakılmaktadır. Kitaptaki versiyonda dört karı varken hiç miras alamayan erkek kardeşin mağduriyetinin dijital versiyonda giderildiği görülmektedir. Erkek kardeş bulunmayıp birden fazla kız bulunması durumunda bu kızlar hem mahfuz hisse olan $1/2$ 'nin $2/3$ 'ünü, hem de karılardan kalan kısmın $2/3$ 'ünü almaktadır ki bu durumu ilginç bir taksimat olarak nitelemek mümkündür.

Görüldüğü üzere dijital versiyonda temel mantık aynı olmakla birlikte bazı durumlarda hükümler değiştirilmiştir. Yeni versiyonda bazı mağduriyetlerin giderildiği görülmektedir, ancak yukarıda işaret edilen makul olmayan birçok taksimat ve mağdur olan varis eski versiyonda olduğu gibi yenisinde de bulunmaktadır. Buraya kadarki değerlendirmeler, sonuçlar üzerinden yapılmış olup dijital versiyonda taksimatın niçin böyle yapıldığına dair bir açıklama bulunmadığı için sebepleri üzerinde bir değerlendirme yapma imkânımız bulunmamaktadır. Ancak şu ifade edilebilir ki kitapta "ayetlerin doğrudan lafzî sonucu" olduğu iddia edilen teorinin dijital versiyonda değiştirilmiş olması, teori ile ilgili kitapta yer alan iddialı ifadelerin doğru olmadığını ve Kur'an'a nispet edilen bazı hükümlerin yanlış olduğunun ikrar edildiğini göstermektedir.

SONUÇ

Kur'an'da Hata Yok kitabında teklif edilen miras sisteminin tanıtıldığı ve değerlendirildiği bu çalışma neticesine ulaşılan sonuçlar şunlardır:

Teklif edilen sistemde paylar toplamı hiçbir durumda paydadandan fazla çıkmamaktadır. Bu açıdan Kur'an'da matematik hatası olduğu iddiasına cevap niteliğinde bir çalışma olarak kaydedilebilir.

Sistemin temelinde, miras ayetlerindeki doğrudan-dolaylı hisse ayrımı bulunmaktadır. Ancak bu ayrımın hem Arap dili açısından doğru olmadığı, hem de bizzat sistemle çelişmesi ve makul olmayan sonuçlar doğurması sebebiyle isabetli olmadığı tespit edilmiştir.

Veled kelimesinin bazen tüm çocukları kapsayacak şekilde bazen de sadece kız çocuğu için kullanılması çelişki taşımaktadır. Ayrıca birden fazla karı olması halinde her birine ayrı ayrı hisse verilmesi sonucunda bazı varislerin mağdur olması, karının durumu hakkında bazı meselelerde teori ile çelişen durumların bulunması, Nisâ 176'daki bir atıf harfinin teoriye uymaması gibi sistemde izah edilmesi gereken hususların olduğu görülmüştür.

Kanaatimizce teklif edilen sistemin tatbikinde karşılaşılabilecek en köklü mesele artan problemdir. Bu sistemde bazı meselelerde mirasın önemli bir kısmının artması ve bu artan kısmın varislere dağıtılamaması problemi bulunmaktadır. Artan kısmın paylaşılacağı belirtilen kimselere (akrabalar, yetimler, miskinler) hangi oranlarda nasıl pay edileceği konusunda da kitapta tatmin edici bir çözüm ve izah yer almamaktadır.

Teklif edilen sistemde, sahih hadisler yeterince dikkate alınmamış, hadis ilmi açısından bir değerlendirmeye yer verilmeksizin görmezden gelinmiştir. Ayrıca bazı varislerin

mirasçılıkları hakkında bilgi verilmemesi sebebiyle boşluklar içermesi ve teorinin doğrudan Kur'ân'a veya Allah'a nispet edilerek anlatılması gibi hususlar da eleştirilebilir.

Kitapta teklif edilen miras sistemi, daha sonra web sitesi ve telefon uygulamasında kısmi değişikliğe tabi tutulmuştur. Bazı mağduriyetlerin giderildiği bu yeni dijital versiyonu nispeten daha iyi olmakla birlikte temel mantık olarak kitaptaki sistemle aynıdır. Yukarıdaki itirazların birçoğu dijital versiyon için de ileri sürülebilir.

Netice olarak; iyi niyetle yapıldığı hususunda kuşku bulunmayan emek mahsulü bu çalışmanın sistemli, tutarlı ve tatbiki mümkün bir teori niteliği taşımadığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aktan, Hamza. "Red". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/511-512. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydemir, Halis. *Miras Taksimi Kur'an'da Hata Yok*. İstanbul: Enki Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh*. Dimaşk: Dâru'l-İrşâd - Dâru İbn Kesîr - el-Yemâme, 1992.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1977.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Harrât, Ahmed b. Muhammed. *el-Müctebâ min müşkili i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1426.
- Hâzîmî, Ahmed b. Ömer. *Fethu Rabbi'l-beriyye fî şerhi nazmi'l-Âcrûmiyye*. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2010.
- Hemedânî, el-Müntecib. *el-Kitâbü'l-ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Füteyyih. Medine: Dâru'z-Zamân, 2006.
- Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyin. *Metnü'l-Hırakî*. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-türâs, 1993.
- İbn Akîl, Bahâüddîn Abdullâh el-Akîlî. *Şerhu İbn 'Akîl*. Kahire: Dâru't-Türâs - Dâru Mısır, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf en-Nahvî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullâh. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1964.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth Nâsır b. Abdisseyyid el-Hârizmî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. 2 Cilt. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.
- Sâfî, Mahmûd. *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve sarfih ve beyânih*. Dimaşk-Beyrut: Dâru'r-Reşîd - Müessesetü'l-İmân, 1995.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Sîdî Halîl, Halîl b. İshâk el-Cündî. *el-Muhtasar*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Yâkût, Mahmûd Süleymân. *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-câmiyye, ts.

Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 305-327.

Yiğit, Metin. "Miras Ayetlerinde Matematiksel Hata' İddiası Üzerine". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2018), 1-15. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3352160>

https://www.academia.edu/10906567/Division_of_Inheritance_According_to_Quran (Erişim 2 Nisan 2021)

<http://eski.kurandersleri.net/meal-dersleri/35/> (Erişim 17 Ocak 2021)

<http://eski.kurandersleri.net/meal-dersleri/34/> (Erişim 17 Ocak 2021)

<http://eski.kurandersleri.net/meal-dersleri/33/> (Erişim 17 Ocak 2021)

https://kurandersleri.net/miras/Miras_Erkek.html (Erişim 9 Şubat 2021)

https://kurandersleri.net/miras/Miras_Kadin.html (Erişim 9 Şubat 2021)

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 41-60

**Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zamîru'sh-Şe'n ve'l-Kıssa' Üslûbu ve
Meâllere Yansıması**

*The Usage of the Pronouns of ash-Shān and al-Qiṣṣa in the Qur'ān
and Their Equivalents in Turkish Translations of the Qur'an*

Servet Demirbaş

Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Dr., University of Ankara Yıldırım Beyazıt Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
Ankara, Turkey
sdemirbas@ybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6415-2140>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 6.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 23.04.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.892096>

Atıf/Cite as

Demirbaş, Servet. "Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zamîru'sh-Şe'n ve'l-Kıssa' Üslûbu ve Meâllere Yansıması". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 41-60.

Demirbaş, Servet. "The Usage of the Pronouns of ash-Shān and al-Qiṣṣa in the Qur'ān and Their Equivalents in Turkish Translations of the Qur'an". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 41-60.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zamîru's-Şe'n ve'l-Kıssa' Üslûbu ve Meâllere Yansıması

Öz

Bu çalışmada Arap dilinde ve belagatinde çok önemli işlevleri olan zamir-i şe'n ve zamir-i kıssanın Kur'ân-ı Kerîm'de nasıl kullanıldığı ve manasının Türkçe meâllere ne şekilde aktarıldığı farklı meâllerden karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu konunun gramer ve belâgat yönleriyle araştırılması ve meâllerdeki yansımalarının izinin sürülmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in edebî üslûbunu anlamaya katkı sunacağı gibi meâllerin mahiyetini kavramaya da yardımcı olacaktır. Zamirler bütün dillerin en önemli unsurlarından biridir. Her dilde olduğu gibi Arap dilinde de zamirlerin işlevi çok yönlüdür. Özellikle gâib zamirlerinin kullanımı ve bunların merci'ini tespit etmek büyük önem arz etmektedir. Dil bilimcilerin "zamîru's-şe'n ve'l-kıssa" diye isim verdikleri zamir türü de gâib zamiri olduğu halde gerek kullanım gerekse ifade ettiği anlam açısından diğer gâib zamirlerinden farklılık göstermektedir. Birinci şahıs/mütekellim ve ikinci şahıs/muhatap zamirlerinin kullanımı ve taşıdıkları manalar çok fazla karışıklığa sebep olmadan bilindiği için bu iki tür zamirin kullanımında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Üçüncü şahıs/gâib zamirlerinin kullanımı ve merci'lerinin tespiti bazı durumlarda problemlidir olduğu için müfessirler arasında zahîrî ihtilaflara sebep olmuştur. Bu itibarla gâib zamirlerinin hangi isme râcî' olduğunu bilmek, Kur'ân-ı Kerîm'i hem Arapça nazımından hem de Türkçe meâllerinden anlamaya yardımcı olacaktır. Gâib zamirleri kategorisinde yer alan zamir-i şe'n ve zamir-i kıssa diğer gâib zamirlerinden çok farklı bir konuma sahiptir. Genel olarak gâib zamirleri kendilerinden önce geçen lafız ya da manaya dönerken, zamir-i şe'n ve kıssa kendisinden önce geçen her hangi bir isme ya da manaya dönmeksizin anlamı kapalı olarak cümlenin başında yer alır. Zamirden kastedilen manayı anlayamayan muhatap, zamir-i şe'n ve kıssadan sonra söylenecek cümleyi merak ve iştiaqla beklemeye başlar. Böylece bütün dikkatler anlatılmak istenen konu üzerine yoğunlaştırılır. Dil bilimciler bu durumu "iphamdan sonra îzah" nüktesi olarak açıklamışlardır. Bu üslûpta anlatılmak istenen konu önce zamir-i şe'n ve kıssayla kapalı olarak söylenip muhatapın dikkati çekildikten sonra, asıl söylenmek istenen şey zamirden sonra gelen cümleyle açıklanır. Zamir-i şe'n ve kıssa sıradan olaylardan ziyade dikkat çekici, uyarıcı, önemli ve büyük hadiselerde kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de zamir-i şe'n ve kıssanın yer aldığı ayetler daha çok muhatapları uyarma, sakındırma, bir şeye teşvik etme, yanlış inançtan vazgeçirme, tehdit ve nasihat etme, dikkat çekme gibi anlamları ihtiva etmektedir. Bu zamirler kendilerine yüklenen manaları ifade ederken daha çok manayı kuvvetlendiren tekit edatları ile geldikleri görülür.

Kur'ân-ı Kerîm Arapça olarak indirilmiş olsa da onun hidayeti bütün insanlığa şamildir. Arapça dışında başka dillerle konuşan insanların da Kur'ân-ı Kerîm'i okuyarak onun dünya ve ahiret mutluluğuna sevk eden ilahi hikmetlerini öğrenmeye hakları vardır. Bu da ancak Kur'ân-ı Kerîm'in başka dillere çevirisiyle mümkündür. Meâl ve çeviri faaliyetleri yürütülürken Kur'ân-ı Kerîm'in ihtiva ettiği bu edebî üslûbu Türkçe'nin dil imkanları dâhilinde meâllere yansıtmak, Arapça bilmeyenlerin meâller vasıtasıyla Kur'ân-ı Kerîm'in ihtiva ettiği manaları anlamalarına yardımcı olacaktır. Meâl çalışması yapanların zamir-i şe'n ve zamir-i kıssa üslûbunu bütün yönleriyle hem gramer hem de belâgat açısından bilmeleri ve meâllere yansıtılmaları Kur'ân-ı Kerîm'in îcâz ve îcâzını anlamaya katkı sunacaktır. Bu çalışmada seçtiğimiz bazı meâllerde, içinde zamir-i şe'n ve zamir-i kıssa bulunan sınırlı sayıdaki ayetlerin çevirilerine baktığımız zaman çeviri yapanların genellikle bu zamir türünün ifade ettiği manaları meâllere yansıtmada başarılı olduklarını, bazı çevirmenlerin de bu konuda dikkatli olmadıkları görülmüştür. Muhatapların dikkatlerini çekmeye ve uyarıya yönelik kullanılan zamir-i şe'n ve kıssa üslubuna meâllerde hakkının verilmesi önemlidir. Bu manaların meâllere tam olarak yansıtılmaması önemli problemler arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Meâl, Arap Dili, Zamir, Zamir-i şe'n ve kıssa, Üslûp.

The Usage of the Pronouns of *ash-Shân* and *al-Qıssa* in the Qur'ân and Their Equivalents in Turkish Translations of the Qur'ân

Abstract

This paper deals with how the pronouns of *ash-shân* and *al-qıssa* (a singular third person pronoun that comes before a sentence), which have a very important function in Arabic language and rhetoric, is used in the Qur'ân and how their meanings are transferred to Turkish translations; it also offers some proposals by comparing different Turkish translations of the Qur'ân. Studying this issue, which is one of the striking styles of the Arabic language, and tracing it in the translations will contribute to the understanding of the literary style of the Qur'ân as well as to understand the nature of the translation. Pronouns have an important place in Arabic as in all languages and they also have a versatile function. Especially the usage of the pronouns of *ghâib* and defining their reference are important in terms of grammar and rhetoric. This type of pronoun that linguists call *pronoun of ash-shân and al-qıssa* is also considered as the *pronoun of ghâib*, but it differs from other pronouns in terms of both usage and meaning. Although the usage and meanings of first-person and second-person pronouns are well known, the usage of third person (*ghâib*) pronouns and identification of their references are problematic in some cases. This situation has caused disputes among the writers of the commentary on the Qur'ân. As such, identification of *ghâib pronouns* will help us to understand the Holy Qur'ân, both in Arabic text and Turkish translations. The pronouns of *ash-shân* and *al-qıssa*, which are in the category of *ghâib pronouns*, have much more different position than other *ghâib pronouns* in terms of both their usage and the meanings they express. In general, *ghâib pronouns* refer to a word or meaning that precedes them, while *pronouns of ash-shân and al-qıssa* do not refer to any name or meaning that comes before them, and they take place at the beginning of the sentence with hidden meaning. The second person (*al-mukhatab*), who cannot understand the meaning meant by this pronoun, begins to wait with curiosity and enthusiasm for the sentence to be said after this pronoun. Thus, all attention is focused on the subject to be told. Linguists have explained this situation with the term "explanation after ambiguity". In this context, this pronoun is mentioned before the point that is desired to be emphasized, the attention of the interlocutor is drawn, and then the original sentence is expressed. As it can be understood, this pronoun is used to denote striking, cautionary, important and major events rather than ordinary events. The verses in which this pronoun is included in the Qur'ân contain meanings such as warning people, encouraging something, discouraging false beliefs, threatening or counseling, drawing attention. While these pronouns express the meanings assigned to them, it is seen that they come with the prepositions that reinforce the meaning more.

Even though the Holy Qur'ân was revealed in Arabic, its guidance is inclusive to all humanity. It is possible for people who speak languages other than Arabic to read the Qur'ân and learn its divine wisdom that lead to happiness in the world and the hereafter. This is only possible with the translation of the Holy Qur'ân into other languages. Reflecting this literary style included in the Qur'ân to Turkish translations of the Qur'ân will help those who don't know Arabic to understand the meanings contained in the Qur'ân. Knowing the pronouns of *ash-shân* and *al-qıssa* in terms of grammar and rhetoric in all aspects and reflecting them on the translations will contribute to the understanding of the Qur'ân's message and its inimitability (*i'jâz*). When we look at some of the translations of the Qur'ân, we see that translators of the Qur'ân are generally successful in reflecting the meanings expressed by this pronoun type, on the other hand, some interpreters are not careful enough in this regard. However, it is important to consider these pronouns, which have a special purpose and are used to attract the attention of the readers. One of the problems of translations is that these meanings are not fully reflected in the text.

Keywords: Qur'ân, Tafsîr, Qur'ân translations, Arabic Language, Pronoun, Pronouns of al-Shân and al-Qıssa, Style.

GİRİŞ

Dilin en önemli unsurlarından biri, zamirlerin varlığı ve kullanımınıdır. En basit haliyle “cümle içerisinde zahir ismin (şahısların ve kavramların) yerinde kullanılan kelime” olarak tanımlanan zamirler tekrarları en aza indirirler. Zamirler, “kelamda asıl olan ihtisardır” kuralından hareketle cümleleri kısaltmak ve daha derli toplu ifade etmek için vaz’ edilmişlerdir.¹ Cümlede zahir isimlerin yerine zamirlerin getirilmesi, gramer ve belâgat açısından konuşana, yazana, okuyana ve dinleyene çok yönlü kolaylık sağlamaktadır.

Arap dilinde çok etkili ve yaygın kullanılan zamirler, Kur’ân-ı Kerîm’de bütün kullanım üsluplarıyla karşımıza çıkmaktadır.² Zamirlerin kullanımı, hangi isimlerin yerine geldikleri, özellikle üçüncü şahıs gâib zamirlerin merci’lerini/göstergelerini tespit etmek ayetlerdeki murad-ı ilahiyi keşif çabalarında önem arz etmektedir. Tefsir külliyatını incelediğimizde yorum farklarının ve bir takım zahirî ihtilafların, zamirlerin merci’lerini tespit etmekten kaynaklandığı görülür. Kur’ân-ı Kerîm’de de zamirlerin kullanımında maksat, kelimeler ve cümleler arasındaki bağlantıları güçlendirerek anlam kargaşasının önüne geçip az lafızla çok anlam ifade etmektir. Zamirlerin bütün yönleriyle bilinmesi Kur’ân-ı Kerîm’i anlamının önemli unsurlarından biri olduğu için Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*’da “Müfessirin Muhtaç Olduğu Önemli Kurallar” başlığı altında ilk olarak zamirlerin merci’lerinin bilinmesini ele almıştır.³

Arap dilinde zamirlerle ilgili araştırmalar gramer çalışmalarının başladığı tarihten itibaren farklı yönleriyle ele alınmıştır. Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber (öl. 180/796) Arap dili gramerine dair yazdığı *el-Kitâb* isimli eserinde zamirleri etraflıca incelemiştir.⁴ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (öl. 286/900) *el-Kâmil*’de, Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) *el-Îzâh*’da zamir konularını incelemişlerdir. Dil çalışmalarının daha çok muhtasar teliflerle sürdürüldüğü hicrî 7. asırdan itibaren zamir konuları daha detaylı incelenmiştir. İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) *Kâfiye*’de, İbn Hişâm (öl. 761/1360) *Mugni'l-lebîb*, *Şüzûrû'zeheb* ve *Katrû'n-nedâ*’da zamirleri gramer yönüyle incelerken, Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078) *Delâilü'l-i'câz*’da⁵ Ebû Ya’kûb Yûsuf es-Sekkâkî (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*’da⁶ Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338) *Telhîsu'l-miftâh*’da⁷ zamirlerin edebî yönlerine değinmişlerdir.

Ulûmü'l-Kur’ân açısından bakıldığında Zerkeşî (öl. 794/1392) *el-Burhân*’da⁸ Süyûtî *el-İtkân*’da zamir çeşitleri ve merci’leri hakkında ayetler üzerinden uygulamalı olarak önemli

¹ Nüreddîn Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî, (el-Fevâidü'z-ziyâiyye)*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.) 236; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 2/580.

² Akşit Eyüp, “Kur’an-ı Kerim’in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi ve Bunun Nedenleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /48 (Aralık 2018): 43.

³ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 2/580.

⁴ Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyh)*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1408/1988), 2/350-395.

⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hânci. 1984),164-166.

⁶ Ebû Ya’kub Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 293-295.

⁷ Celâlüddîn Ebû'l-Meâlî Muhammed el-Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-miftâh*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts), 24-32-40.

⁸ Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm (Kahire: Mektebetü Dârî't-Turâs, ts), 2/483-502.

bilgilere yer vermişlerdir.⁹ Çağdaş dönemde özellikle Kur'ân-ı Kerîm'deki zamirleri konu edinen çok farklı bağımsız çalışmaların¹⁰ yanı sıra tez¹¹ ve makale¹² boyutunda çeşitli çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalar içerik olarak daha çok üçüncü şahıs/gâib zamirlerinin mercî'leriyle ilgili olup zamir-i şe'n ve zamir-i kıssaya da satır aralarında yer vermişlerdir. Konusu sadece zamir-i şe'n ve zamir-i kıssa olan çalışmalar da vardır. Bunlardan biri Hüseyin el-Esved'in *Zamîru's-Şe'n fi'l-lügati'l-arabiyye* başlığını taşıyan çalışmasıdır.¹³ Diğer bir çalışma Ammâr Ni'met ez-Ziyâdî'nin *Zamîru's-Şe'n fi'l-Kur'âni'l-Kerîm -dirâse nahviyye belâgiyye-* isimli makalesidir. Yazar bu çalışmasında zamir-i şe'nin Arap dilindeki kullanımını farklı tefsirlerden yaptığı nakillerle ayetler üzerinde uygulamalı olarak göstermiştir.¹⁴

Çalışmamızın konusu ve kapsamı Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette farklı nükteler için gelen zamir-i şe'n ve kıssanın kullanım üslûbu ve anlam özelliklerinin Türkçe meâllerdeki yansımaları olduğu için diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle zamirin tanımını yapıp zamir-i şe'n ve zamir-i kıssayı gramer ve belâgat yönüyle araştıracağız. İkinci olarak farklı meâllerden yapacağımız seçkilerle karşılaştırmalı olarak bu zamirin meâllere yansımalarını ele alacağız. Arap dilinin önemli üsluplarından biri olan bu konunun araştırılması ve meâllerde incelenmesi, Kur'ân-ı Kerîm'i Arapça nazmindan anlamaya yardımcı olacağı gibi meâl okuyanlara da ışık tutacaktır.

1. ZAMİRİN TANIMI

Bir konu hakkında etraflıca bilgi sahibi olmak için öncelikle o konunun temel kavramlarını hem sözlük hem de terim anlamlarıyla bilmek gerekir. الضمير الضمير

⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, thk. Ahmed b. Ali, 2/580-588.

¹⁰ Kur'an-ı Kerim'deki zamir üslûbunu farklı yönleriyle ele alan çalışmalardan bazıları şunlardır: Ezher Üniversitesi hocalarından Muhammed Abdülhâlık'ın *Dirâsât li üslûbi'l-Kur'an* isimli yedi ciltlik eserinde Kur'an'da zamirlerin nasıl kullanıldığını çok geniş bir şekilde ele almıştır. Kahire, Dârü'l-Hadis, 1972; Ali Mahmûd en-Nâbî, *Damîru'l-gâib fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1997; Muhammed Hasaneyn Sabre, *Merciu'd-damîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, 2001; İsmail Aydın, *Kur'ân Mühphemleri Olarak Zamirler: Anlama Etkisi Bakımından Zamirlerin Mercii Sorunu*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2012.

¹¹ Gerek Türkiye'de gerekse diğer ülkelerde Kur'an-ı Kerim'deki zamirler yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Abdurrahmân Azîz Mustafa el-Esedî, *ed-Damîru'l-Mubhem fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (Doktora Tezi, Musul Üniversitesi, 2002/1423); Abdulkâim b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Kâsım, *'Avdu'd-damîr ve eseruhû fi't-tefsîr*, (Doktora Tezi Melik Suud Üniversitesi, 1430); Abdullâh Râcihî Muhammed, *Avdu'd-damîr ve eseruhû fi't-tefsîr*, (Doktora Tezi Melik Suud Üniversitesi, 1430); Aden Üniversitesi, 2008/1429); Âtuf Abdülmecîd Ebû Câce, *Dâmîru'l-gâib fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Yüksek Lisans Tezi, Âlü'l-beyt Üniversitesi, Mefrik); İffet Banu Küçükefe, *Arap Dilinde Zamirler*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002); Esra Tunçer, *Arap Dili ve Edebiyatında Zamirler*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Fatih, Tiyek, *Zamirlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008).

¹² Tâhâ Hüseyin, "Kur'ân-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamîrinin İşâret Zamîri Olarak Kullanılışı", çev. Mehmed Hatiboğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, 1960, 149-163; eş-Şeyh Muhammed el-Hıdır Hüseyin, "Hakikatü Zamîri'l-Gâib fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *el-Hidâyetu'l-İslâmiyye*, 1/2, 1347; Selahattin Yılmaz, "Kur'ân-ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/1, 2001, 111-123; Burhan Sümertaş, "Gâib Zamirinin Mercii Sorununa Mufessirlerin Yaklaşımları: Bakara 146. Âyet Örneği" *Turkish Studies* 9/2 2014, 1389-1398; Ramazan Meşe, "Gaib Zamirinin Mercii Ve Tespitinin Meallere Yansımaları el-Bakara 36. Ayet Örneği-" *bilimname XXX*, 2016/1, 461-492; Kutbettin İkinci, "Kur'ân'da Mercileri Metinde Geçmeyen Zamirler" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16, 2017/1, 134-147; Eyüp Akşit, "Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsim Getirilmesi ve Bunun Nedenleri" *DEUİFD XLVIII/2018*, 43-76; Elif Yavuz, "Kur'an-ı Kerim'de Zamir Yerine İsim Kullanımı" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6/81, Kasım 2018, 564-580; Fatih Tiyek, "Kur'an'da Zamirinin Mercii Tespitteki Bağlamsal Sorun" *bilimname XXVII*, 2014/2, 141-157.

¹³ Hüseyin el-Esved, "Zamîru's-Şe'n fi'l-lügati'l-arabiyye", *Nüşa*, 14/38, 2014/1, 99-131.

¹⁴ Ammâr Ni'met ez-Ziyâdî, "Zamîru's-Şe'n fi'l-Kur'âni'l-Kerîm -dirâse nahviyye belâgiyye-" *Mecelletü Câmîati Kerbelâ el-İlmiyye*, 4/3, 2006, 237-275.

mastarından sıfat-ı müşebbehe kalıbında isimdir. Sözlükte, hayvanın semizken zayıflaması ve bedeninin küçülmesi, bir şeyi gizlemek, insanın içinde sakladığı bilgi ve sır,¹⁵ kalp, gönül, vicdan ve hafızada gizli manaları ifade etmektedir.¹⁶ Zamir, ıstılâh olarak da şöyle tanımlanmıştır: “Mütakellim/birinci şahıs, muhatap/ikinci şahıs ve zikri lafız, mana ya da hüküm olarak önceden geçen gâib/üçüncü şahıs için vaz’ edilen isimlerdir.”¹⁷ Kendisinden bahsetmesi yönünden birinci şahsın, sözün muhatabı olması yönünden ikinci şahısların ve kelimelerin esnasında genellikle ismi önceden geçen üçüncü şahısların açık isimlerinin gizlenerek onların yerine getirilen lafızlardır.

Zamirler açık isimlerin yerinde gelerek o isimleri gizli hale getirdikleri için Basralılar *ez-zamîr* الضمير ve *el-muzmar* المضمّر ismini vermeyi tercih etmişlerdir.¹⁸ Kûfeliler ise *el-kinâye* الكناية ve *el-meknî* المكنى ismini vermişlerdir.¹⁹ Çünkü kinaye, “İster lafız olsun ister mana olsun olsun bir şeyi, manaya delaleti açık olmayan bir lafızla söylemektir.”²⁰ Müfessirlerden Taberî (öl. 310/922) *Câmi’u’l-beyân*’da zamir için hem kinaye hem de muzmer ismini kullanmıştır.²¹ Zemahşerî (öl. 538/1144), İbn Atiyye (öl. 541/1147), Kurtubî (öl. 671/1273), Âlûsî (öl. 1270/1854) ve daha birçok müfessir tefsirlerinde “ez-zamîr ve el-muzmer” isimlendirmesini kullanırken, Begavî (öl. 516/1122), İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) ve Seâlibî (öl. 875/1471) gibi müfessirler de daha çok “el-kinâye ve el-meknî” isimlendirmesini kullanmışlardır.²²

1.1. Zamirlerin Mercî’i/Göndergesi

Arap dili gramerinde *mercî*, zamirin işaret ettiği sarıh isim demektir. Zamiri tefsir eden bu *mercî* olmadan zamirler müphemlikten kurtulamazlar. İkili diyaloglarda mütakellim/birinci şahıs ve muhatap/ikinci şahıs zorunlu olarak bilindiği için bunların *mercî*’leri herhangi bir karineye ihtiyaç olmadan bilinir. Gâib/üçüncü şahıs zamirleri ikili konuşmaların dışında kaldığı için kendileriyle kimin ya da neyin kastedildiği ancak önceden geçen bir *mercî* ya da haricî karineyle bilinir.²³ Bu itibarla gâib zamirleri için kendilerinden önce geçen bir *mercî*’e ihtiyaç vardır. Gâib zamirlerinin *mercî*’leri hem cins hem de sayı açısından zamirlerle uyumlu olmak durumundadır. *“Nuh oğluna seslendi.”*²⁴ ونادى نوح ابنه. ayetinde (.) gâib zamiri olup hem lafız hem de rütbe/konum olarak kendisinden önce geçen

¹⁵ Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. el-Ensârî b. Manzûr, “الضمير”, *Lisânu’l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/492; Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, “ضمير”, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2008), 981.

¹⁶ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb, el-İsfahânî, “ضمير”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010), 390.

¹⁷ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus b. Hâcib, *Kâfiye*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011), 52; Abdurrahmân el-Camî, (*Molla Câmi*) *el-Fevâidü’l-diyâiyye*, 231.

¹⁸ Celalüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Hem’ul-hevâmi’ fi şerhi Cem’il-Cevâmi’*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1/190.

¹⁹ Cemalüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şuzûri’z-zeheb fi ma’rifeti kelâmi’l-Arab*, thk. Muhammed Ebû Fadl Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), 74; Ebû Hayyân el-Endülüsî, *İrtişâfu’l-darab min lisâni’l-arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetü’l-Hânci, 1998), 1/911.

²⁰ Ebü’l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), 239.

²¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 1/522.

²² Abdulkâhîm b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Kâsım, *Avdu’d-damîr ve eseruhû fi’l-tefsîr*, (Doktora Tezi, Melik Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan, 1430), 29-30.

²³ Muhammed Es’ad en-Nâdirî, *Nahvu’l-lügati’l-Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1997), 214.

²⁴ Hûd, 11/42.

Hız. Nûh'a râci'dir.²⁵ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ *"Rabbi İbrahim'i sınamıştı."*²⁶ Bu ayette gâib zamiri olan (ه) lafız olarak tekaddüm eden ancak rütbe ve konum olarak zamirden sonra bulunan (إبراهيم) ismine râci' olmuştur. *"Musa içinde bir korku hissetti."*²⁷ ayetinde gâib zamiri olan (ه), lafız olarak kendisinden sonra gelen, ancak rütbe ve konum olarak zamirden önce fâillik makamında bulunan (موسى) ismine râci' olmuştur.²⁸

Gâib zamirinin merci'i bazı durumlarda kendinden önce lafız olarak değil mana olarak geçer. *"Adaletli olun. O (adalet) takvalı olmaya daha yakındır."*²⁹ Bu ayette gâib zamiri olan (هو) nin merci'i mana olarak geçmiştir. Bu mana (اعدلوا) fiilinden anlaşılan (العدالة) mastarıdır.³⁰ *"Biz onu (Kur'ân) kadir gecesinde indirdik"*³¹ ayetinde gâib zamirinin merci'i kendisinden önce lafız olarak geçmemiştir. Bu gibi durumlarda zamirin merci'ini tespit edebilmek için kelamın iç ve dış bağlamından yararlanır. Bu ayette (انزل) fiilinden hareketle fiil ile mef'ûl arasında bir ilişki kurularak ya da zihninde önceden var olan bilgilere dayanarak zamirin merci'inin ayette açıkça yer almayan (Kur'ân) olduğu zorunlu olarak tespit edilmiş olur.³² Gâib zamirinin merci'i kendisinden önce lafız ya da mana olarak geçmezse, bu durumda hükmen geçmiş olur. Mercii'nin hükmi tekaddümü, zamirin hem lafız hem de rütbe olarak kendisinden sonra gelen şeye dönmesidir. Bu hususta Şârih Radî (öl. 688/1289) şunları söylüyor:

"Gâib zamirini açıklayan merci' her ne kadar lafız ya da mana olarak zamirden önce gelmemiş olsa bile, gâib zamirlerin vaz' edilmesine nazaran bu merci' hükmen önceden geçmiş gibidir. Çünkü gâib zamirlerinin marife olması kendiliklerinden değil, önceden geçen ve zamiri açıklayan merci' itibarıyla. Hükmen de olsa bir merci'in önceden geçmemesi zamiri müphem ve nekre kılar. Zamirlerin nekre olması da onların vaz'ının hilafına bir durumdur. Asıl olan zamiri tefsir eden merci'in zamirden önce geçmesi iken, bu durumda söz konusu merci'in zamirden sonraya bırakılması, iphamdan sonra îzah nüktesine ve sonra gelen merci'in ifade ettiği mananın büyüklüğüne ve önemine işaret etmek içindir."³³

Merci'leri kendilerinden önce geçmeyen gâib zamirlerinin kullanımında esas maksat belâgat yönüdür. Haber verilecek konu önemli ve büyük bir hadise olması durumunda, mütekellim cümleden önce merci'i olmayan gâib zamiri getirir. Muhatap bu zamirden bir mana anlayamayınca zamiri takip edecek cümleyi ya da kelimeyi dikkatle ve merakla beklemeye başlar. Zamirden sonra maksadı açıklayan cümle ya da müfret isim söylenince, anlatılmak istenen şey muhataba ulaştırılmış olur. Gâib zamirinin bu şekilde kullanımında farklı yollar vardır.

1. Medih ve zem (övgü ve yergi) fiillerinin kullanım yollarından biri, fâilin müphem zamir olarak getirilmesidir. Bu müphem zamir devamında gelen nekre isimle açıklığa kavuşturulur.

²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/580.

²⁶ el-Bakara, 2/124.

²⁷ Tâhâ, 20/67.

²⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/580.

²⁹ el-Mâide, 6/8.

³⁰ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2006/1427), 1/471; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/580; Râdiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk, Yahya Beşîr Mısırî (Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996), 2/116.

³¹ el-Kadr, 97/1.

³² Süyûtî, *el-İtkân*, 2/580.

³³ Râdiyyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/117.

بئس) nin fâili gizli (هو) zamiridir. Önceden geçen merci'i olmadığı için anlamca kapalıdır. Bu anlam kapallığı kendisinden sonra gelen (بدلاً) ile açıklanmıştır.³⁵

2. edatının dâhil olduğu mecrûr zamirinin de merci'i önceden geçmediği için anlamca müphemdir. Bu zamir kendisinden sonra gelen nekre bir isimle açıklanır. Zamirin merci'i de kendisinden sonra gelen nekre isim olur. *رُبُّهُ رَجُلًا* “*Ne kadar az adama (rastladım).*” örneğinde zamir anlam açısından müphem ve kapalı olup, kendisinden sonra gelen (رجلاً) nekre ismiyle açıklanmıştır.³⁶

3. Zamir-i şe'n ve zamir-i kissa olarak isimlendirilen gâib zamirlerinin merci'leri de bir takım belâgat nükteler için kendilerinden sonra gelen cümledir. Çalışmamızın esas konusu zamir-i şe'n ve zamir-i kissa olduğu için bu zamirler hakkında gereken açıklamaları bundan sonraki başlıklarda incelenecektir.

2. ZAMİR-İ ŞE'N VE ZAMİR-İ KISSA

Zamîru's-şe'n ve'l-kissa terki bindeki الشَّان kelimesi “iş, uğraş, durum ve büyük hadise” gibi manalara gelmektedir.³⁷ Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) الشَّان kelimesini, “üzerinde ittifak ittifak edilen en elverişli durum, iş ve hal” olarak açıkladıktan sonra, bu kelimenin ancak büyük hadiselerde kullanılabileceğini söylemiştir.³⁸ *كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* “*O her gün önemli bir iştedir.*”³⁹ ayetinde شَأْن kelimesi önemli bir iş ve durum anlamında kullanılmıştır. *لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ* “*Onlardan herkesin o gün kendine yetecek önemli bir işi (uğraşı) vardır.*”⁴⁰ ayetindeki شَأْن “önemli iş ve uğraş” anlamında kullanılırken *فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنُ لِمَنْ شِئْتَ* “*Bazı önemli ihtiyaçları için senden izin istediklerinde, onlardan dilediğine izin ver.*”⁴¹ ayetinde ise “önemli ihtiyaç” anlamında kullanılmıştır.⁴² الرِّصَّة kelimesi ise “bir şeyin izini takip etmek, önemli bir şeyi haber vermek, hikaye etmek” gibi anlamlara gelir.⁴³ Bu durumda zamir-i kissa önemli haberlerin öncesinde gelen gâib zamiri demektir.

Zamir-i şe'n ve kissa şöyle tanımlanmıştır: *Cümleden önce gelen, kendisinden sonraki cümleyle tefsir edilen gâib zamiridir. Müzekker olursa “zamîru's-şe'n”, müennes olursa “zamîru'l-kissa” diye isimlendirilir.*⁴⁴ Süyûtî'nin tanımı da şöyledir: *Sözü dinleyen muhatap, mütekellimin söylediği sözü önemli ve büyük bir haber olarak değerlendirebilmesi için haber*

³⁴ el-Kehf, 18/50.

³⁵ İbn Hişâm, *Şerhu şuzûri'z-zeheb*, 134.

³⁶ Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmi, (el-Fevâidü'z-zıyâiyye)*, 390.

³⁷ İbn Manzûr, “شأن”. *Lisânü'l-Arab*, ۱۳/۲۳.

³⁸ Rağıb, el-İsfahânî, “شأن” *el-Müfredât*, ۳۵۷.

³⁹ er-Rahmân, 55/29.

⁴⁰ Abese, 80/37.

⁴¹ en-Nûr, 24/62.

⁴² İbrâhîm Mustafâ vd., “شأن” *el-Mu'cemü'l-vasît*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1406/1986), 471.

⁴³ Rağıb, el-İsfahânî, “قصص” *el-Müfredât*, ۵۲۲-523; İbrâhîm Mustafâ vd., “قصص” *el-Mu'cemü'l-vasît*, 739.

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-arabiyye*, thk. Fahr Salih Kadâre (Amman: Dâru Ammâr, 1425/2004), 132; İbnü'l-Hâcib, *Kâfiye*, 57.

cümlesinin başında gelen anlamı kapalı gâib zamiridir.⁴⁵ İlk tanım, zamir-i şe'n ve kıssanın gramer yönünü öne çıkarırken, ikincisi daha çok belâgat tarafını önelemiştir.

Tanımlardan hareketle zamir-i şe'n ve kıssa hakkında şunları söyleyebiliriz: Bu zamir, cümleden önce gelir, daima müfret ve gâibdir, mana açısından kapalıdır, kendisiyle önce maksat gizlenir, muhatapların dikkati çekildikten sonra esas ifade edilmek istenen mana zamirden sonra gelen cümleyle ifade edilir. Böylelikle haber verilen hususun sıradan bir iş olmadığı, aksine çok mühim ve büyük bir hadise olduğu vurgulanır. Bu itibarla Şârih Radî, zamir-i şe'n ve kıssadan sonra gelen müfessir cümlelerin manasının "umûr-u izâm" yani büyük bir hadise ve iş olmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.⁴⁶ Bu zamir türü anlamı vurgulu bir şekilde ifade ettiği gibi kendisinden sonra söylenecek söze de dikkat çeker.⁴⁷

Nahivciler bu zamirin ismi konusunda ittifak edememişleridir. Basralı dil bilimciler zamirden sonra gelen cümledeki mûsned ve mûsned-i ileyhin müzekker olması durumunda zamir-i şe'n ismini verirken, müennes olması durumunda da zamir-i kıssa ismini vermişlerdir. Bu isimlendirmede maksat sadece cinsiyet uyumuna riayet etmektir. Yoksa zamir, الشأن ya da القصة isimlerine raci' değildir.⁴⁸ "يا موسى إنه انا الله العزيز الحكيم" *"Ey Musa, Şu gerçeğe dikkat et! Ben mutlak galip ve hakîm olan Allah'ım."*⁴⁹ Bu ayette gâib zamirinden sonra gelen cümlede fâil müzekker olduğu için zamir-i şe'ndir. "فاذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا" *"Gerçek şu ki, (kıyamet yaklaşınca) birden inkar edenlerin gözleri donup kalır."*⁵⁰ ayetinde zamirden sonra gelen müfessir cümledeki mûsned-i ileyh müennes olduğu için zamir-i kıssadır.

Kûfeli dil bilimciler bu zamire zamîru'l-mechûl ismini vermişlerdir. Çünkü kıyas gâib zamirinin merci'inin kendisinden önce geçmiş olmasıdır. Cümlelerin başında gelen bu gâib zamirinden önce herhangi bir merci' geçmediği için anlamca bir bilinmezlik söz konusudur. Bu bilinmezlik ancak kendisinden sonra gelen cümlelerin açıklamasıyla ortadan kalkmış olur.⁵¹ Şârih Radî, Ferrâ'nın (öl. 207/822) söz konusu zamire el-Îmâd ismini verdiğini bildirmiştir.⁵² Zerkeşî, ise bu zamire zamîru'l-beyân ismini vermiştir.⁵³ Bunlardan en yaygın olanı Basralıların kullandığı isimlendirmedir.

2.1. Zamir-i Şe'n ve Zamir-i Kıssanın Gramer Özellikleri

Araplar zamir-i şe'n ve kıssanın kullanımını genellikle الايضاح بعد الابهام yani sözü bilinçli olarak önce anlamca kapalı ifade edip muhatapların dikkatini çektikten sonra çok önemli ve büyük bir hadisenin açıklanması nüktesi için kullanmışlardır. Bu zamir hem nahiv hem de belâgat ilmi açısından diğer gâib zamirlerinden farklı olarak kıyasa muhalif gelmiştir.⁵⁴ Biz burada zamir-i şe'n ve kıssanın farklı kullanım özelliklerini nahiv ilmi açısından teferruata girmeden maddeler halinde açıklayacağız.

⁴⁵ Süyûtî, *Hemu'l-hevâmi*, 1/232.

⁴⁶ Radyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/121.

⁴⁷ M. Mücahit Asutay, *Kavram Atlası Arapça I*, ed. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 87.

⁴⁸ Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî (el-Fevâidü'z-zıyâiyye)*, 232.

⁴⁹ en-Neml, 27/9.

⁵⁰ el-Enbiyâ, 21/97.

⁵¹ Radyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/122.

⁵² Radyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/123.

⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/211.

⁵⁴ Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 40

1. Arap dilinde gâib zamirleri hem lafız hem de rütbe/konum olarak ya da sadece rütbe olarak kendinden önce geçen isimlere râci' iken, zamir-i şe'n ve kıssa "ıphamdan sonra îzah" nüktesini gerçekleştirebilmek için kendisinden sonra gelen cümleye raci' olur. Zamir-i şe'n ve kıssadan sonra îzah için gelen müfessir, sadece cümle olur. Bu cümle hiçbir surette zamirden önce gelemez. Bazı Kûfeli dil bilimciler zamir-i şe'nden sonra gelen müfessirin müfret isim olabileceğine cevaz vermiş olsalar da cumhur alimler bunu uygun görmemişlerdir.⁵⁵ *إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظالمون* "Durum şu ki, zalimler iflah olmayacaklar."⁵⁶ ayetinde zamir-zamir-i şe'n anlam açısından kapalı olup, kendisinden sonra gelen fiil cümlesiyle açıklanmıştır.⁵⁷

2. Diğer gâib zamirlerinden sonra (atıf, bedel ve tekit) gibi tâbi'ler getirilebilir. *أَكْرَمْتُهُ واحمدَ* *Ona ve Ahmed'e ikram ettim.* *أَكْرَمْتُهُ احمدَ* *Ona; Ahmed'e ikram ettim.* *أحمدُ أَكْرَمَنِي هو نفسه* *Ahmet bizzat kendisi bana ikram etti.* Bu cümlelerden birincisinde gâib zamirinden sonra ma'tûf, ikicisinde bedel, üçüncüsünde de tekit gelmiştir.⁵⁸ Fakat zamir-i şe'n ve kıssadan sonra bu gibi tâbi'ler getirilemez. Çünkü mütekellim cümlenin başında getirdiği zamir-i şe'ni mümkün olduğu kadar anlamca kapalı kılarak muhataplarını zamirden sonra gelecek cümleye yönlendirmeye çalışmaktadır. Şayet zamirden sonra söz konusu tâbi'leri getirilirse zamirdeki müphemlik zayıflayacağından elde edilmek istenen maksat tam olarak gerçekleşemez.⁵⁹

3. Zamir-i şe'n ve kıssayı açıklayan cümledeki "müsned-i ileyh" yani özne tesniye de olsa cemi' de olsa zamir-i şe'n ve kıssa müfret olur. Sayı açısından merci'ne uyumluluk göstermez. Sadece cinsiyet uyumu gösterir. Oysaki diğer gâib zamirleri kendi merci'leriyle hem cins hem de sayı açısından uyumlu olmak zorundadır. *إِنَّهُ أَخَوَاكَ صالحانِ* *Durum şu ki, iki kardeşin iyi insanlardır.* *إِنَّهُ إِخْوَتُكَ صالحون* *Gerçek şu ki, senin kardeşlerin iyi kimselerdir.* Görüldüğü gibi müfessir cümlelerdeki müsned-i ileyh birincisinde tesniye, ikincisinde cemi' olduğu halde zamiri şe'n müfret olarak gelmiştir. Çünkü burada zamir-i şe'ni tefsir eden, cümlenin içeriği olup cümlenin bir parçası olan tesniye ve cemi' değildir.⁶⁰ *لَكِنَّا هُوَ اللهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي احد* *Fakat gerçek şu: Allah benim rabbimdir. Ben Rabbime hiçbir şeyi ortak koşmam.*⁶¹ Zemahşerî'nin beyanlarına göre bu ayetteki (هو) zamir-i şe'ndir. Devamındaki müfessir cümledeki müsned-i ileyh müzekker olduğundan zamir de müzekker gelmiştir.⁶² *فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الابصار ولكن تَعْمَى القلوب التي* *Gerçek şu ki, gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler kör olur.*⁶³ Bu ayette zamiri açıklayan cümledeki fâil müennes olduğu için zamir-i kıssa da müennes olarak gelmiştir.⁶⁴

⁵⁵ Radiyyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/178-179.

⁵⁶ el-En'âm, 6/135.

⁵⁷ Muhammed b. Muhammed el-İmadî Ebüssuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.), 3/188.

⁵⁸ Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmi (el-Fevâidü'z-ziyâiyye)*, 215-223-227.

⁵⁹ Radiyyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/ 180-181.

⁶⁰ Hüseyin el-Esved, "Zamîru's-şe'n fi'l-lügati'l-arabiyye", (*Nüsha*, 14/38, 2014/1), 107.

⁶¹ el-Kehf, 18/38.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/531.

⁶³ el-Hac, 22/46.

⁶⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1413/1997), 8/231; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/124;

4. Zamir-i şe'n ve kıssa cümle içerisinde i'rab olarak ya mahallen merfu' ya da mansûb olarak gelirken, diğer gâib zamirleri mahallen merfu', mansûb ve mecrûr olarak gelirler. Zamir-i şe'n ve kıssanın merfu' olması ya mübteda olduğu için ya da nevâsîh fiillerden (كان/كاد) ve kardeşlerinin ismi olduğu içindir. فَاذَا هِيَ شَاخِصَةً أَبْصَارَ الَّذِينَ كَفَرُوا "Gerçek şu ki, (kıyamet yaklaşınca) birden inkar edenlerin gözleri donup kalır."⁶⁵ Bu ayette zamir-i kıssa mübteda olmakla mahallî i'rabı merfu'dur.⁶⁶ "Ben öldüğümde gerçek şu ki, insanlar iki sınıf olurlar: Bir kısmı benimle alay ederken bir kısmı da yaptığım iyiliklerle beni över." Arap şairlerinden es-Selûlî'ye (ö. ?) ait bu şiirde zamir-i şe'n (هو) fiilinde müstetir ve merfu' (هو) dir.⁶⁷

Zamir-i şe'n ve zamir-i kıssa (أَنْ/إِنَّ) edatlarından sonra geldiği zaman mahallen nasb olur. "Gerçek şu ki, kim Rabbine suçlu olarak gelirse, şüphesiz onun için cehennem vardır."⁶⁸ Bu ayette (أَنْ) deki zamir-i şe'n (أَنْ) edatının ismi olmakla mahallen nasbdır.⁶⁹ "Gerçeğin şu olduğunu hala bilmediler mi: Kim Allah ve Resulüne karşı gelirse şüphesiz onun için cehennem vardır."⁷⁰ Bu ayette (أَنْ) de şe'n zamiri (أَنْ) nin ismi olmakla mahallî olarak nasbdır.⁷¹

2.2. Zamir-i Şe'n ve Zamir-i Kıssanın Belâgat Özellikleri

Zamir-i şe'n ve kıssa üslûbu cahiliye dönemi edebiyatının ve Kur'ân-ı Kerîm'in en dikkat çeken üslûplarından biridir. Bu üslûbun izlerine çağdaş dönem Arap edebiyatında da rastlamak mümkündür. Bu zamir türüyle elde edilen anlam zenginliğini ve muhataplar üzerinde oluşturduğu etkiyi başka hiçbir zamirle elde etme imkanı yoktur. Bu üslûp özellikle söylenen sözün muktezây-ı hale uygun olmasına farklı katkılar sunduğu için önemli bir konuma sahiptir.

Araplar büyük, önemli, uyarıcı, dikkat çekici ve yerine göre tehdit ve benzeri içerikli bir sözü muhataplarına söyleyecekleri zaman doğrudan söylemezler. Adeta törenselsel bir edayla haber verecekleri cümlelerin başına öncelikle herhangi bir merci'i olmayan üçüncü şahıs/gâib zamiri getirirler. Muhataplar zamirden bir mana anlayamayınca, biraz hayret, biraz dikkat ve biraz da endişeyle zamiri takip edecek cümleyi iştiyakla beklemeye başlarlar. Konuşmacı esas maksadı olan cümleyi zamir-i şe'nden sonra söyleyince, ifade etmek istediği mana muhatapların zihnine ve kalbine yerleşmiş olur. Zamirden sonra gelen cümle, zamirdeki kapalılığı açıklayarak muhatapların merakını giderir. Ancak zamir-i şe'n ve zamir-i kıssa üslûbunun kullanıldığı yerlerde verilecek haberin büyük bir olayı bildiren önemli ve uyarıcı bir cümle olma zorunluluğu vardır. Sıradan anlam ifade eden cümlelerin başında şe'n ve kıssa zamiri getirilmez.⁷² Böyle bir durum orantısız güç kullanımına benzer. Şe'n ve kıssa zamirinin gerek gramer gerekse belâgat açısından diğer üçüncü şahıs zamirlerinde uygulanan kıyas ve kurallara aykırı olarak farklı bir kullanıma sahip olması, zamirden sonra

⁶⁵ el-Enbiyâ, 21/97.

⁶⁶ Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/212.

⁶⁷ Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmî (el-Fevâidü'z-ziyâiyye)*, 371.

⁶⁸ Tâhâ, 20/74.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/78.

⁷⁰ et-Tevbe, 9/63.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/92.

⁷² Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, 40; Radıyyüddîn, *Şerhu'r-Radî*, 2/181-182.

gelen cümlelerin önemine, büyüklüğüne ve kadrinin yüceliğine mübalağalı bir şekilde vurgu vardır.⁷³

Zamir-i şe'nin ifade ettiği belâğî manaları bir ayet üzerinde açıklamak konunun önemine ışık tutacaktır. لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ *diyenler muhakkak surette kâfir oldular. Halbuki Mesih şöyle demişti: "Ey İsrailoğulları, kulluğunuz benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a olsun. Gerçek şu ki, kim Allah'a ortak koşarsa, Allah ona cenneti haram kılmıştır. Onun sığınağı da ateştir. Zalimlerin hiçbir yardımcısı olmayacaktır."*⁷⁴ Bu ayette لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ (ن) zamir-i şe'ndir.⁷⁵ Hz. İsa öncelikle İsrailoğullarına *"Benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin, kulluğunuz sadece Allah'a olsun"* diyerek kendisinin ilah olamayacağını ve kendisinin Allah'a kullukta onlarla eşit olduğunu söyleyip, onları tevhide çağırırdıktan sonra, şirke düşmenin kötü sonucunu ve cezasını açıklayarak muhataplarını uyarmak için zamir-i şe'n üslûbunu kullanmıştır. Öncelikle büyük bir felaket olan şirkin çirkinliğini, cennetten mahrumiyeti ve Allah'a şirk koşanların varacağı yerin ebedî cehennem olduğunu muhatapların aklına fikrine ve kalbine iyice yerleştirerek onları uyurabilmek için cümlelerin başına tekit ifade eden (ن) edatıyla birlikte anlam açısından kapalı olan, şe'n zamirini getirerek muhataplarında bir etki ve dikkat oluşturmuştur. Anlamca kapalı olan gâib zamirinden herhangi bir çıkarımında bulunamayan muhataplar bu defa pür dikkat ve biraz da merak sâikiyle zamiri takip eden cümleyi iştiaqla beklerken zihin dünyalarında bazı sorular sormaya başlamışlardır. Hz. İsa, esas söylemek istediği şeyleri açık ve anlaşılır olarak şe'n zamirinden sonra ifade edince, *"Allah'a şirk koşmanın, cennetten mahrum olmanın ve ebedî cehennemde kalmanın"* ne büyük bir felaket ve mahrumiyet olduğunu etkili bir şekilde ifade etmiştir. İşte bütün bu manaları ifade eden zamir-i şe'n üslûbudur.⁷⁶

Zamir-i şe'n ve kıssa daha çok الزجر yani muhatapı engelleme, üzerinde baskı kurma ve azarlama, الوعظ yani öğüt verme ve nasihatte bulunma, الوعيد yani tehdit ve korkutma gibi manaların icrasında kullanılır.⁷⁷ Abdülkâhir el-Cürçânî, Kur'ân-ı Kerîm'in 'icâzını bütün yönleriyle ele aldığı *Delâilü'l-'icâz*'da zamir-i şe'nin daha çok hükmü tekit için geldiğini, bu itibarla genellikle cümlelerin manasını pekiştiren edatlardan (أَنَّ / إِنَّ) ile kullanıldığını söylemiştir. *"Hakikat şu ki, kim (kötülüklerden) sakınır ve sabrederse şüphesiz Allah iyilik yapanların ecrini zayi etmez."*⁷⁸ أَنَّهُ مِنْ عَمَلٍ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ *"Durum şu ki, sizden her kim bir kötülük yapar sonra tövbe eder durumunu düzeltirse, şüphesiz O, (Allah) çok bağışlayan ve merhamet edendir."*⁷⁹ Bu ayetlerde

⁷³ Ebüssuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/590.

⁷⁴ el-Mâide, 5/72.

⁷⁵ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahmân Umeyra (İskenderiye: Dâru'Vefâ, ts.) 2/90; Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.) 6/207.

⁷⁶ Hüseyin el-Esved, *"Zamîru's-se'n fi'l-lügati'l-arabiyye"*, 118.

⁷⁷ Nûruddîn el-'Uşmûnî, *Şerhu'l-'Uşmûnî alâ Elfiyye İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1929), 2/205.

⁷⁸ Yûsûf, 12/90.

⁷⁹ el-En'âm, 6/54.

ve benzeri yerlerde zamir-i şe'n pekiştirme edatı olan (أَنَّ) ile birlikte tekit için gelmiştir. Böylelikle devamındaki müfessir cümlelerin ne kadar önemli olduğuna işaret etmiştir.⁸⁰

2.3. Zamir-i Şe'n ve Zamir-i Kıssanın Kullanımı

Müfessirlerin yaklaşım tarzına göre bazı ihtilaflar olsa da Kur'ân-ı Kerîm'de doksan kadar ayette zamir-i şe'n ve kıssa üslûbu kullanılmıştır. Söz konusu ayetlere bakıldığı zaman bunların hepsinin ana konularının "iphamdan sonra îzah" nüktesine bağlı olarak muhatapı engelleme, tehdit etme, nasihatte bulunma ve benzeri maksatlar olduğu görülür.⁸¹ Kur'ân-ı Kerîm'de zamir-i şe'n ve kıssanın sözdizimi açısından nasıl kullanıldığını birkaç maddede özetlemek mümkündür.

1. Zamir-i şe'n ve kıssa her hangi bir edatla kayıtlı maksızın cümlelerin başında yalın olarak gelir. *قل هو الله احد* "De ki, gerçek şu! Allah (ortağı olmayan) tekdir."⁸² Elmalılı, bu ayetin tefsirinde (هو) zamirinin mercî'inin İhlas suresinde geçmediğini, ancak surenin nüzulüne nazaran Allah Teâlâ'ya râcî' olabileceğini söylemiştir. Bununla birlikte, İhlâs suresinin bağımsız bir sure olmasına nazaran belâgat itibarıyla zamir-i şe'n olmasının daha uygun olacağını şu ifadeleriyle ortaya koymuştur:

"Malumdur ki zamir-i şe'n söylenecek olan bir cümlelerin ehemmiyetini iş'âr için mübhem olarak evvelinde getirilip şe'ne ircâ' edilerek emr-ü şan: Söylenecek gayet mühim söz, hakikat şudur, manasına önündeki cümleyle beyan edilir. Bu suretle (mübteda konumunda olan zamir-i şe'nin) haberi "الله احد" cümlesi olur."⁸³

2. Zamir-i şe'n ve kıssa (إذا المفاجئة) *ize'l-müfâce-e* ile beraber gelir. Arap dilinde müface-e için olan "إذا" beklenmedik bir anda önemli bir olayla karşılaşınca kullanılır. Hadisenin büyüklüğüne ve önemine, bazen de tehlikeli olduğuna delalet eder.⁸⁴ Zamir-i şe'n de kendisinden sonra gelen cümlelerin ifade ettiği mananın önemine ve büyüklüğüne delalet ettiği için *ize'l-müfâce-e* ile beraber kullanıldığında kendilerinden sonra gelecek cümlelerin çok önemli ve büyük bir iş olduğu daha da kuvvetli bir surette ifade edilir. *وَأَقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا* "Durum şu ki, Söz verilen gerçek (kıyamet) yaklaşınca ansızın inkar edenlerin gözleri donup kalır."⁸⁵ Zemahşerî bu ayetteki (إذا) nın müfâce-e, (هي) nin zamir-i kıssa olup devamındaki isim cümlesinin de zamiri tefsir ettiğini söylemiştir.⁸⁶ Kur'ân-ı Kerîm'de zamir-i şe'n ve kıssanın *ize'l-müfâce-e* ile geldiği birçok ayet mevcuttur.⁸⁷

3. Zamir-i şe'n ve kıssa, isim cümlesini tekit eden edatlardan (أَنَّ) ye bitişik olarak gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de zamir-i şe'n ve kıssanın bu edatlara bitişik olarak geldiği ayetlerin sayısı

⁸⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-'icâz*, 317.

⁸¹ Ammâr Ni'met ez-Ziyâdî, "Zamîru's-şe'n fi'l-Kur'âni'l-Kerîm -dirâse nahviyye belâgiyye-", *Mecelletü Câmiati Kerbelâ el-İlmiyye*, 4/3, Eylül, 2006, 269.

⁸² el-İhlâs, 112/1.

⁸³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.), 9/6276.

⁸⁴ Abdurrahmân el-Câmî, *Molla Câmi (el-Fevâidü'z-ziyâiyye)*, 273.

⁸⁵ el-Enbiyâ, 21/97.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/102.

⁸⁷ el-A'râf, 7/107-108-117; en-Nahl, 16/4; Tâhâ 20/19; el-Enbiyâ, 21/18-97; eş-Şu'arâ, 26/32-33-40.

otuz kadardır.⁸⁸ Bu edatlarla gelen zamir-i şe'n ve kıssayı tefsir eden cümle genellikle şart-cevap üslûbuyla gelmiştir.⁸⁹ *من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفي أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً* "Bundan ötürü İsrailoğullarına şunu yazdık: 'Gerçek şu ki, kim, bir insanı, bir cana kıyması veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarması karşılığında olmaksızın (haksız olarak) öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur."⁹⁰ Bu ayette zamir-i şe'n, (أَنَّهُ) deki zamirdir. Zamiri açıklayan cümle de şart-cevap üslûbuyla gelmiştir. Fahreddîn er-Râzî, bu ayette ifade edilen hadisenin büyüklüğünü ve önemini şöyle açıklamıştır:

"Bir insanın haksız yere öldürülmesinin, bütün insanların haksız yere öldürülmesine benzetilmesi, haksız yere kasten öldürme eyleminin ne kadar büyük bir suç ve günah olduğunu açıklamak içindir."⁹¹ Bu büyük olayın önemine ve vahametine işaret için muhatapların dikkatlerini çekecek şekilde öncelikle kelimeler zamir-i şe'n ile müphem yapılmış, sonra olayın büyük bir cürüm olduğu şart-cevap üslûbuyla açıklanmıştır.

İbn Âşûr, bu ayetteki zamirin şe'n için olduğunu söyledikten sonra, bu zamirin İsrailoğullarına yazılan şeyin çok büyük ve çok mühim bir emir olduğunu bildirmek için geldiğini söylemiştir. Çünkü haksız yere bir insanın canına kıymak bütün insanları öldürmek gibi büyük günahdır.⁹²

4. Kur'ân-ı Kerîm'de (أَنَّ) ye muttasıl olarak gelen şe'n zamirini açıklayan müfessir cümle bazı ayetlerde her hangi bir edatla kayıtlı olmaksızın salt isim cümlesi ya da fiil cümlesi olarak gelmiştir. *يا موسى إنه انا الله العزيز الحكيم* "Ey Musa, Şu gerçeğe dikkat et! Ben mutlak galip ve hakîm olan Allah'ım."⁹³ Bu ayette (أَنَّهُ) deki zamir, kendisinden sonra gelen isim cümlesiyle tefsir edilen zamir-i şe'ndir.⁹⁴ Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'nın huzurunda bulunmasının büyüklüğü ve önemi kendisine haber verilmek için zamir-i şe'n üslûbuyla gelmiştir. Bu üslûpta, anlamı daha da kuvvetlendirmek için zamir-i şe'n tekit edatı olan "أَنَّ" ye bitişmiş, müfessir cümle de isim cümlesi olarak gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu üslûba yer veren ayetlerin sayısı çoktur.⁹⁵ *وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ* "Kim Allah'la beraber varlığını ispatlayabileceği hiçbir delili bulunmayan başka bir ilaha tapırsa, muhakkak surette onun hesabı Allah katındadır. Hakikat şu ki, kâfirler kurtuluşa eremeyecekler."⁹⁶ Ebüssuud Efendi (öl. 982/1574) bu ayette (أَنَّهُ) deki zamirin şe'n için geldiğini bildirmiştir.⁹⁷ Allah'a batıl ilahları ortak koşarak kâfir olmanın ne büyük bir kötülük ve ne çirkin bir akıbet olduğunu

⁸⁸ el-Mâide, 5/32-72; el-En'âm, 6/54-135-141; el-A'râf, 7/ 31-55; et-Tebve, 9/63; Yûnus, 10/17; Yûsuf, 12/23-87-90; en-Nahl, 16/ 9; el-Hac, 22/4-32-46; el-Mü'minûn, 23/109-1-17; el-Kasas, 28/35-82; er-Rûm, 30/40; Lokmân, 31/16; el-Gâfir, 35/12; eş-Şûrâ, 42/40; Muhammed, 47/19; et-Tegâbun, 64/6; el-Cin, 72/4-19.

⁸⁹ Ammâr Ni'met ez-Ziyâdî, "Zamîru's-şe'n fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, 247.

⁹⁰ el-Mâide, 5/32.

⁹¹ Râzî, *Mefâfihu'l-gayb*, 4/344

⁹² Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 6/176.

⁹³ en-Neml, 27/9.

⁹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/287; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/265; Nâsuriddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1388/1968), 2/171.

⁹⁵ Yûsuf, 12/23; en-Nahl, 16/9; el-Hac, 22/46; el-Mü'minûn, 23/107; el-Kasas, 28/35-82; Lokmân, 31/16; el-Gâfir, 35/12; Muhammed, 47/19.

⁹⁶ el-Mü'minûn, 23/107.

⁹⁷ Ebüssuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/154.

muhatapların dikkatini çekecek bir şekilde ifade etmek için zamir-i şe'n üslûbu kullanılmıştır. (أَنْ) ye bitişik şe'n zamirini açıklayan cümle de fiil cümlesi olmuştur.

5. Zamir-i şe'n ve kıssa bazı durumlarda mukadder olarak gelir. İsim cümlesini tekit eden edatlardan (أَنْ) den şedde alınıp (أَنْ) kaldığı zaman mukadder bir zamir-i şe'nde amel eder. Zamir-i şe'n (أَنْ الْمُخَفَّفَةَ) nin ismi, müfessir cümle de haberi olur.⁹⁸ Bu durumda (أَنْ الْمُخَفَّفَةَ) ile muzârî' fiili nasb eden (أَنْ الْمَصْدَرِيَّةَ) yi birbirinden ayırt edebilmek için (أَنْ الْمُخَفَّفَةَ) den sonra gelen fiilin çekimli fiil olması durumunda bu fiilin (لا. س. سوف) gibi edatlarla gelmesi gerekir. Eğer fiil (لَيْسَ . عَسَى) gibi çekimsiz fiillerden olursa söz konusu edatlara ihtiyaç duyulmaz.⁹⁹ أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ "Onlar göklerin ve yerin sınırsız hükümrânlığına ve nizamına, Allah'ın yarattığı her şeye, ve ecellerinin yaklaşmış olabileceği gerçeğine hiç bakmadılar mı? (Kur'an'dan) başka artık hangi söze inanacaklar?"¹⁰⁰ Zemahşerî, bu ayetteki عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ cümlesinin başında yer alan (أَنْ) edatının şeddeli (أَنْ) den hafifletilmiş olduğunu, isminin mukadder zamir-i şe'n olup, devamında gelen cümlenin haber konumunda olmakla aynı zamanda şe'n zamirini tefsir ettiğini söylemiştir. Zemahşerî, buradaki şe'n zamirinin mukadder gelmesindeki nükteyi de şöyle açıklamıştır:

"Hakikat şu ki, insanların ecelleri ve dünyadan ayrılma zamanları yaklaştığı halde yerde ve göklerde Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eden onca delile bakarak ibret almamaları ve iman etmemeleri ne kadar büyük bir kusur ve eksiklik. Onların içinde buldukları durumu kendilerine en etkili şekilde bildirmek için zamir-i şe'n üslûbu kullanılmıştır."¹⁰¹

3. ZAMİR-İ ŞE'N VE ZAMİR-İ KISSANIN MEÂLLERE YANSIMASI

Kur'ân-ı Kerîm Arapça olarak indirilmiş olsa da onun hidayeti bütün insanlığa samildir. Bu itibarla dünya üzerinde Arapça dışında başka dillerle konuşan insanların da Kur'ân-ı Kerîm'i okuyarak onun dünya ve ahiret mutluluğuna sevk eden ilahi hikmetlerini öğrenmeye hakları vardır. Bunun için Kur'ân-ı Kerîm'in başka dillere çevrilmesinde bir mahzur görülmemiştir. Geçmiş dönemlerde Kur'ân'ın Türkçeye çevirileri yapılsa da son yüzyılda çeviri faaliyetleri daha da hız kazanmıştır.¹⁰² Bunun neticesinde üç yüze yakın meâl çalışması yapılmıştır. Günümüzde de artarak devam etmektedir.¹⁰³

İcâz ve icâz üslûbuyla nazil olan Kur'ân-ı Kerîm'in bütün üslûp özelliklerini koruyarak başka dillere tercümesi imkansız olsa da manasının meâl olarak başka dillere aktarılması çok önemlidir. Meâl yapılırken asıl metne olabildiğince sadık kalınmalı ve asıl metnin dil özellikleri ve edebî yönleri hedef dildeki meâllere yansıtılmaya çalışılmalıdır. Meâl çalışmalarında ayetlerin dil yapısını göz önüne alırken edebî yönlerini de inceleyerek takdîm, te'hir, mecâz, kinâye, zikir, hazif, gibi dil özelliklerinin de hedef dilin imkanları dahilinde göz önünde bulundurulması gerekir. Kur'ân-ı Kerîm'in edebî üslûplarından olan zamir-i şe'n ve kıssanın da meâllere yansıtılması önemli konular arasındadır.

⁹⁸ İbn Hâcib, *Kâfiye*, 57.

⁹⁹ Muhammed Efendi el-Birgivi, *İzhârü'l-esrâr*, (İstanbul: Fazilet neşriyat, 2011) 125-126.

¹⁰⁰ el-A'râf, 7/185.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/136.

¹⁰² Hikmet Koçyiğit, "Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (Aralık 2017), 83-84.

¹⁰³ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 15.

Biz bu çalışmamızda örnek olması açısından beş meâl tercih ettik. Bunlar, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirindeki meâlin orijinali,¹⁰⁴ Hasan Basri Çantay'ın *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*'i, Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin'in *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Salih Akdemir'in hazırladığı *Son Çağrı Kur'an* isimli meâli ve Hasip Asutay'ın hazırladığı *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* isimli meâlleridir. Elmalılı ve Çantay'ın meâlleri Cumhuriyet döneminin ilk meâl çalışmaları arasında yer aldığından, Altuntaş ve Şahin'in ortak çalışması olan meâl Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basıldığından, Akdemir'in meâli akademik bir çalışmayı yansıttığından, Asutay'ın meâli ise incelenmeye değer bulunduğundan tercih edilmiştir. Bu çalışma, içerisinde zamir-i şe'n ve kıssa olan bütün ayetleri, karşılaştırmaya imkan vermediğinden meâl karşılaştırmalarında zamir-i şe'n ve kıssanın en çok kullanıldığı üslûplardan birer ayet tercih edildi. Ayetlerin meâlleri verilirken orijinal metinlerindeki imlaya müdahale edilmeden yukarıda belirtilen sıralamaya uyulmuştur.

1. Zamir-i şe'nin herhangi bir edatla kayıtlanamaksızın yalın olarak cümle başında bulunduğu üslûbun örneği:

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ¹⁰⁵

Elmalılı: "De, o: Allah tek bir (ehad) dir."¹⁰⁶

Çantay: "Deki: O Allah'dır, bir tekdir."¹⁰⁷

Altuntaş - Şahin: "De ki: "O, Allah'tır, bir tektir."¹⁰⁸

Akdemir: "De ki: "Allah Birdir;"¹⁰⁹

Asutay: "De ki: O, Allah'tır, tektir."¹¹⁰

Bu ayette (هو) zamirinin merci'i hakkında iki görüş vardır. Taberî (öl. 310/923) gibi sebebi nüzule itibar eden müfessirlere göre, zamirin merci'i müşriklerin "Ey Muhammed! Bize rabbinin soyunu anlat, ondan bize haber ver, Allah'ı bize tarif et, onun mahiyeti nedir?" sorusuna verilen cevap olmasına nazaran Allah Teâlâdır.¹¹¹ Dil bilim ve dirayet ağırlıklı tefsirler bu ayetteki gâib zamirinin merci'inin kendinden önce geçmeyip, kendisinde sonra gelen isim cümlesiyle tefsir edilen zamir-i şe'n olduğu görüşünü tercih etmişlerdir.¹¹²

Ayete verilen meâllere baktığımızda, Elmalılı dışındaki meâllerin, zamirin merci'inin müşrikler tarafından sorulan soruda geçen (Allah Teâlâ) olduğu gözükmektedir. Elmalılı, zamirin kendisinden önce hiçbir şeye raci' olmayan zamir-i şe'n olmasını tercih ederek önce "o:" şeklinde müphem bırakmış, devamındaki "Allah tek bir (ehad) dir." cümlesiyle tefsir

¹⁰⁴ Elmalılı'nın tefsirinde yaptığı mealler sonradan pek çok kişi tarafından sadeleştirildiği için biz piyasadaki sadeleştirilmiş mealleri değil, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirindeki mealleri esas aldık.

¹⁰⁵ el-İhlâs, 112/1.

¹⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6276.

¹⁰⁷ *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, nşr. Mürşid Çantay (İstanbul: Elif Ofset, 15. Baskı, 1990), 1231.

¹⁰⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 15. Baskı, 2008), 604.

¹⁰⁹ *Son Çağrı Kur'an*, çev. Salih Akdemir, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 604.

¹¹⁰ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hasip Asutay, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, 2014), 604.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/727.

¹¹² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/299; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/621; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/171.

cihetini tercih etmiştir. Böylelikle Elmalılı, zamir-i şe'nde ki bu edebî üslûbu meâle yansıtmıştır.¹¹³

2. Zamir-i şe'n ve kıssanın *müfâce-e* için olan (إِذَا) ile beraber cümlenin başında geldiği üslûbun örneği:

وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ إِذَا هِيَ شَاخِضَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ¹¹⁴

Elmalılı: “*Hak olan va'd yaklaştığı vakit, o zaman o küfredenlerin derhal gözleri belerecek “eyvah bizlere biz bundan gaflet ettik, hayır, kendimize zulmetmiş olduk” diyecekler.*”¹¹⁵

Çantay: “*Gerçek va'd olan (kıyamet) yaklaştığı vakit, işte o zaman küfür (ve inkâr) edenlerin gözleri hemen belerip kalacak, “Eyvah bizlere! Doğrusu biz bundan gaflet içindeydik. Hayır, biz zalim kimselerdik” (diyecekler).*”¹¹⁶

Altuntaş ve Şahin: “*Gerçek v'ad (kıyamet) yaklaşır, bir de bakarsın ki inkâr edenlerin gözleri açılıp donakalmıştır. “Eyvah bizlere! Doğrusu biz bundan gafildik. Hatta biz zalim kimselermişiz” derler.*”¹¹⁷

Akdemir: “*İşte o zaman gerçek söz anı (kıyamet vakti) gelip çatmış olacaktır. O gün inkâr edenlerin gözleri (görecekları dehşet karşısında) donakalacaktır ve onlar: “Yazıklar olsun bize! Biz bu konuyu gerçekten de hiç umursamamışız; meğer biz kendimize yazık etmişiz!” (diyerek yakaracaklardır.)*”¹¹⁸

Asutay: “*Ve söz verilen gerçek (kıyamet) yaklaşınca, birden inkâr edenlerin gözleri donakalır; “Yazıklar olsun bize! Biz bundan gaflet içindeydik. Meğer biz zalim kimselermişiz” (derler).*”¹¹⁹

Ayetin meâllerine bakıldığında Akdemir'in dışındaki çevirmenlerin (إِذَا) nın *müfâce-e* için olduğuna vurgu yaptıkları görülür. Elmalılı, “*derhal*” Çantay, “*hemen*” Altuntaş - Şahin, “*bir de bakarsın*” Asutay, “*birden*” ifadelerini kullanmışlardır. Akdemir ise (إِذَا) edatını zaman bildiren edat olarak değerlendirmiştir. Meâllerin hiçbiri zamir-i kıssayı öne çıkaracak herhangi bir ifade kullanmamıştır. Oysaki bu ayette ifade edilmek istenen durum, kıyamet anındaki dehşetli suretin zihinlerde canlandırılmasını sağlamaktır. Bunun için cümlenin başında manaca kapalı olan zamir-i kıssa getirilmiş, daha sonra devamındaki cümleyle tefsir edilerek, olayın büyüklüğüne ve önemine vurgu yapılmıştır. Oysaki ayet, “*Durum şu ki, söz verilen gerçek (kıyamet) yaklaştığında birden inkâr edenlerin gözleri donup kalacaktır. Yazıklar olsun bize! Biz (kıyametin) geleceğine hiç aldırış etmiyorduk. Kendimize yazık etmişiz. (diyerek hayıflanacaklardır.)*” şeklinde tercüme edilmiş olsa öncelikle anlamca kapalı olan (هِيَ) kıssa zamiri “*Durum şu ki,*” ifadesiyle cümlenin başında dikkat çekici bir şekilde muhatapları uyuracak, hadisenin önemine işaret edecek, devamında gelen cümle de dikkat çekilen durumu açıklama sadedinde bulunacaktır. Ayrıca (إِذَا) nın *müfâce-e* için olduğu “*birden*” ifadesiyle vurgulu bir şekilde ifade edilince ayetteki edebî üslûp Türkçeye daha iyi yansıtılmış olacaktır.

¹¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6273.

¹¹⁴ el-Enbiyâ, 21/97.

¹¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3369.

¹¹⁶ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 596.

¹¹⁷ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 329.

¹¹⁸ Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 329.

¹¹⁹ Asutay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 329.

3. Zamir-i şe'n ve kıssanın (أَنْ-إِنَّ) ye bitişik zamir olup, devamındaki müfessir cümlelerin şart – cevap olarak geldiği üslûbun örneği:

120 Bu ayette (أَنْ) deki zamir, önceden geçmiş herhangi bir merci'i olmayan zamir-i şe'ndir. Tekit edatı olan (إِنَّ) ile gelmiştir. Devamında zamiri açıklayan cümle de şart-cevap üslûbudur.¹²¹

Elmalılı: “Ya, henüz şunu bilmediler mi? Her kim Allah ve Resulüne yarış etmeğe kalkarsa ona muhakkak Cehennem ateşi var. Ebedâ onda kalmak üzere, işte rüsvalığın büyüğü o”¹²²

Çantay: “Halâ şu hakikati anlamadılar mı ki: Kim Allaha ve Resulüne karşı yan çizerse ona, içinde ebedî kalıcı olmak üzere, cehennem ateşi vardır. Bu (ebedî kalış) ise en büyük rüsvalıktır.”¹²³

Altuntaş - Şahin: “Allah’a ve Resulüne karşı gelen kimseye, içinde ebedî kalacağı cehennem ateşinin olduğunu bilmediler mi? İşte bu, büyük rezilliktir.”¹²⁴

Akdemir: “O halde onlar hâlâ anlamadılar mı ki, kim, Allah’a ve elçisine karşı gelecek olursa (bilsin ki), onun için içinde sürekli kalacağı cehennem ateşi olacaktır.”¹²⁵

Asutay: “(Hâlâ) bilmediler mi ki, kim Allah ve resulüne karşı koyarsa gerçekten onun için, orada ebedî kalacağı cehennem ateşi vardır. İşte büyük rezillik budur.”¹²⁶

Bu ayete verilen meâllere baktığımız zaman, Elmalılı'nın “şunu bilmediler mi?” Çantay'ın “şu hakikatı anlamadılar mı ki” ifadesiyle, zamir-i şe'ni anlamlandırmaya çalıştıkları gözükmemektedir. Ancak, Altuntaş - Şahin, Akdemir ve Asutay, meâllerinde zamir-i şe'nin ifade ettiği edebî üslûbu yansıtamamışlardır. Kanaatimize göre ayet, “Gerçeğin şu olduğunu bilmediler mi: Kim Allah’a ve Resulüne karşı çıkarsa, ona içinde ebedî kalacağı cehennem ateşi vardır. Bu büyük bir rezilliktir.” şeklinde tercüme edilse, zamir-i şe'nin karşılığı olabilecek “gerçeğin şu olduğunu bilmediler mi” ifadesi cümlelerin başında anlamca kapalı bir şekilde gelip muhatapların dikkatlerini celp edecek, ardında gelen şart-cevap cümlesi de kendisindeki kapalılığı açıklayarak “iþhamdan sonra izah” nüktesi meâle yansıtılmış olacaktır. Ayrıca zamirden sonra gelen cümlelerin ifade ettiği mananın büyüklüğüne ve ne kadar korkunç olduğuna da işaret edecektir.

4. Zamir-i şe'n ve kıssanın (أَنْ-إِنَّ) edatlarıyla gelip müfessir cümlelerin salt isim cümlesi ya da fiil cümlesi olarak geldiği üslûbun örneği:

127 Bu ayette (فَأَنهَا) da zamir, zamir-i kıssa olup (أَنْ) ye muttasıl olarak gelmiştir. Kendisini salt fiil cümlesi tefsir etmiştir. Bu ayette zamir-i kıssa cümlelerin evvelinde müphem gelerek muhatapları uyarılmış, devamındaki cümlelerin önemine tembihle bulunarak mananın önemine işaret etmiştir.¹²⁸

¹²⁰ et-Tevbe 9/63; Ayrıca el-Mâide 5/72. el-En'am 6/54. Yusuf 12/90. ve Tâhâ 20/74. ayetlerin meâllerinde zamir-i şe'nin şart-cevap üslubuyla geldiğine bakılabilir.

¹²¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 6/92.

¹²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2583.

¹²³ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 287.

¹²⁴ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 196.

¹²⁵ Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 196.

¹²⁶ Asutay, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 196.

¹²⁷ el-Hac, 22/46.

¹²⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/228; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/596; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/164.

Elmalılı: "... zira hakikat budur ki, gözler körelmez ve lâkin sînelerdeki kalbler körelir."¹²⁹

Çantay: "... Fakat hakikat şudur ki (yalınız maddî) gözler kör olmaz, fakat (asıl) sinelerin içindeki kalpler kör olur."¹³⁰

Altuntaş - Şahin: "... Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur."¹³¹

Akdemir: "... Gerçek şudur ki, aslında kör olan gözler değildir, göğüslerde bulunan kalplerdir."¹³²

Asutay: "... Gerçek şu ki, gözler kör olmaz fakat (asıl) göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur."¹³³

Bu meâllere baktığımız zaman, Altuntaş - Şahin meâlinin dışındakilerin zamir-i kıssadaki edebî üslûba riayet ederek tercümeğe yansıtıkları görülmektedir. "Gerçek şudur ki" ya da "hakikat budur ki" ifadeleriyle önce muhatapların dikkatleri çekilerek devamında gelecek cümleye yönlendirmişlerdir. Böylelikle zamir-i kıssadan elde edilmek istenen maksat öne çıkarılmıştır.

Bu üslûba diğer bir örnek şu ayettir: ذٰلِكَ بِاَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَعَالُوا اَبْسَرًا يَّهْدُوْنَنَا ¹³⁴ Zemahşerî,¹³⁵ Râzî,¹³⁶ Beyzâvî,¹³⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344)¹³⁸ ve daha birçok müfessir bu ayette (اَبْسَرًا) da zamirin, zamir-i şe'n olduğu kanaatindedir.

Elmalılı: "Çünkü onlara Peygamberleri beyyinelerle getiriyordu da onlar bizi bir beşer mi yola getirecek? deyip küfür etmişler ve aksine gitmişlerdi..."¹³⁹

Çantay: "Bu, şu hakikat yüzündendir: Peygamberleri onlara apaçık mucizeler getiriyorlardı da onlar 'Bizi insan mı doğru yola götürecekmış?' demişlerdi. Bu suretle küfretmişler, arka dönmüşlerdi..."¹⁴⁰

Altuntaş - Şahin: "Bu, kendilerine peygamberleri belgelerle geldiğinde: 'Bizi doğru yola bir insan mı erİştirecek?' diyerek inkar edip gerçeğe yüz çevirmelerinden ötürüdür..."¹⁴¹

Akdemir: "Çünkü, elçileri kendilerine apaçık kanıtları getirdiklerinde, onlar: 'Bir insan mı bizi doğru yola ulaştıracaktır?' diyerek inkar etmişler ve böylece (gerçekten) yüz çevirmişlerdi..."¹⁴²

¹²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3411.

¹³⁰ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 608.

¹³¹ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 336.

¹³² Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 336.

¹³³ Asutay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 336.

¹³⁴ et-Tegâbun, 64/6.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/414.

¹³⁶ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 10/553.

¹³⁷ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/480

¹³⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. eş-Şeyh Adil Abddümevcûd - eş-Şeyh Ali Muhammed M'urîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 8/274.

¹³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5019.

¹⁴⁰ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1051.

¹⁴¹ Altuntaş - Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 555.

¹⁴² Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 555.

Asutay: "Bu (azabı) peygamberlerin, onlara apaçık ayetler getirmeleri ve onlarında 'bir beşer mi bizi doğru yola iletecekmiş?' deyip inkar etmeleri ve yüz çevirmeleri sebebiyledir."¹⁴³

Bu ayette önce (ذلك) ism-i işaretiyle bir önceki ayette zikri geçen azaba işaret edildikten sonra, bunun sebebinin peygamberleri ve onların getirdiği hidayeti inkâr edip yüz çevirmelerinden kaynaklandığı açıklanmak için önce zamir-i şe'n ile anlam kapalı hale getirilmiştir. Böylelikle muhatapların dikkati verilecek hükme yönlendirildikten sonra onların hatalı bir yol tuttıklarına tembihle birlikte durumun ciddiyetini ve önemini vurgulamak için zamir-i şe'n kendisinden sonra gelen cümleyle açıklanmıştır.

Ayete verilen meâllere bakıldığında, sadece Çantay'ın bu hususa dikkat ettiği görülmektedir. Diğer meâller zamir-i şe'ne itibar etmeden doğrudan tercüme yoluna gitmişlerdir. Bu ayet, "Durum şu ki, işte bu (azap) peygamberleri kendilerine açık deliller getirdiklerinde onların, 'bir beşer mi bizi doğru yola ulaştıracak?' deyip yüz çevirmeleri sebebiyledir." şeklinde çevrilsen zamir-i şe'nin ifade ettiği edebî üslûp tercümeyle daha iyi yansıtılmış olur kanaatindeyiz.

SONUÇ

Her dilde olduğu gibi Arapçada Kur'ân-ı Kerîm'de etkin bir şekilde kullanılan zamirlerin bütün yönleriyle bilinmesi manaya vukufiyet açısından önem arz etmektedir. Zamirler cümle içerisinde açık isimlerin yerinde kullanıldıkları için bazı durumlarda manalarını ve merci'lerini tespit etmek farklı yorumlara sebebiyet vermiştir. Arap dilinde ve Kur'ân'da zamirlerin bütün yönleriyle kullanılması "kelamda asıl olan ihtisardır" sözünün fehvasından da anlaşıldığı gibi lafızları kısaltmaktır. Fakat zamirler sadece lafızları kısaltmak için kullanılmayıp, çoğu kere birçok edebî nükteli de ifade ederler. Bu itibarla Kur'ân-ı Kerîm'i anlayabilmenin ve ondaki edebî üslûbu idrak edebilmenin en önemli konularından biri de zamirleri bilmektir.

Mütekellim ve muhatap zamirlerinin ifade ettikleri manalar bilindiği için bunlarda herhangi bir anlaşmazlık ve tartışma söz konusu değildir. Fakat üçüncü şahıs zamirlerinin merci'lerini tespit etmek bazı durumlarda güçleştiği için müfessirler arasında bazı zahiri ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu itibarla gâib zamirlerinin hangi isme râci' olduğunu bilmek Kur'ân-ı Kerîm'i anlamada önemli bir yer tutmaktadır. Gâib zamirleri içerisinde gerek kullanım gerekse ifade ettiği manalar açısından zamir-i şe'n ve zamir-i kıssa çok önemli bir yerde durmaktadır. Gâib zamirleri kendilerinden önce geçen lafız ya da manaya rücu' ederken, zamir-i şe'n ve kıssa her hangi bir isme ya da manaya rücu' etmeksizin müphem olarak cümlenin başında yer alır. Muhatapların dikkatleri anlatılmak istenen konu üzerine yoğunlaştırıldıktan sonra mütekellimin asıl maksadını oluşturan cümle söylenir. Böylelikle anlatılmak istenen konu önce zamir-i şe'n ve kıssayla kapalı olarak, sonra da devamındaki cümleyle îzah ve tefsir edilerek anlatılır. İşte bu edebî üslûp Kur'ân-ı Kerîm'de doksana yakın ayette kullanılmıştır. Zamir-i şe'n ve kıssanın kullanıldığı ayetler daha çok muhatapları sakındırma, bir şeye teşvik etme, sahip oldukları yanlış inançtan vazgeçirme, tehdit ve nasihat etme, dikkat çekme gibi anlamları ihtiva etmektedir. Bu sebeple zamir-i şe'n ve kıssa çok önemli ve büyük hadiselerin anlatımında kullanılır. Sıradan olayların anlatımında bu zamir türü kullanılmaz. Yine zamir-i şe'n ve kıssanın kullanıldığı ayetlere baktığımız zaman, bu zamirin daha çok (إِنَّ-أَنَّ) gibi manayı kuvvetlendiren tekit edatları ve beklenmedik hadiseleri bildirmekte kullanılan (إذا المفاجئة) ize'l-müfâce-e ile geldikleri görülür.

Kur'ân-ı Kerîm'in ihtiva ettiği bu edebî üslûbu meâllere yansıtma, Arapça bilmeyenlerin meâller vasıtasıyla onun îcâz ve i'câzını anlamalarına yardımcı olacaktır. Öyleyse meâl hazırlayan zevâtın zamir-i şe'n üslûbunu hem gramer hem de belâgat yönüyle

¹⁴³ Asutay, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 555.

bilmeleri ve meâl çalışmalarında Türkçenin dil yapısının elverdiği ölçüde meâllere yansıtması önem arz etmektedir. Sınırlı sayıdaki meâllerde incelediğimiz bazı ayetlerin Türkçe karşılıklarına baktığımız zaman özellikle Çantay'ın mümkün olduğunca zamir-i şe'n ve kıssayı meâline yansıttığını gördük. Yazır ve Asutay, bazı ayetlerde söz konusu üslûbu meâllere yansıtırsalar da bazı ayetlerde bu zamiri görmezlikten gelmişlerdir. Zamir-i şe'n ve kıssa üslûbuna meâllerinde en az yer verenler, Altuntaş ve Şahin ile Akdemir'in olduğunu gördük.

Esasen huruf-u mukattaa, yemin gibi muhatabın dikkatini teksif etmeye yönelik kullanılan üslûba benzemesi yönüyle zamir-i şe'n ve kıssaya meâllerde hakkının verilmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle bizim teklifimiz, zamir-i şe'ni ve kıssayı meâllerde vurgulamak için "Durum şu ki, Şunu bilin!, Bilin ki, Bakın! Dikkat! Dikkat edin!" gibi Türkçe karşılıkların kullanılmasıdır.

Bu çalışmamızda ifade ettiğimiz gibi zamir-i şe'n ve kıssa üslûbu gerek gramer gerekse belâgat olarak çok önemli manalar ve nükteler içermektedir. Bu manaların meâllere yansıtılmaması önemli problemler arasında yer almaktadır. Bundan sonra yapılacak meâl ve tercüme çalışmalarında bu konunun göz önünde bulundurulması Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Akşit, Eyüp. "Kur'ân-ı Kerîm'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmi Getirilmesi ve Bunun Nedenleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /48 (Aralık 2018), 43-76.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Asutay, M. Mücahit. *Kavram Atlası Arapça I*. ed. Bülent Akot. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Bezzâvî, Nâsuriddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1388/1968.
- Birgivi, Muhammed Efendi. *İzhâru'l-esrâr*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- Cürcânî, Abdülkâhir Abdurrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-icâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî. 1375/1984.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Bahru'l-muhît*, 8 Cilt. thk. eş-Şeyh Adil Abdülmevcûd - eş-Şeyh Ali Muhammed M'urid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebüssuud, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mushaf, ts.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri Tevhit Mesajı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Esved, Hüseyin. "Zamîru'-ş-Şe'n fi'l-lügati'l-arabiyye". *Nûsha* 14/38, (2014/1), 99-131.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kamûsu'l-muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed et- Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'N-neşr, 1984.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer. *Kâfiye*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- İbn Hişâm el-Ensârî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Şerhu şuzûri'z-zeheb, fi ma'rifeti kelami'l-Arab*. thk. Muhammed Ebû Fadl Aşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kâsım, Abdülhakîm b. Abdullah b. Abdurrahmân. *'Avdu'd-zamîr ve eseruhû fi't-tefsîr*. (Doktora Tezi, Melik Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan, 1430.
- Kazvîni, Celâluddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed el-Hatîb. *Telhîsü'l-miftâh*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.
- Koçyiğit, Hikmet. "Günümüz Türkçe Kur'an Meâlleri Üzerine Bir Tasnif Denemesi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (Aralık 2017), 79-121.

- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. nşr. Mürşid Çantay. İstanbul: Elif Ofset, 15. Baskı, 1990.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 15. Basım, 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hasip Asutay. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, 1. Basım, 2014.
- Molla Camî, Nüreddîn Abdurrahmân. *Molla Câmî (el-Fevâidü'z-zıyâiyye)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Mustafâ, İbrâhîm vd.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1406/1986.
- Nâdirî, Muhammed Es'ad. *Nahvu'l-lügatı'l-Arabîyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- Radiyyüddîn, Necmü'l-Eimme Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. 2 Cilt. thk. Yahya Beşîr Mısrî. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996.
- Rağîb, el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1413/1997.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Yûsuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Sîbeveyhî, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb. (Kitâbu Sîbeveyh)*. 4 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânci. 1408/1988.
- Son Çağrı Kur'an*. çev. Akdemir, Salih. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi Cem'il-Cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. thk. Abdurrahmân Umeyra, İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Uşmûnî, Nûruddîn. *Şerhu'l-'Uşmûnî alâ Elfiyye-i İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1929.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, ts.
- Zemaşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2006/1427.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufassal fi ilmi'l-arabiyye*. thk. Fahr Salih Kadâre. Amman: Dâru Ammâr, 1425/2004.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, ts.
- Ziyâdî, Ammâr Nî'met. "Zamîru's-se'n fi'l-Kur'âni'l-Kerîm -dirâse nahviyye belâgiyye-". *Mecelletü Câmîati Kerbelâ el-İlmiyye* 4/3 (2006), 237-275.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 61-81

**Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerinin Kullanımında Farklı Bir
Yaklaşım: İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı**

*A Different Approach to Utilizing of Fadhâil Al-Qur'an Narrations:
Ibn Kathir's Fadhâil Al-Qur'an*

Saliha Türcan

Dr., Uzman Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr., Specialist Peacher, Turkish Directorate of Religious Affairs
Antalya / Turkey
sturcan.trcan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5339-2560>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 30.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 30.04.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.906197>

Atıf/Cite as

Türcan, Saliha. "Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerinin Kullanımında Farklı Bir Yaklaşım: İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 61-81.

Türcan, Saliha. "A Different Approach to Utilizing of Fadhâil Al-Qur'an Narrations: Ibn Kathir's Fadhâil Al-Qur'an". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 61-81.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Fezâilü'l-Kur'ân Rivayetlerinin Kullanımında Farklı Bir Yaklaşım: İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı

Öz

Fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri tefsirlerde genellikle sûrelerin tefsirine başlarken, bazı tefsirlerde ise sûrelerin tefsirinin sonunda nakledilmiştir. İbn Kesîr (ö. 774/1373) de diğer müfessirler gibi tefsirinde fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine yer vermiştir. Ancak onlardan farklı olarak söz konusu rivayetlere dair tefsirinin başında “Fezâilü'l-Kur'ân” başlığıyla bir bölüm açmıştır. İbn Kesîr'in tefsirinin başına koyduğu zeyl mahiyetindeki bu çalışması fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini istihdam etme yöntem ve amacı bakımından da fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine yer veren diğer tefsirlerden ayrılmaktadır. Ancak hem müstakil bir bölümde fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine yer vermesi hem de muhtevası bakımından müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserleriyle benzerlik arz etmektedir. Belki de bu benzerlikten dolayı onun tefsirinin başına koyduğu bölüm fezâilü'l-Kur'ân literatürüne ilişkin yapılan çalışmalarda müstakil fezâilü'l-Kur'ân eseri olarak değerlendirilmiştir. Ne var ki İbn Kesîr'in bu çalışması daha ziyade bir şerh niteliğindedir. Zira İbn Kesîr burada Buhârî'nin *Sahîh*'indeki “Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân” bölümündeki rivayetleri esas almış ve bu rivayetleri şerh etmiştir. Rivayetlerin tahririni yapmak ve rivayetlerin hem metnine hem de senedine yönelik izahlarda bulunmak şerh esnasında kullandığı temel yöntemlerdir. İbn Kesîr, *Sahîh-i Buhârî*'den iktibas ettiği bölümde sûre ve âyetlerin faziletiyle doğrudan ilgili hadislere yer vermemiş, bunları tefsirinin içinde belli sûre ve âyetler bağlamında nakletmiştir. Diğer kaynaklarda rivayet edilen fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini ise Buhârî rivayetlerini şerh esnasında aktarmıştır. Dolayısıyla İbn Kesîr'in eseri, amacı fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini ilgili bab başlıkları altında derleyerek aktarmak olan müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserlerinden hem yapısal olarak hem de rivayetleri nakletme amacı açısından ayrılmaktadır. İbn Kesîr eserinde *Sahîh-i Buhârî* dışındaki kaynaklardan naklettiği rivayetlerle ilgili hadisçi titizliğiyle hareket etmiş ve bu rivayetlerle ilgili detaylı sıhhat değerlendirmelerine yer vermiştir. Onun bu uygulaması da çalışmasını rivayetlerin sıhhatine dair değerlendirmelerin daha az olduğu müstakil eserlerden farklı kılmaktadır. Bu nedenle İbn Kesîr'in eseri her ne kadar müstakil fezâilü'l-Kur'ân literatüründeki eserlerle benzerlik arz etse de söz konusu eserlerden belli yönlerden ayrılan kendine özgü bir çalışmadır. Makalenin amacı İbn Kesîr'in fezâilü'l-Kur'ân'ının, rivayetlerin sadece nakliyle yetinilmeyip bu rivayetlerin dönemin hadis şerhçiliğine denk düşecek şekilde izah edilmesi bakımından özgünlüğünü ortaya koymaktır. Bu bağlamda makalede İbn Kesîr'in eseri hadis şerhçiliği açısından da ele alınmıştır. İbn Kesîr'in, şerh ettiği Buhârî rivayetlerinin sıhhatine dair açıklamalara yer vermezken diğer kaynaklardan aktardığı rivayetler için detaylı sıhhat değerlendirmeleri yapması, tenkidden ziyade izah ve bilgilendirme amaçlı bir şerh yöntemi ortaya koyduğunu göstermektedir. Klasik dönem hadis şerhlerinde de görülen bu şerh yöntemi şerhe konu edilen esere atfedilen sahihlik vasfının bir sonucudur. Bu yönüyle eser klasik dönem şerhleriyle benzerlik arz etmektedir. İbn Kesîr şerh sırasında âyetlerden daha çok hadislere yer vermiştir. Onun bu tavrı da âyetlerle istişhâdın daha az rastlandığı zengin içerikli (olgun/klasik dönem) şerhlerdeki uygulamalarla örtüşmektedir. Bab-hadis uyumuna dair yaptığı izahlar ise şerhe konu edilen eserin yapısal özelliklerinin ve musannifinin görüşlerinin inceleme konusu yapıldığı hadis şerh anlayışına dönemsel olarak uygun düşmektedir. Eser belli bir hadis kitabının belli bir bölümü üzerine yapılan şerh olmasından dolayı derleme hadis şerhlerinden farklı uygulamalar içermektedir. Ayrıca İbn Kesîr'in Buhârî rivayetlerini şerh esnasında naklettiği rivayetlere ilişkin detaylı sıhhat değerlendirmelerine yer vermiş olması da onun eserini bu tür değerlendirmelerin çok nadir olduğu derleme hadis şerhlerinden farklı kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fezâilü'l-Kur'ân, İbn Kesîr, Literatür, Şerh.

A Different Approach to Utilizing of Fadhâil Al-Qur'an Narrations: Ibn Kathir's Fadhâil Al-Qur'an

Abstract

The narrations of the fadhâil al-Qur'an are generally reported at the beginning of the interpretation of the surahs in tafseers, whereas in some commentaries, those are narrated at the end of the commentary of the surahs. Ibn Kathir, like other mufasssirs, included the fadhâil al-Qur'an narrations in his tafseer. However, unlike them, he added a chapter named "Fadhâil al-Qur'an" at the beginning of his tafseer about the aforementioned narrations. This work which Ibn Kathir quoted from al-Sahih al-Bukhari and put as an addendum at the head of his tafseer, is different from other tafseers in terms of the content of fadhâil al-Qur'an and the method and purpose of employing them. However, it is similar to monographic works on the fadhâil al-Qur'an in terms of content and including the narrations of the fadhâil al-Qur'an in a separate chapter. Perhaps due to this similarity, it has been evaluated as a separate and independent work on fadhâil al-Qur'an in the studies on the literature of the fadhâil al-Qur'an. It should be noted that this work of Ibn Kathir is more like a hadith commentary (sharh), because Ibn Kathir took as basis the narrations in the "Kitâbu fadhâil al-Qur'an" section of Bukhari's Sahih and commented them. The main methods used by Ibn Kathir during the commentary are to show sources (tahrîch) of the narrations and to explain both the text and the sanad of them. Ibn Kathir did not include the hadiths directly related to the virtue of surahs and verses in the part he quoted from Sahih-i Bukhari, but he narrated them in the context of certain surahs and verses in his commentary. He also narrated fadhâil al-Qur'an narrations reported in other sources during the commentary of the Bukhari narrations. Therefore, the work of Ibn Kesir is separated from the monographic works of fezâilü'l-Quran, whose purpose is to compile and convey the narrations of the fezâilü'l-Quran under the related bab titles, both structurally and in terms of the purpose of transmitting the narrations. In his work, Ibn Kathir acted with the meticulousness of the muhaddith about the narrations he reported from sources other than Sahih-i Bukhari and included detailed authenticity evaluations about these narrations. This method makes his work different from monographic works in which there are fewer evaluations on the authenticity of the narrations. Therefore, although it is similar to the monographic works of the fadhâil al-Qur'an, it has also distinctive properties. The purpose of the article is to reveal the originality of Ibn Kathir's fadhâil al-Qur'an, which didn't confine itself only to the transmission of the narrations, but also explained these narrations in a way corresponding to the hadith commentary of its period. In this context, the work of Ibn Kathir is discussed in terms of hadith commentary. While Ibn Kesir does not include explanations about the authenticity of the Bukhari narrations, his detailed authenticity evaluations for the narrations he narrated from other sources show that he put forward a method of commentary for explanation and informing rather than criticism. This commentary method, which is also seen in the classical period hadith commentaries, is a result of the quality of authenticity attributed to the work that is the subject of the commentary. In this respect, the work is similar to the commentaries of the classical period. Ibn Kathir included more hadiths than verses during his commentary. This attitude of him coincides with the practices in rich content (ripe/classical period) hadith commentaries, in which istishhad with verses are less common. His explanations regarding the harmony of the Bab-hadith periodically correspond to the understanding of hadith commentary, in which the structural features of the work that is the subject of the commentary and the views of its musannif are examined. Since Ibn Kathir's work is an hadith commentary that made on a certain part of a certain hadith book, it contains different applications from compilation hadith commentaries. In addition, the fact that Ibn Kathir included detailed authenticity evaluations of the narrations he quoted during the commentary of the Bukhari narrations makes his work different from the compilation hadith commentaries in which such evaluations are very rare.

Key Words: Tafseer, Fadhâil al-Qur'an, Ibn Kathir, Literature, Sharh.

GİRİŞ

Fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri başta tefsir literatürü olmak üzere farklı bilgi alanlarında çeşitli amaç ve yöntemlerle nakledilmiştir. Tefsir literatüründe fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine çoğunlukla ilgili sûrelerin tefsirinin başında veya sonunda¹ ya da ilgili âyetin tefsiri esnasında yer verilmiştir. İbn Kesîr de kendisinden önceki müfessirlerin eserlerinde görüldüğü gibi, önemli rivayet tefsirlerinden olan *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*'inde sûrelerin başında² veya ilgili âyetlerin tefsirinde³ fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine yer vermiştir. Bu uygulaması onun sûrelerin faziletine ilişkin fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinin kullanımında diğer müfessirlerle aynı yönteme tâbi olduğunu göstermektedir. Ancak İbn Kesîr diğer müfessirlerden farklı olarak tefsirinin başında "Fezâilü'l-Kur'ân" adıyla müstakil bir bölüm oluşturmuştur. Çalışmada, bu bölüm üzerine odaklanılmıştır. Bu nedenle İbn Kesîr'in sûrelerin ya da âyetlerin tefsiri bağlamında yer verdiği fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri, bu rivayetlere ilişkin yaklaşımı ve rivayetleri nakletme yöntemleri çalışmaya konu edilmemiştir.

İbn Kesîr'in tefsirine zeyl olarak yaptığı söz konusu çalışma, "Fezâilü'l-Kur'ân" başlığıyla müstakil bir bölüm olması ve sonraki dönemlerde ayrı bir eser olarak basılmasının da etkisiyle çağdaş çalışmalarda müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserlerine dâhil edilmiştir.⁴ Bu durum İbn Kesîr'in eserini fezâilü'l-Kur'ân literatürü açısından ele alıp, bu alandaki müellefâta ortak ve farklı özellikleri bakımından değerlendirmemizde etkili olmuştur.

İbn Kesîr'in fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini tefsirinin başında müstakil olarak "Fezâilü'l-Kur'ân" başlığı altında nakletmesi onun eserini, bu rivayetlere aynı başlık altında yer veren müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserleriyle şekli açıdan benzer kılmaktadır. Eser, içerdiği rivayetlerin muhtevası açısından da sözü edilen eserlerle örtüşmektedir. Nitekim müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserlerinde nakledilen fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri sadece Kur'ân'ın kendisi ve sûrelerinin faziletine dair rivayetler değildir. Söz konusu eserlerde tefsir usûlü ile Kur'ân ve tefsir tarihine ilişkin bilgiler veren rivayetler de fezâilü'l-Kur'ân kapsamında nakledilmiştir. İbn Kesîr'in naklettiği rivayetlerin muhtevası da benzer şekilde kapsamlıdır. Kur'ân'ın ve sûrelerinin faziletleri ile sınırlı olmayıp, tefsir usûlüne ve tefsir tarihine dair bilgiler içeren pek çok rivayeti ihtiva etmesi yönüyle onun bu eseri sadece fezâilü'l-Kur'ân literatürü açısından değil tefsir

¹ Müfessirlerin çoğu fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini sûrelerin başında nakletmiştir. Ancak Zemahşerî (ö. 538/1144), fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini Kur'ân'ın sıfatları olarak değerlendirmiş; sıfatın mevsuftan sonra gelmesinin daha uygun olacağı düşüncesiyle bu rivayetleri sûrelerin sonunda nakletmiştir. Bk. Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (b.y.: Dârü İhyâil-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/432. Kâdî Beyzâvî ve Ebü's-Suûd da fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine sûrelerin sonunda yer veren müfessirlerdendir. Bk. Nâsirüddîn Ebü Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman, (Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/192, 5/349; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebü's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 9/206, 213.

² İbn Kesîr Fâtîha, Bakara, Kehf, İhlâs ve Muavvizeteyn sûrelerinin başında bu sûrelerle ilgili fezâil rivayetlerine yer vermiştir.

³ Bk. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 5/131, 7/512, 8/491.

⁴ Fezâilü'l-Kur'ân literatürü ya da fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri üzerine yapılan çalışmalarda İbn Kesîr'in eserine müstakil bir fezâilü'l-Kur'ân eseri olarak atıfta bulunulmuş olmakla birlikte eseri literatürdeki konumu açısından ele alan, dolayısıyla da onun söz konusu rivayetleri kullanma yöntemini ortaya koyan bir çalışma yoktur. İbn Kesîr'in bu çalışmasını müstakil eser olarak zikreden çalışmalar için bk. Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/534; Rıdvan Kara, *İbn Kesîr'in "Fezâilü'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi), 2013, 20; Asmâ Afsaruddîn, "The Fadal Al-Qur'an Genre and Its Socio-Political Significance", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0/3 (Nisan 2012), 98. Biz de İbn Kesîr'in bu eserinden, tefsirinde ayrı bir başlık altında yer alması ve müstakil olarak basılmış olmasından hareketle çalışmamız boyunca "İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı" ya da "İbn Kesîr'in eseri" şeklinde bahsedeceğiz.

usûlü ve tefsir tarihi açısından da önemi haizdir.⁵ Şekil ve muhteva açısından literatürdeki eserlerle olan bu benzerliğin yanında İbn Kesîr'in telifi, fezâilü'l-Kur'ân literatüründe kendine özgü nitelikleri olan bir eserdir.

İbn Kesîr'in daha önce telif edilmiş temel bir hadis kitabındaki bir bölümü ele alması ve istihdam ettiği rivayetlere yaklaşımı, *Fezâilü'l-Kur'ân*'ını, aynı adla telif edilen müellefat içerisinde özgün kılan yönlerdir. Şöyle ki; Müstakil fezâilü'l-Kur'ân çalışmalarının genelinde muhtelif kaynaklardan derlenen fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri müelliflerinin kendilerinin belirlediği bablar altında nakledilmiştir.⁶ Yine bu eserlerde fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinin nakledilişindeki en temel amaç, söz konusu rivayetlerin bir araya getirilmesidir.⁷ İbn Kesîr ise bu çalışmada müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserlerinin aksine muhtelif kaynaklardan fezâilü'l-Kur'ân'a dair rivayetleri toplamış değildir. İbn Kesîr'in tefsirinin başındaki bu bölüm, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde yer alan "Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân" bölümündeki rivayetler üzerine şerh niteliğinde bir çalışmadır.⁸ İbn Kesîr, diğer kaynaklarda geçen fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine Buhârî'nin "Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân"ının şerhi bağlamında yer vermiştir. Dolayısıyla İbn Kesîr'in fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini naklederken söz konusu rivayetleri toplama amacını önceliğini söylemek zordur. Zira o, diğer kaynaklardan naklettiği fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine Buhârî rivayetlerinin şerhinde konunun anlaşılmasını sağlayacak oranda yer vermiştir.⁹ Diğer taraftan müstakil fezâilü'l-Kur'ân literatürüne ait eserlerde nakledilen rivayetlerle ilgili çok yoğun sıhhat değerlendirmelerine rastlanmaz.¹⁰ İbn Kesîr ise eserinde

⁵ İbn Kesîr'in eserinin bu özelliklerinden hareketle onu tefsir usûlü açısından ele alıp değerlendiren bir çalışma için bk. Kara, *İbn Kesîr'in "Fezâilü'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değeri*. İbn Kesîr'in eserinin tefsir tarihi mahiyetinde olduğunu vurgulayan bir çalışma için bk. Ömer Faruk Akpınar, "Fezâilü'l-Kur'ân Edebiyatı", *ISTEM* 9/17 (2011), 188.

⁶ Bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Dr. Mervân el-Atıyye, Dr. Muhsin Harâbe, Vefâ Takiyyüddîn (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1415/1995); Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. ed-Durays, *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ nezele mine'l-Kur'ân bi Mekke ve mâ nezele bi'l-Medîne*, thk. Gazve Budeyr (Suriye: Dârü'l-Fikr, 1408/1987); Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Osman Fadlullah Cibrîl (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989); Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez el-Müstâğfirî en-Neseî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (b.y.: Dârü İbn Hazm, 2008).

⁷ Fezâilü'l-Kur'ân müellefatı içerisinde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) eseri rivayetlerin miktarı ve kapsamı açısından kendinden sonraki gerek tefsir gerekse diğer alanlarda bu rivayetlere yer veren müellefata kaynaklık edecek bir içeriğe sahiptir. Bu kaynaklığa dair detaylı bilgi için bk. Ali Bulut, *Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâilü'l-Kur'ân'ı -Bir Kavram ve Eser İncelemesi-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 15-16. Ayrıca önemli fezâilü'l-Kur'ân eserlerinden biri olan Müstâğfirî'nin (ö. 432/1041) *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eserinin ikinci bölümünün muhtevâsından hareketle temel amacının süre ve ayetlerin faziletine dair haberleri derlemek olduğunu öne süren bir çalışma için bk. Asilbek Abduganiev, "Mâverâünnehir Hanefî Hadis Âlimlerinden Ebü'l-Abbâs el-Müstâğfirî ve Hadis İlmindeki Yeri", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 24 (2018), 118. Müstâğfirî'nin eserine ilişkin böyle bir tespit Müstâğfirî'nin fezâilü'l-Kur'ân'ın kapsamını süre ve ayetlerin faziletine dair haberlerle sınırlı tuttuğu izlenimi vermektedir. Oysa eserin genel muhtevâsına baktığımızda böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Eserin muhtevâsı ve başlıkları fezâilü'l-Kur'ân'ın kapsamını oldukça geniş tuttuğunu ortaya koymaktadır. Öyle ki aynı adlı müellefatın pek çoğunda yer almayan secde ile ilgili rivayetleri Müstâğfirî'nin "جماع أبواب السجود" başlığı altındaki bablarda nakletmesi de (bk. Müstâğfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 2/795-806) fezâilü'l-Kur'ân'ın kapsamını ne derece genişlettiğine dair fikir vermektedir. Eserdeki 1400 küsur rivayet de eserin gayesinin sadece süre ve ayetlerin faziletine dair rivayetleri derlemek olmadığını, bu geniş kapsamdaki rivayetleri toplama amacı taşıdığını göstermektedir.

⁸ İbn Kesîr'in tefsirinin başında yer verdiği bu çalışmanın, tefsiri için yaptığı özel bir çalışma olmaktan ziyade *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinde atıfta bulunduğu (bk. *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1407/1986), 3:3.) ve günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen *Şerhu'l-Buhârî* adlı eserinden bir bölüm olması muhtemeldir.

⁹ İbn Kesîr'in konuyu uzatacağı endişesiyle ilgili rivayetlerin tamamını nakletmek yerine meselenin anlaşılmasına kâfi gördüğü kadarını nakletmeyi tercih ettiğine dair bk. İbn Kesîr, *İrşâdü'l-fakîh ilâ ma'rifeti edilleti't-Tenbîh*, thk. Behcet Yusuf Hamd Ebü't-Tayyib (Beyrut: Müseesetür'r-Risâle, 1416/1996), 21.

¹⁰ Mesela Müstâğfirî'nin eserinde çok fazla sıhhat değerlendirmesine yer vermediğine dair bk. Asilbek Abduganiev, "Mâverâünnehir Hanefî Hadis Âlimlerinden Ebü'l-Abbâs el-Müstâğfirî ve Hadis İlmindeki Yeri", 118, 128.

şerh ettiği Buhârî rivayetleri için olmasa da şerh esnasında naklettiği diğer rivayetlere dair detaylı sıhhat değerlendirmelerinde bulunmuştur. Onun bu uygulaması da eserini müstakil fezâilü'l-Kur'ân literatüründeki eserlerden ayırmaktadır.

Makalenin amacı İbn Kesîr'in fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine yer verme yöntemini belirlemek suretiyle, bu eserin fezâilü'l-Kur'ân alanında telif edilen müstakil eserlerden farkını ve özgünlüğünü ortaya koymaktır. İbn Kesîr'in *Fezâilü'l-Kur'ân*'ının yapısal özelliklerinin ve eserdeki şerh yönteminin ortaya konulması, eseri müstakil fezâilü'l-Kur'ân literatüründeki müellefâtan ayıran bu yönlerinin daha net görülmesini sağlayacaktır. Eserin temel ayırıcı özelliklerinin başında şerh niteliğine sahip olması gelmektedir. Bu nedenle eserde ortaya konulan şerh yönteminin tespiti ve dönemin şerh faaliyetleriyle mukayesesi de yapılacaktır.

1. FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN'IN İÇERİĞİ VE YAPISAL ÖZELLİKLERİ

İbn Kesîr, "Fezâilü'l-Kur'ân" başlığıyla tefsirinde yer verdiği çalışmada Buhârî'nin "Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân"ını esas almıştır. Bu çalışmayı önce tefsirinin sonuna koymuş ve bunun gerekçesini şöyle ifade etmiştir. "Buhârî, Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân'a Kitâbu't-tefsîr'den sonra yer vermiştir. Çünkü tefsir daha önemlidir. Bu nedenle onunla başlamıştır. Biz de bu konuda onun yöntemine uyduk."¹¹ Ne var ki, İbn Kesîr daha sonra bu fikrinden vazgeçmiş ve çalışmasını tefsirinin başına almıştır. Onu buna iten sebebi tefsirinin Mekke nüshasındaki¹² şu ifadelerinden öğreniyoruz: "Buhârî, 'Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân'a 'Kitâbu't-tefsîr'den sonra yer vermiştir. Çünkü tefsir daha önemlidir. Bu nedenle onunla başlamıştır. Biz ise fezâile tefsirden önce yer verdik. Okuyucuyu Kur'ân'ı ezberlemeye ve onu anlayıp onunla amel etmeye teşvik etmesi için her sûrenin tefsirinden önce¹³ faziletine temas ettik."¹⁴ İbn Kesîr'in bu açıklamasından onun fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinin naklinde diğer müfessirlerde olduğu gibi Kur'ân'ı ezberlemeye teşvik amacı da taşıdığı anlaşılmaktadır.

İbn Kesîr sûrelerin faziletine dair rivayetleri eserin başındaki fezâilü'l-Kur'ân bölümüne koymamış, ilgili sûrelerin tefsirinde nakletmiştir. Bu uygulaması, onun fezâilü'l-Kur'ân'ın kapsamına ilişkin düşüncesini yansıtmaktadır. Aslında İbn Kesîr bu tavırla fezâilü'l-Kur'ân'ı sûre ve âyetlerin faziletinden haber veren rivayetlerle sınırlı tutmuştur. Literatürde fezâilü'l-Kur'ân'a dâhil edilen diğer rivayetleri her ne kadar fezâilü'l-Kur'ân başlığıyla tefsirinin başında ayrı bir bölüm olarak zikretse de muhtevaları gereği bu rivayetleri diğerlerinden ayırmıştır. Bu ayrımı yapmasındaki amaç ise sûre ve âyetlerin faziletleri dışında fezâilü'l-Kur'ân'a dâhil edilen rivayetlerin genelde tefsir usûlü ve tefsir tarihi, özelde ise Kur'ân tarihine dair bilgileri içeren rivayetler olmasıdır. İbn Kesîr'in böyle bir ayrımla tefsirinin başında bir bölüm açması okuyucuya tefsirden önce tefsir usûlü, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihine dair genel bir çerçeve sunmak istemesinden kaynaklanmış olabilir. Kısacası eserin başına koyduğu, içinden sûre ve âyetlerin faziletine ilişkin rivayetleri tefsirinin ilgili yerlerinde kullanmak üzere çıkardığı fezâilü'l-Kur'ân bölümünü bir mukaddime mahiyetinde değerlendirmiş gibidir. Bahse konu bölümü "Fezâilü'l-Kur'ân" şeklinde adlandırmış olması ise

¹¹ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî, *Fezâil'ul-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiye, 1416), 3.

¹² İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 3 (Muhakkikin notu).

¹³ İbn Kesîr'in açıklamasındaki "وذكرنا فضل كل سورة قبل تفسيرها" ifadesi her ne kadar her bir sûrenin tefsirinden önce fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerine yer verdiği şeklinde anlaşılmalı olsa da burada kastettiği, tefsirinin başında yer alan "Fezâilü'l-Kur'ân" adlı bölümdür. Nitekim İbn Kesîr'in tefsirinde her sûreden önce sûrenin faziletine ilişkin rivayetler yer almaz. İbn Kesîr, sadece Fâtiha, Bakara, Kehf, İhlâs ve Muavvizeteyn sûrelerinin başında faziletlerine dair rivayetlere yer vermiş, Âl-i İmrân sûresinin tefsirinde ise bu sûrenin faziletleri ile ilgili rivayetlere Bakara sûresinin başında yer verdiğini ifade ederek bunları tekrar nakletmemiştir.

¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr'ül-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dârü Taybe, 1999), 1/17.

Buhârî'nin "Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân"ını esas alması ve kaynağına uygun davranmasıyla açıklanabilir.

2. FEZÂİLÜ'L-KUR'ÂN'DA İBN KESİR'İN ŞERH YÖNTEMİ

İbn Kesîr'in bir müfessir ve hadisçi olarak tefsirinin başında fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini ele alış biçimi, şerh yöntemini göstermesi açısından önemlidir. Onun şerh ettiği Buhârî rivayetleriyle ilgili temel yöntemi, rivayetlerin tahrîcini yapma ve rivayetlerin metnine ilişkin izahlarda bulunmaya dayanır. Buhârî rivayetlerinin senedlerine dair detaylı değerlendirmelere yer vermeyen müellif, farklı tarikleri zikretme, âyet ve hadislerle istişhadda bulunma, kelime ve ifadeleri izah etme gibi yöntemlerle rivayetleri şerh etmiştir. Onun bu açıklamaları sadece şerh ettiği Buhârî rivayetleriyle sınırlı değildir. Buhârî rivayetlerini şerh ederken yer verdiği diğer rivayetlerle ilgili de bu yöntemlere başvurmuştur.

2.1. Buhârî'nin *Sahîh*'indeki Fezâilü'l-Kur'ân'ın Yapı ve Sistematiğine Yaklaşımı

Buhârî'deki "Fezâilü'l-Kur'ân" bölümünün ilk 8 babı; "Vahyin Nüzûlü ve İlk İnen Vahiy", "Kur'ân'ın Kureyş'in ve Arapların Lisanı Üzere İnmesi", "Kur'ân'ın Cem'i", "Nebî'nin (s.a.s) (vahiy) Kâtipleri", "Kur'ân'ın Yedi Harf Üzere İnmesi", "Kur'ân'ın Tertibi", "Cibrîl'in Kur'ân'ı Nebî'ye (s.a.s) arz etmesi", "Nebî'nin (s.a.s) Kurrâ Olan Sahabîleri" başlıklarından oluşmaktadır. Dokuzuncu babdan itibaren Fâtiha sûresi başta olmak üzere sırasıyla Bakara, Kehf, Fetih, İhlâs ve Muavvizeteyn sûrelerinin faziletine ilişkin 6 bab vardır. Eserdeki bab sayısı, işaret edilenlerin dışındaki Kur'ân kıraati ve hıfzı başta olmak üzere Kur'ân'a ilişkin farklı konulara dair oluşturulmuş 23 babla birlikte toplam 37 baba ulaşmaktadır. Söz konusu bablarda tekrarlarıyla birlikte 82 rivayet bulunmaktadır.¹⁵

İbn Kesîr, Buhârî'nin tasnifine büyük oranda riayet etmekle birlikte bazı tasarruflarda da bulunmuştur. Örneğin Buhârî'deki bablardan başka eserin sonuna iki bölüm daha eklemiştir. Birincisi "Kur'ân'ın Tilaveti, Fazileti ve Kur'ân Ehlinin Fazileti ile İlgili Çeşitli Hadisleri Toplayan Kitap" bölümü, ikincisi ise "Kur'ân'ı Ezberlemek ve Unutmayı Engellemek İçin Nakledilen Dua" bölümdür. İbn Kesîr'in Buhârî'nin tasnifinin dışına çıktığı bir başka durum ise Buhârî'deki yukarıda adı geçen yedi sûrenin faziletleri ile ilgili 6 baba ve bu bablar altında zikrettiği 12 rivayete yer vermemesidir. İbn Kesîr bu rivayetlere söz konusu sûrelerin tefsirinin başında yer vermiş ve bunun gerekçesini de şöyle izah etmiştir: "Buhârî, Fâtiha ve diğer sûrelerin faziletlerini zikretmiştir. Biz ise daha münasip olacağından dolayı bunlara her sûrenin tefsirinde yer verdik."¹⁶ İbn Kesîr'in bahse konu bablardaki rivayetler dışında nakletmediği bir diğer rivayet de "Kur'ân Okuma Esnasında Ağlamak" babının ikinci rivayetidir. Bu babda Buhârî iki hadis nakletmiş, İbn Kesîr ise bu iki hadisin sadece birincisine yer vermiştir. Bu farklılıklardan dolayı İbn Kesîr'in "Fezâilü'l-Kur'ân'ında" Buhârî'nin eserinden naklettiği ve şerh ettiği hadis sayısı 69'dur. Ayrıca İbn Kesîr, Buhârî'den farklı olarak "Kur'ân'ın Cem'i" babındaki ikinci hadisin başına "Osman'ın (ra) Mushafları Yazdırması"¹⁷ başlığını koymuştur. Yine İbn Kesîr, *Sahîh*'deki bazı bab başlıklarını hazfederek doğrudan hadisleri nakletmiştir. Bahsedilen tasarruflar nedeniyle İbn Kesîr'in eserindeki bab sayısı *Sahîh*'in "Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân" bölümündeki bab sayısına göre farklılık arz etmektedir.

2.2. Hadislerin Tahrîci ve Sıhhatine İlişkin Yaklaşımları

İbn Kesîr'in şerh ettiği Buhârî rivayetleriyle ilgili en belirgin tavrı rivayetlerin tahrîcine yer vermesidir. Müellif hadislerin muhtevasını izaha geçmeden önce birkaç istisna dışında Buhârî rivayetlerinin hepsinin tahrîcine yer vermiştir. Tahrîcini yapmadığı nadir rivayetlerin bir örneği olarak "Kalpleriniz Kur'ân Üzerinde Birleştiği Sürece Kur'ân Okuyunuz" babındaki

¹⁵ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dârü Tavk'ın-Necât, 1422), "Fezâilü'l-Kur'ân", 1-37 (No. 4978-5062).

¹⁶ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 163.

¹⁷ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66.

ilk hadis zikredilebilir. İbn Kesîr burada sadece hadisi nakletmekle yetinmiş, hadisin tahrîcini yapmamıştır.¹⁸

İbn Kesîr, Buhârî rivayetlerini şerh ederken diğer kaynaklardan naklettiği rivayetlerin de zaman zaman tahrîclerini yapmıştır. Örneğin, “Kur’ân’ı Hafızada Tutma ve Tilavetini Tekrar Etme” babında Ahmed b. Hanbel’den (ö. 241/855) bir rivayet nakletmiş ve şu açıklamaya yer vermiştir: “Bunu Buhârî ve Müslim rivayet etmiştir. İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) ise *Câmi’u’l-Mesânîd*’de şöyle demiştir: ‘Bunu Abdurrezzâk rivayeti olarak sadece Müslim rivayet etmiştir.’”¹⁹

Eserinde hemen her Buhârî rivayetinin ardından ilk olarak tahrîcini yapan müellifin Buhârî rivayetlerine ilişkin değerlendirmeleri hadislerin sıhhatinden ziyade anlamlarını izaha yöneliktir. Müellif, Buhârî rivayetlerine dair neredeyse hiç sıhhat değerlendirmesinde bulunmamış, zaman zaman Tirmizî’nin hadisin sıhhatine ilişkin görüşlerini nakletmiştir.²⁰ Sadece iki rivayete ilgili Buhârî’nin bu rivayetleri muallak olarak naklettiğini, bunlardan birini başka bir yerde müsned olarak verdiğini ifade etmiş,²¹ diğer rivayetin de muttasıl senedlerine yer vermiştir.²²

İbn Kesîr’in rivayetlerin sıhhatine yönelik kendi değerlendirmeleri, Buhârî dışındaki kaynaklardan naklettiği rivayetlerde yoğunlaşmıştır. Müellif farklı kaynaklardan naklettiği rivayetlerin sıhhatine dair kimi zaman kısa olmakla birlikte genellikle detaylı değerlendirmelere yer vermiştir. Bu tür değerlendirmeleri çoğunlukla seneddeki problemlere işaret etmek ya da problem gibi görünen noktaları izah etmek şeklindedir. Bununla birlikte İbn Kesîr rivayetlerin senedi için azımsanmayacak oranda “Sahih bir isnaddır” (إسناد صحيح)²³ kaydını düşmüştür.

İbn Kesîr’in, Buhârî dışındaki kaynaklardan aldığı rivayetlerin sıhhatine ilişkin izahlarında hadisçi bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Mesela, Hz. Peygamber’e verilen mucizeden bahseden hadisin izahı sırasında Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) *Fezâilü’l-Kur’ân* adlı eserinden aldığını ifade ettiği bir rivayetin sıhhatine dair yaptığı açıklamalar onun bu tavrına örnektir. İbn Kesîr burada rivayeti senediyle birlikte nakletmiş ve şu açıklamayı yapmıştır:

“Hadis bu vecihten garibdir. Bunu Muhammed b. Fudayl, Ebû İshâk el-Hicrî’den rivayet etmiştir. Onun adı İbrahim b. Müslim’dir ve o tâbiîndendir. Onu pek çok yönden cerh etmişlerdir. Ebû Hâtim er-Râzî, onun leyyin olduğunu ve hadiste kuvvetli olmadığını (ليس بقوي) söylemiştir. Ebû’l-Feth el-Ezdî de onun rivayetleri çokça ref eden ve vehmi çok olan biri olduğunu söylemiştir. Derim ki: Allah bilir ya onun bu hadisi de vehme düşerek ref etme ihtimali vardır. Bu İbn Mes’ûd’un sözlerindedir. Fakat onun başka bir yoldan şahidi bulunmaktadır. Vallahu a’lem.”²⁴

İbn Kesîr, Buhârî rivayetleri dışında başka kaynaklardan naklettiği rivayetlerle ilgili diğer âlimlerin sıhhat değerlendirmelerine de yer vermiştir. Örneğin “Kur’ân’ı Uzatarak (Med) Okuma” babında Buhârî’den şu rivayeti nakleder: “*Katâde dedi ki: Enes b. Mâlik’e Nebî’nin (s.a.s) okuyuşunun nasıl olduğu soruldu. Bunun üzerine (Enes), ‘Uzatılacakları uzatarak okurdu. Sonra o, Bismillâhirrahmânirrahîm’i okudu ve Bismillâh’ı uzattı, er-Rahmân’ı uzattı ve er-*

¹⁸ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 267.

¹⁹ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 214.

²⁰ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 238. Diğer örnekler için bk. 104, 141, 215, 239.

²¹ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 150.

²² İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 164.

²³ Bk. İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 36, 39, 51, 57, 78, 84, 86, 100, 107, 114, 117, 118, 211, 255.

²⁴ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 46-47.

Rahîm'i uzattı." Hadisi bu şekilde sadece Buhârî'nin rivayet ettiğini söyleyen İbn Kesîr, aynı minvalde Ebû Ubeyd'in Ümmü Seleme'den Resûlullah'ın okuyuşunun açık ve tane tane olduğu ile ilgili rivayeti naklettiğini belirtmiş, söz konusu rivayeti bu şekilde Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî'nin de rivayet ettiğini, Tirmizî'nin ise hadis için "hasen-sahîh" nitelemesinde bulunduğunu söylemiştir. Ardından Resûlullah'ın Kur'ân'ı durarak okuduğunu haber veren Ümmü Seleme rivayetine yer veren müellif, hadisi bu şekilde Ebû Dâvud'un da rivayet ettiğini, Tirmizî'nin ise bu hadis için "Garîbdir, isnadı muttasıl değildir" değerlendirmesinde bulunduğunu ifade etmiştir.²⁵

İbn Kesîr'in hadislerin sıhhati konusundaki yaklaşımıyla ilgili dikkat çeken nokta, sıhhat değerlendirmelerinin Buhârî rivayetleriyle ilgili olmayıp daha ziyade şerh esnasında kullandığı/istişhadda bulunduğu rivayetlere yönelik olmasıdır. Klasik dönem şerhlerinde sıkça rastlanan bu tutumun temelinde şerhe konu edilen eserlere atfedilen sahihlik vasfı vardır. Bu bakımdan genel olarak *Muvattâ* ve *Sahîhayn* şerhlerinde tenkitten ziyade izah ve bilgilendirme anlamında tetkik odaklı bir uygulama söz konusudur.²⁶ İbn Kesîr'in Buhârî rivayetlerine dair sıhhat değerlendirmelerinde bulunmaması dönemin şerh anlayışıyla uyumludur. Müellifin farklı kaynaklardan naklettiği rivayetlerle ilgili geniş sıhhat değerlendirmelerinde bulunması ise onun eserini derleme hadis şerhlerinden farklı kılmaktadır. Nitekim derleme hadis şerhlerinde detaylı sıhhat değerlendirmelerine pek rastlanmaz. Bunun nedeni de pratik gayelerle hareket eden derleme şerh müelliflerinin isnadları hafzetmeyi ya da müşkil metinleri dışarıda bırakmayı tercih etmeleridir.²⁷

2.3. Hadisleri Anlama Çabası

İbn Kesîr'in, şerh ettiği Buhârî rivayetleri ile ilgili en belirgin ikinci tavrı rivayetlerin muhtevasına dair değerlendirmeler yapmasıdır. Müellif rivayetlerin muhtevasına ilişkin değerlendirmelerini kimi zaman âyetlerle, çoğu zaman da farklı kaynaklardan naklettiği konuya ilişkin fezâilü'l-Kur'ân rivayetleri ile zenginleştirmiştir. Bu kaynaklar arasında en çok Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Fezâilü'l-Kur'ân*'ın'dan, hadis eserlerinden ise en fazla Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden nakilde bulunmuştur.

İbn Kesîr'in hadisleri anlama çabası, çoğunlukla hadis metninin anlamını doğrudan izaha yahut metinlerin içerik tahliline yöneliktir. Bununla birlikte çok az da olsa sadece hadisin metnini naklettiği ve herhangi bir gerekçe sunmaksızın açıklamada bulunmadığı rivayetler de vardır. Söz konusu rivayetleri aslında anlam olarak bir sonraki rivayetle benzerliğinden dolayı birlikte izah ettiği anlaşılmaktadır. "Kur'ân'la Gösteriş Yapan, Onunla Kazanç Elde Eden ve Övünen Kimse" babında naklettiği rivayetler onun bu tavrına örneklerdir. İbn Kesîr bu babda naklettiği ilk iki rivayetin sadece tahrîcine yer vermiştir. Naklettiği üçüncü rivayetin de tahrîcini yaptıktan sonra bu hadislerin muhtevasının, Allah'a en büyük yakınlık vesilesi olan Kur'ân tilavetiyle gösteriş yapmaktan sakındırmak olduğunu ifade etmiş, ardından açıklamasını başka rivayetlerle ve âyetlerle desteklemiştir.²⁸ Bazen de başka bir yerde açıklama yapacağı gerekçesiyle hadisin izahına yer vermemiş, sadece hadisi nakletmiştir. Örneğin, "Vahiy Nasıl Nâzil Oldu ve İlk Nâzil Olan Vahiy" babında yer verdiği bir rivayetin

²⁵ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 239-240. Diğer örnekler için bk. 88, 156, 240, 242, 253, 291.

²⁶ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği -Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 133, 288, 292.

²⁷ Zişan Türcan, "Anadolu'da Hadis Şerhçiliği", *Uluslararası Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun: Ceylan Ofset, 2011), 347.

²⁸ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 263-265. Benzer bir örnek için bk. 200-201, 214-217, 228-229.

sadece tahrîcine yer vermiş ve Duhâ sûresinin tefsirinde hadisin açıklamasını yapacağını ifade etmiştir.²⁹

İbn Kesîr, rivayetin muhtevasına ilişkin açıklamalarında kimi zaman rivayette geçen konu ile ilgili farklı görüşlere de yer vermiştir. Farklı görüşlere Buhârî rivayetlerinin izahında temas ettiği gibi Buhârî rivayetlerinin şerhi bağlamında naklettiği diğer rivayetlerin muhtevasıyla ilgili olarak da bu görüşleri konu edinebilmektedir. Örneğin, “Nebî’nin (s.a.s) Kâtipleri” babında Buhârî’den naklettiği Ömer b. el-Hattâb ve Hişâm b. Hakîm arasında geçen diyalogu anlatan rivayeti nakleden İbn Kesîr hadisin tahrîcini yapmış, ardından hadisin bir benzerini Ahmed b. Hanbel’in de rivayet ettiğini ifade etmiştir. Sonrasında Ahmed b. Hanbel’den bu hadisi senediyle birlikte aktaran müellif, hadiste geçen yedi harften kastedilenin ne olduğu konusunda alimlerin ihtilaf ettiğini, Kurtubî’nin (ö. 671/1273) tefsirinin mukaddimesinde bu farklı görüşlerden beş tanesine yer verdiğini ifade etmiş, kendisi de bu beş görüşü Kurtubî’den özetleyerek nakletmiştir. Son olarak yedi harfin ne olduğuna ve cevazına dair Kurtubî’nin görüşlerine yer vermiştir.³⁰

İbn Kesîr’in, hadisi anlama çabası şu başlıklar altında ele alınabilir:

2.3.1. Metnin Anlamını Doğrudan İzah Etmesi

İbn Kesîr’in, Buhârî’den naklettiği fezâilü’l-Kur’ân rivayetlerinin muhtevasını anlama çabasında en fazla göze çarpan uygulaması, metnin anlamını doğrudan izah etme yöntemidir. Mesela, “Cebrâil’in (tamamı buna göre düzeltilmeli) Hz. Peygamber’e Kur’ân’ı Arzı” babında yer verdiği Cebrâil’in her yıl Kur’ân’ı Hz. Peygamber’e arz etmesi, vefat ettiği sene iki kere arz etmesi ve Hz. Peygamber’in her yıl on gün itikâfa girerken vefat ettiği yıl yirmi gün itikâfa girmesinden bahseden rivayetle ilgili yaptığı açıklama onun sözü edilen tavrının örneklerinden biridir. İbn Kesîr bu babda zikrettiği Buhârî rivayeti ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

“Cebrâil’in Kur’ân’ı ona her sene arz etmesinden murat, Cebrail’in Allah’tan alarak Peygamber’e (s.a.s) ilettiklerini, kalması gerekeni bırakmak, nesh edilmiş olanı terk etmek için karşılıklı okumasıdır (mukabele). Bundan dolayı Peygamber (s.a.s) ömrünün -ecelinin yaklaştığı- son senesinde Kur’ân’ı Cebrail’e iki defa arz etti. Cebrâil de aynı şekilde ona iki defa arz etti. Böylece o, ecelinin yaklaştığını anladı. Osman (r.a) İmam Mushaf’ını son arzaya göre cem’ etmiştir. Allah ondan razı olsun, kendisini de razı kılsın. (Mukabele için) Ramazan’ın seçilmesi de (Kur’ân’ın) ilk olarak bu ayda vahyedilmeye başlanmasındandır. Bu nedenle Kur’ân’ın bu ayda tekrarlanarak ta’lim edilmesi müstehap kabul edilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bundan dolayı imamlar bu aydaki Kur’ân tilavetine daha fazla çaba sarf etmişlerdir.”³¹

İbn Kesîr’in metnin anlamını doğrudan izah etme tavrını gösteren bir başka örneği de geçmiş ümmetlere nazaran daha kısa ömürlü olan Hz. Peygamber’in ümmetine Allah’ın lütufta bulunmasından bahseden Buhârî rivayetine ilişkin açıklamalarında görmekteyiz. İbn Kesîr, Allah’ın Hz. Peygamber’in ümmetine böyle bir lütufta bulunmasını şöyle izah eder:

“Geçmiş ümmetlerin en büyüğü, Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Allah Yahudileri Musa’dan İsa’nın zamanına kadar görevlendirmiştir. Hıristiyanları da İsa’dan Muhammed’e (s.a.s) kadar görevlendirmiştir. Muhammed (s.a.s)’in ümmetini ise kıyamete kadar görevlendirmiştir. Bu ise gündüzün sonuna benzemektedir. (Allah) geçmiş ümmetlere tek kırat (sevap) verirken bu ümmete onlara verdiğinin iki katı olan çift kırat vermiştir. Geçmiş milletler ‘Ey Rabbimiz neden biz daha çok çalıştığımız halde (onlardan) daha az karşılık alıyoruz?’ derler. Allah ‘Sizin hakkınızdan bir şey eksilttim mi?’ der. Onlar ‘hayır’ derler. Bunun üzerine Allah ‘Bu benim lütfumdur’ der. Yani size verdiklerimin fazlasıdır anlamındadır. Şu ayette buyurulduğu gibi: ‘Ey iman edenler! Allah’a saygısızlıktan sakının ve Resûlü’ne iman edin ki size rahmetinden iki kat

²⁹ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 50.

³⁰ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 132-137.

³¹ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 151-152.

versin, aydınlığında yürüyeceğiniz bir nur lütfetsin ve sizi bağışlasın. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir. Böylece Ehl-i Kitap'tan olanlar, Allah'ın lütfu üzerinde hiçbir güçlerinin bulunmadığını ve bütün lütfun Allah'ın elinde olup onu dilediğine verdiğini bilsinler. Allah büyük lütuf sahibidir.' (el-Hadîd 57/28-29)³²

İbn Kesîr, metnin anlamına kimi zaman "hadisin manası şudur" diyerek işaret etmiştir. Örneğin, "Vahyin Nüzûlü ve İlk İnen Vahiy" babında yer alan "Allah, vefatından öncesine kadar Resûlü'ne (s.a.s) vahiy indirdi. Hatta vahyin en yoğun olduğu dönemde onu vefat ettirdi. Vahyin bu yoğun döneminden sonra Resûlullah (s.a.s) vefat etti." rivayetini nakleden İbn Kesîr, hadisin tahrîcini yapmış ve ardından şu açıklamayı yapmıştır:

"Hadisin manası şudur: Allah Teâlâ Resûlü'ne vahyi, ihtiyaç duyduğu her an peyderpey indirmiştir. Meleğin 'Rabbi'nin adıyla oku' (el-Alak 96/1) âyetini getirmesinin ardından gerçekleşen kesinti gibi bir kesinti olmamıştır. Vahiy sözü edilen âyetin inmesinden sonra bir süre kesintiye uğramıştır ki bu sürenin iki yıla yakın yahut daha fazla bir dönem olduğu söylenmiştir. Sonra vahiy artmış ve peş peşe nazil olmuştur. Bu fetret döneminden sonra ilk inen âyetler şunlar olmuştur: 'Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar!' (el-Müddessir 74/1-2)"³³

2.3.2. Hadis Metinlerinin Zahirî Anlamını Aşma Çabası

İbn Kesîr'in hadislerin şerhinde metnin zahirinden anlaşılacak anlamın yanlışlığına işaret ettiğini gösteren yaklaşımları da bulunmaktadır. Örneğin "Nebî'nin (s.a.s) Kurrâ Olan Sahabîleri" babında Enes b. Mâlik'ten nakledilen "Nebî (s.a.s) vefat ettiği zaman Kur'ân'ı şu dört kişiden başkası cem' etmemiştir: Ebû'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd. Enes sözlerine şunu ekledi: Biz Ebû Zeyd'e vâris olduk." rivayeti ile ilgili olarak İbn Kesîr, "Bu hadisin zahiri, bu dört sahabîden başkasının Kur'ân'ı ezberlemediğini göstermektedir. Ancak durum böyle değildir. Zira muhacirlerden pek çok kimsenin de Kur'ân'ı ezberlemiş olduğunda şüphe yoktur. Muhtemelen o (Enes b. Malik), ensardan Kur'ân'ı ezberleyenleri kastetmiştir. Bu nedenle dördünü de ensardan zikretmiştir." açıklamasını yapmış, devamında da rivayette adı geçen sahabîlerle ilgili detaylı bilgilere yer vermiştir.³⁴ İbn Kesîr bu örnekte hadisin zahirî anlamı üzerine anlaşılmasını gerektiğini söylerken somut bir bilgi/delil sunmamaktadır. Onun zihnindeki genel durumla ilgili mevcut bilgilerle hareket ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Kesîr'in "Kur'ân Ne Kadar (Sürede) Okunur"³⁵ babında naklettiği Hz. Peygamber'in Abdullah b. Amr'a Kur'ân'ı ayda bir okumasını söylemesi, onun ise daha sık okuyabilecek kuvvete sahip olduğunu ifade etmesi üzerine "Öyleyse onu yedi günde oku, bu süreyi de aşma" şeklindeki uyarısını içeren rivayetle ilgili açıklamaları da hadisin zahirinden anlaşılman manayı aşmak gerektiğine yöneliktir. İbn Kesîr bu hadisin zahirinin Kur'ân'ı yedi günden daha az sürede okumayı nehyettiğini söylemiş ve Kur'ân'ı yedi günde okumakla ilgili beş rivayet zikretmiştir. Ardından da eğer sadece bu rivayetler olsaydı hadisin manasını zahire hamletmenin doğru olacağını ifade etmiş ve Kur'ân'ın daha kısa sürede okunması cevazını içeren rivayetleri nakletmiştir. Son olarak hadisin zahirine hamledilmemesi düşüncesini desteklemek üzere Ahmed b. Hanbel'den naklettiği "Kur'ân'ı okuyun, onda aşırı gitmeyin, onu terk etmeyin. Ondan kazanç elde edip yemeyin. Onunla mal/kazanç çoğaltmayın." rivayeti üzerinde durmuştur. Bu rivayette geçen "onda aşırı gitmeyin" (ولا تغلوا فيه) ifadesinin genel olarak Kur'ân'ı anlamaya engel olduğu için hatmetmek amacıyla Kur'ân tilavetinde aşırıya kaçarak hızla okumayın anlamında olduğunu, bu nedenle de bu söze mukabil Hz.

³² İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 174-176.

³³ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 49. Diğer örnekler için bk. 269, 171, 177, 179.

³⁴ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 158-161. Bir başka örnek için bk. 249-256.

³⁵ Burada nakledilen hadislerin içeriğinden bu başlıkla Kur'ân'ın ne kadar sürede hatmedilmesi ve namazlarda ne kadar okunması gerektiğinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Peygamber'in "onu okumayı bırakmayın" manasında (ولا تجفوا عنه) ifadesini kullandığını söylemiştir.³⁶

2.3.3. Metinlerin İçerik Tahlili

İbn Kesîr rivayetleri şerh ederken metinlere yönelik içerik tahlillerinde bulunmuştur. Bu uygulamasında metinde geçen kelime ve ifadeleri izah etmiş, metne ilişkin tahlillerini âyet ve hadislerle desteklemiş ya da farklı tariklerle zenginleştirmiştir. Metne yönelik içerik tahlilleri sadece şerh ettiği Buhârî rivayetleriyle sınırlı değildir. Başka kaynaklardan naklettiği rivayetlerin metinlerinin içeriklerine yönelik de izahlarda bulunmuştur. Onun bu açıklamaları şöyle detaylandırılabilir:

2.3.3.1. Kelime ve İfadeleri İzahı

İbn Kesîr gerek Buhârî rivayetleri gerekse diğer kaynaklardan naklettiği fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinde geçen kelime ve ifadelerle ilgili izahlarda bulunmuştur. Kelimelerin etimolojik yapılarına ve çeşitli kullanımları arasındaki ilişkilere dikkat çeken müellif, hadislerdeki ifadelerin anlamlarını, cümlelerin öğelerini tek tek incelemek yerine bir bütün olarak manayı yansıtan başka bir cümleyle ortaya koymaktadır. Onun hadislerdeki kelimeleri izah etme tarzını göstermesi bakımından "Kur'ân'ı Hafızada Tutma ve Tilavetini Tekrar Etme" babında naklettiği "*Kur'ân'ı ezberinizde tutun. Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki o (Kur'ân'ın hafızadan gitmesi), bağlı develerin iplerinden kurtulup kaçmalarından daha hızlıdır*" rivayetinde geçen "نفصيا" kelimesi ile ilgili yaptığı açıklamalar zikredilebilir. "التفصي" kelimesinin kurtulmak anlamına geldiğini belirten İbn Kesîr, bir kimse bir musibetten kurtulduğunda "نفصى النوى من الثمرة" denildiğine işaret eder. Ona göre hadiste bu kelimeyle, Kur'ân'ın gönüllerden çıkıp gitmesinin, bağı çözülmüş develerin salıverildiklerinde kaçıp gitmelerinden daha hızlı olduğu anlatılmak istenmiştir.³⁷

Yine "Kur'ân'ın Cem'i" babında naklettiği Kur'ân'ın cem'ini anlatan Buhârî rivayetinde yer alan "العسب" ve "الرخاف" kelimelerinin ne anlama geldiğine dair yaptığı şu açıklamaları da hadislerdeki kelime izahlarını hangi çerçevede yaptığını ve dilcilere referansta bulunduğunu göstermesi bakımından zikre değerdir:

"العسب" kelimesi, 'عسب' kelimesinin çoğuludur. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009) demiştir ki: O (Usub), hurma ağacının gövdesinin hemen üzerindeki yaprak bitmemiş daldır. Yaprak bitmiş olanına 'es-Se'af (السعف) denir. 'الرخاف' ise 'الرخفة' kelimesinin çoğuludur. Bu da ince taş parçasıdır."³⁸

İbn Kesîr'in diğer kaynaklardan naklettiği rivayetlerde geçen kelime veya ifadelere ilişkin de izahlarda bulunduğunu görmekteyiz. Örneğin "Kur'ân'ın Cem'i" babında yer verdiği Buhârî rivayetinin şerhinde İbn Ebî Davud'dan şu rivayeti nakletmiştir:

"Kesîr b. Eflah'tan rivayet edilmiştir ki: 'Osman Mushafı yazmak istediğinde aralarında Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu Ensar'dan ve Muhacirler'den (bu iki kelime daha önce küçük harfle yazılmıştı) on iki kişiyi topladı. Sonra Osman'ın evinde bulunan er-Rab'ayı (mushafı) getirmelerini istedi. Mushaf getirildi. Osman onları denetliyordu. Bir şeyde (yazımında) anlaşamadıklarında onu erteliyorlardı.'"

İbn Kesîr bu rivayette geçen "er-Rab'a" (الرابعة) kelimesi ile ilgili olarak; "er-Rab'a bir araya toplanmış kitaplardır." açıklamasını yapmış, ardından da bunun Hafsa'nın (r.anhâ)

³⁶ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 249-256.

³⁷ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 221. Başka bir örnek için bk. 85.

³⁸ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 63.

yanında bulunan Mushaf olduğu, Hz. Osman'ın mushafları çoğaltma işinin tamamlanmasından sonra asıl Mushaf olduğu için onu diğer mushaflar gibi yaktırmayıp Hafsa'ya (r.anhâ) geri gönderdiği, Hz. Hafsa vefat edene kadar bu Mushaf'ın onun yanında kaldığı, vefatından sonra ise onu Mervân'ın yaktırdığı bilgilerine yer vermiştir.³⁹

İbn Kesîr'in ifadeleri izaha ilişkin yaklaşımının bir diğer örneğini "Te'lifü'l-Kur'ân" babında naklettiği "Abdurrahmân b. Yezîd b. Kays dedi ki: İbn Mes'ûd'un Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sûreleriyle ilgili şöyle dediğini işittim: Bunlar el-'itâku'l-üvel(ilk inen sûreler) olup, benim ilk elde ettiklerimdir." şeklindeki Buhârî rivayetinde geçen ifadelerle ilgili açıklamalarında görebiliriz.

İbn Kesîr bu rivayette geçen "العنق الأول" sözünün ilk nazil olan sûreler olduğu, "وهنَّ من تلادى" ifadesinin de "ilk elde ettiğim ve ezberlediğim sûreler" anlamına geldiğini söylemiş, "et-Tâlid'in (التاليد) onların lügatinde eski (kadîm) mal ve metâya, "et-Târif'in (الطارف) ise yenisine denildiğini ifade etmiştir.⁴⁰

2.3.3.2. Âyet ve Hadislerle İstîşhâd

İbn Kesîr, görüşlerini kimi zaman âyetler kimi zaman da hadislerle bazen de hem âyet hem de hadislerle desteklemiştir. Örneğin, "Te'lifü'l-Kur'ân" babında Buhârî'den naklettiği İbn Mes'ûd'un mufassal sûre tertibinden haber veren rivayetle ilgili yaklaşımı bunun bir misalini teşkil eder. İbn Kesîr rivayette bahsedilen İbn Mes'ûd'un sûre tertibinin Osman'ın (r.a) sûre tertibine aykırı olduğunu, onun tertibinde mufassal sûrelerin Hucurât sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadarki kısım olduğunu ve Duhân sûresinin bunların içerisine dâhil edilmediğini ifade etmiştir. Ardından "Bunun delili ise İmam Ahmed'in rivayet ettiği hadistir" diyerek şu hadisi senediyle birlikte nakletmiştir:

"Evs b. Huzeyfe dedi ki: Ben Nebî'ye (s.a.s) gelen Sakîf heyetindeydim. Nebî (s.a.s) yatsıdan sonra onlarla sohbet ederdi. Bir gece yanımıza yatsıdan epey bir sonra çıkınca 'Ey Allah'ın Resûlü seni yanımıza gelmekten alıkoyan nedir?' diye sorduk. Şöyle cevap verdi: 'Kur'ân'dan okuduğum hizbi hatırladım ve onu okumadan çıkmak istemedim.' Sabah olduğunda Resûlullah'ın sahabilerine 'Kur'ân'ı nasıl hiziplere ayırıyorsunuz?' diye sorduk. 'Üç, beş, yedi, dokuz, on bir, on üç ve Kâfsûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan mufassal sûreler şeklinde hiziplere ayırıyoruz' dediler."⁴¹

İbn Kesîr'in, açıklamalarını konuyla ilgili hadislerle temellendirmesinin bir başka örneğini de "Kur'ân'ın Te'lifi" babında naklettiği Buhârî rivayetine ilişkin izahında görmekteyiz. Rivayete göre Iraklı bir adam Hz. Âişe'ye hangi kefenle kefenlenmenin daha hayırlı olduğunu sormuş, ardından da Kur'ân'ın tertipsiz (te'lifsiz) okunduğunu, bundan dolayı Kur'ân'ı tertip (te'lif) etmek üzere Hz. Âişe'nin mushafını görmek istediğini söylemiştir. İbn Kesîr, "Burada te'liften kastedilen sûrelerin tertibidir" dedikten sonra söz konusu rivayetin muhtevasına dair detaylı izahlara yer verir. İbn Kesîr'e göre adamın ilk sorduğu soru Hz. Âişe'nin cevabından da anlaşılacağı üzere boş ve lüzumsuz bir sorudur. Nitekim bu diyalogun yaşandığı dönemde Iraklılar gereksiz sorular sormakla nitelendirilmekteydi. Bu durumu örneklemek için müellif, Abdullah b. Ömer'e elbiseye bulaşan sivrisineğin kanının sorulmasını örnek verir ve konuyla ilgili İbn Ömer'in "Irak ahalisine bir bakın! Resûlullah'ın kızının evladını öldürüyorlar, sonra da elbiseye bulaşan sivrisineğinkanını soruyorlar" şeklindeki cevabını nakleder. Hz. Âişe'nin de bundan dolayı adamın sorduğu sorunun önemli bir şey olduğu düşünülmesin diye meseleyi uzatmadığını ifade eder. İbn Kesîr her ne kadar

³⁹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 85.

⁴⁰ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 146.

⁴¹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 147-148. İbn Kesîr'in, açıklamasını hem ayet hem de hadis ile desteklemesinin bir örneği için bk. 174-175.

adamın kefenle ilgili sorusunun gereksizliğini bu şekilde temellendirirse de kefenle ilgili Resûlullah'tan gelen rivayetleri de zikretmeden geçmemiş, Ahmed b. Hanbel ve *Sünen* sahiplerinin Semûre ve İbn Abbâs'tan naklettiklerini söylediği "*Elbiselerinizin beyaz olanlarını giyin, onlarla ölülerinizi kefenleyin. Çünkü bu daha temiz ve daha güzeldir*" rivayetini nakletmiştir. Ardından da Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer aldığını söylediği Hz. Âişe'den gelen "*Resûlullah (s.a.s) gömleği ve sarığı olmayan Suhûliyye denilen üç parça beyaz bez ile kefenlendi*" rivayetini nakletmiştir.⁴² Bu konuya "Kitâbu'l-cenâiz"ın kefenler babında yer verildiğini söyleyen İbn Kesîr, ardından Iraklı adamın Kur'ân'ın tertibi amacıyla Hz. Âişe'nin mushafını görmek istemesini izah eder. Burada adamın söylediği Kur'ân'ın tertipsiz okunması meselesinin mushafın çoğaltılıp farklı beldelere gönderilmesinden önce olduğunu ifade eden İbn Kesîr, Hz. Âişe'nin adama Kur'ân'ın hangi sûresini okursa okusun bunun ona bir zararının olmayacağı cevabını vermesinin bu ortamda anlamlı ve normal olduğunu vurgulamıştır. Hz. Âişe'nin bu cevabının aynı zamanda sûrelerin (namazda) öne veya arkaya alınmasının caiz olduğunu gösterdiğini ifade etmiş; *Sahîh*'te Huzeyfe ve İbn Mes'ûd kanalıyla nakledilen ve Resûlullah'ın (s.a.s) gece namazını kılarken önce Bakara, sonra Nisâ sonra da Âli İmrân sûrelerini okuduğunu bildiren rivayetin de buna delil olduğunu söylemiştir.⁴³

İbn Kesîr'in Buhârî hadislerinin şerhi bağlamında zikrettiği diğer rivayetleri desteklemek amacıyla âyetlerle istihadda bulunduğu dair örnekler de vardır. Mesela, "Kur'ân'ın Kureyş ve Arap Lisanı Üzere Nâzil Olması" babında zikredilen bir hadisi şerh ederken İbn Ebî Davud'dan bir rivayet nakletmiş ve bu rivayeti desteklemek amacıyla, ez-Zümer 39/28, eş-Şuarâ 26/192-195, en-Nahl 16/103 ve Fussilet 41/44 âyetlerini zikretmiş ve ayrıca aynı manaya delalet eden pek çok âyet bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁴

İbn Kesîr'in rivayetlere ilişkin açıklamalarını hem âyet hem de hadislerle destekleme tavrının bir örneğini ise "Kur'ân'ı Tegannî ile Okumayan Kimse" babında naklettiği Buhârî rivayetindeki izahlarında görmekteyiz. Söz konusu babda Ebû Hureyre'den gelen "*Resûlullah dedi ki: Allah peygamberin Kur'ân'ı tegannî edişini dinlediği kadar başka bir şeyi dinlememiştir.*" rivayetini nakleden İbn Kesîr, rivayete ilgili âyet ve hadislerle desteklediği şu açıklamalara yer vermiştir:

"Hadisin manası şudur: Allah bir peygamberin açıktan ve güzel okuyuşuna kulak verdiği kadar başka bir şeye kulak vermemiştir. Böyledir çünkü peygamberlerin mükemmel yaratılışlarından ileri gelen güzel sesleri ile bütün haşyetleri okuyuşlarında toplanmaktadır. Buradaki amaç da budur. Allah iyi olsun kötü olsun bütün kullarının seslerini işitmektedir. Bu Âişe'nin (r.anhâ) '*Allah'ın işitmesi bütün sesleri kuşatmıştır.*'⁴⁵ sözünde olduğu gibidir. Ne var ki, şu âyette olduğu gibi mü'min kullarının okuyuşunu işitmesi daha muazzamdır: '*Ne zaman bir faaliyet gösteren, Kur'ân'dan bir bölüm okusan ve ne zaman bir iş yapsanız, ona koyulduğunuzda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz.*'"⁴⁶

İbn Kesîr'in hem âyet hem hadislerle istihadı sadece şerh ettiği Buhârî rivayetlerinin izahıyla sınırlı değildir. Şerh bağlamında naklettiği diğer rivayetlere ilişkin yaptığı açıklamaları yahut rivayette geçen konuyu da âyet ve hadislerle desteklediğini gösteren örnekler bulunmaktadır.⁴⁷

⁴² İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 139-141.

⁴³ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 141-143. Bir başka örnek için bk. 85.

⁴⁴ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 51-52.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut, Âdil Mürşid ve diğerleri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 40/228; Buhârî, *Sahîh*, "Kitâbu't-Tevhîd", 9.

⁴⁶ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 179-182.

⁴⁷ Bk. İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 169-170, 189.

İbn Kesîr'in fezâilü'l-Kur'ân şerhinde hadislerle istişhadın yoğunluğuna karşın âyetlerle istişhad yoğun değildir. İbn Kesîr'in bahse konu tavrı, âyetlerle istişhadın diğer uygulamalara göre az yoğunlukta olduğu zengin içerikli (olgun/klasik dönem) şerhlerdeki uygulamalarla benzerlik arz etmektedir.⁴⁸

2.3.3.3. Farklı Tarıklere Yer Vermesi

Şerhe konu edilen hadisin farklı tariklerini zikretme uygulaması derleme hadis şerhlerinde kısmen, temel hadis eserleri üzerine yazılan şerhlerde ise belli bir yoğunlukta görülmektedir.⁴⁹ İbn Kesîr, Buhârî rivayetlerini şerh ederken rivayetlerin farklı tariklerine de yer vermektedir. Kimi zaman meseleyi uzatmamak adına rivayetin tarikine işaret etmekle yetinmiştir.⁵⁰ Böyle durumlarda İbn Kesîr, konunun anlaşılmasına yeterli gelecek kadar rivayeti naklettikten sonra diğer rivayetlere bahse konu rivayetin senedini ya da anlamını güçlendirmek amacıyla atıfta bulunmayı tercih etmektedir. Nitekim başka bir eserinde bu uygulamasını bir şerh yöntemi olarak kullandığını kendisi de ifade etmiştir.⁵¹ Kimi zaman da anlamı daha belirgin bir hale getirmek ya da yalnızca lafız farklılıklarını göstermek için lafız farklılıklarını açıkça zikretmektedir. Örneğin, "Kur'ân'ın Cem'i" babında yer alan ve Zeyd b. Sâbit'ten naklettiği hadiste geçen Zeyd b. Sâbit'in "... sonra Kur'ân'ı (yazılı olduğu) hurma dallarından, ince taş levhalardan ve insanların ezberlerinden cem' etmek üzere işe koyuldum" ifadesinin başka bir rivayette "hurma dallarından, tahta parçalarından ve kaburga kemiklerinden" şeklinde, bir başka rivayette ise "kürek kemiklerinden, semerlerden ve insanların kalplerinden" şeklinde geçtiğini söylemiştir.⁵²

Müellif, şerh sadedinde yer verdiği diğer rivayetlerin de farklı tariklerini yahut tariklerdeki lafız farklılıklarını zikretmiştir. "Kur'ân'ın Cem'i" babında yer verdiği Buhârî rivayetini izah ederken İbn Ebî Dâvud'dan naklettiği; İbn Mes'ûd'un Resûlullah'ın ashâbı arasında Kur'ân'ı en iyi bilen kimse olduğunu ifade ettiği hutbeyi içeren uzunca rivayetle ilgili olarak şöyle demiştir:

"Bunun aslını Buhârî ve Müslim nakletmiştir. Bunların lafzında şu da vardır: 'Muhakkak ki Muhammed'in (s.a.s) ashâbı benim onlar içerisinde Kur'ân'ı en iyi bilenleri olduğumu bilirler.'⁵³

İbn Kesîr'in zikrettiği rivayetlerin diğer tariklerindeki lafız farklılıklarına yer verme uygulamasının bir örneğini "Kalpleriniz Kur'ân Üzerinde Birleştiği Sürece Kur'ân Okuyunuz" babında naklettiği rivayete ilişkin açıklamalarında da görmekteyiz. O, "Kur'ân'ı kalpleriniz onun üzerinde birleştiği sürece okuyun. Eğer ihtilafa düşerseniz onu bırakın." rivayetine ilişkin şu açıklamaya yer vermiştir:

"Hadisin manası şudur: Hz. Peygamber ümmetini meşgul ve bıkkın bir haldeyken değil de kalplerin Kur'ân tilavetinde tefekkür ve tedebbürde birleştiği zaman Kur'ân tilavetine teşvik etmiştir. Çünkü bu durumda (meşgul ve bıkkınken okunduğunda) tilavetten hedeflenen amaç gerçekleşmez. Bu, Resûlullah'ın 'Amellerden gücünüz yettiği kadarını üstlenin. Siz usanmadıkça Allah usanmaz' buyruğugibidir. Yine şöyle buyurmuştur: 'Allah için en sevimli ameller sahibinin

⁴⁸ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 259; Aynî'nin *Umdetü'l-Kâr'*indeki uygulamayı tespit eden bir başka çalışma için bk. Talat Sakallı, *Aynî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 168.

⁴⁹ Bk. Türcan, "Anadolu'da Hadis Şerhçiliği", 349; a.mlf., *Hadis Şerh Geleneği*, 224.

⁵⁰ Bk. İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 267-269. İbn Kesîr burada Buhârî'den naklettiği rivayetle ilgili farklı tarikleri nakletmiş, daha pek çok tarik olduğunu, ancak uzatmamak için bunlara yer vermediğini, söz konusu hadisle ilgili doğru olanın Buhârî'nin de ifade ettiği Cündeb kanalıyla gelen rivayet olduğunu söylemiştir.

⁵¹ Bk. İbn Kesîr, *İrşâdü'l-fakîh*, 21.

⁵² İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 62-63.

⁵³ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 80. Bir başka örnek için bk. 184.

devamlı yaptığı amellerdir. Hadisin bir başka lafzında da şöyledir: *'Allah için en sevimli ameller, sahibinin az da olsa devamlı yaptığıdır.'*⁵⁴

İbn Kesîr burada hadisin anlamına ilişkin yaptığı açıklamayı desteklemek üzere naklettiği *"Allah için en sevimli ameller, sahibinin devamlı yaptığı amellerdir."* rivayetinin diğer tarikindeki "az da olsa" kaydına dikkat çekmiştir.

İbn Kesîr'in farklı tariklere işaret etmesinde, hadisin huciyet değerini arttırma, daha geniş yorumlama için lafız farklılıklarının imkânından yararlanma ya da bir hâdisenin bütün boyutlarını açığa çıkarma gibi bir amaç gütmeyeceği; hadisle ilgili bilgilendirme ve rivayeti güçlendirme anlayışıyla hareket ettiği söylenebilir. İbn Kesîr'in gerek Buhârî rivayetlerinin gerekse onları şerh ederken yer verdiği diğer rivayetlerin farklı tariklerini zikretme uygulamaları onun eserinin derleme hadis şerhlerinden ayrıldığı yönlerinden birisidir. Zira derleme şerhler bir eseri bütün olarak şerh etme amacı taşımadıkları için daha pratik gayelerle telif edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak derleme şerhlerde farklı tariklere çok kısa olarak işaret etmekle yetinilmiştir.⁵⁵ Oysa yer verdiğimiz örneklerde de görüleceği üzere İbn Kesîr, hem şerh ettiği Buhârî rivayetlerinin hem de rivayetlerin şerhinde naklettiği diğer rivayetlerin farklı tarihlerine ve bazen de tariklerdeki lafız farklılıklarına yer vermiştir.

2.4. Buhârî'nin Bab Başlıkları ile Hadisler Arasındaki Münasebete İlişkin İbn Kesîr'in İzahları

Hadis şerhlerinde özellikle beş ve altıncı asırlar itibarıyla bab-hadis uyumuna dair yaklaşımlar şerhlerde görülmeye başlanmış, özellikle Nevevî'nin (ö. 676/1277) şerhiyle beraber bu yöntem daha da belirginleşmiştir. Aynı zamanda musannifin hadisin anlamına ilişkin yaklaşımını açığa çıkaran bu uygulamalarla ilgili izahlar Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi ileri gelen şârihlerce hadis şerhinin temel sistematiğine dâhil edilmiştir.⁵⁶ İbn Kesîr de şerh ettiği Buhârî rivayetleri ile ilgili olarak rivayetin zikredildiği bab başlığı ile olan münasebetine dair fikirlerini beyan etmiştir. Bu bakımdan onun bu tavrı, musannifin görüşlerinin şerhin konusu haline getirildiği dönemin özelliklerine uygun bir yaklaşımdır. İbn Kesîr bab başlıkları ile altında serdedilen hadislerin uyumuna dair fikirlerini genellikle "babın bu hadisle münasebeti" (ووجه مناسبة الباب لهذا الحديث)⁵⁷, "Buhârî'nin bu hadisi îrâdındaki maksat" (الغرض من إرادته هذا الحديث)⁵⁸, "Buhârî'nin bunu nakletmedeki amacı açıktır" (ومقصود البخاري منه ظاهر)⁵⁹, "Buhârî'nin kastettiği amaç" (والغرض منه)⁶⁰, "Hadisin başlıkla münasebeti" (ومناسبته للترجمة)⁶¹, "ondan (hadisi zikretmesinden) murad" (والمراد منه)⁶² gibi ifadelerin ardından serdetmiştir. Kimi zaman da "Bu ve öncesindeki hadisin "Kur'ân'ın Faziletleri Kitâbı'nda zikredilmelerindeki münasebet"

⁵⁴ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 269-270.

⁵⁵ Bk. Türcan, "Anadolu'da Hadis Şerhçiliği", 349.

⁵⁶ Özellikle Hattâbî (ö. 388/998) sonrası görülen ve yedinci asırdan itibaren belirgin hale gelen bu yaklaşımı, şerh edebiyatında dönüşümün temel bir göstergesi olarak ele alan bir çalışma için bk. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 54-59, 292.

⁵⁷ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 173.

⁵⁸ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 40.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 51.

⁶⁰ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 208.

⁶¹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 174.

⁶² İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 147.

(والمناسبة في ذكر هذا الحديث والذي قبله في فضائل القرآن)⁶³ ifadesinin ardından rivayetlerin neden fezâilü'l-Kur'ân'da zikredildiğine dair açıklamada bulunmuştur.

İbn Kesîr'in bab başlığı ile hadisin münasebetini izahının bir örneğini "Kur'ân'ın Diğer Sözlere Olan Üstünlüğü" babında naklettiği Hz. Peygamber'in geçmiş ümmetlerin ömrüne nispetle kendi ümmetinin ömrünü ikinci namazı ile akşam namazı arasındaki vakte benzettiği rivayet hakkındaki açıklamasında görmekteyiz. İbn Kesîr söz konusu rivayeti naklettikten sonra hadisin bab ile münasebetini bu ümmetin ömrünün daha kısa olmasına rağmen ömrü uzun olan diğer ümmetlere üstün kılınmasıyla izah etmiş ve bu açıklamasını "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz." (Âl-i İmrân 3/110) âyeti ve "Sizler ümmetler arasında yetmişinci grupsunuz. Onların Allah katında en hayırlısı ve en şerefli si sizlersiniz." hadisiyle desteklemiştir.⁶⁴

İbn Kesîr, Buhârî'nin bab başlığı ile naklettiği rivayetin uyumsuzluğuna da dikkat çekmiş ve bu yönde açıklamalar yapmıştır. Örneğin, "Kur'ân'ın Kureyş'in ve Arapların Lisanı ile Nazil Oluşu" babında Buhârî'nin zikrettiği bir hadis ile ilgili olarak⁶⁵, bab başlığı ile hadis arasında bir münasebet (uygunluk) olmadığını, Buhârî'nin bu hadisi bir önceki başlıkta⁶⁶ zikretmesi halinde münasebetin daha açık ve net olacağını söylemiştir.⁶⁷ Pek çok alimin söz konusu hadisin neden bu babda zikredildiğini anlayamadıklarını söyleyen İbn Hacer, İbn Kesîr'in bab başlığı ile hadisin uyumsuzluğuna dair bu görüşüne işaret etmiş ve bu eleştiriye cevap mahiyetinde açıklamalarda bulunmuştur. İbn Hacer bu durumun bazı müstensihlerden kaynaklanabileceği ihtimaline dikkat çekmekle beraber Buhârî'nin bilinçli bir tercihte bulunduğu kanaatindedir. İbn Hacer'e göre Buhârî, bütün peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderildiğini bildiren âyetin Hz. Peygamber'in kavmi olmalarından dolayı sadece Kureyş lisanı ile gönderilmesini gerektirmediğine işaret etmiştir. Zira Buhârî'ye göre Hz. Peygamber, bütün peygamberlerden farklı olarak hem kendi kavmi olan Kureyş'in lisanıyla hem de diğer bütün Arapların lisanıyla gönderilmiştir. Nitekim rivayette Hz. Peygamber kendisine soru soran bir bedevî ile sorduğu soruya ilişkin vahiy geldikten sonra cevabını anlayabilecek olmasından dolayı konuşmuştur. Bu durum ise vahyin Arap olsun olmasın soru soranın anlayacağı şekilde nazil olduğunun delilidir.⁶⁸

İbn Kesîr'in Buhârî'nin bab başlığını uygun bulmamasına ilişkin bir başka örneği de "Kur'ân'ı Ezberden Okumak" babında naklettiği hadisi şerh ederken yaptığı açıklamalarda görmekteyiz. Buhârî'nin bab başlığını "Buhârî'nin bu başlığı atması, Kur'ân'ı ezberden okumanın daha faziletli olduğu izlenimi uyandırmaktadır." şeklinde yorumlayan müellif, alimlerin çoğunun Kur'ân'ı mushaftan okumanın daha faziletli olduğu görüşünde olduklarına işaret etmiştir. Kendisinin de benimsediği bu görüşü başka rivayetlerle ve selefe ait açıklamalarla desteklemiştir.⁶⁹ Buhârî'nin bab başlığını uygun bulmayan İbn Kesîr,

⁶³ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 50.

⁶⁴ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 174-175.

⁶⁵ Hadiste Hz. Peygamber Ci'râne'deyken güzel koku sürünmüş bir adamın gelerek güzel koku süründükten sonra umre için ihrama giren kişinin durumunu sorması, Hz. Peygamber'in de bir müddet bekleyip vahiy geldikten sonra adamı çağırarak sorduğu sorunun cevabını vermesi anlatılmaktadır. Hadiste ayrıca vahiy geldiği esnada Hz. Peygamber'in yüzünün kıpkırmızı olması, uyuyan kimsenin nefes alıp vermesi gibi ses çıkarmasına ilişkin detaylar da yer almaktadır. Bk. İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 52-53.

⁶⁶ Bir önceki babın başlığı: "Vahyin Nüzûlü Nasıldır ve İlk Nazil Olan Vahiy".

⁶⁷ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 52-53.

⁶⁸ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 9/10.

⁶⁹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 211. İbn Kesîr burada ayrıca Kur'ân'ın öğretilmesi meselesi ile ilgili hem kendi görüşüne hem de başka alimlerin görüşlerine yer vermiştir.

açıklamaların sonunda “tenbih” (تنبيه) notu düşerek, bu babda Buhârî’nin Sehl hadisini⁷⁰ nakletmesindeki amacının doğru bir çıkarıma dayanmadığını belirtmiştir. O, Buhârî’nin Sehl hadisini, Kur’ân’ın ezberden okunmasının yüzünden okunmasından daha faziletli olduğu anlamına geldiğini düşünerek sevk ettiği kanaatindedir. Oysa hadis İbn Kesîr’e göre, muayyen bir durum üzere söylenmiştir ve Kur’ân’ı ezbere okumanın herkes için daha faziletli bir davranış olduğu anlamına gelmemektedir. Üstelik ona göre eğer hadis ezberden okumanın daha faziletli olduğuna delâlet etseydi bu babda sadece bu hadisin değil, okuma yazma bilmeyen Hz. Peygamber’in halinin ve ezberden okumasının zikredilmesi daha uygun olurdu. Ayrıca hadisin siyakından, Hz. Peygamber’in Sehl’e, sûreleri evlenmek istediği hanıma öğretip öğretmeyeceğini tespit etmek için ezbere bilip bilmediğini sorduğu anlaşılmaktadır. Yoksa hadisteki maksat Kur’ân’ın yüzünden ya da ezbere okunmasının üstünlüğünü belirlemek değildir.⁷¹

Bir başka örnekte İbn Kesîr, “Kur’ân’ı Tegannî ile Okumayan Kimse ve Allah Teâlâ’nın ‘Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu?’ Kavli” babı ile ilgili olarak Buhârî’nin babda yer verdiği âyeti⁷² bu babla ilişkilendirmesinin tartışmaya açık olduğunu belirtmiştir. Âyetin, kâfirlerin Peygamber’in doğruluğuna delil sadedinde mucizeler istemeleri üzerine nazil olduğunu söyleyen İbn Kesîr, âyetin “Sen ümmî birisi olduğun halde sana Kur’ân’ı indirmiş olmamız delil olarak onlara yetmiyor mu?” anlamında olduğunu belirtmiş ve “*Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.*” mealindeki Ankebût sûresi 48. âyeti bu açıklamasına delil getirmiştir. İbn Kesîr, bu âyette Peygamber’in bu vahiyle öncekilerin ve sonrakilerin haberlerini bildirmesinin anlatıldığını, dolayısıyla Kur’ân’ı teganni ile okumakla ya da onunla dünyalık işlerden vazgeçmek arasında âyetin bir ilgisi olmadığını ifade etmiş ve her hâlükârda Buhârî’nin bab ile ilişkilendirmesinin şüphe götürür bir durum olduğunu belirtmiştir.⁷³

Bu konudaki bir başka örnek ise “Kur’ân Ne Kadar (Sürede) Okunur” babında geçen rivayettir. İbn Kesîr, Buhârî’nin bu babda naklettiği ilk rivayetle ilgili olarak Buhârî’nin bu başlık ile bu hadis arasında kurduğu münasebetin tartışmaya açık olduğunu, Buhârî’nin zikrettiği ikinci hadisin başlıkla münasebetinin ise daha net olduğunu söylemiştir.⁷⁴ İbn Hacer, İbn Kesîr’in Buhârî’nin bab başlığı ile hadis arasındaki münasebeti uygun bulmayışına dikkat çekmiş ve onun bu eleştirisinin yerinde olmadığını ifade etmiştir. İbn Hacer, hadis ile başlık arasındaki münasebeti, başlık yapılan âyetin⁷⁵ hadisin devamında yer alan Ebû Mes’ûd’un Resûlullah’tan aktardığı “*Bir gecede Bakara sûresinin son iki âyetini okuyan kimseye bunlar yeterlidir.*” ifadesinden çıkarılan hükme uygun oluşu ile izah etmiş; âyet ve hadisin işaret ettiği ortak noktanın ise Kur’ân okuma sûresi için kifayeti belirtmesi olduğunu söylemiştir. İbn Hacer’e göre bu durum rivayetin başında yer alan İbn Şübrüme’nin hadisin ravisi Süfyân b.

⁷⁰ Hadiste Hz. Peygamber’in, evleneceği kadına mehir olarak vereceği maddi bir şeyi olmayan Sehl’e Kur’ân’dan ne bildiğini sorduğu, onun da bildiği sûreleri söylediği ve Resûlullah’ın bu sûreleri ezbere okuyup okuyamadığını sorması üzerine ezbere okuyabildiğini ifade edince Sehl’i evlenmek istediği kadına nikahladığı anlatılmaktadır. Buhârî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 22 (No. 5030)

⁷¹ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 213.

⁷² el-Ankebût 29/51.

⁷³ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 182.

⁷⁴ İbn Kesîr, *Fezâilü’l-Kur’ân*, 247.

⁷⁵ Söz konusu bab başlığı tam olarak şöyledir: “Kur’ân Ne Kadar (Sürede) Okunur ve ‘Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun’ Kavli”.

Uyeyne'ye söylediği “Ben bir kişiye Kur'ân'dan ne kadarının yeterli olacağına baktım ve üç âyetten daha az bir sûre bulamadım” sözünün hilafıdır.⁷⁶

2.5. 'Fasl' Başlığı Altında Yaptığı İzahlar

İbn Kesîr şerh ettiği hadislerle ilgili açıklamalarının sonunda zaman zaman zaman zaman “فصل” şeklinde bir başlık koyarak rivayete yahut rivayetin konusuna ilişkin daha detaylı bilgiler aktarmaktadır. “Fasl” bölümünde müellif, kimi zaman hadiste geçen konu ile ilgili farklı görüşlere temas etmekte kimi zaman da hadiste geçmeyen ama konuyla bir şekilde ilişkili gördüğü meseleleri ele almaktadır. Örneğin, ‘Te'lifü'l-Kur'ân’ babında açtığı fasl başlığında babdaki hadislerde geçmeyen, Mushaf'ın noktalanması ve harekelenmesine dair detay bilgilere yer vermiştir.⁷⁷

“Kur'ân Ne Kadar (Sürede) Okunur” babının sonundaki fasl başlığı altında yaptığı açıklamalar da İbn Kesîr'in bahsedilen tutumunu örneklemek adına zikre değerlidir. Babda zikredilen Buhârî rivayetiyle ilgili olarak, bu rivayetin zahirinin Kur'ân'ı yedi günden daha kısa sürede okumanın nehyini gerektirdiğini ifade eden ve bu açıklamasını Ebû Ubeyd'den naklettiği başka rivayetlerle destekleyen müellif, Kur'ân'ın yedi günden daha kısa sürede okunacağına cevaz veren rivayetler ve görüşler bulunduğunu ifade etmiştir. Hadisin şerhinde bu görüşlerden bazılarını zikretmişse de ardından açtığı “فصل” başlığı altında konuyla ilgili farklı görüşleri daha detaylı ele almıştır.⁷⁸

2.6. Hadislerin Fikhî Yönüne Temas Etmesi

İbn Kesîr'in fezâilü'l-Kur'ân şerhinde dikkat çeken önemli bir uygulama da hadislerden çıkarılabilecek fikhî hükümlere işaret etmesidir. O, şerh ettiği Buhârî rivayetleri ve bu rivayetleri şerh bağlamında naklettiği diğer rivayetlerdeki fikhî meseleler üzerinde de durmuştur. Kimi zaman hadisten hareketle konuya ilişkin kendi ulaştığı hükümleri beyan etmiş kimi zaman da konuyla ilgili başka âlimlerin (bu kelime bazen şapkalı bazen şapkasız yazılmış) fikhî görüşlerini aktarmıştır. Örneğin “Kur'ân'ın Cem'i” babında geçen Buhârî rivayetini şerh ederken gündeme getirdiği İbn Abbâs rivayetinden, âyetlerin tertibinin tevkîfi olduğunun, sûrelerin tertibinin ise Hz. Osman tarafından yapıldığının anlaşıldığını belirterek bazı fikhî çıkarımlarda bulunmuştur. Buna göre “Bir kimsenin Kur'ân âyetlerini bu tertibin dışında okuması doğru değildir. Kim bu tertibe uymazsa büyük hata yapmış olur. Sûrelerin bu tertip üzere okunması ise Hz. Osman'a uyum olmaktadır. Doğru olan bunları da peş peşe okumaktır. Nitekim Peygamber (s.a.s) Cuma namazında Cuma sûresini ve Münâfikûn sûresini, bazen de Â'lâ ve Ğâşiye sûrelerini peş peşe okumuştur.”⁷⁹

İbn Kesîr'in hadislerin şerhinde fikhî bakışla hareket ettiğinin bir örneği de Abdullah b. Muğaffel rivayetine yaklaşımında görülür. Abdullah'ın Hz. Peygamber'i, Mekke'nin fethedildiği gün bineğinin üzerinde Fetih sûresini okurken gördüğünden bahsettiği rivayetle ilgili olarak İbn Kesîr şu açıklamayı yapmaktadır:

“Bu hadis, daha önce geçen Kur'ân'ı muhafaza etmeyle ve kişinin seferde olsun ya da olmasın onu devamlı okumasıyla ilişkilidir. Âlimlerin çoğuna göre yolda olmadığı sürece Kur'ân'ı binek üzerinde okumak mekruh değildir. İbn Ebî Dâvûd (bu kelime bazen u'nun şapkası ile bazen de şapkasız yazılmış), Ebü'd Derdâ'nın Kur'ân'ı, yolda binek üzerinde okuduğunu nakletmiştir. Ömer b. Abdilazîz'in buna izin verdiği, İmâm Mâlik'in ise bunu kerih gördüğü rivayet edilmiştir. Yine İbn Ebî Dâvûd, İbn Vehb'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: ‘Mâlik'e gece namazı kılan ve okuduğu

⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 9/95.

⁷⁷ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 149-152.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 249-262. “فصل” başlığı altında rivayetlere ilişkin diğer açıklamaları için bk. 122, 137, 149, 182.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 73-74. Diğer örnekler için bk. 140, 225-227.

sûreyi bitirmeden mescide giden adam hakkında ('bitirmediği âyetleri yolda okuyabilir mi?' diye) sordum. Mâlik şöyle dedi: 'Yolda Kur'ân okunacağına dair bir şey bilmiyorum.' Şa'bî şöyle demiştir: 'Üç yerde Kur'ân okumak mekruhtur. Banyoda, tuvalette ve dönen değirmende.' Seleften pek çok kimse banyoda Kur'ân okuma konusunda ona (Şa'bî'ye) muhalefet etmiş ve banyoda Kur'ân okumanın mekruh olmadığını söylemişlerdir. Bu görüşte olanlar, Mâlik, Şâfiî, İbrâhim en-Neha'î ve diğerleridir. İbn Ebî Dâvûd, Ali b. Ebî Tâlib'in bunu kerih gördüğünü rivayet etmiştir. İbnü'l-Münzir ise, bu görüşü Ebû Vâil Şakik b. Seleme, eş-Şa'bî, el-Hasen el-Basrî, Mekhûl ve Kabisa'dan aktarmış ve İbrâhim en-Neha'î'nin bir görüşü olarak nakletmiştir. Ebû Hanîfe'nin de banyoda Kur'ân okumayı kerih gördüğü nakledilmiştir. Def-i hacet yapılan yerde Kur'ân okumanın keraheti ise açıktır. Eğer Kur'ân'ın şerefini korumak maksadıyla haram olduğu söylene bu da uygun bir görüş olurdu. Dönen değirmende Kur'ân okumanın mekruh oluşu ise, Kur'ân dışındaki yüksek bir sesin onu bastırmaması içindir."⁸⁰

İbn Kesîr bazen de "hadiste şuna delil vardır" diyerek ulaştığı fikhî sonucu ifade etmiştir.⁸¹ Ancak o bu ifadeyi her zaman fikhî bir hükmü beyan amacıyla kullanmamış, hadisin anlamına dair ulaştığı sonucu ifade etmek için de kullanmıştır.⁸²

Tasavvufî şerhlerin bir kısmı da dâhil⁸³ bütün şerh türlerinde belli ölçüde var olan fikhî yaklaşım İbn Kesîr'in bu şehrinde de çoğunlukla farklı fikhî görüşleri aktarmak, zaman zaman da kendi ulaştığı hükümleri ifade etmek şeklinde kendini göstermektedir. Ancak *Fethu'l-Bârî* ve *Umdetü'l-kârî*'de görülen fikhî hükümlerin dayandığı delilleri ortaya getirme hatta bu delileri tartışma tavrı⁸⁴ İbn Kesîr'in bu şehrinde görülmemektedir.

SONUÇ

İbn Kesîr, tefsirinde fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini iki türlü istihdam etmiştir. Birincisi, söz konusu rivayetlere ilgili sûre ya da âyetin tefsiri bağlamında yer vermiştir. Onun bu tavrı sûrelerin faziletine ilişkin fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinin kullanımında diğer müfessirlerle aynı yöneme tâbi olduğunu göstermektedir. İkincisi, fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini tefsirinin başında "Fezâilü'l-Kur'ân" başlığıyla ayrı bir bölüm açarak nakletmiştir. Bu uygulaması ise söz konusu rivayetleri derleyen müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserleri ile benzerlik arz etmektedir. Bu benzerlik sadece şekilsel olarak aynı başlık altında bu rivayetlere yer vermekle sınırlı değildir. İbn Kesîr, naklettiği fezâilü'l-Kur'ân'ın kapsamını müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserlerindeki gibi geniş tutmuş; tefsir usûlü, tefsir tarihi ve Kur'ân tarihine ilişkin bilgileri içeren rivayetleri nakletmiştir. Söz edilen benzer yönler, İbn Kesîr'in, tefsirinin başında zeyl olarak koyduğu bu çalışmasının müstakil fezâilü'l-Kur'ân literatürüne dâhil edilmesinde etkili olmuş görünmektedir. Oysa İbn Kesîr'in bu çalışmasını müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserlerinden temelde ayıran ve literatürde özgün bir eser olarak nitelememizi gerektiren yönleri vardır.

İbn Kesîr, tefsirinin başında yer verdiği fezâilü'l-Kur'ân başlığında Buhârî'nin *Sahîh*'indeki "Kitâbu fezâilü'l-Kur'ân" bölümündeki rivayetleri esas almış ve bu rivayetleri şerh etmiştir. Şu var ki *Sahîh-i Buhârî*'den iktibas ettiği bölümde sûre ve âyetlerin faziletiyle doğrudan ilgili hadisleri, tefsirinin içinde belli sûre ve âyetler bağlamında nakletmek için ayırmıştır. Diğer kaynaklarda rivayet edilen fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini ise Buhârî rivayetlerini şerh esnasında nakletmiştir. Dolayısıyla fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini ilgili bab başlıkları altında derleyip nakletmek amacıyla telif edilen müstakil fezâilü'l-Kur'ân eserlerinden hem yapısal olarak hem de rivayetleri nakletme amacı açısından ayrılmaktadır. Yine İbn Kesîr'in *Sahîh-i Buhârî* dışındaki kaynaklardan naklettiği rivayetlerle ilgili hadisçi

⁸⁰ İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 224.

⁸¹ Bk. İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 195-198.

⁸² Bk. İbn Kesîr, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 229, 235.

⁸³ Mesela İbn Ebî Cemre'nin *Behcetü'n-nüfûs* adlı eserindeki fikhî yaklaşım için bk. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 214-219.

⁸⁴ Bk. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 271-284.

titizliğiyle hareket ederek detaylı sıhhat değerlendirmelerine yer vermesi de bu çalışmasını rivayetlerin sıhhatine dair değerlendirmelerinin daha az olduğu müstakil eserlerden farklı kılmaktadır.

İbn Kesîr'in fezâilü'l-Kur'ân bölümünde Buhârî rivayetlerine yönelik temel iki uygulaması rivayetlerin tahrîclerini yapması ve rivayetlerin muhtevasına yönelik izahlarda bulunmasıdır. Şerh ettiği Buhârî rivayetlerine ilişkin sıhhat değerlendirmesinde bulunmayan müellif, diğer kaynaklardan naklettiği rivayetlerle ilgili hadisçi titizliğiyle hareket etmiş ve rivayetlerin sıhhatlerine dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. İbn Kesîr'in bu tavrı, şerhe konu edilen esere atfedilen saihlik vasfının bir neticesi olarak klasik dönem hadis şerhlerinde görülen tenkidden ziyade izah ve bilgilendirme amaçlı şerh uygulamasıyla örtüşmektedir. Hadislerin şerhinde genel olarak rivayetlerin muhtevasını izaha yoğunlaşan İbn Kesîr, bu izahlarını bazen doğrudan muhtevaya ilişkin açıklamalarla ortaya koyarken bazen rivayetdeki kelime ya da ifadelerin izahlarına yönelmiş bazen de muhtevaya dair açıklamalarını âyet ve hadislerle temellendirerek zenginleştirmiştir. Son uygulamasında âyetlerden ziyade hadislerle ağırlık veren müellifin bu tavrı âyetlerle istişhâdın daha az rastlandığı zengin içerikli (olgun/klasik dönem) şerhlerdeki uygulamalarla benzerlik arz etmektedir. Üstelik bab-hadis uyumuna dair yaptığı izahlar, şerhe konu edilen eserin yapısal özelliklerinin ve musannifinin görüşlerinin dikkate alındığı, inceleme konusu yapıldığı hadis şerh anlayışına dönemsel olarak uygun düşmektedir. Eser bu yönüyle belli bir hadis kitabının belli bir bölümü üzerine yapılan şerh olması bakımından derleme hadis şerhlerinden farklı uygulamalar içermektedir. Ayrıca İbn Kesîr'in Buhârî rivayetlerini şerh esnasında naklettiği rivayetlere ilişkin detaylı sıhhat değerlendirmelerine yer vermiş olması da onun eserini derleme hadis şerhlerinden farklı kılan bir yöndür.

İbn Kesîr'in Fezâilü'l-Kur'ân'ı, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki belli bir bölümü bir bütün olarak iktibas ederek şerh etmesi ve şerh esnasında fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerini istihdam etmesi yönüyle fezâilü'l-Kur'ân literatüründe ayrı bir konuma sahiptir. Eser bütün bu özellikleriyle müellifinin tefsir, hadis ve hadis şerhi alanlarındaki bilgi ve donanımını yansıtmaktadır. Aynı zamanda bir âlimin farklı alanlardaki uzmanlıklarının fezâilü'l-Kur'ân literatürü çerçevesinde bir araya gelişini de örneklemektedir.

KAYNAKÇA

- Abduganiev, Asilbek. "Mâverâünnehir Hanefî Hadis Âlimlerinden Ebü'l-Abbâs el-Mustağfirî ve Hadis İlmindeki Yeri". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 24 (2018), 105-135.
- Afsaruddîn, Asmâ. "The Fadaıl Al-Qur'an Genre and Its Socio-Political Significance", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0/3 (Nisan 2012), 95-106.
- Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut, Âdil Mürşid ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Fezâilü'l-Kur'ân Edebiyatı". *İSTEM* 9/17 (2011), 177-194.
- Aydemir, Abdullah. "Fezâilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dârü Tavk'î'n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. *Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın Kitâbu Fezâili'l-Kur'ân'ı -Bir Kavram ve Eser İncelemesi-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-'Imâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Firyâbî, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Osman Fadlullah Cibrîl. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Fezâil'ul-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü İbn Teymiye, 1416.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dârü Taybe, 1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1407/1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *İrşâdü'l-fakîh ilâ ma'rifeti edilleti't-Tenbîh*, thk. Behcet Yusuf Ebü't-Tayyib. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.
- İbnü'd-Durays, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb. *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ nezele mine'l-Kur'ân bi Mekke ve mâ nezele bi'l-Medîne*. thk. Gazve Budeyr. Suriye: Dârü'l-Fikr, 1408/1987.
- Kara, Rıdvan. *İbn Kesîr'in "Fezâilü'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tefsir Usûlü Açısından Değeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Kâsım b. Sellâm. Ebû Ubeyd. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atıyye ve Muhsin Harabe, Vefâ Takiyyüddîn. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1415/1995.
- Müstağfirî, Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. el-Mu'tez. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. b.y.: Dârü İbn Hazm, 2008.
- Sakallı, Talat. *Ayn'ın Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Türcan, Zişan. "Anadolu'da Hadis Şerhçiliği". *Uluslararası Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu*, ed. Muhittin Düzenli. Samsun: Ceylan Ofset, 2011, 339-343.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği -Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 82-103

Mâlik b. Huveyris (öl. 74/693-4) ve Rivayetleri

Mâlik b. Huwayris (d. 74/693-4) and His Narrations

Rıdvan Yarba

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

Assistant Professor, University of Osmaniye Korkut Ata Faculty of Divinity, Department of
Basic Islamic Sciences.

Osmaniye, Turkey

ridvanyarba.tr47@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8971-1698>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 25.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 7.05.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.902944>

Atıf/Cite as

Yarba, Rıdvan. "Mâlik b. Huveyris (öl. 74/693-4) ve Rivayetleri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 82-103.

Yarba, Rıdvan. "Mâlik b. Huwayris (d. 74/693-4) and His Narrations". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 82-103.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Mâlik b. Huveyris (öl. 74/693-4) ve Rivayetleri

Öz

Kur'ân ve sünnetin, dinin iki temel kaynağı olduğu bilinmektedir. Bunlardan sünnetin gerek fiilî gerekse sözlü olarak günümüze ulaşmasını sağlayan en önemli nesil hiç şüphesiz sahâbe nesli olmuştur. Başka bir deyişle sünnetin sözlü ve yazılı ifadesi olarak da ifade edilebilecek hadisler, ilk olarak sahâbe nesli tarafından nakledilmiş olmaktadır. Bu nedenle tarihi süreç içerisinde özellikle hadis âlimleri, hadislerin naklini sağlayan bu nesli tanıtıcı çalışmalar yapmıştır. Ne var ki bu çalışmalarda kendisine yer verilen her bir sahâbîye ilişkin bilginin aynı miktarda olduğunu söylemek mümkün değildir. Birtakım sebeplerden ötürü bazıları hakkında çokça malumat bulunurken bazıları hakkında çok az bilgiye rastlanmaktadır. Benzer şekilde bazı nedenlerden dolayı her sahâbînin rivayet ettiği hadis miktarı da aynı olmamıştır. Bazıları çok sayıda hadis rivayet etmişken geriye kalanlar ise ancak az sayıda hadis rivayet etmiştir. Bu çalışma, kendisiyle ilgili nispeten az bilgi bulunan Mâlik b. Huveyris'in hayatı, rivayetleri ve bunlardan namazla ilgili olanların dört mezhebin bazı görüşlerine etkisi hakkındadır. Bu bağlamda çalışmanın birbiriyle ilişkili üç temel hedefi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Mâlik b. Huveyris'le ilgili dağınık halde bulunan bilgileri derleyip toplamaktır. İkincisi, hadis kaynaklarındaki rivayetlerini ortaya koymak ve onlarla ilgili değerlendirme yapmaktır. Üçüncüsü de ilgili kaynaklarda tespit edilen namaza ilişkin hadislerinin dört mezhebin görüşlerine etkisini tespit etmektir. Böylece bu sahâbînin hayatı hakkındaki bilgileri derleyip toplamaya, Rasûlullah'la (s.a.v.) olan birliktelik miktar ve vaktinin onun rivayet sayısına, hakkındaki bilginin miktarına ve ona ait rivayetlerin anlaşılmasına etkisi ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bu hedefler doğrultusunda öncelikle başta sahâbe bilgisine has kılınanlar olmak üzere ricale ilgili kaynaklara başvurulmuştur. Bunun yanı sıra hadis kaynaklarına da müracaat edilmiştir. Zira hadis kaynaklarındaki rivayetler de onun hakkında bilgi içermektedir. Bu kaynaklardaki Mâlik b. Huveyris'e dair bilgilerden hareketle onun tam ismi, babasının kim olduğu, nesebi, kabilesi, Rasûlullah'a (s.a.v.) geliş vakti, kimlerle birlikte geldiği, onun (s.a.v.) yanındaki ikamet süresi, talebeleri ve vefatı konuları işlenmiştir. Böylece bu sahâbî hakkında okuyucunun istifade edebileceği bir biyografi meydana getirilmiştir. Daha sonra, çok sayıda rivayeti olmadığı anlaşılan Mâlik b. Huveyris'in kaç rivayetinin bulunduğu, bu rivayetlerin hangi konularla ilgili olduğu ve Rasûlullah'la (s.a.v.) birliktelik miktar ve vaktinin rivayetlerinin sayısına etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Muhtevaları ve buldukları kaynaklar itibarıyla ortak özelliklere sahip oldukları gözlemlenen bu rivayetler, *Kütüb-i Tis'a*'da olanlar ve diğer hadis kaynaklarında olanlar şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Bunların *Kütüb-i Tis'a*'da bulunup namaz dışındaki konularla ilgili olanları hakkında sıhhat değerlendirmesi yapılmıştır. Bir bütün olarak sıhhat problemi taşımadıkları tespit edilen namazla ilgili rivayetler de muhtevalarına göre tasnif edilerek tekrarsız sayıları tespit edilmiştir. Son olarak da diğer rivayetlerinin aksine namazla ilgili rivayetleri, iki amaç doğrultusunda ayrıca ele alınmıştır. Namazla ilgili bu rivayetlerin, dört fıkıh mezhebi tarafından hangi hükümlerde kullanıldığı irdelenmiştir. Bu bağlamda mezheplerin ortaya koyduğu hükümlerde hangi rivayetleri asıl delil olarak sunduğu, hangilerini başka sahâbîlerden gelen rivayetlere destekleyici mahiyette kullandıkları vurgulanmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu sahâbînin Rasûlullah'la (s.a.v.) olan birliktelik vakit ve miktarının, rivayetlerinin anlaşılmasına etkisinin olup olmadığı hususu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Netice itibarıyla sahâbe hakkındaki bilgilerin derlenip toplanmasının ve Rasûlullah'la (s.a.v.) geçirdikleri vakit ve miktarın bilinmesinin, naklettikleri hadislerin doğru anlaşılmasına katkıda bulunabileceği kanaati hasil olmuştur. Bu anlamda dinin ikinci kaynağı konumundaki sünnetin günümüze ulaşmasını sağlayan sahâbîlerle ilgili çalışmaların Hadis İlmi'ne katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Mâlik b. Huveyris, Mezhep, Namaz.

Mâlik b. Huwayris (d. 74/693-4) and His Narrations

Abstract

It is known that the Qur'ân and Sunnah are the two main sources of Islam. Undoubtedly, the most important generation that enabled sunnah to reach both actually and verbally to the present was the generation of the Prophet's companions. In other words, the hadiths that can be expressed as verbal and written as expressions of the sunnah were first reported by the generation of the companions. For this reason, especially hadith scholars, during the historical process, carried out introductory studies for this generation that provided the transmission of hadiths. However, it is not possible to say that the information about each companion included in these studies is the same agree. For a number of reasons, a lot of information is available about some of them, while limited information is available about some of them. Similarly, for some reasons, the amount of hadiths reported by every companion was not the same. While some of them narrated a large number of hadiths, the rest narrated only a small number of hadiths. This study is about the life of Mâlik b. Huwayris, who has not known very much and we have had relatively less information about him, his narrations and the effect of those related to prayer on some opinions of the four madhhabs. In this context, the study has three interrelated main aims. One of these is to tidy up the information about him scattered in the sources. The second is to present his narrations in the relevant sources and to evaluate them. The third is to determine the effect of his hadiths about prayer that have founded in the relevant sources on the views of the four madhhabs. Thus, it was tried to compile the information about life of this companion and to reveal the effect of the amount and time of togetherness with the Prophet (pbuh) on the number of his narrations, the amount of information about him and the understanding of his narrations. In line with these aims, first of all, sources related to rijâl, especially those dedicated to the knowledge of the companions, were consulted. In addition, hadith sources were consulted. Because the narrations in the hadith sources also contain information about him. Based on the information about Mâlik b. Huwayris in these sources, his full name, who his father was, his lineage, tribe, time of coming to the Prophet (pbuh), with whom he came, the duration of residence in Madinah, his students and his death were discussed. Thus, a biography about this companion has been created that the reader can benefit from. Later, it was tried to determine in this study how many narrations of Mâlik b. Huwayris, who were understood not to have many narrations, which subjects these narrations were related to, and the amount and time of togetherness with the Prophet (pbuh) on the number of his narrations. These narrations, which are observed to have common features in terms of their content and the sources they are in, are divided into two groups as those in the *Kutub al-Tis'ah* and those in other hadith sources. The authenticity assessment was made about the ones that were found in *Kutub al-Tis'ah* and related to matters except of prayer. The narrations about prayer, which were found to have no health problems as a whole, were also classified according to their content and their nonrepetitive number was determined. Finally, contrary to the other narrations, his narrations about prayer were discussed separately for two aims. It was examined in which judgments of these narrations about prayer were used as evidence by the four fiqh madhhabs. In this context, it is also tried to emphasize which narrations they present as evidence in the judgments put forward by the madhhabs and which they use in a supportive nature to the narrations from other companions. In addition, it was tried to be clarified whether the time and amount of this companions' togetherness with the Prophet (pbuh) had an effect on understanding his narrations. As a result, it has been concluded that compiling information about the companions and knowing the amount of time that they spent with the Prophet (pbuh) can contribute to the correct understanding of the hadiths they narrated. In this sense, it is possible to say that the studies related to the companions who made the sunnah, which is the second source of the religion, survive to the present, will contribute to researcher in the science of hadith.

Keywords: Hadith, Companions, Mâlik b. Huwayris, Madhhab, Prayer.

GİRİŞ

Rasûlullah (s.a.v.) hayattayken ve vefatını takip eden süreçte sahâbenin sayısının ne kadar olduğu konusunda kesin bir rakam verilememekte, sahâbeye dair yazılan eserlerde on bine yakın isme yer verildiği görülmektedir. Söz konusu kaynaklarda, muhtemelen Rasûlullah'la (s.a.v.) birliktelik miktarlarının ve naklettikleri hadislerin azlığı gibi birtakım nedenlerden dolayı bazı sahâbîler hakkında oldukça az malumat bulunmaktadır.

Bu çalışmaya bizi sevk eden hususlardan biri, sözü edilen sahâbîlerden biri olduğu anlaşılan ve tespit edebildiğimiz kadarıyla hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olan Mâlik b. Huveyris'e dair bilgileri bir araya getirme arzusudur. İkincisi, Rasûlullah'la (s.a.v.) olan kısa birlikteliğine bağlı olarak naklettiği görece az sayıdaki hadislerden namazla ilgili olanların dört mezhebin görüşlerini etkilediğine dair gözlemimizdir. Bu hususlar doğrultusunda çalışmada öncelikle Mâlik b. Huveyris'e dair malumatın bir araya getirilmesi amaçlanmıştır. Benzer şekilde hadis rivayetine katkısını da ifade eden hadislerinin derlenmesine ve birtakım değerlendirmeler çerçevesinde ele alınmasına gayret edilmiştir. Bu bağlamda namaz ibadetine ilişkin hadislerinin, namazla ilgili hangi meselelerde mezhepleri etkilediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlara ilave olarak Rasûlullah'la (s.a.v.) görüşmesinin nispeten geç ve kısa oluşunun, naklettiği hadislerin miktarına, hadislerinin anlaşılmasına ve sahâbî sayılıp sayılmamasına etkisine dikkat çekilmiş ve bu manada bazı çıkarımlar yapılmıştır.

Mâlik b. Huveyris hakkındaki bilgileri derleyip toplamak maksadıyla başta sahâbe bilgisine dair eserler olmak üzere tabakât, ricâl ve tarih kaynaklarındaki bilgilere ulaşılmaya gayret edilmiştir. Çalışmada *Kütüb-i Tis'a* merkeze alınmış olmakla birlikte özellikle namaz dışındaki rivayetlerini tespit noktasında diğer hadis kaynaklarına da başvurulara özen gösterilmiştir. Tespit edilen rivayetler, bazı gerekçelere bağlı olarak iki gruba ayrılarak onlara ilişkin birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Öte yandan namazla ilgili rivayetlerinin mezheplerin görüşlerine etkisini tespit amacıyla dört mezhebin temel kaynaklarına başvurulmuş ancak ilgili hükümlerde detaya fazla girilmemiştir.

1. HAYATI

Kaynaklarda Ebû Süleyman Mâlik b. Huveyris el-Leysî¹ olarak takdim edilen bu sahâbînin nesebi, Halîfe b. Hayyât'ın (öl. 240/854-5) aktardığına göre "Mâlik b. Huveyris b. Eşyem (Üşeym) b. Zebâle b. Huşeyş (Haşîş) b. Abd Yâ'il b. Nâşib b. Gıyere b. Sa'd b. Leys b. Bekr" şeklindedir.² İbn Kâni' (öl. 351/962) ise nesebini "Mâlik b. Huveyris b. Huneys b. Üşeym b. Rebâle b. Huneys b. Abd Yâ'il b. Nâşib b. Amr b. Sa'd b. Leys b. Bekr b. Abdümenât b. Kinâne" şeklinde kaydetmiştir.³ Görüldüğü gibi İbn Kâni', Halîfe'den farklı olarak Huveyris ile Üşeym (Eşyem) arasında Huneys'e yer vermiş; Zebâle yerine Rebâle, Gıyere yerine de Amr isimlerini kullanmıştır. Bu son iki isimde, morfolojik olarak birbirine benzemelerinden dolayı bir tashîfin olduğu açıktır. Tashîfe uğrayan bu isimlerin aslında aynı kişileri ifade ettiği düşünüldüğünde, tabakât alanında otorite sayılan iki âlimin bilgilerinin birbiriyle büyük

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9/43; Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Bağdat: Matba'atü'l-Âni, 1967), 175; Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000), 5/209; Ebü'l-Hüseyn Abdülbâki İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Sâlim el-Musarrâti (Medine: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1997), 3/45; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 3/1349; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/18; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 5/532.

² Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, 175; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 5/532.

³ İbn Kâni', *Mu'cemü's-sahâbe*, 3/45.

oranda örtüştüğü ve birbirini teyit ettiği görülecektir. Bu anlamda Mâlik b. Huveyris'in Leys b. Bekr oğullarından olduğu noktasında bir ihtilaf bulunmamakla birlikte onun Leys'e nispeti konusunda bir kesinlikten söz edilemeyeceği ifade edilmiştir.⁴ Yine Halîfe'nin verdiği "Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar"⁵ şeklindeki silsileden hareketle de Mâlik'in seçerisini Mudar'a⁶ kadar götürmek mümkündür.

Yukarıda Mâlik'in baba ismi olarak zikredilen Huveyris'in, aslında Hâris olduğu ancak daha sonra ism-i tasgîr şeklinde şöret bulduğu söylenmiştir. Yine Şu'be b. Haccâc'dan Mâlik'in baba isminin Huveyrise olduğu nakledilmiştir.⁷ Ancak kesin olan husus, ilgili kaynakların hemen hepsinde Mâlik'in babasının Huveyris olarak zikredilmiş olmasıdır. Mâlik'in hayatı hakkında bahsedilmesi gereken bir diğer husus da onun kiminle ve ne zaman evlendiği, bu evliliğinden çocuklarının olup olmadığıdır. İlgili kaynaklarda evliliğine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte, künyesinden hareketle evlendiği ve Süleyman, - ileride de söz edileceği üzere- Abdullah ve Hasan adında çocuklarının olduğu anlaşılmaktadır.

Mâlik b. Huveyris'in bizzat naklettiği rivayetlere göre o, kavminden bir grupla birlikte Rasûlullah'a (s.a.v.) gelmiştir.⁸ Ne var ki bu rivayetlerde, bu grubun tam olarak hangi tarihte Rasûlullah'a (s.a.v.) geldiğine dair kesin ve sarîh bir ifade bulunmamaktadır. Bununla birlikte kabile heyetlerinin çoğunun "senetü'l-vüfûd" olarak da anılan 9 (630) yılında⁹ gelmiş olmasından hareketle onun ve beraberindekilerin bu sene Medine'ye, Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına geldikleri söylenebilir. Nitekim bazı âlimler, İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) verdiği bilgilere dayanarak, Mâlik b. Huveyris'in grubunun hicri dokuzuncu senede, Receb ayında gerçekleşen Tebük savaşından önce Rasûlullah'a (s.a.v.) geldiğini söylemişlerdir.¹⁰

Aynı şekilde söz konusu rivayetlerde Rasûlullah'a (s.a.v.) gelen bu grubun sayısına ilişkin bilgi de yer almamaktadır. Bununla birlikte Aynî (öl. 855/1451) ve Kastallânî (öl. 923/1517), onların altı kişi olduğunu söylemişlerdir.¹¹ Ancak her ikisi de, kitaplarının birkaç yerinde ilgili grup hakkında bilgi vermelerine rağmen verdikleri rakama ilişkin herhangi bir

⁴ İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/1349; İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/18; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/80; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2001), 11/40.

⁵ Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât*, 30, 75; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *Tesmiyetü men ehracehum el-Buhârî ve Müslim ve mâ inferede küllü vâhidin minhumâ*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye-Dâru'l-Cinân, 1987), 56.

⁶ Mudar kolu hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mudar (Benî Mudar)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/358-359.

⁷ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/1349; İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/18; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 5/531, 532.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Cemâ'a" 21 (No: 653), "Edeb" 27 (No: 5662), "Temenni" 10 (No: 6819); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Mesâcid" 292 (No: 674); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Mektebû Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "Ezân" 8 (No: 634).

⁹ Mustafa Fayda, "Senetü'l-Vüfûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/520-521.

¹⁰ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 2/110, 13/236; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323), 2/16.

¹¹ Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2/99; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 1/185.

izah getirmemişlerdir.¹² İbn Hacer (ö. 852/1449), Leys oğulları heyetinin Rasûlullah'a (s.a.v.) gelişleri bağlamında nefer (نفر) kelimesinin üç ile on kişiden oluşan grubu ifade ettiğini belirtmiştir.¹³ Burada ayrıca ihtiraz kaydı düşmek adına bir bilgiye işaret etmek istiyoruz. İbn Manzûr (öl. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*'ında örnek babında zikrettiği ve Bedir savaşıyla ilgili olan bir habere yer verirken orada geçen "şebebe/شبيبة" kelimesinin bazılarınca tashîf edilerek altı (ستة) olarak okunduğunu söylemiştir.¹⁴ Aynî ve Kastallânî, ilgili rivayetlerde geçen "şebebe/شبيبة" kelimesine birkaç yerde değinmiş olsalar da¹⁵ tashîfin varlığı halinde tashîfin ikisinden mi yoksa müstensihlerden mi kaynaklandığını tespit etmek zor gözükmektedir. Bu bilgilerden hareketle heyetin sayısına ilişkin kesin bir rakam vermekten ziyade sayılarının onu geçmeyecek kadar az olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Başta İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında olmak üzere ilgili kaynakların neredeyse tamamında Mâlik b. Huveyris'in Basra'da ikamet ettiği kaydedilmektedir.¹⁶ Halife b. Hayyât'ın "Basra'ya taşınmıştır"¹⁷ ifadesinden onun daha önce başka bir beldede ikamet ettiği gibi bir mana çıksa da buna dair herhangi bir malumata rastlanmadığını belirtmek gerekir.

Basra'da ikamet edip vefat eden Mâlik'in vefat tarihi hakkında iki görüş bulunmaktadır. Kimi kaynaklarda doksan dört senesi zikredilmişse de bazı âlimler bunun doğru olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlardan Nevevî (öl. 676/1277), vefat tarihi olarak doğrudan yetmiş dört senesini vermiştir.¹⁸ Irâkî (öl. 806/1404), onun Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-2) sonra vefat ettiği anlamına geleceği için doksan dört senesinde vefat etmiş olamayacağını dile getirmiş ve dolaylı olarak tashîfin varlığına işaret etmiştir.¹⁹ İbn Hacer de farklı eserlerinde doksan dört ve yetmiş dört tarihleri hakkında daha geniş bilgi vermiştir. Bunların birinde "İbn Abdilber (öl. 463/1071) onun doksan dört senesinde vefat ettiğini söylemiş, İbn Tâhir ve başkası bu konuda ona tabi olmuştur. Ancak bu tartışmalı [bir husustur] hatta Basra'da en son vefat eden sahâbînin Enes b. Mâlik olduğu noktasındaki [âlimlerin] ittifakından dolayı doğru olamaz. Öyle ki İbn Abdilber de bunu tasrih edenlerdendir. Aşikâr olan bunun tashîf ve Mâlik'in vefatının sînin[س] tercihiyle yetmiş dört senesi olduğudur."²⁰ Diğer eserinde de benzer şekilde şunları kaydetmiştir: "Basra'da yetmiş dört senesinde vefat etmiştir. Ancak *el-İstî'âb*'da iki noktalı olan te [ت] sîne (س) tercih edilmek suretiyle tıs'în (تسعين) şeklinde geçmiştir. Oysa doğrusu ilkidir. Nitekim İbnü's-Seken ve başkası da bunda karar kılmıştır."²¹ Bu bilgilerden ve Enes b. Mâlik'in Basra'da en son

¹² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/145, 212, 22/105; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2/17, 47, 9/22, 10/287.

¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 2/110, 13/236.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/480 (ş-b-b md).

¹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/145, 212, 22/105; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 2/17, 47, 9/22, 10/287.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr*, 9/43; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 5/209; Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 5/2460; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/1349; İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/18; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 5/533.

¹⁷ Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, 30.

¹⁸ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, 2/80.

¹⁹ Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/94.

²⁰ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1327), 10/14.

²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 5/533; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/236.

vefat eden sahâbî olduğunun bilinmesinden²² hareketle, Mâlik b. Huveyris'in 74/693-4 senesinde vefat ettiğini söylemek daha makul gözükmektedir. Bu durumda Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra yaklaşık 63 yıl daha yaşamış olmaktadır.

Mâlik b. Huveyris'le ilgili olarak burada zikredilmesi gereken bir diğer husus da müktesebatındaki rivayetlerinin hangi talebeleri vasıtasıyla yayıldığıdır. Bu anlamda kaynaklarda yer alan bilgilere bakıldığında, Mâlik b. Huveyris'in talebeleri arasında Nasr b. Âsım (öl. 89/708)²³, Ebû Kılâbe Abdullah b. Zeyd (öl. 104/722)²⁴, Ebû Atıyye (öl. ?)²⁵ ve Sevvâr el-Cermî el-Basrî'nin (öl. ?)²⁶ yanı sıra iki oğlu Abdullah (öl. ?)²⁷ ve Hasan'ın (öl. ?)²⁸ olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

2. RİVAYETLERİ

Sahâbenin naklettiği hadis sayısının söz konusu edildiği hemen her yerde Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) *Müsned*'inin esas alındığı anlaşılmaktadır. Bunun muhtemel sebebi, içerdiği 1013 sahâbîye ait 30.969 rivayetle³⁰ hem sahâbî hem de rivayet sayısı bakımından en kapsamlı eser olmasıdır. Ne var ki eserin günümüze ulaşım ulaşmadığı bilinmemektedir.³¹ Bununla birlikte ondaki sahâbîlerin rivayet sayılarına ilişkin bilgiler, İbn Hazm (öl. 456/1064)³² ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201)³³ tarafından kaydedilerek günümüze kadar gelmiştir. İşte bu iki âlimin yaptığı söz konusu nakillere göre Mâlik b. Huveyris, on beş hadise sahip sahâbîler arasında bulunmaktadır.³⁴ Bu anlamda Mâlik b. Huveyris, mukillûn³⁵

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Mu'azzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977), 43; Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 301.

²³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Mu'allimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952), 8/464; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdürreşîd (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1983), 5/475; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 29/347; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü rivâyete fî'l Kütübî's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Kible, 1992), 2/318; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *et-Tekmil fî'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-sikât ve'd-du'afâ ve'l-mecâhîl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (Sana: Merkezü'n-Nu'mân, 2011), 1/346; Bedreddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 3/115.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Hâşim en-Nedvî vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/92; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/57, 8/207; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/2; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/543; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/554-555; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/224-225.

²⁵ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 9/60; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/414; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 34/92-93; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-ittidâl fî nakdi'ricâl*, thk. Muhammed Rıdvan Arkasûsî vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 5/268; a.mlf., *el-Muğni fî'd-du'afâ*, thk. Nûreddîn İtr (Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971), 2/798; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/170.

²⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/167; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/270, 8/207; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/337.

²⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 5/203; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/171, 8/207; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/29.

²⁸ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/124.

²⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/132-133.

³⁰ M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/541.

³¹ Kandemir, "Bakî b. Mahled", 4/541.

³² Bu sahâbî ve rivayet sayıları için bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbe ve mâ li-küllî vâhidin minhüm mine'l-aded*, thk. Muhammed Abdülhamîd es-Se'dânî (Kahire: el-Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 31-95.

³³ İbnü'l-Cevzî, eserin ilgili yerinde söz konusu bilgileri, en kapsamlı eser olması hasebiyle Bakî b. Mahled'in *Müsned*'inden aktardığını ifade etmiştir. Bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehlî'l-eser fî 'uyûni't-târîh ve's-siyer* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997), 263; İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbe*, 15.

³⁴ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbe*, 44; İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehlî'l-eser*, 267.

sahâbîlerin ashâbü'l-hamse aşereden³⁶ yani on beş hadisi bulunanlarından olmaktadır. Öte yandan Bakî'nin *Müsned*'ine muadil kabul edilebilecek Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise Mâlik'in rivayet sayısının on sekiz olduğu görülmektedir.³⁷ Burada dikkat edilmesi gereken husus, her iki *Müsned*'de de rivayetlerin tekrarlarıyla birlikte verilmiş olduğu hususudur. İleride de görüleceği üzere, aslında on beş veya on sekiz olduğu söylenen Mâlik b. Huveyris rivayetleri, içerdikleri konular bakımından daha az sayıdadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâlik b. Huveyris'ten nakledilen rivayetlerin bir kısmı namazla, diğer bir kısmı ise namaz dışındaki muhtelif konulara dairdir. Yine namaza ilişkin rivayetlerinin, başta *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere temel hadis kaynakları diyebileceğimiz kaynaklarda yer aldığı, namaz dışındaki rivayetlerinin ise *Kütüb-i Tis'a*'da yer almadığı tespit edilen bir diğer husus olmuştur. Bu nedenle Mâlik b. Huveyris'ten nakledilen rivayetlerin, *Kütüb-i Tis'a* merkezli iki başlık altında ele alınması uygun görülmüştür. Nitekim bu şekildeki bir tasnif, rivayetlerin muhteva ve sıhhat durumlarıyla da büyük oranda örtüşmektedir.

2.1. *Kütüb-i Tis'a*'daki Rivayetleri

Mâlik b. Huveyris'in burada ele alacağımız rivayetlerinin, *Muvatta'* dışındaki sekiz kaynaktan yer aldığı ve onun Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanındaki yirmi günlük ikameti sırasında öğrendiği namaza ilişkin rivayetler olduğu belirtilmelidir. Bu anlamda, tespit edilebilen 65 tarîk ile ilgili olarak öncelikle (a) bunların çalışmaya esas aldığımız kaynaklardaki dağılımı verilecek ve hangi bâb başlıkları altına derc edildikleri ortaya konacaktır. Ardından (b) muhtevalarına göre gruplandırılacak, böylece tekrarsız sayıları tespit edilmeye çalışılacaktır. Manaya etki etmemesi kaydıyla her grubun en mufassal tarîki esas alınmak suretiyle tercümesi verilecektir. Akabinde de (c) bu rivayetlere ilişkin bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

2.3. Rivayetlerin Muhteva Bakımından Tasnifi

Tespit edilen 65 rivayet tarîkinin tasnifine yardımcı olacağını düşündüğümüz malumat, İbnü'l-Cevzî ve Humeydî'nin (öl. 488/1095) eserlerinde yer almaktadır. Humeydî, *Sahîhayn*'daki hadisleri müsned şeklinde bir araya getirdiği eserinde³⁸, Mâlik b. Huveyris'e ait olmak üzere ikisi müttefekun aleyh, biri de Buhârî'nin teferrüd ettiği toplam üç rivayete ve tarîkler arasındaki lafız farklılıklarına yer vermiştir.³⁹ Onun bu tasnifi, İbnü'l-Cevzî'nin Mâlik b. Huveyris rivayetlerine dair yaptığı '*Sahîhayn*'da üç hadisi tahric edilmiş, bunların ikisi müttefekun aleyh olup üçüncüsünde ise Buhârî teferrüd etmiştir'⁴⁰ şeklindeki izahının adeta tatbikata dökülmüş hali olmuştur.

³⁵ Hadis İlmî'nde sahâbîler, rivayetlerinin azlığı ve çokluğu bakımından müksirûn ve mukillûn olmak üzere iki gruba ayrılır. Bir görüşe göre en az 1500, bir görüşe göre en az 700 ve daha çok kabul gören diğer bir görüşe göre de en az 1000 rivayeti bulunan sahâbîlere müksirûn, daha az rivayeti bulunanlara da mukillûn denilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Cemal Ağırman, "Müksirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/534.

³⁶ Ashâbü'l-hamse aşere, İbnü'l-Cevzî'nin Bakî b. Mahled'in *el-Müsned*'ini dikkate alarak yaptığı sıralamada on beş (15) rivayete sahip kişiler için kullanılan bir tabirdir. Bk. Ağırman, "Müksirûn", 31/534.

³⁷ İlgili rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 24/364 (No: 15598), 365 (No: 15599), 367-8 (No: 15601), 366 (No: 15600), 370 (No: 15604), 368-9 (No: 15602), 369 (No: 15603), 34/157 (No: 20529), 157-8 (No: 20530), 158 (No: 20531), 159 (No: 20532), 160 (No: 20533), 160 (No: 20534), 160-1 (No: 20535), 161 (No: 20536), 162 (No: 20537), 162 (No: 20538), 163 (No: 20539).

³⁸ İsmail Lütfî Çakan, "el-Cem' beyne's-Sahîhayn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/283.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 1/385-387.

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser*, 290.

Sahîhayn'daki rivayet tarîklerine dair tetkikimizde, İbnü'l-Cevzî ve Humejdî'nin konu merkezli olduğu anlaşılabilir tasniflerine muvafık bir neticeye vardığımızı belirtmek isteriz. Nitekim Buhârî'nin *Sahîh*'indeki 12, Müslim'in *Sahîh*'indeki 6 rivayet [tarîkin]i tematik olarak tasnif ettiğimizde, bunların temelde üç farklı rivayetin mana ile rivayete ve râvi değişikliğine bağlı olarak farklı şekillerde ifadesinden ibaret olduğunu ve benzer bir durumun *Sahîhayn* dışındaki kaynaklarda tahric edilen 47 tarîk için de geçerli olduğunu müşahede ettik. Bu nedenle namazla ilgili 65 tarîki, temelde dört farklı rivayetin farklı anlatım biçimleri olduğu kabulünden hareketle aşağıdaki gibi tematik olarak sınıflandırmak mümkündür:

2.3.1. Ezan, Kamet ve İmamlık

Aynı konuya ilişkin olmakla birlikte iki farklı ortak senedle gelen bu tarîkleri, anlatım farklarını ihlas ettirmek amacıyla iki grup halinde vermek istiyoruz.

a) Eyyûb es-Sahtiyânî> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris Ortak Senedli Tarîkler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâlik b. Huveyris'in Rasûlullah'tan (s.a.v.) bazı hususları öğrendiğini bildiren tarîkler¹¹ olup "*Eyyûb es-Sahtiyânî> Ebû Kılâbe>Mâlik b. Huveyris*" ortak senediyle nakledilmişlerdir. Eyyûb es-Sahtiyânî'den sonra ise sened, onun dört talebesi vasıtasıyla genişlemektedir. Bunlardan Buhârî'nin "*Vüheyb b. Halid> Eyyûb es-Sahtiyânî> Ebû Kılâbe>Mâlik b. Huveyris*" senediyle tahric ettiği rivayet şu şekildedir:

Mâlik b. Huveyris şöyle demiştir: "Bizler Peygamber'in yanına geldik. Biz, [yaş ve ilim bakımından] birbirine yakın gençlerdik. Peygamber'in yanında yirmi gün yirmi gece ikamet ettik. Rasûlullah (s.a.v.) çok merhametli ve çok dost [canlısı] idi. Ailemizi arzu ettiğimizi yahut ailemizi özlediğimizi anlayınca, geride kimleri bıraktığımızı bize sordu. Biz de kendisine haber verdik. Rasûlullah '*Haydi o zaman ailelerinizin yanına dönünüz, onların arasında kalınız, onlara öğretiniz, söyleyecek şeyleri söyleyip emrediniz*' buyurdu. [Râvi Ebû Kılâbe devamla] 'Bir de bir kısmını hatırladığım bir kısmını da hatırlamadığım birçok şey söyledi' dedi. O arada '*Beni nasıl namaz kılar gördüyseniz, öylece namaz kılınız.*⁴¹ Namaz vakti geldiğinde içinizden biri size ezan okusun. En yaşlınız da size imamlık yapsın' buyurdu."⁴²

b) Halid el-Hazzâ> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris Ortak Senedli Tarîkler

Rivayet tarîklerinin 13'ü, iki ve daha fazla kişinin cemaatle namaz kılacak olması halinde kamet getirmelerini ve büyüğün imamlık yapmasını bildirmektedir. Bu tarîkler, "*Halid el-Hazzâ> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris*" ortak senediyle nakledilmişlerdir. Halid el-Hazzâ'dan sonra ise sened, sekiz talebesi vasıtasıyla genişlemektedir. Bunlardan Müslim'in "*Abdülvehhâb es-Sekafî> Halid el-Hazzâ>Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris*" senediyle tahric ettiği rivayete göre Mâlik b. Huveyris şöyle demiştir:

⁴¹ Rivayette geçen "Beni nasıl namaz kılar gördüyseniz, öylece namaz kılınız" şeklindeki bu bölüm, tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Mâlik b. Huveyris'in bu rivayetinin bir bölümü olarak gelmektedir. Bununla birlikte bu bölümün, Merğînânî'nin *el-Hidâye*'sinde olduğu gibi başka bir bağlamda ve farklı bir sahâbîden olmak üzere kaydedildiği görülmektedir. Nitekim Aynî, *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhi olan *el-Binâye*'sinde bu duruma işaret etmiştir. Zira ona göre de bu bölüm, Hendek Gazvesi'yle ilgili hadisin bir parçası değil, Mâlik b. Huveyris rivayetinde yer alan bir bölümdür. Buna benzer bir değerlendirmeyi yine Hanefî bir âlim olan İbnü'l-Hümâm yapmıştır. Bu iki değerlendirme için bk. Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 2/591; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/506-8.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/364 (No: 15598), 34/157 (No: 20529); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Salât" 42 (No: 1288); Buhârî, "Ezân" 17 (No: 602, 605), "Cemâ'a" 21 (No: 653) "Edeb" 27 (No: 5662), "Temennî" 10 (No: 6819); Müslim, "Mesâcid" 292 (674), (674); Nesâî, "Ezân" 8 (No: 634).

“Ben ve bir arkadaşım, Peygamber’e (s.a.v.) geldik. Onun yanından dönmek istediğimiz vakit, bize ‘*Namaz vakti geldiğinde ezanı okuyun! Sonra kamet getirin ve yaşça daha büyük olanınız size imamlık yapsın!*’ buyurdu.”⁴³

Çalışmaya esas alınan kaynaklarda müstakil olarak tahrîç edilmiş bu iki rivayet grubu, Humeydî’nin tasnifine göre aslında bir olayın iki farklı anlatımından ibarettir.⁴⁴ Buhârî’deki 12 tarîke ilişkin yaptığımız tetkikin, Humeydî’nin tasnifine muvafık olduğunu belirtmek isteriz. Kanaatimizce aynı olaya ait iki farklı anlatım şeklinin temelinde, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Halid el-Hazzâ’nın hocalarından işittikleri bu anlatımı mana ile rivayet etmeleri yatmaktadır. Nitekim aktardığımız ilk rivayet grubunun sonunda yer alan “*Namaz vakti geldiğinde içinizden biri size ezan okusun. En yaşlıınız da size imamlık yapsın*” şeklindeki kısım da bu durumu teyit etmektedir.

2.3.2. İftitâh Tekbiri ve Rükû Sırasında Ellerin Durumu

Tespit edilen tarîklerin 20’sinde ise iftitâh tekberi sırasında ve rükûda ellerin durumu haber verilmektedir. Bu tarîkler de “*Katâde> Nasr b. Âsım> Mâlik b. Huveyris*” ve “*Halid el-Hazzâ> Ebû Kılâbe> Mâlik*” ortak senediyle nakledilmiştir. Bunlardan Ahmed b. Hanbel’in “*[Abdüssamed + Ebû Âmir]> Hişâm> Katâde> Nasr b. Âsım> Mâlik b. Huveyris*” senediyle tahrîç ettiği rivayete göre Mâlik b. Huveyris şöyle demiştir:

“Rasûlullah (s.a.v.) [iftitâh] tekberi aldığı zaman iki elini kulaklarına yakın bir yere kadar kaldırdı. Rükûa varmak istediği zaman, bunun benzerini yaptı. Başını rükûdan kaldırdığı zaman bunun benzerini yaptı.”⁴⁵

2.3.3. Rasûlullah’ın (s.a.v.) Secdelerinin Keyfiyeti

Birinci rivayette [2.3.1.] yaptığımız gibi burada da iki farklı ortak senede ait iki metne yer vermek istiyoruz.

a) Eyyûb es-Sahtiyânî> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris Ortak Senedli Tarîkler

“*Eyyûb es-Sahtiyânî> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris*” ortak senediyle geldiğini tespit ettiğimiz 8 tarîk, talebesi Ebû Kılâbe’nin Mâlik b. Huveyris’in namaz kılışına ilişkin gözlemini ihtiva etmektedir. Bunlardan Buhârî’nin “*Muallâ b. Esed> Vüheyb>Eyyûb> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris*” senediyle tahrîç ettiği tarîke göre Ebû Kılâbe söz konusu gözlemini şu şekilde aktarmaktadır:

Mâlik b. Huveyris bize geldi ve şu mescidimizde bize namaz kıldırıldı. [O arada] “*Namaz kılmak amacıyla değil de sizlere Nebî’yi (s.a.v.) nasıl namaz kılarken gördüğümü göstermek amacıyla namaz kıldırıyorum/kıldıracağım*” dedi. Eyyûb, “*Ebû Kılâbe’ye ‘Mâlik’in namazı nasıldı?’ diye sordum*” dedi. “*Bizim şu şeyhimizin -yani Amr b. Seleme’nin- namazı*

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/367-368 (No: 15601), 34/157-158 (No: 20530); Buhârî, “Ezân” 17 (No: 604), “Cemâ’a” 7 (627), “Cihâd” 42 (No: 2693); Müslim, “Mesâcid” 293 (674), (674); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “İkâmetü’s-salavât” 46 (No: 979); Süleymân b. el-Eş’as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli vd. (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Salât” 61 (No: 589); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba’ati Mustafâ el-Bâbî, 1977), “Salât” 151 (No: 205); Nesâî, “Ezân” 7 (No: 633), 29 (No: 668).

⁴⁴ Humeydî, *el-Cem’ beyne’s-Sahîhayn*, 1/385-386.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/366 (No: 15600), 370 (No: 15604), 34/158 (No: 20531), 160-161 (No: 20535), 161 (No: 20536), 162 (No: 20537), 163 (No: 20539); Dârimî, “Salât” 41 (No: 1286); Buhârî, “Sıfatü’s-salât” 3 (No: 704), 43 (No: 769); Müslim, “Salât” 24 (391), 25 (391); İbn Mâce, “İkâmetü’s-salavât” 15 (No: 859); Ebû Dâvûd, “Salât” 118 (No: 745); Nesâî, “İftitâh” 4 (No: 879, 880), 85 (No: 1023), “Tatbîk” 18 (No: 1055), 36 (No: 1084, 1085, 1086), 84 (No: 1142).

gibiymi” dedi. Eyyûb da “Bu şeyh, [her intikalde] tekbiri tamamlar, ikinci secdeden başını kaldırdığında biraz oturur ve yere dayandıktan sonra ayağa kalkardı” dedi.⁴⁶

b) Halid el-Hazzâ> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris Ortak Senedli Tarîkler

“Halid el-Hazzâ> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris” ortak senediyle gelen 4 tarîkte de Rasûlullah’ın (s.a.v.) secdelerinin keyfiyetinden haber verilmektedir. Bunlardan Ebû Dâvûd’un “Müsedded> Hüşeym> Halid el-Hazzâ> Ebû Kılâbe> Mâlik b. Huveyris” senediyle tahric ettiği tarîkte Mâlik’in gözlemi, talebesi Ebû Kılâbe tarafından şu şekilde nakledilmiştir:

Mâlik b. Huveyris, Rasûlullah’ın (s.a.v.) namazın tek rekatlarında iken tam oturuş haline gelip doğrulmadıkça ayağa kalkmadığını görmüştür.⁴⁷

Yukarıda birinci rivayet [2.3.1.] için söylediğimiz durumun bu rivayet tarîkleri için de geçerli olduğu kanaatindeyiz. Başka bir deyişle rivayetin iki farklı anlatım tarzıyla aktarılmasının kuvvetle muhtemel nedeni, rivayete konu olan olayın Ebû Kılâbe’nin iki talebesi olan Eyyûb es-Sahtiyânî ve Halid el-Hazzâ tarafından aktarılmış olmasıdır.

2.3.4. Başka Bir Topluluğa İmamlık Yapmama

Tespit ettiğimiz tarîklerin son 9’unun tamamı, “Ebân b. Yezîd el-Attâr> Büzeyl b. Meysere el-Ukaylî> Ebû Atıyye> Mâlik b. Huveyris” ortak senediyle gelmiş ancak Ebân’dan sonra senedler farklılaşmıştır. Tirmizî’nin “[Mahmud b. Gaylân + Hennâd]> Vekî> Ebân b. Yezîd el-Attâr> Büzeyl b. Meysere el-Ukaylî> Ebû Atıyye> Mâlik b. Huveyris” senediyle tahric ettiği tarîke göre Ebû Atıyye kendisinden imamlık yapması istenen hocası Mâlik’in tavrını şu şekilde nakletmiştir:

Mâlik b. Huveyris bazen bizim mescidimize (musalla) gelir sohbet ederdi. Bir gün namaz vakti girmişti ki “Öne geç, bize imamlık yap” dedik. O dedi ki: Biriniz öne geçsin namaz kıldırsın [sonra size] neden öne geçmediğimi anlatacağım. Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: “Her kim bir topluluğu ziyaret ederse onlara imam olmasın. Onlara kendilerinden biri imamlık yapsın.”⁴⁸

Bir toplulukta yabancı olan birinin değil, onlardan birinin kendilerine imamlık yapması gerektiğinden haber veren bu rivayet tarîkleri, diğerlerinin aksine Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde yer almamaktadır.

2.4. Kütüb-i Tis’a Dışındaki Rivayetleri

Burada ele alınacak olan rivayetler, namaz dışındaki muhtelif konulara dair olmaları ve *Kütüb-i Tis’a*’da yer almamaları bakımından diğerlerinden ayrılmaktadırlar. Ancak ilk sıradaki rivayetin, ileride zikredilecek özel durumundan dolayı bu çerçevenin dışında tutulması gerektiğini ifade etmek gerekir. Genel çerçevesi bu şekilde olan biri mevkûf yedi rivayet aşağıdaki gibidir:

(...) Mâlik b. Huveyris [sahâbîden biri]⁴⁹ şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) bize “Artık o gün [Allah’ın vereceği] cezayı kimse veremez. [O’nun başladığı gibi] kimse bağlayamaz” (Fecr 89/25-26) ayetlerini okuttu.⁵⁰

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/365 (No: 15599); Buhârî, “Cemâ’a” 17 (No: 645), “Sıfatu’s-salât” 59 (No: 790); Ebû Dâvûd, “Salât” 141 (No: 842, 843); Nesâî, “Tatbîk” 91 (No: 1150).

⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Salât” 141 (No: 844); Tirmizî, “Salât” 213 (No: 287); Nesâî, “Tatbîk” 91 (No: 1151), 92 (No: 1152).

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/368-369 (No: 15602), 369 (No: 15603), 34/159 (No: 20532), 160 (No: 20533, 20534), 162 (No: 20538); Ebû Dâvûd, “Salât” 66 (No: 596); Tirmizî, “Salât” 263 (No: 356); Nesâî, “İmâmet” 9 (No: 786).

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/292 (No: 20691); Ebû Dâvûd, “Hurûf” (No: 3996, 3997).

⁵⁰ Bu rivayete ait metin ve tercümede Taberânî’nin *el-Mu’cemü’l-kebir*’i esas alınmıştır. Rivayetin geçtiği yerler için bk. Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire:

(...) Mâlik b. Huveyris şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) “Allah bir insanı yaratmak istediği zaman erkeği kadınla cima ettirir. Böylece onun suyu [menisi] kadının her damar ve sinirinde dolaşır. Yedinci gün olunca Allah azze ve celle, o kişiyle Âdem (a.s.) arasındaki tüm damarları yeşertir” buyurdu ve akabinde “Terkibini de dilediği gibi yaptı” (İnfîât 82/8) ayetini okudu.⁵¹

(...) Mâlik b. Huveyris şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) minbere çıktı. Bir basamak çıkınca “âmîn” dedi. Sonra diğer basamağa çıktı ve “âmîn” dedi. Sonra üçüncü basamağa çıkıp “âmîn” dedi ve şöyle buyurdu: “Cebrail [a.s.] bana gelip ‘Ey Muhammed, kim Ramazan’a erişir de (eriştiği halde) kendisine mağfiret edilmezse, Allah onu [kendisinden/rahmetinden] uzaklaştırsın’ dedi. Ben de ‘âmîn’ dedim. Kim de anne ve babasına veya ikisinden birine erişir de (eriştiği halde) cehenneme giderse, Allah onu [kendisinden/rahmetinden] uzaklaştırsın’ dedi. Ben de ‘âmîn’ dedim. Kim de yanında senin ismin zikredilir de (zikredildiği halde) sana salat etmezse, Allah onu [kendisinden/rahmetinden] uzaklaştırsın’ dedi ve bana ‘âmîn’ de dedi, ben de ‘âmîn’ dedim.”⁵²

(...) Mâlik b. Huveyris’in aktardığına göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ben kimin mevlâsı idiysem, Ali de onun mevlâsıdır.”⁵³

(...) Mâlik b. Huveyris şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) Hz. Ali’ye “Benim yanımda Harun’un Musa’nın yanındaki gibi bir konuma razı olmaz mısın?” buyurdu.⁵⁴

(...) Mâlik b. Huveyris’ten nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Hasan ve Hüseyin cennet ehlinin efendileridir ve babaları onlardan daha hayırlıdır.”⁵⁵

(...) Mâlik b. Huveyris şöyle demiştir: “Erkeklerden ilk müslüman olan kişi Ali, kadınlardan da Hatice’dir.”⁵⁶

Mâlik b. Huveyris’e nispet edilen bu yedi rivayetle ilgili olarak genel hatlarıyla bir değerlendirme yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Öncelikle ilki hariç serdedilen yedi

Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 19/289; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 2/280, 3/727; Ebü’l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfû’l-mehera bi’l-fevâidi’l-mübtetire min etrâfi’l-aşere*, thk. Merkezü Hizmeti’s-Sünne ve’s-Sîre (Medine: Mecma’u’l-Melik Fehd, 1994), 13/91.

⁵¹ Bu rivayete ait metin ve tercümede Taberânî’nin *el-Mu’cemü’l-kebîr*’i esas alınmıştır. Rivayetin geçtiği yerler için bk. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 19/290 (No: 644); a.mlf., *el-Mu’cemü’l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 2/170-171 (No:1613); a.mlf., *er-Ravdu’d-dânî ilâ el-Mu’cemu’s-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1985), 1/82 (No: 106); Taberânî, her üç mu’ceminde bu rivayete yer vermiş, *el-Mu’cemü’l-kebîr* dışındaki iki mu’ceminde "Mâlik b. Huveyris’ten bu sened dışında rivayet edilmemiş, İbn Sevvâr bunda teferrüd etmiştir" şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Ayrıca bk. Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Câmi’u’l-ülûm ve’l-hikem*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2004), 1/158; Ebü’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr Nüreddin el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*, thk. Hüsâmeddin el-Kudsî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 7/134 (No: 11472).

⁵² Bu rivayete ait metin ve tercümede İbn Hibbân’ın *Sahîh*’i esas alınmıştır. Rivayetin geçtiği yerler için bk. Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 2/140 (No: 409); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 19/291 (No: 649); Nüreddin el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 10/166 (No: 17318); a.mlf., *Mevâridü’z-zam’ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*, thk. Hüseyin Selîm Esed - Abduh Ali el-Küşek (Dımaşk: Dâru’s-Sekâfeti’l-Arabiyye, 1993), 8/17 (No: 2386).

⁵³ Bu rivayete ait metin ve tercümede Taberânî’nin *el-Mu’cemü’l-kebîr*’i esas alınmıştır. Rivayetin geçtiği yerler için bk. Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 19/291 (No: 646); Nüreddin el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 9/106 (No:14621), 108 (No: 14636).

⁵⁴ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 19/291 (No: 646).

⁵⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 19/292 (No: 650); Nüreddin el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 9/183 (No: 15089); Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr fi ehâdîsi’l-beşîri’n-nezîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 1/232 (No: 3821).

⁵⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 19/291 (No: 648); Nüreddin el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 9/220 (No: 15256).

rivayetin, *Kütüb-i Tis'a* dışındaki diğer kaynaklarda yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda en hacimli temel hadis kitabı olan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde dahi yer almamaları calib-i dikkattir.

Tam da bu noktada, daha önce işaret edilen Fecr Sûresi 25-26. ayetlerinin okunma şekliyle ilgili ilk rivayete yer vermemiz gerekmektedir. Bu rivayet, aslında *Kütüb-i Tis'a*'dan Ahmed b. Hanbel ile Ebû Dâvûd'un eserlerinde üç târifle yer almaktadır.⁵⁷ Ne var ki, *el-Mu'cemü'l-kebir*'deki târikin aksine, her üç târifte de sahâbî isminin mübhem olduğu görülmektedir. Sahâbe bilgisine dair eserlerdeki rivayetlerde de⁵⁸ Rasûlullah'ın (s.a.v.) söz konusu ayetleri kime okuttuğu noktasında bir muğlaklığın olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Öte yandan Mâlik b. Huveyris'in sarahaten zikredildiği bazı târiflere⁵⁹ bakıldığında, *metrûkû'l-hadis* hatta *hadis uyduran* biri olarak nitelenen Süleyman b. Ebû Süleyman (Muhammed) el-Kâfillânî'nin⁶⁰ yer aldığı görülecektir. Bu anlamda Zehebî'nin, *el-Müstedrek*'te yer alan iki târiften birinin Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre olduğunu söyleyip⁶¹ diğeri hakkında sükût etmesinden⁶² hareketle, en azından bazı târiflerde Mâlik isminin zikredilmesinin metrûk olan bu râviyle ilgili olduğu söylenebilir. Sonuç olarak, sahâbî isminin hem sarîh hem de mübhem olduğu târiflere yer veren müelliflerin, ismin mübhem olduğu târiflere meyletmesinden⁶³ ve *Kütüb-i Tis'a*'daki târiflerde⁶⁴ de ismin mübhem olmasından dolayı, sahâbî isminin mübhem olarak kalmasının daha doğru olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda da rivayetin Mâlik b. Huveyris'e ait olduğunun söylenebilmesi için daha güçlü delillerin sunulması gerekecektir.

İnsanın yaratılması ile ilgili ikinci rivayete gelince, yukarıda işaret ettiğimiz Taberânî'nin *mu'cem*lerinin yanı sıra tespit edebildiğimiz tüm târiflerinde,⁶⁵ Sevvâr el-Cermî ve oğlu Üneys'in (öl.?) ortak râviler olduğu görülmektedir. İlgili kaynaklarda daha çok Sevvâr⁶⁶ ve oğlu Üneys'in⁶⁷ hoca ve talebelerine dair bilgilerin kaydedildiği görülmektedir.⁶⁸

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/292 (No: 20691); Ebû Dâvûd, "Hurûf" (No: 3996, 3997).

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Ayn: Matbû'atü Câmî'atü'l-İmâretü'l-Arabîyyetü'l-Müttehide, 2005), 1/422; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/819-20 (No: 2146-2148), 6/3145 (No: 7241); İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/97, 6/417; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2/123-4.

⁵⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/289 (No: 643); İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/422; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/727 (No: 6635); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/819-20 (No: 2146, 2148).

⁶⁰ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, 1/280; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'atü'l-İslâmiyye, 2002), 4/157-158.

⁶¹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/280 (No: 3009).

⁶² Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/727 (No: 6635).

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/292 (No: 20691); Ebû Dâvûd, "Hurûf" (No: 3996, 3997); İbn Mende, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/422; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2/280 (No: 3009); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 6/3145 (No: 7241); İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/97, 6/417.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/292 (No: 20691); Ebû Dâvûd, "Hurûf" (No: 3996, 3997).

⁶⁵ Ebû Yüsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rifetü ve't-târih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1990), 1/342; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk İbn Mende, *Kitâbü't-Tevhîd ve ma'rifeti esmâillâhi 'azze ve celle ve sıfâtihî 'ale'l-ittifâk ve't-teferrüd*, thk. Ali Muhammed b. Nâsir el-Fükayhî (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 1413), 1/227-8 (No: 86), 2/80 (217); Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Mevsû'atü't-tibbî'n-Nebevî (et-Tibbu'n-Nebevî)*, thk. Mustafa Dönmez (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 1/215 (No: 79); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993), 2/262-3 (No: 823).

⁶⁶ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 4/167; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/270-271; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/338.

⁶⁷ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 2/43; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/335.

Yalnızca İbn Hibbân'ın, Sevvâr el-Cermî⁶⁹ ve oğlu Üneys'i⁷⁰ *es-Sikât*'ında zikretmek suretiyle sika kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak İbn Hibbân'ın, hadisleri sahih, râvileri de sika kabul etme noktasında -en azından Buhârî ve Müslim'e nispetle- mütesâhil davrandığı belirtilmelidir.⁷¹ Bu anlamda, başka şartları olmakla birlikte İbn Hibbân'ın, hakkında cerh ve ta'dil bilgisi bulunmayan râvileri sika kabul ettiği ifade edilmektedir.⁷² Öte yandan, eserinde rivayetin iki tarfına yer veren İbn Mende, bunların ilkinin Tirmizî ve Nesâî gibi musanniflerin,⁷³ ikincisinin de Nesâî'nin şartlarına uyduğunu söylemiş;⁷⁴ Elbânî (öl. 1420/1999) de, bununla rivayetin hasen olduğuna işaret ettiğini ifade ederek aynı kanaatte olduğunu izhar etmiştir.⁷⁵ Ancak ilgili yerde, söz konusu iki râvi hakkında cerh ve ta'dile dair bilginin olmadığını söylemesinden ve "İnşallah onun (İbn Mende) dediği gibidir" şeklindeki sözünden hareketle, Elbânî'nin, rivayetin hasen oluşundan pek emin olamadığını çıkarmak mümkündür. Serdedilen bu bilgiler ışığında, rivayet hakkında *tevakkuf* etmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Bu ikisi dışında kalan beş rivayetin de ortak râvisi Mâlik b. Hasan b. Mâlik'tir. Mâlik b. Huveyris'in torunu olan bu râvinin, Beğavî'nin (öl. 317/929) ifade ettiği gibi meşhur bir râvi olmadığı söylenmelidir.⁷⁶ Bundan dolayı olacak ki yalnızca birkaç müellif tarafından biyografisine yer verilmiştir. Bunlardan İbn Hibbân (öl. 354/965), *es-Sikât*'ında zikretmek suretiyle onu tevsik etmekle⁷⁷ diğer müelliflerden ayrılmaktadır. Zira Ukaylî (öl. 322/934), onun tartışmalı bir râvi olduğunu söylemiştir.⁷⁸ İbn Adî (öl. 365/976) ise, babası-dedesi kanalıyla olmak üzere kendisine mütâbaat edilmeyen rivayetlerinin olduğunu söyledikten sonra mevzu bahis olan beş rivayetine yer vermiş ve bu rivayetlerde problemin muhtemelen Mâlik b. Hasan'dan kaynaklandığını ifade etmiştir.⁷⁹ Kendisine üç eserinde yer veren Zehebî (öl. 748/1347) de bunların ikisinde onu *münkeru'l-hadîs* olarak nitelemiştir.⁸⁰ Bu bilgilerden hareketle Mâlik b. Hasan'ın en iyimser ifadeyle zayıf bir râvi olduğunu ve senedlerinde yer aldığı bu rivayetlerin de en azından isnad bakımından zayıf olarak değerlendirilmesi

⁶⁸ Sevvâr el-Cermî için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/167; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/270-1; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/338; Oğlu Üneys için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/43; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/335.

⁶⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/337-338, 6/422.

⁷⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/82, 8/134.

⁷¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 22; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ Burhâneddîn el-Ebnâsî, *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh rahimehullâhü te'âlâ*, thk. Salâh Fethî Helel (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 1/90; Ebû'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1984), 18; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994), 1/114-5.

⁷² Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/114-5.

⁷³ İbn Mende, *et-Tevhîd*, 1/227-8 (No: 86).

⁷⁴ İbn Mende, *et-Tevhîd*, 2/80 (No: 217).

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fikhîhâ ve fevâidihâ* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1415), 7/986-9.

⁷⁶ Beğavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 5/211.

⁷⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/461.

⁷⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 3/330.

⁷⁹ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/116-117.

⁸⁰ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/6; a.mlf., *el-Muğni fi'd-du'afâ*, 2/537; a.mlf., *Divânü'd-du'afâ ve'l-metrâkin*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensâri (Mekke: Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadise, 1967), 334.

gerektiğini düşünmekteyiz. Bunlardan 4, 5, 6 ve 7 numaralı rivayetlerin bir şekilde Hz. Ali'yle ilişkili olması da dikkat çeken bir diğer ayrıntıdır.

Kanaatimizce bu yedi rivayetin başta *Kütüb-i Tis'a* olmak üzere temel hadis kaynaklarında yer almama nedeni, senedlerdeki ortaya koymaya çalıştığımız durumların varlığıdır. Tabii burada, söz konusu yedi rivayete ilişkin kanaatimizin, bir kısmı başka sahâbîlere de nispet edilen bu rivayetlerin metinlerinden ziyade isnadlarıyla ilgili olduğunu özellikle belirtmek isteriz.

3. NAMAZLA İLGİLİ RİVAYETLERİNİN FIKHÎ MEZHEPLERİN HÜKÜMLERİNE ETKİSİ

Mâlik b. Huveyris'in yukarıda verdiğimiz namazla ilgili hadislerinin, dört mezhebin bazı hükümlerine etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla dört fikhî mezhep de bazen görüşlerinin tek/asıl dayanağı bazen de dayanaklarından biri olarak söz konusu hadislerle ihticac etmiştir. Hadislerin muhtevaları gereği delil olarak sunuldukları meseleler namazın öncesindeki/dışındaki ve içindeki meseleler olmuştur. Şimdi de bu meseleleri, namazın dışındakilerden içinekilere doğru olacak şekilde aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

3.1. Ezan ve Kamet Meselesi

İbn Rüşd el-Hafîd'in (ö. 595/1198) de ifade ettiği gibi⁸¹ ezanın hazar veya seferdeki, tek kişi veya cemaat için hükmü konusundaki ihtilafın temel nedeni, konuyla ilgili hadislerin zahirinden anlaşılın şeyin farklı olmasıdır. Ezan için yapılan bu değerlendirmenin kamet için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Mâlik b. Huveyris'in "*Namaz vakti geldiğinde ezanı okuyun! Sonra kamet getirin ve yaşça daha büyük olanınız size imamlık yapsın!*" şeklindeki kısmı içeren hadisinin [2.3.1.] ezan ve kamet konusunda delil olarak takdim edildiği görülmektedir. Bu anlamda fıkıh kitaplarında *ezan ve kametin yolculuk sırasında terk edilip edilemeyeceği*,⁸² *hazarda ve seferde ezan okumanın hükmü*⁸³ ve *ezanın vaktinden önce okunup okunamayacağı*⁸⁴ gibi konularda, varılan sonuçlar farklı olsa da Mâlik b. Huveyris'in sözünü ettiğimiz hadisine sıklıkla atıfta bulunulduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Bu da Mâlik b. Huveyris hadisinin, ezan ve kamet konusunda âlimlerin farklı hükümlere varmalarında önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

3.2. Cemaatle Namazda Cemaatin Sayısı

⁸¹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 1/106-7.

⁸² İshâk b. Mansûr el-Kevsec, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*, thk. Komisyon (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2004), 2/499-500; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/400-1; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 1/133; Abdurrahmân b. Muhammed Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni' (el-Muğni içinde)*, thk. Dâru'l-Menâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1983), 1/393; Zeynüddin b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*, thk. Zekeriyâ Meyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/461.

⁸³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/50; Ebû Bekr b. Muhammed el-Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Ğâyeti'l-ihisâr*, thk. Ali Abdülhamîd Baltacı - Muhammed Vehbî Süleyman (Dimaşk - Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1991), 1/110-1; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehâ'l-irâdât)* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/131; İbrâhîm b. Muhammed İbn Duveyyân, *Menârü's-sebil fi şerhi'd-Delil*, thk. Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989), 1/62.

⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah Şemseddîn ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, thk. Abdullâh b. Abdurrahmân el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 1/507-8; Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/286; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/242.

Mâlik b. Huveyris'in aynı hadisinin [2.3.1.], bir namazın cemaatle namaz olabilmesi için gerekli asgari sayıyı tespitinde delil olarak sunulduğu görülmektedir. Örneğin Nevevî, Mâlik'in bu hadisine atıfta bulunarak bir imam ve bir me'mûmun (tabi) bulunmasının, münferit namazdan yirmi beş ya da yirmi yedi kat fazla sevabı olan cemaatle namazın gerçekleşeceğini ifade etmiştir.⁸⁵ Aynı şekilde İbn Hazm da bazı âlimlerin cemaat için iki ve daha fazla, diğer bazılarının ise üç ve daha fazla kişinin gerektiği görüşünde olduklarını, iki ve daha fazla kişinin gerektiği görüşünde olanların sahîh delillerinden birinin Mâlik b. Huveyris'in ilgili hadisi olduğunu belirtmiştir.⁸⁶

3.3. İmamlıkta Liyakat Meselesi

İmamlığa kimin daha layık olduğunu belirleme noktasında da Mâlik b. Huveyris'in bu hadisinin Ebû Mes'ûd el-Bedrî'nin (ö. 42/662) hadisiyle birlikte delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Şu kadarı var ki Ebû Mes'ûd el-Bedrî hadisinde imamlığa liyakat konusunda Kur'ân'ı en güzel şekilde okuma, sünnet/fıkıh bilgisine sahip olma, hicretteki kıdem ve yaş gibi hususlar yer almaktayken⁸⁷ Mâlik b. Huveyris hadisinde yalnızca yaşça en büyük olma söz konusu edilmektedir. Konuya ilişkin değerlendirmede bulunan Hanefî,⁸⁸ Şâfiî⁸⁹ ve Hanbelî⁹⁰ âlimlerin, her iki hadisi delil olarak sundukları ancak muhtemelen daha kapsayıcı olması hasebiyle Ebû Mes'ûd hadisini esas kabul ettikleri ve Mâlik b. Huveyris hadisini ona bağlı olarak ele aldıkları anlaşılmaktadır.

Öte yandan bazı âlimlerin Mâlik b. Huveyris hadisinde Ebû Mes'ûd el-Bedrî hadisinin aksine yalnızca yaşın zikredilmesini açıklama babından yaptıkları değerlendirmeler, konumuz açısından önem arz etmektedir. İmam Şâfiî ve Zeylaî'nin, söz konusu hadiste yaşça büyük olanın imamlığa daha layık görülmesini, Rasûlullah'ın (s.a.v.) hitap ettiği kişilerin diğer hususlarda eşit olduklarını bilmesine bağladıkları görülmektedir.⁹¹ Daha önce de ifade edildiği üzere Mâlik b. Huveyris ve beraberindekilerin hicretin 9. senesinde Rasûlullah'la (s.a.v.) görüştikleri göz önünde bulundurulduğunda iki âlimin değerlendirmelerinin yerinde olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Zira Rasûlullah'ın (s.a.v.) hadisteki muhatapları olan Mâlik b. Huveyris ve amcaoğlu/arkadaşı, o sırada genç yaşlardaydılar. Böyle olunca da Kur'ân'ı en güzel şekilde okuma, sünnet/fıkıh bilgisine sahip olma ve hicretteki kıdem noktasında aralarında ciddi bir tercih durumunun olmayacağı, dolayısıyla imamete liyakat konusunda en uygun kriterin yaş olacağını söylemek anlamlı olmaktadır. Bu da Mâlik b. Huveyris'in nispeten geç olan görüşmesinin ve az olan birlikteliğinin mevzubahis hadisinin anlaşılmasına

⁸⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 4/196.

⁸⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 4/2-3.

⁸⁷ Hadisin *Kütüb-i Tis'a*'daki tarihleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/295 (No: 17063), 320-1 (No: 17092), 323-4 (No: 17097), 325-6 (No: 17099), 37/31 (No: 22340); Müslim, "Mesâcid" 290 (No: 673), (No: 673), 291 (No: 673); İbn Mâce, "İkâmetü's-salavât" 46 (No: 980); Ebû Dâvûd, "Salât" 61 (No: 582, 584); Tirmizî, "Salât" 174 (No: 235); Nesâî, "İmâmet" 3 (No: 779).

⁸⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1315), 1/133-4; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 1/608-9.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Üm (er-Risâle ve İhtilâfü'l-hadis ile birlikte)*, thk. Rıfat Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2001), 2/300-1; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/352-3; İbrâhim b. Ali Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhil-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/186.

⁹⁰ Abdullah b. Ahmed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi fî fikhil-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Muhammed Fâris - Mis'ad Abdülhamîd es-Sa'denî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/297-8; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2/19; Şemseddîn ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/99-100; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 2/70; Buhûtî, *ed-Dekâ'ik*, 1/270-1; a.mlf., *Keşşâfü'l-kanâ'*, 1/472.

⁹¹ Şâfiî, *el-Üm*, 2/300-1; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/133-4.

etki ettiğini göstermektedir. Bu durum, irâd vaktinin bilinmesinin bir hadisin doğru şekilde anlaşılması adına önemini de ortaya koymaktadır.

3.4. İftitâh Tekbirinde Ellerin Kaldırılacağı Miktar

İftitâh tekberi sırasında ellerin nereye kadar kaldırılacağı hususunda da Mâlik b. Huveyris'in "*Rasûlullah (s.a.v.) [iftitâh] tekberi aldığı zaman iki elini kulaklarına yakın bir yere kadar kaldırdı. Rükûa varmak istediği zaman, bunun benzerini yaptı. Başını rükûdan kaldırdığı zaman bunun benzerini yaptı*" şeklindeki hadisine atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu anlamda ellerin kulak hizasına kadar kaldırılması gerektiği görüşünde olan Hanefîlerin,⁹² omuz hizasına kadar kaldırılması gerektiği görüşünde olan Şâfiîlerin⁹³ ve ister kulak ister omuz hizasına kaldırılabilmesi görüşünde olan Hanbelîlerin⁹⁴ bu hadisi başka hadislerle birlikte delil olarak kullandıkları görülmektedir.

Bu bilgilerden hareketle çalışmanın amaçları doğrultusunda bazı değerlendirmeler yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Öncelikle Nevevî'nin de ifade ettiği gibi İmam Şâfiî, omuz hizası lehine olacak şekilde konuyla ilgili hadisleri cem etmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin Mâlik b. Huveyris rivayetinin zahirine muhalif bir hüküm verdiğini söylemek mümkündür. Öte yandan Hanefî mezhebinin Vâil b. Hucr, Ebû Humejd es-Sâ'idî ve Berâ b. Âzib hadisleriyle birlikte ellerin kulak hizasına kadar kaldırılmasını öngören Mâlik b. Huveyris hadisini esas aldığı anlaşılmaktadır.

Bunlardan ayrı olarak konumuz açısından daha büyük önemi haiz olduğunu düşündüğümüz bir diğer husus da Ahmed b. Hanbel'in, dolayısıyla Hanbelî mezhebinin Mâlik b. Huveyris'in mezkûr hadisine yaklaşımıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere Hanbelî mezhebi, iftitâh tekberi sırasında ellerin hizası konusunda muhayyerliği esas almıştır. Ancak ilgili kitaplarda yer alan bilgilere bakıldığında Ahmed b. Hanbel'den konuyla ilgili iki görüşün/rivayetin bulunduğu ancak bunlardan ellerin kulak hizasına kaldırılması gerektiği şeklindeki görüşün daha meşhur olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁶ İşte tam da bu noktada Ebû'l-Ferec İbn Kudâme'nin (ö. 682/1283) şu değerlendirmesi, konumuz açısından önem arz etmektedir:

"[İftitâh tekberi sırasında ellerin] omuz hizasına kadar kaldırılacağı hususu, İbn Ömer hadisinde rivayet edilmiştir. [Hz.] Ali ve Ebû Hüreyre de bunu rivayet etmiştir ki bu, Şâfiî ve İshâk [b. Râhûye]'ın görüşüdür. Kulak hizasına kaldırılacağı hususu ise (...) Vâil b. Hucr ve Mâlik b. Huveyris tarafından rivayet edilmiştir. İlim ehlinde bazıları bu görüşte olmuştur. Ebû Abdullah [Ahmed b. Hanbel] ise râvilerinin çokluğundan ve Rasûlullah'a (s.a.v.) yakınlıklarından dolayı bunlardan birinci hadisi tercih etmiştir. Ancak [dayandığı] rivayetinin sıhatinden dolayı diğer şekli de caiz görmüştür. Bu da Rasûlullah'ın (s.a.v.) her ikisini yaptığını göstermektedir."⁹⁷

Görüldüğü gibi bu değerlendirmede Ahmed b. Hanbel'in aslında meylettiği görüş Mâlik b. Huveyris'in hadisine muhalif olacak şekilde ellerin omuz hizasına kaldırılması şeklindedir ve bu meylinin temel nedeni, ilgili hadisin râvilerinin çokluğu ama en önemlisi

⁹² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdülhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/195-7; Ali b. Zekeriyâ el-Menbicî, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fazl Abdülazîz el-Murâd (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiyye, 1994), 1/221.

⁹³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/304-6.

⁹⁴ Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/512; Şemseddîn ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/540-1; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 1/380.

⁹⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/304-6.

⁹⁶ Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/512; Şemseddîn ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/540-1; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 1/380.

⁹⁷ Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/512.

Rasûlullah'a (s.a.v.) "yakınlıkları" olmuştur. Başka bir deyişle Mâlik b. Huveyrîs'in Rasûlullah'la (s.a.v.) beraberliğinin nispeten geç ve kısa olması, Ahmed b. Hanbel'in onu tercih edememesine yol açmıştır. Bu nedenle hadisi sırf sahih bir yolla geldiği için amel edilmeye elverişli görmüştür.

3.5. Namazda Ellerin Kaldırılacağı Yerler

Aynı hadisin namazda ellerin nerelerde kaldırılacağı konusunda delillerden biri olarak sunulduğu görülmektedir. Örneğin Tahâvî, Hz. Ali, İbn Ömer, Ebû Humejd es-Sâ'idî, Câbir b. Abdullah ve Ebû Hüreyre hadislerinin yanı sıra Mâlik b. Huveyrîs'in bu hadisine yer verip bir grubun bu hadislere dayanarak rükua giderken, rükudan kalkarken ve [birinci ve üçüncü rekatların ikinci secdesindeki] oturulardan kıyama kalkılırken ellerin kaldırılması gerektiği görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁹⁸ Benzer şekilde Hanbelî âlimlerden İbn Duveyyân (ö. 1353/1935) Mâlik b. Huveyrîs hadisinden dolayı iftitâh tekbiri sırasında, rükua gidilirken ve rükudan kalkılırken ellerin kaldırılması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁹

3.6. İstirahat Oturuşu (Celse-i İstirâhat)

Namazların birinci ve üçüncü rekatlarının ikinci secdelerinden sonra kıyama kalkmadan önce oturulup oturulmayacağı ve bu secdelerden kıyama kalkışta ellerle yere dayanılıp dayanılmayacağı konusunda dört mezhebin iki görüş etrafında birleştiği anlaşılmaktadır. Buna göre söz konusu yerlerde oturuşun ve yere dayanmanın gerekmediği, dolayısıyla bunun sünnet olmadığını savunan Hanefî,¹⁰⁰ Mâlikî¹⁰¹ ve meşhur görüşlerine göre Hanbelîlerin¹⁰² aksine Şâfiî mezhebi böyle bir oturuşun sünnet (müstehab) olduğu görüşünde olmuştur.

Burada konumuz açısından önemli olan hususlardan biri, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiîlerin bu görüşlerine delil olarak yalnızca Mâlik b. Huveyrîs'in istirahat oturuşunu ve yere dayanmayı öngörüp farklı iki bağlamla nakledilen hadisini [2.3.3.] sunmuş olmalarıdır.¹⁰³ Ancak konumuz açısından bundan daha önemli olduğunu düşündüğümüz husus, Şâfiîler dışındaki üç mezhebin Mâlik b. Huveyrîs'in bu hadisini yorumlama şekilleridir.

⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/222-8.

⁹⁹ İbn Duveyyân, *Menârü's-sebil*, 1/91-2.

¹⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/355; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1995), 5/1/213-4; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23; Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/211; Menbicî, *el-Lübâb*, 1/241; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/119; Aynî, *el-Binâye*, 2/252; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 1/314-6; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 1/562-3.

¹⁰¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Haccî - Saîd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/414; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/137-8.

¹⁰² Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'den iki rivayetin/görüşün geldiği ancak bunlardan istirahat oturuşunun gerekmediği, dolayısıyla sünnet (müstehab) olmadığı şeklindeki görüşün daha meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Muhammed b. el-Hüseyn Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mesâ'ilü'l-usûliyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*, thk. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985), 1/127-8; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/254; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *es-Şerhu'l-kebîr*, 1/567-8; Şemseddîn ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/573-7; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 1/407; Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhi't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, thk. Abdurrahmân el-Cibrîn - Avz el-Karnî vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 3/1460-2; Buhûtî, *ed-Dekâ'ik*, 1/199; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/355.

¹⁰³ Şâfiî, *el-Üm*, 2/269-70; Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 2/131; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/147-50; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007), 2/169-70; Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 2/226; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/443.

Konuya yer veren Hanefî âlimlerin¹⁰⁴ yanı sıra bazı Mâlikî¹⁰⁵ ve Hanbelî¹⁰⁶ âlimlerin ilgili Mâlik b. Huveyris hadisini Rasûlullah'ın (s.a.v.) yaşlılık veya bir illet/hastalık nedeniyle kendisinde baş gösteren zayıflık ve özür durumuna hamletmişlerdir. Bunlardan Aynî, oturuş ve yere dayanmanın sünnet olmadığı konusunda onlarla hemfikirken bunların sebebinin yaşlılık olduğuna ihtimal vermemektedir. Zira ona göre vefat ettiği sırada dahi Rasûlullah (s.a.v.) 63 yaşlarındadır ve bu yaşı namazı normal şekilde kılmaya engel bir yaş değildir. Dolayısıyla Rasûlullah'ın (s.a.v.) oturmuş ve yere dayanmış olmasının nedeni yaşlılıktan ziyade hastalık, yara ve benzeri bir özür olmalıdır.¹⁰⁷

Şâfîiler dışındaki diğer âlimlerin yorumlarına bir bütün olarak bakıldığında Rasûlullah'ın (s.a.v.) Mâlik b. Huveyris'in etrafındakilere göstermeye çalıştığı şekliyle namaz kılmış olması, istirahat oturuşunun ve yere dayanmanın sünnet olduğunu göstermemekte, aksine yaşlılığından veya bir illetten ileri gelmektedir. Dolayısıyla Mâlik b. Huveyris'in bu hadisinin de onun, Rasûlullah'la (s.a.v.) nispeten geç bir zamanda görüşmüş olmasıyla ilişkili olarak anlaşıldığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Temelde Mâlik b. Huveyris'in biyografisi ve rivayetleri hakkında yapılan araştırmanın neticesi olarak şu hususlar sıralanabilir:

Başta sahâbe bilgisine dair kaynaklarda olmak üzere ilgili kaynaklarda Mâlik b. Huveyris'in hayatı hakkındaki bilgilerin nispeten az sayılabilecek miktarda olduğu görülmüştür. Bununla birlikte mevcut bilgilerden hareketle onun hicretin 9. senesinde Medine'ye geldiğini söylemek mümkündür. O sırada genç yaşta olan Mâlik'in, Ebû Süleyman şeklindeki künyesinden ve kendisinden rivayetleri olduğu söylenen iki oğlundan hareketle daha sonra evlendiği anlaşılmaktadır. Genel kabule göre Mâlik b. Huveyris, yerleştiği Basra'da 74/693-4 senesinde vefat etmiştir.

Hicri 9 senesinde Medine'ye geldiği kuvvetli varsayımından yola çıkıldığında onun, Rasûlullah'ın (s.a.v.) vefatına yaklaşık iki yıl kalan bir vakte denk gelen ve yirmi gün gibi nispeten kısa süren bir sohbetinin olduğu anlaşılacaktır. Bu da Mâlik b. Huveyris ile ilgili iki duruma zemin hazırlamış olmalıdır. Bunlardan biri, çokça hadis rivayet eden, savaş vb. konularda yararlılık gösteren veyahut da Rasûlullah'la (s.a.v.) uzun süre kalan sahâbîlerin aksine hayatı hakkında fazla bilginin kaydedilmemiş olmasıdır. İkincisi de benzer şekilde kısa süreli sohbetinden mütevellit sınırlı sayıda rivayetinin bulunmasıdır.

Mâlik b. Huveyris'in bu durumunun, Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra yaklaşık altmış yıl yaşamış olmasına rağmen sahâbenin kahir ekseriyeti gibi mukillûndan olmasına yol açtığı söylenebilir. Bakî b. Mahled'in *Müsned*'i esas alınarak on beş hadisi bulunanlardan (ashâbü'l-hamse aşere) sayılmış olmakla birlikte çalışmada başvuru kaynaklardan hareketle tekrarsız rivayetlerinin on bir olduğu tespit edilmiştir.

Sözü edilen tekrarsız on bir rivayetinden dördünün, namazla ilgili olup *Kütüb-i Tis'a*'da yer aldığı ve bir bütün olarak sıhhat şartlarını taşıdıkları sonucuna varılmıştır. Öte yandan *Kütüb-i Tis'a* dışında bulunan yedi rivayetinin muhtelif konulara ilişkin olup sıhhat şartlarını tam anlamıyla taşımadıkları kanaati hasıl olmuştur. Bunun da namazla ilgili dört rivayetin aksine söz konusu yedi rivayetin Mâlik b. Huveyris'e aidiyetine ihtiyatla yaklaşmayı gerektirdiğini düşünmekteyiz.

¹⁰⁴ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 4/355; Cessâs, *el-Muhtasar*, 5/1/213-4; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 1/211; Menbici, *el-Lübâb*, 1/241; Zeylai, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/119; Aynî, *el-Binâye*, 2/252; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 1/314-6; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, 1/562-3.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 1/414.

¹⁰⁶ Şemseddin ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 1/573-7; İbn Müflih, *el-Mübdi'*, 1/407; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 3/1460-2.

¹⁰⁷ Aynî, *el-Binâye*, 2/252.

Dört fikhî mezhep âlimleri, namazla ilgili dört rivayeti altı farklı konudaki hükümlerine ya tek başına ya da başka sahâbilerin rivayetleriyle birlikte delil olarak sundukları müşahede edilmiştir. Söz konusu âlimlerin istidlal sırasında yaptıkları bazı değerlendirmelerinden, onların, Mâlik b. Huveyris'in Rasûlullah'la (s.a.v.) nispeten geç ve az olan beraberliğini dikkate aldıklarını çıkarmak mümkündür. Başka bir deyişle söz konusu âlimler, Mâlik b. Huveyris'in Medine'ye geldiği vakti ve Rasûlullah'la (s.a.v.) olan sohbetinin miktarını göz önünde bulundurarak namaza ilişkin rivayetlerini ya verdikleri hükmün asıl veya teyit edici dayanağı kabul etmişlerdir ya da onları yorumlayarak hilafına hüküm vermişlerdir. Bu da rivayetlerin vürûd zamanının ve bağlamının bilinmesinin, onların doğru bir şekilde anlaşılmasındaki rolünü ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağırman, Cemal. "Müksirûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/534. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Müşşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus. *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ (Şerhu Müntehâ'l-irâdât)*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Burhânüddîn el-Ebnâsî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ. *eş-Şeze'l-feyyâh min 'Ulûmi İbni's-Salâh rahimehullâhü te'âlâ*. thk. Salâh Fethî Helel. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Çakan, İsmail Lütfi. "el-Cem' Beyne's-Sahîhayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/283. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli vd. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İbrâhim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh. *Mevsû'atü't-tıbbi'n-Nebevî (et-Tıbbu'n-Nebevî)*. thk. Mustafa Dönmez. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mesâ'ilü'l-usûliyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*. thk. Abdülkerim b. Muhammed el-Lâhim. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1985.
- Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Abdurrahman b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Mukni' (el-Muğnî içinde)*. thk. Dâru'l-Menâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Fayda, Mustafa. "Senetü'l-Vüfûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/520-521. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1990.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Mu'azzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Tesmiyetü men ehracehum el-Buhârî ve Müslim ve mâ inferede küllü vâhidin minhumâ*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye-Dâru'l-Cinân, 1987.
- Halîfe b. Hayyât. *Kitâbü't-Tabakât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Bağdat: Matba'atü'l-Ânî, 1967.
- Hisnî, Ebû Bekr b. Muhammed. *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli Ğâyeti'l-ihtisâr*. thk. Ali Abdülhamîd Baltacı - Muhammed Vehbî Süleyman. 2 Cilt. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1991.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *el-Cem' beyne's-Sahîhayn el-Buhârî ve Müslim*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- İrâkî, Ebü'l-Fazl Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1984.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ - Muhammed Ali Mu'avvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Duveyyân, İbrâhim b. Muhammed. *Menârü's-sebîl fî şerhi'd-Delîl*. thk. Züheyr eş-Şavîş. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtekire min etrâfi'l-aşere*. thk. Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sîre. 19 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'âri'î'n-Nizâmiyye, 1327.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Esmâü's-sahâbe ve mâ li-küllü vâhidin minhüm mine'l-'aded*. thk. Muhammed Abdülhamîd es-Se'dânî. Kahire: el-Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kâni, Ebü'l-Hüseyn Abdülbâkî. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *et-Tekmil fî'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-sikât ve'du'afâ ve'l-mecâhil*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. 4 Cilt. Sana: Merkezü'n-Nu'mân, 2011.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Tevhîd ve ma'rifeti esmâillâhi 'azze ve celle ve sıfâtihi 'ale'l-ittifâk ve't-teferrüd*. thk. Ali Muhammed b. Nâsır el-Fükayhî. 3 Cilt. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1413.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âmir Hasan Sabrî. 2 Cilt. Ayn: Matbû'âtü Câmi'ati'l-İmâreti'l-Arabîyyeti'l-Müttehide, 2005.
- İbn Müflih, Burhâneddin İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*. thk. Zekerîyyâ Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî - Saîd A'râb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fî 'uyûni't-târîh ve's-siyer*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zûr'a Ahmed b. Abdirrahîm. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân. *'Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nüreddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 14 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- İzzüddîn İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "Bakî b. Mahled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *İrsâdü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323.
- Kevsec, İshâk b. Mansûr. *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*. thk. Komisyon. 10 Cilt. Medine: Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mudar (Benî Mudar)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Menbicî, Ali b. Zekerîyyâ. *el-Lübâb fî'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*. thk. Muhammed Fazl Abdülazîz el-Murâd. 2 Cilt. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiyye, 1994.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr şerhi't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman el-Cibrîn - Avz el-Karnî vd. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*. thk. Âdil b. Muhammed - Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2001.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Muhammed Fâris - Mis'ad Abdülhamîd es-Sa'denî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nâsirüddin el-Elbânî, Muhammed. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fıkhihâ ve fevâidihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1415.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, ts.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nûreddin el-Heysemî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Nûreddin el-Heysemî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâidi İbn Hibbân*. thk. Hüseyin Selîm Esed - Abduh Ali el-Küşek. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1993.
- Serahsî, Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u's-sağîr fî ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1994.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm (er-Risâle ve İhtilâfü'l-hadîs ile birlikte)*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şemseddin ez-Zerkeşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *er-Ravdu'd-dânî ilâ el-Mu'cemu's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdülhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Du'afâü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Dîvânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadîse, 1967.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü rivâye fî'l Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 1992.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fî'd-du'afâ*. thk. Nûreddîn Itr. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan Arkasûsî vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Zeylaî, Ebü Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Tebyinü'l-hakâ'ik şerhu Kenzi'd-dakâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 104-121

**Hayriyye ve Lutfiyye Tesirinde Yazılmış Bir
Mesnevi: Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'si**

*A Mathnawi Written under the Influence of Hayriyye and Lutfiyye:
The Advice-Epistle of Kilisli Hami*

Faruk Sönmez

Araştırma Görevlisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam
Edebiyatı Anabilim Dalı
Research Assistant, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department
of Turkish Islamic Literature
Van, Turkey

faruksonmez@yyu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5336-5300>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 3.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 31.05.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.890199>

Atıf/Cite as

Sönmez, Faruk. "Hayriyye ve Lutfiyye Tesirinde Yazılmış Bir Mesnevi: Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'si", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 104-121.

Sönmez, Faruk. "A Mathnawi Written under the Influence of Hayriyye and Lutfiyye: The Advice-Epistle of Kilisli Hami", *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 104-121.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Hayriyye ve Lutfiyye Tesirinde Yazılmış Bir Mesnevi: Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'si**Öz**

İnsanları doğruya ve iyiliğe yöneltmek, topluma faydalı, ahlaklı fertler yetiştirmek maksadıyla yazılan eserlere nasihat-nâme denir. Arapça “nasaha” kökünden türemiş “pend, öğüt ve mev'iza manalarına gelen “nasihat” kelimesi ile Farsça, “kitap, mektup, ferman” manalarına gelen “nâme” kelimesinin birleşmesiyle oluşan “nasihat-nâme”, dinî ahlaki eserlerin genel adıdır. Tarih boyunca, yapılmasında yanlışlık olduğu düşünülen hâl ve davranışlardan insanları alıkoymak maksadıyla çeşitli faaliyetlerde bulunulmuştur. Kuşkusuz bu faaliyetlerden en yaygın olanlarının başında, öğüt verme ve nasihatte bulunma anlayışı gelmektedir. Bundan dolayı nasihatler, toplum düzeninin temini için geçmişte olduğu gibi bugün de bir zaruret teşkil etmektedir. Bu sebeple toplum liderleri, din adamları ve âlimler, nüfuzları altındaki toplumlara sık sık nasihatlerde bulunmuşlardır. İnsanları kötü yollardan sakındırmak, onları iyiye ve helal yola sevk etmek amacıyla yazılan bu eserler, geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Pend-nâme ve enderz-nâme gibi isimlerle de anılan nasihat-nâmeler, genelde mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmıştır. İslam edebiyatlarında bu türün manzum ve mensur birçok örnekleri mevcuttur. Edebiyatımızda ise bu türde eserler, Türklerin İslamiyet'i kabulüyle beraber ortaya çıkmıştır. Bu süreçten sonra nasihat-nâme/pend-nâme türü eserler Cumhuriyet dönemine kadar farklı örneklerle varlığını sürdürmüştür. Yûsuf Has Hâcib'in *Kutadgu Bilig* ile Edib Ahmed Yüknekî'nin *Atebetü'l-Hakâyık*'ı Türk-İslam Edebiyatımızdaki ilk örneklerdir. Anadolu sahasında nasihat-nâme türündeki ilk örnekler ise 13. yüzyılda verilmeye başlanmıştır. Ahmed Fakih'in *Çarh-nâme'si*, Âşık Paşa'nın *Garib-nâme'si* ile Yûnus Emre'nin *Risâletü'n-nushiyye'si* bunların başlıcalarıdır. Son dönemde kaleme alınmış nasihat-nâmelerden biri de 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Kilisli Hâmî'ye aittir. Kilis'te dünyaya gelmiş şairin Babası Abdü'n-nâfi Efendi'dir. Kilisli Hâmî, Kilis'te medrese eğitimine başlamış, daha sonra eğitimi için bir süre Halep'e gitmiştir. Geçimini çiftçilik yaparak sağlayan Hâmî, 1957 yılında vefat etmiştir. Sağırzâde ailesine mensup olan şairin abisi Kilisli Lütfullah Hâzım da kendisi gibi şairdir. Güneydoğu Anadolu'daki Divan Edebiyatı şairlerinden etkilenen şairin şiirlerinde daha çok Nâbî ve Sünbülzâde Vehbî'nin etkisi görülmektedir. Divan Edebiyatı çizgisinde şiirler kaleme almış şairin bir de divançesi vardır. Bu eseri dışında müstakil olarak tespit ettiğimiz “Nasihat-nâme”si altı varaktan oluşmaktadır. Mesnevi biçiminde yazılan eser, 82 beyitten meydana gelmektedir. Eser, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 7729 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. İstinsah kaydında 1347/1931 tarihi bulunmaktadır. Nasihat-nâmelerin temel gayeleri nasihat ve öğüt olmakla birlikte, kendi içinde bazı konu çeşitliliği de göstermektedirler. Bu konulardan biri de babaların evlatlarına söyledikleri nasihatlerdir. Bu konuda yazılmış en tanınmış eserler, 17. yüzyıl Divan şairi Nâbî'nin Hayriyye'si ile 18. yüzyıl Divan şairi Sünbülzâde Vehbî'nin Lutfiyye adlı eserleridir. Mesnevi biçiminde kaleme alınmış bu iki eserin ortak özelliği, şair olan iki babanın evlatlarına olan nasihatlerini ihtiva etmesidir. Babaların çocuklarına yazdığı nasihat-nâmelerden bir diğeri de 20. yüzyılın başlarında yazılmış Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'sidir. Kilisli Hâmî de bu iki şair gibi gençler için söylenecek bazı nasihatleri oğlu vasıtasıyla vermiştir. Bu çalışmada tek nüshası tespit edilen Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'si üzerinde durulacaktır. Evvela müellifin hayatı hakkında bilgi verilecek akabinde ise eserin şekil ve muhteva özelliklerine değinilecektir. Müellifin nasihat-nâmesini bir taraftan oğluna yazması diğer taraftan ise Nâbî ve Sünbülzâde'nin nasihat anlayışından etkilenmesi sebebiyle eser, *Hayriyye ve Lutfiyye* mesnevileri ile mukayese edilecektir. Son bölümde ise nasihat-nâmenin transkript edilmiş metni verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nasihat, Nasihat-nâme, Kilisli Hâmî, Hayriyye, Lutfiyye.

A Mathnawi Written under the Influence of Hayriyye and Lutfiyye: The Advice-Epistle of Kilisli Hami

Abstract

Works written for the purpose of directing people to the righteousness and goodness and raising moral people and making them beneficial for society are called advice-epistles (nasihat-name). "Advice-epistle", which is formed by the combination of the word "nasihat", which means "recommendation, advice and preach", derived from the Arabic root "nasaha"; and "name", which means "book, letter, epistle" in Persian, is the general name of religious moral works. Throughout the history, various actions have been done in order to prevent people from the attitudes and behaviours considered to be wrong. There is no doubt that the most common of these actions is the understanding of giving recommendation and advise. Therefore, advices necessary today, as in the past, so as to maintain the social order. For this reason, community leaders, clergymen, and scholars often gave advice to the communities under their influence. These works, written to be able to prevent people from doing bad actions and lead them to the good and canonical behaviours and halal path have a wide range of topics. The advice epistles, which are also known by names such as pend-nâme and enderz-nâme, which mean "advice-epistle", were generally written in mathnawi verse form. There are great number of poetry and prose examples of this genre in Islamic literature. In Turkish literature, such works emerged when the Turks accepted Islam. After this period, works in the type of advice-epistle (pend-name) continued with different examples until the period of Republic Turkey. Yusuf Khass Hâjib's Kutadgu Bilig and Edip Ahmed's Atabat al-Haqayik are the first examples of this genre in Turkish-Islamic Literature. In the Anatolian geography, the first works in the type of advice-epistle started to be given in the 13th century. The Charh-name of Ahmet Fakih, the Garîb-name of Ashik Pasha and the Risâletu'n-Nushiyyah of Yunus Emre are the basic examples of this genre. One of the recently written advice-epistles belongs to Kilisli Hâmî, who lived between the end of the 19th century and in the first half of the 20th century. The poet, whose father's name is Abdunnâfi Ephendi, was born in Kilis. Kilisli Hâmî started his madrasa education in Kilis; and then went to Aleppo for a while to continue his education. Hâmî, who made his living by farming, passed away in 1957. His elder brother, Kilisli Lutfullah Hâzım, a member of Saghîrzâde family, is also a poet like him. Influenced by the poets of Divan Literature in the South-eastern Anatolia, from his poems, the poet was observed to be under the effects of Nâbî and Sunbulzâde Vehbî. The poet, who wrote poems in line with Divan Literature, has a little divan. Apart from his little divan, the poet has also "Nasihat-nâme" (*Advice-Epistle*), which we have discovered as an independent work, consisting of six leaves. Written in mathnawi form, the work consists of 82 couplets. The work is registered in Ankara National Library Manuscripts Collection with the archive number 06 Mil Yz A 7729. The date 1347/1931 is written in the copy of the work. Although the main purposes of advice-epistles are to counsel and advise to the target readers, they also have variations in subjects within themselves. One of these issues is the advice of fathers to their children. The most well-known works written on this issue are 17th century Divan poet Nâbî's work called "Hayriyye" and 18th century Divan poet Sunbulzâde Vehbî's work named "Lutfiyye". The common feature of these works, written in the form of mathnawi, is that both contain the advice of the poet fathers to their children. Another advice-epistle written by a father to his child is the one written by Kilisli Hâmî in the early 20th century. Like the two abovementioned poets, Kilisli Hâmî gives some advice to young people through his son. In this study, the Advice-epistle of Kilisli Hâmî, the only copy of which was found, will be focused on. Initially, the information about the life of the poet will be submitted, and then the form and content traits of the work will be emphasized. The work will be compared with Hayriyye and Lutfiyye mathnawis, since the poet both wrote this work in order to advise to his son and also he was influenced by the advice given by Nâbî and Sunbulzâde. In the last section, the Nasihat-nâme will be given with the transcription.

Keywords: Advice, Advice-Epistle (Nasihat-nâme), Kilisli Hami, Hayriyye, Lutfiyye.

GİRİŞ

Arapça “nasaha” kökünden türemiş “pend, öğüt ve mev’iza¹ manalarına gelen “nasihat” kelimesi ile Farsça, “kitap, mektup, ferman” manalarına gelen “nâme” kelimesinin birleşmesiyle oluşan “nasihat-nâme”, insanları doğruya, iyiliğe ve güzele yönlendiren dinî ahlaki eserlerin genel adıdır. Türk edebiyatına Arap ve Fars edebiyatından geçen nasihat-nâme, genelde ahlaki bir nevidir.² Nasihat kelimesi *Kur’ân-ı Kerîm*’de on iki ayette isim ve fiil şeklindeki türevleriyle zikredilmiştir.³ Tarih boyunca yapılmasında yanlışlık olduğu düşünülen davranışlardan insanları alıkoymak amacıyla çeşitli faaliyetlerde bulunulmuştur. Hiç şüphesiz bu faaliyetlerin en yaygın olanlarının başında öğüt verme ve nasihatte bulunma anlayışı gelmektedir. Bundan dolayı nasihatler, toplum düzeninin temini için hem geçmişte hem de bugün için bir zaruret halini almıştır. Bu sebeple toplum liderleri, din adamları ve âlimler, nüfuzları altındaki toplumlara sık sık nasihatlerde bulunmuşlardır.⁴ Nasihat tarzı neville toplumların daha çok çözülme ve kırılma yaşadıkları dönemde ortaya çıkmıştır. Hak, doğruluk ve adalet gibi kavramlar ön plana çıkartılarak, toplumların dağılma ve yozlaşmaları engellenmeye çalışılmıştır.⁵ Doğu ve Batı toplumlarında dinî, siyasi ve kültürel buhranlar yaşandığında bu tür eserlerin daha fazla ortaya çıktığı görülmektedir. Fabl diyebileceğimiz, Sanskrit dilindeki “*Karataka Damanaka*” hikâyesi önce “*Pançatana*” ismiyle Pehlevîce’ye sonrasında Süryânice’ye ve Arapça’ya tercüme edilmiştir. Daha sonra İbnü’l-Mukaffâ’ tarafından “*Kelile ve Dimne*” adıyla çevrilen bu eser yüzyıllar boyunca doğu ve batı edebiyatları üzerinde derin tesirler bırakmış, kendisinden sonra yazılan eserler için de ilham kaynağı olmuştur. İran edebiyatında ise nasihat ve pend önemli bir yer tutmuştur. Rûdeki’nin *Kelile ve Dimne*’si başta olmak üzere; Ömer Hayyâm, Hakîm Senâî, Sa’dî-i Şîrâzî ve Ferîdüddîn Attâr nasihat-nâme ve pend-nâme türünde eser veren başlıca şairlerdir.⁶

Türklerin İslamiyet’i kabul etmeleriyle başlayan nasihat-nâme/pend-nâme türü Cumhuriyet dönemine kadar farklı örneklerle varlığını sürdürmüştür.⁷ Türk edebiyatında nasihat-nâmeler hem nazımla hem nesirle hem de nazım nesir karışık olarak kaleme alınmıştır. Hemen her nazım türüyle yazılan nasihat-nâme müstakil olarak ise genelde mesnevi şeklinde yazılmıştır.⁸ Nasihat-nâmenin edebiyatımızdaki ilk örnekleri, Türkçenin ilk yazılı metinleri olan *Köktürk Yazıtları*’na kadar uzanmaktadır. Türk-İslam edebiyatında Yûsuf Has Hâcib’in *Kutadgu Bilig*’i ile Edip Ahmed Yüknekî’nin *Atebetü’l-Hakâyık*’ı nasihat türündeki ilk örneklerdir. Anadolu sahasında ise ilk nasihat-nâme örnekleri XIII. yüzyılda vermeye başlanmıştır. Ahmed Fakih’in *Çarh-nâme*’si, Âşık Paşa’nın *Garîb-nâme*’si ile Yûnus Emre’nin *Risâletü’n-nushiyye*’si bunların başlıcalarıdır. XIII. yüzyıldan itibaren Türk edebiyatında nasihat-nâme ve pend-nâme türünde telif/tercüme eserlerin sayısı artarak devam etmiştir. Ferîdüddîn Attâr’ın *Pend-nâme*’si Türkçe’ye en çok tercüme edilen ve rağbet gören pend-nâme olarak dikkat çekmektedir.⁹ XVI. yüzyılda Türk edebiyatında başlayan pend-nâme çeviri ve şerhleri devamında gelen yüzyıllarda adeta bir gelenek halinde sürmüştür.¹⁰ XVI. yüzyılın önemli mutasavvıflarından olan Şemseddin Sivâsî, yazdığı on

¹ Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî* (İstanbul: Kapı Yay., 2013), 1462.

² Alim Yıldız, “İbrahim Gülşenî’nin Pendnâme’si”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2002), 58.

³ Mustafa Çağrı, “Nasihat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/408-409.

⁴ Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatında Türler* (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 180.

⁵ Reyhan Keleş, “Türk Edebiyatında Nasihat”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 44 (2010), 185.

⁶ Canım, *Divan Edebiyatında Türler*, 181.

⁷ Mustafa Durdu, *Türk Edebiyatında Nasihat* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 20.

⁸ Mahmut Kaplan, “Divan Edebiyatında Manzum Nasihat-nâme Yazan Şairler ve Eserleri”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (1992), 3.

⁹ M. Nuri, Gençosman, *Pendname* (İstanbul: M.E.B., 1993), 2.

¹⁰ Serkan Türkoğlu, “Türk Edebiyatında Pend-nâme-i Attâr’ın Manzum Tercüme ve Seyyid Ali Rızâ’nın Riyâzü’r-Rızâ’sı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (2018), 672.

mesnevi ile bu türde en fazla eser veren şairlerimizin başında gelmektedir.¹¹ Nasihat-nâme türünün edebiyatımızdaki en güzel örneklerinden biri olan Nâbî'nin *Hayriyye* adlı mesnevisi XVII. yüzyılda bu alanda yazılmış en meşhur eserdir.¹² XVIII. yüzyılda Sünbül-zâde Vehbî'nin Nâbî'nin *Hayriyye* mesnevisine nazire olarak yazdığı *Lutfiyye* adlı mesnevi ise bu alanda kaleme alınmış güzide örneklerden biridir.¹³

1. KİLİSLİ HÂMÎ VE DÎVÂNÇE'Sİ

Kilisli Hâmî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklar oldukça sınırlıdır. Asıl adı Abdülhamit Sağıroğlu olan Hâmî, Sağıroğullarından Abdü'n-nâfi Efendi'nin oğlu, Kilisli Lütfullah Hâzım Efendi'nin kardeşidir. Hâmî, 1879 yılında Kilis'te doğmuştur. Tahsiline Kilis'te başlayan Hâmî, akabinde burada medreseye başlayıp, Halep'te medrese eğitimi tamamlamıştır. Ömrünü araştırma ve okumaya adanmış Hâmî, Arapça ve Farsçaya da vâkıfı. Geçimini çiftçilik yaparak kazanan Hâmî, 1957 yılında vefat etmiştir.¹⁴

Kilisli Hâmî, şair olan ağabeyi Kilisli Lütfullah Hâzım Efendi'nin dağmık haldeki şiirlerini toplayıp bir divançe olarak tertip etmiştir. Bu şiirleri "*Mecmû'a-yı Lütfî*" olarak isimlendiren şair, aynı zamanda bu çalışmanın önsözünde ağabeyinin hayatı ve şahsiyeti hakkında bilgiler vermiştir.¹⁵

Mehmet Fatih Köksal, *Kilisli Lutfullah Hâzım ve Dîvânçesi* adlı çalışmasında, genelde Güneydoğu Anadolu'nun özelde ise Kilis'in Divan edebiyatı için öneminden bahseder. Ayrıca divan edebiyatının burada canlı olmasını Fuzûlî ve Nâbî gibi değerli şairlerin bu coğrafyada yaşamış olmasına bağlar. Sağır-zâde ailesine mensup, Hâzım ve Lütfî kardeşlerin de bu geleneğin önemli parçaları olduğunu belirtir.¹⁶ Hâmî ele aldığı konular itibarıyla divan edebiyatı kültürüne hâkim bir şairdir.¹⁷ Yaptığı nazirelerden yola çıkarak onun; Sâmi, Kilisli Muallim Rifat, Reşid Paşa, Şem'î, Fuzûlî, Nâbî ve Sünbül-zâde Vehbî gibi şairlerden etkilendiği görülmektedir.¹⁸ Gerek elimizdeki kaynakların yetersizliği gerekse divançesinin nesredilmemiş olması, şair hakkındaki değerlendirmeleri zorlaştırmaktadır.

Kilisli Hâmî'nin Nasihat-nâme'si dışında ulaşabildiğimiz tek eseri divançesidir. Kilisli Hâmî'nin "*Mecmû'a-i Hâmî*" olarak isimlendirdiği bu divançe; Nihat Ferah ve Hasan Şahmaranoğlu tarafından bulunmuş olup, Mehmet Tektuna'nın şahsi arşivinde muhafaza edilmektedir.¹⁹ Rik'a hattıyla yazılan ve Armağan Zöhre'nin tespitlerine göre elde tek nüshası bulunan eser 148 varaktan müteşekkildir.²⁰

2. KİLİSLİ HÂMÎ'NİN NASİHAT-NÂMESİ

Eser, Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 7729 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Nasihat-nâme ismi ile kayıtlı olan yazma altı varaktan oluşmaktadır. İstinsah kaydında 1347/1931 tarihi yazılıdır. Mesnevi nazım biçimiyle yazılan nasihat-nâmenin her bir sayfasında yedi beyit bulunmaktadır. Beyitler rik'a yazı çeşidi ve kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eser toplam 82 beyitten meydana gelir.

¹¹ Abdullah Aldanmaz, *Şemseddin Sivâsî'nin Mir'âtü'l- Ahlâk ve Mirkâtü'l-Eşvâk Adlı Mesnevisi (İnceleme-Tenkitli Metin)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 4.

¹² Emine Yeniterzi, "Anadolu Türk Edebiyatında Ahlaki Mesneviler", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 5/10 (2007), 460.

¹³ İskender Pala, "Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/409-410.

¹⁴ Seyfettin Başçılar, *Kilisli Divan Şairleri Antolojisi* (İstanbul: Kilis Kültür ve Dayanışma Derneği Yay., ts), 201.

¹⁵ Mehmet Fatih Köksal, *Kilisli Lutfullah Hâzım ve Dîvânçesi (Mecmû'a-i Lutfi)* (İstanbul: Kesit Yay., 2016), 13-15.

¹⁶ Köksal, *Kilisli Lutfullah Hâzım ve Dîvânçesi (Mecmû'a-i Lutfi)*, 10-12.

¹⁷ Armağan Zöhre, "Kilisli Hâmî ve Divânçesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (Aralık 2017), 327.

¹⁸ Zöhre, "Kilisli Hâmî ve Dîvânçesi", 332.

¹⁹ Zöhre, "Kilisli Hâmî ve Dîvânçesi", 325.

²⁰ Zöhre, "Kilisli Hâmî ve Dîvânçesi", 325.

Başı:

Ey gözüm nûrı nihâl-i 'emelim dinle beni
Bâğ-ı 'âlemde ser-efrâz ide Allâh seni [1b]

Sonu:

Okudukça eserim hayr ile yâd eyle beni
Tâ ki hıfz eyleye Hak hisse emânına seni [7a]

Eserin ilk sayfasında "Nasihat-nâme" başlığı bulunmaktadır. Son varğındaki ferağ kaydında ise 27 Ramazan H. 1347 kaydı mevcuttur. Ayrıca bu sayfada şairin mahlaslarından biri olan "Sağır-zâde" ismi yazılmıştır. Bu tespitlerden yola çıkılarak mesnevinin müellif hattıyla yazıldığı söylenebilir. Kilisli Hâmî bu manzumesini mesnevi nazım biçimiyle kaleme almıştır. Eser, klasik mesnevi usulü olan (aa bb cc dd...) şeklinde kafiyelenmiştir. Toplam 82 beyit olan manzume, 6 varaktan oluşmaktadır. Kilisli Hâmî, manzumesini yaygın mesnevi kalıplarından biri olan *feilâtün feilâtün feilâtün feilün* kalıbıyla yazmıştır. Şair, vezni genel manada başarılı bir şekilde kullanmış olup yer yer kusurlara düşmekten kurtulamamıştır. Manzumede mesnevi kafiye örgüsüne uyulmakla beraber iki beyitte bu kural ihmal edilmiştir.

2.1. Dil ve Üslup Özellikleri

Eser, Kilisli Hâmî'nin oğluna verdiği öğütleri içeren bir nasihat-nâmedir. Hâmî'nin şiirdeki muhatabı oğludur. Bunu yaparken ahenkli ve akıcı bir dil kullanmıştır. Manzume çok sade sayılmamakla beraber XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarındaki dil hususiyetlerini gösterir. Arapça ve Farsça terkiplerin sıkça kullanıldığı şiirde sade Türkçe kullanımlara da rastlamak mümkündür. Kimi yerlerde Türkçe deyimlere yer verilmiştir. Bunun yanında anlamı güçlendirmek için iki yerde ayet-i kerimelerden iktibas yapılmıştır. Kilisli Hâmî, Nâbî ve Sümbülzâde Vehbî'ye telmihlerde bulunarak, oğluna bunları okuması gerektiğini tembihler.

2.2. Muhteva Özellikleri

Eser, mesnevi nazım şekliyle yazılmış bir nasihat-nâmedir. Kilisli Hâmî, eserinde klasik mesnevi tertibinde yaygın olan usûlün aksine, mesneviye tevhd, münâcât ve na'tla başlamak yerine, doğrudan oğluna nasihat ve dua ile başlamıştır:

Ey gözüm nûrı nihâl-i emelim dinle beni
Bağ-ı 'âlemde ser-efrâz ide Allâh seni [1b]

Hâmî, Nasihat-nâme'nin ilk beytinden sonra gelen on üç beyitte; ilmin faziletlerinden cehaletin ise kötülüğünden bahseder. Bu iki niteliğin, oğlunun hayatında kendisine sağlayacağı kazançlardan ve yol açacağı kayıplardan örnekler verir.

'Âlim olma sa'âdet ne büyük devletdir
Anla kim câhil-i zi-câhda da bî-kıymetdir [1b]

Hâmî, oğluna ilim ve cehalet mikyasıyla nasihat ederken ona kılavuzluk edecek ilimleri de şu şekilde sıralar:

Fıkıh tefsîr hadîs okı usûl ile kelâm
Bu 'ulûm üzre kurulmuştur esâs-ı İslâm [2b]

Sarf nahv 'ilm-i ma'ânîde bedî' ile beyân
Şimdi mantık ile eskât okur ebnâ-yı zamân [2b]

Kur'ân-ı Kerîm'in oğlu için büyük bir burhan ve rehber olduğunu şu beyitte dile getirir:

Rehberin Hazret-i Kur'ân-i şândır
Ya'ni 'ulviyyet-i İslâm'a büyük burhândır [2b]

Hâmî oğluna; sadece dinî ilimleri nasihat etmez eğer meylî ve hevesi olursa; Bâkî, Nedîm ve Nevres gibi şairleri de okuyabileceğini söyler.

Şî'r ü inşâya eger eyler isen meyl-i hevesi
Okı Bâkî ile Dîvân-ı Nedîm ü Nevres [3b]

Bâkî ve Nedîm gibi büyük şairleri okumasını tavsiye etmekle beraber; asıl okuması gereken eserlerin Nâbî'nin *Hayriyye'si* ile Sünbülzâde Vehbî'nin *Tuhfe-i Vehbî'si* olduğunu öğütler. Hâmî, oğluna zikrettiği bu eserleri okumakla kalmayıp, kalbine nakşetmesi gerektiğini söyler:

Hele Hayriyye-i Nâbî'yi bırakma elden
O güzel sözlerini kalbine nakş it birden [4a]

Tuhfe-i Vehbî'yi hıfz it okı birkaç kerre
Kalma bu 'ilm-i lugatten dahı sen bî-behre [4a]

Hâmî oğluna, dinî ve edebî eserlerin yanında; astronomi, geometri, coğrafya gibi ilimleri de bilmesi gerektiğini öğütler:

Felekiyyâtı da gör anla nedür 'ilm-i nücûm
Olayım dersin eger natıkâ-i pervâz-ı 'ulûm [4b]

Hendese coğrafya 'ilm-i hesâb ü hikmet
Eyle târîhe gözüm nûrî bî-gâyet-i vakt [4b]

Manzumenin devamında Hâmî oğluna, öğrenmesi gereken dinî ve fennî ilimlerin yanında ticaret, sanat ve ziraat gibi mesleklerin birinden de mahir olması gerektiğini söyler. Ayrıca zengin olmanın koşulunu bu mesleklerin birisinden ehil olmaktan geçtiğini öğütler:

Yâ ticâret yâ sanâ'at ya zirâ'atte çalış

Zengin olsan da bu üçden birine mutlak alış [5a]

Hâmî, oğluna helal kazancın faydalarını, haram lokmadan uzak durmayı öğütler. Başkalarına el açmamayı, kendi sahip olduklarına da şükretmeyi tavsiye eder:

Sa'y u cehdinle kazan kimseyi itme ta'cîz
Kendi hem-cinsine el açmayı itme tecvîz [5b]

Kâni' ol hâline şükr eyle amân olma hasûd
Kendini yakmak için eyleme ihzâr-ı vukûd [5b]

Son beyitte, Hâmî oğluna, duada bulunarak, okudukça babasını hayır ile yâd etmesini ister:

Okudukça tebşîr-i hayr ile yâd eyle beni
Tâ ki hıfz eyleye Hak hisse-i emânına seni [7a]

3. KİLİSLİ HÂMÎ'NİN NASİHAT-NÂME'Sİ İLE HAYRİYYE VE LUTFİYYE MESNEVİLERİNİN MUKAYESESİ

Hayriyye XVII. yüzyıl divan şairlerinden Nâbî (ö. 1124/1712) tarafından kaleme alınmış bir mesnevidir. Asıl ismi Hayrî-nâme olan mesnevi 1113/1701 tarihinde Halep'te yazılmıştır. Nâbî bu eseri oğlu Ebülhayr Mehmed Çelebi'ye hitaben yazmıştır. Klasik edebiyatımızda nasihat-nâme türünün en güzel örneklerinden biri olan *Hayriyye* 1665 beyitten meydana gelir.²¹ Nasihat-nâme türünün edebiyatımızdaki mühim örneklerinden biri de XVIII. yüzyıl divan şairlerinden olan Sümbülzâde Vehbî'nin (ö.1809) *Lutfiyye*'sidir. Sümbülzâde Vehbî'nin 1205/1791 tarihinde esere ismini veren oğlu Lütfullah için yazdığı mesnevidir. Vehbî'nin Nasihat-nâme'si 1181 beyitten müteşekkildir.²² Bahsi edilen iki eserin ortak yönü; müelliflerin çocuklarına yazdıkları nasihat-nâmeler olmalarıdır. Bu mesnevilerde şairler özelde kendi çocuklarına genelde ise bütün çocuklara ve gençlere nasihatlerde bulunmuşlardır.²³ İki müellif de çocuklarına başta dinî ve ahlaki müeyyideler olmak üzere hayatın pek çok alanıyla ilgili nasihatlerde bulunmuşlardır. Hâmî'nin Nasihat-nâme'si bu mesnevilere nazaran çok daha kısadır; ancak bu iki mesnevinin tesiri altında yazıldığı açıkça görülmektedir.

Nâbî ile Sümbülzâde Vehbî eserlerini genel itibarıyla klasik mesnevi tertibine uygun bir şekilde kaleme almışlardır. Mesneviler, Allah'a hamd ile başlar, devamında çocuklara verilen öğütler takip eder. Hâmî'nin Nasihat-nâme'si ise klasik mesnevi tertibine uyulmadan, doğrudan nasihatle başlamıştır. Bu durum, Hâmî'nin Nasihat-nâme'sinin hacimce daha kısa olmasıyla açıklanabilir. Daha önce de belirtildiği gibi Kilisli Hâmî, Nâbî ve Sümbülzâde Vehbî'den etkilenmiş bir şairdir. Hâmî'nin Nasihat-nâme'sinde oğluna Nâbî ile Vehbî'yi okumasını hattâ kalbine nakşetmesi gerektiğini söyler. Hâmî'nin oğluna bu iki şairi okuma tavsiyesinin yanında; eserinde de bu iki şairin mesnevilerinden izler görülmektedir.

²¹ Ali Fuat Bilkan, "Hayriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 17/65-66.

²² A. Azmi Bilgin, "Lutfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27/236-237.

²³ Abdullah Aydın, "Nâbî ve Vehbî'nin Nasihat Ederken Çocuklara Yaklaşım Tarzları", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (Mart 2016), 2.

Şair ve edipler nasihat kitaplarının pek çok yerinde okuyucularına; “sözlerimi dinle”, “söylediklerime kulak ver”, “sözlerimi kendine şiar eyle”, “bu dediklerim kulağına küpe olsun” gibi ifadelerle seslenerek, dinleyicilerinden bu sözleri tatbik etmelerini isterler.²⁴ Nâbî'nin oğluna nasihat ederken kullandığı giriş beyitleri şu şekildedir:

Düşme ol kaydlara dinle beni
Saklasun Hazret-i Allâh seni ²⁵

Hâmî de mesnevisine başlarken oğluna “dinle beni” nasihatiyle başlamıştır. Vezin olarak birbirinden farklı olan beyitler konu ve kafiye olarak aynıdır.

Ey gözüm nûrî nihâl-i 'emelim dinle beni
Bâğ-ı 'âlemde ser-efrâz ide Allâh seni [1b]

Nasihat-nâmelerde üzerinde en çok durulan konulardan biri ilimdir. İlim sözlükte “şuurda hasıl olmak, bilmek, kesin ve sağlam bir şekilde bir şeyin gerçeğini bilmek” gibi manalara gelmektedir.²⁶ İlim, insanın dinî ve dünyevi bakımdan kendini en iyi şekilde yetiştirebilmesi için gerekli olan bir araçtır. Bu nedenle nasihat yazarları çocuklarına, ilimlerini arttırmaları konusunda öğütlerde bulunmuşlardır. Nâbî, ilim ile cehaletin mukayesesi üzerinde uzun uzun durur. Oğluna ilmin faziletleri ve cehaletin kötülüğü hakkında nasihatlerde bulunur:

Cehle Hak mevt didi 'ilme hayât
Olma hem-hâl-i gürûh-ı emvât²⁷

Kilisli Hâmî de bu beyite nazire diyebileceğimiz şu beyti yazmıştır:

Maraz-ı cehl ile kâbil midir imrâr-ı hayât
Cühelâ zümresidir işte gürûh-ı emvât [1b]

Vehbî'nin önemle üzerinde durduğu konuların başında ilim gelir. İlmi her şeyden üstün tutan Vehbi, oğluna şu nasihatlerde bulunmuştur:

Ki odur cümleden akdem bilesin
'İlmin bin rütbe mükerrerem bilesin²⁸

Nasihat-nâmelerde okuyuculara; mevki düşkünlüğünden, makam sevgisinden ve şöhretten uzak durulması gerektiği ile ilgili çeşitli öğütler verilir. Şairler, mevki ve makam

²⁴ Selim Emiroğlu, *Türkçe Manzum Nasihat-nâmelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 168.

²⁵ Mahmut Kaplan, *Hayriyye-Nâbî*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 324.

²⁶ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2015), 309.

²⁷ Kaplan, *Hayriyye-Nâbî*, 287.

²⁸ Ali Süreyya Bezadeoğlu, *Sünbülzâde Vehbi Lutfiyye (Metin tespiti, özet, yorum, açıklamalı)* (İstanbul: MEB Yay., 2004), 46.

hırsında olan insanların bazı kötülöklere göz yumabilecekleri, insanları ezmek için bu mevkileri kullanabilecekleri ve bu statülerini halka hizmet için değil hırs ve ihtirasları için heba edebilecekleri konusunda okuyucularına nasihatlerde bulunmuşlardır.²⁹Nâbî, *Hayriyye*'de oğlunu makam hırsından koruma maksatlı bazı ifadeler kullanır. Dünyanın geçiciliğine, hizmetin önemi ve makam mevki için girilemeyecek zilletlerden bahseder:

Mansıb u câha heveskâr olma
Taleb-i 'izzet için hâr olma³⁰

Nâbî'nin bu nasihatlerine karşılık, Hâmî de benzer bir beyitle oğluna şu nasihatte bulunmuştur:

Nûr-ı 'ilmi bırakıp zulmet-i cehle dalma
Esb-i tâzî ol topal eşekler yolunda kalma [1b]

Nasihat-nâmelerde üzerinde durulan konulardan biri de kıskançlıktır. Bu eserlerde yüceltilen insan tipi; hasetlik duygusunu dizginlemesini bilen, kalbindeki aşırı kıskançlık duygusunu temizleyen insan olarak tarif edilir.³¹ Kilisli Hâmî, oğluna hasedin kötü bir haslet olduğunu, ondan uzak durması gerektiğini öğütler. Hasetliğin insana fayda vermeyeceğini, onu yiyip bitireceğini söyler:

Keyd-i hâsitle olur sanma mukadder-ı mahsûd
Hâsidin kalbi yine nâr-ı hâsedle mevkûd [5b]

Vehbî, hasetliğin ve kıskançlığın kötü hallerini ortaya koyarak, onların insanın kalbini yakan, dumanında sinisini boğan bir hastalık olarak tasvir eder:

Kühen-i sînesin eyler pür-dûd
Dâ'im âteşde yanar kalb-i hasûd³²

Klasik edebiyatımızda hikemî şiir tarzının kurucusu kabul edilen Nâbî, bu konu hakkında oğluna; insanlarla iyi geçinmeyi, kendisine eziyet edenlere dahi şefkatli davranmayı öğütler:

Cevr ile kimseyi bî-zâr itme
Sana cevri itse de âzâr itme³³

Nasihat-nâmelerde şairlerin, çocuklarına verdikleri nasihatlerden biri de okumaları veya okumamaları gereken kitaplardır. Genelde çocuklara temel İslam bilimleri ve fennî ilimlerin okunması tavsiye edilir. Kilisli Hâmî, oğluna, temel İslam bilimlerini oluştur-

²⁹ Emiroğlu, *Türkçe Manzum Nasihat-nâmelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme*, 223.

³⁰ Kaplan, *Hayriyye-Nâbî*, 371.

³¹ Emiroğlu, *Türkçe Manzum Nasihat-nâmelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme*, 239.

³² Bezadeoğlu, *Sünbülzâde Vehbi Lutfiyye (Metin tespiti, özet, yorum, açıklama)*, 71.

³³ Kaplan, *Hayriyye-Nâbî*, 312.

tefsir, hadis, fıkıh ve kelâmı okuması gerektiğini, bunların İslam'ı anlamının yolu olduğunu söyler:

Fıkıh tefsîr hadîs okı usûl ile kelâm
Bu 'ulûm üzre kurulmuştur esâs-ı İslâm [2b]

Nâbî de oğluna, temel İslâm bilimlerini öğrenmesinin kâfi olduğunu öğütler. Bunların yanında diğer ilimleri de okuması gerektiğini lakin onlarla fazla amel etmemesi gerektiğini söyler:

Sana kâfidür ola nakş-ı zamîr
'İlmden fıkıh u hadîs ü tefsîr³⁴

Gayrısın oku velî itme 'amel
Olma pâ-mâl-i da'âvî vü cedel³⁵

Sünbül-zâde Vehbî de oğluna temel İslam bilimleri ve tıp gibi ilimleri öğrenmesi gerektiğini söylemiştir. Vehbî her ne kadar oğluna ilmin faydalarını anlatmış olsa da felsefe, geometri ve kimya gibi ilimlerden de uzak durmasını tavsiye eder:

İ'tibâr eyleme pek hendeseye
Girme ol dâ'ire-i vesveseye³⁶

SONUÇ

Nasihat-nâmeler İslam toplumundaki ideal bireylerin yetişmesi için yazılan didaktik eserlerdir. Nasihat-nâme türü eserlerin edebiyatımızdaki ilk örnekleri, Türklerin İslamiyet'i kabulüne kadar dayanmaktadır. Özellikle İslamiyet'in kabulünden sonra ayet, hadis ve kelam-ı kibarların bu türde yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir. Nasihat türü, din ve güzel ahlak ekseninde; çeşitli başlık ve konularla günümüze kadar varlığını sürdürerek gelmiştir. Kuşkusuz bu türün en güzel örnekleri mesnevilerle divan edebiyatı tarzında verilmiştir.

19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın ortalarına kadar yaşayan Kilisli Hâmî özellikle Güneydoğu Anadolu'da tanınan Sağır-zâde ailesine mensup bir şairdir. Divan edebiyatı geleneğini sürdüren Hâmî, özellikle Sünbül-zâde Vehbî ve Nâbî'den etkilenmiştir. Bu çalışmada, *Hayriyye ve Lutfiyye* mesnevileri tesirinde kaleme alınmış olan Kilisli Hâmî'nin *Nasihat-nâme* adlı eseri incelenmiştir. Ulaşılabilen kısıtlı kaynaklar doğrultusunda müellifin biyografisi, edebî kişiliği ve divançesi hakkında bilgi verilmiştir. Eserin tespit edilebilen tek nüshası neşredilmiştir. Bu neşir neticesinde eserin şekil ve muhteva bakımından incelenmesi yapılmıştır. Ayrıca manzumenin *Hayriyye ve Lutfiyye* mesnevileri ile olan münasebeti ortaya konularak örnekler verilmiştir.

Nasihat-nâme

(Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün)

³⁴ Kaplan, *Hayriyye-Nâbî*, 290.

³⁵ Kaplan, *Hayriyye-Nâbî*, 290.

³⁶ Bezadeoğlu, *Sünbülzâde Vehbi Lutfiyye (Metin tespiti, özet, yorum, açıklamalı)*, 105.

[1b]

Ey gözüm nûrî niḥâl-i ‘emelim diñle beni
Bâğ-ı ‘âlemde ser-efrâz ide Allâh seni

Evvelâ rûtbe-i ‘ilm ü hüner iḥrâz eyle
Sa’y eyle her işte ehliyetin ibrâz eyle

Nûr-ı ‘ilmi bıraḳup zülmet-i cehle dalma
Esb-i tâzî ol ṭopal eşekler yolunda ḳalma

Marâz-ı cehl ile ḳâbîl midür imrâr-ı ḥayât
Cühelâ zümresidür işte gürûh-ı emvât

Bir midir cehl ile ‘ilm ehl-i başiretten şor
Ne revâ nûr ile zülmet bir ola zıll ü ḥarûr

‘Âlim olmak ne sa‘âdet ne büyük devletdir
Añla kim câhil zî-câhdada bî-ḳıymettir

‘Ulemâ vâḳıf-ı esrâr-ı rumûz-ı edyân
Cühelâ eyleyemez nahl-ı vücûbı iz‘ân

[2a]

‘Ulemâ vâris-i peygamber-i zî-şândur hep
Cühelâ vâsiṭa-i cenâḥ u şeyṭândır hep

‘Ulemâ maḫhar-ı taḳdîr-i Cenâb-ı Yezdân
Cühelâ nâ‘il-i nefrîn-i şunûf-ı insân

‘Ulemâdır iden aḥkâm-ı Ḥudâ’yı tefsîr
Cühelâ eyleyemez kendi umûrın tedbîr

‘Ulemâ kâşif-i esrâr-ı rumûzât-ı ‘ulûm
Cühelâ ni‘met-i ‘irfândan olmuş maḫrûm

‘Ulemâ zümre-i mümtâz-ı benî ‘Âdem’dir
‘İlm ile ‘izzet-i iclâl daḫı tev’emdir

’İlm-i edyânı şaḳın eyleme oḫlum iḫmâl
Dîn-i İslâm’da ancaḳ bulunur fart-ı kemâl

‘İlm-i edyândadır cümle merâtib-i deracât

‘İlm-i edyānda lâ-büdd bulunur rāh-ı necāt

[2b

Fıkh tefsîr hadîs okı uşûl ile kelām

Bu ‘ulûm üzre kurulmuştur esās-ı İslām

Şarf naḥf ‘ilm-i ma‘ānide bedi‘ ile beyān

Şimdi mantık ile eskāt okur ebnā-yı zamān

‘İlmi şaymaḳla tükenmez ‘adedi pek çoktur

‘İlm bir nūr-ı Ḥudā aña nihāyet yoktur

Ne ki var bilmeye sa‘y eyle faḳaḳ ehlinden

Her şeyiñ ‘ilmine evlā didiler cehlinden

Hāşılı sa‘y eyle der-rütbe-i ‘ilm u iḳbāl

Sa‘y ile sâha-i imkāna girer emr-i muḥāl

Rehberiñ Ḥazret-i Qur‘ān-ı ‘azîmü’ş-şāndır

Ya’ni ‘ulviyyet-i İslām’a büyük burhāndır

Andadır menba‘-ı ‘irfān ü sa‘ādet anda

Andadır rābıḳa-i emn ü selāmet anda

[3a]

Andadır cümle evāmirle nevāhî anda

Andadır hep ni‘am-ı lâ yetehāhî anda

Arayan her ne ki ister bulur anda meşṭūr

Bulunur anda ne kim ḥāṭıra eylerse ḥuṭūr

Beşeriñ rāh-ı sa‘ādetlerin olmasa kāfil

Emr ü nehyinden anın olmasın aşlā ḡāfil

Şem‘i-i Ḥaḳ’tır anın itfāsına olma ḳāni‘

Öyle bir şem‘ ki ber-tā be-ḳiyāmet lâmi‘

Öyle bir şem‘ ki ikād ide Ḥaḳ tā-be-ḳiyām

Şaşarım ‘aḳlına eylerse kim itfāya ḳiyām

Ḥıfzımı eyledi der-‘uhde anın yār-ı Ḥudā

Kimse setr eyleyemez çünki o bir nūr-ı Ḥudā

Sünnet-i Hâzret-i Peyğamber ile ol âmil
 Olmağ istersen eger luṭf-ı Resûl'e nâ'îl
 [3b]
 Ki odur da'vet ile vâşif-ı dergâh-ı ḥamîd
 Mahrem-i râz-ı Hüdâ maẓhar-ı elṭâf-ı mecîd

İḥtimâm ile ferâ'izde ibâ' itme amân
 Olmaya 'âkıbetiñ rûz-ı kıyâmetde yaman

Hac ile şavm-ı salât eyleme imsâk-ı zekât
 Sen emîn ol ki budur bâ'is-i feyz-i berekât

Kim ki istemez ise ifâ-yı ferâ'izde kuşûr
 Eylemez servet ü sâmanına irâs-ı fütûr

Bu kıdarıcık saña itmedim işte ifhâm
 Mütebâkîsini öğrenmeye sen it iḳdâm

Şi'r ü inşâya eger eyler isen meyl ü hevesi
 Oḳı Bâkî ile Dîvân-ı Nedîm ü Nevres

Hem Fuzûlî ider izhâr-ı derûn-ı pür-ḥûn
 Elde ser-rişte Ḥadîka'yla o Leylâ [vü] Mecnûn
 [4a]

Kendi aḥvâlini zan eyleme itmiş tahrîr
 Eylemiş mâye-i evzâ'ını rehberiñ tefsîr

Hele Ḥayriyye-i Nâbî'yi bıraḳma elden
 O güzel sözlerini ḳalbine naḳş it birden

Zümre-i 'âḳla hep sözleri 'ayn-ı ni'met
 Eylemiş nuşḩ ile hem-cinsine maḥzâ-i ḥidmet

Tuhfe-i Vehbî'yi ḩıfz it oḳı bir kaç kerre
 Ḳalma bu 'ilm-i luğatten daḩı sen bî-behre

Nuḩbe vü suhbe vü şıbyânda ol zât-ı fehîm
 Ne güzel eylemiş etḩâla luğatı tefhîm

Fârisî'den de biraz gör ki eyâ nûr-ı başâr
 İdesün vâdi-i 'irfânda izhâr-ı hüner

Okı yâ Hafız-ı Şirâzî'yi veyâ Şeyh Sa'dî
Gülistân-ı edebiñ bülbül-i bî-mânendi
[4b]
Sözleri dürr-i girân-māye-i baħr-ı hıķmet
Özleri nādire-i hādım-ı insāniyyet

Felekiyyâtı da gör añla nedür 'ilm-i nücum
Olayım dirseñ eger nāṭıķa-ı pervāz-ı 'ulüm

Hendese coğrafya 'ilm-i ḥesāb [ü] ḥimmet
Eyle tārīḥe gözüm nūri be-ġāyet-i vaķit

Bülbül-i tab'-ı selīmiñ ide ger cūs ü ḥurūṣ
İşidin nuṭķ-ı belīġāne ki olsun medḥūṣ

Söze āġāz ile sen eyler iseñ feth-i dehān
Olalar meclis-i 'irfāniña herkes ḥayrān

Söyleme yoksa sükūt it daha gitme ileri
Cehli setr eyleye cāda var mı sükūtda gayrı

Bilmemek 'ayb degil eyleme öğrenmeye 'ār
'Aybdır bilmedigin bahsde itme ıṣrār
[5a]

Söyle bir diñle iki lāf-zen olma öyle
Nāfile lāf ile yorma belki az söyle

Kibrden eyle ḥazer meskenet izhār itme
Rāh-ı maḥviyyeti bul kizb-i riyāya gitme

Kibriyā'ya kesb idilir 'anma kemāl-i rifat
Tut tevāzu' yolunu ister iseñ 'ulviyyet

Ye'se düşme görüp eṭvār-ı zamān-ı ḥāli
Ḥāli terk eyle düşün māziyi istiķbāli

İnfī'āl eyleme 'aks eyle birinde zuhūr
Yine sen eyleme esbāb-ı teşebbüsde kuṣūr

Şāḥib-i 'azm-ı metīn ol şaķın olma bed-bīn

Gelir elbette zuhûra ne ise naķş-ı cebîn

Yâ ticâret yâ sanâ'at yâ zirâ'atde çalış
Zengin olsan da bu üçden birine muţlaķ alış
[5b]

Pederiñ servet-i sâmanına olma maşrûr
Tükenir arķası gelmezse denizler meşhûr

Nice mîrâs yedilerin ben bilirim oğlum inân
Mâl mülk ķalmadı hîç yirleri oldu külhân

Hele bî-fâ'idedür servet-i ğayrı meşru'
Cümle edyânda bu hâli görürsün memnu'

Sa'y u cehdinle azan kimseyi itme ta'cîz
Kendi hem-cinsine el açmayı itme tecvîz

Ķâni' ol hâline şükr eyle aman olma ħasûd
Kendiñi yakmaķ için eyleme ihzâr-ı vuķûd

Keyd-i ħâsitle olur şanma mukadder maşsûd
Ħâsedlik ķalbi yine nâr-ı ħâsedle mevķûd

Keyd-i ihvân u ħüsad-ı Yûsuf'a itmemiş zarar
Eyle ³⁷تَالله لَعَدُّ اَنْرِكَ اللهُ nazar

[6a]

Olma gel mümkün ise t̄alib-i me'mûriyyet
Ķitmesün dirsen elimden ni'am-ı ħürriyyet

Evvelâ şıdķla çalıř eyleme sū-i isti'mâl
Tâ ki mergûb olasın ķalmaya boynunda vebâl

³⁸فَاَسْتَقِمْ emrini it kendine düstûr-ı amel
Şeref ü řanıña tâ itmeye ĩrâs-ı ħalel

İtme hîç kimseyi âzürde-dil olma bed-nâm
Ķavlin ile 'aduvv olsa da eyle ilzâm

³⁷ *Kur'ân-i Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), Yusuf 12/91.

³⁸ Hud 11/112.

Cühelâ eylese şâyed saña 'unf ile hitâb
Sen aña vir yine mümkünse nezâketle cevâb

Hîn-i taşşilde hem etme te'ehhül zinhâr
İtme bu gâ'illeri şırtında bâr üstüne bâr

Râh-ı taşşiline bir engel olur şanma kuşûr
Vaqt-i merhûnına vâbestedir oğlum her umûr
[6b]
Şâbir ol emr-i te'ehhülde dağı olma 'acûl
Ehl-i nâmûs ara zengin degil arqâbını bul

Ya'nî şâyân tefekkür bu da bir 'emr-i aẓîm
Olmaya vaz'iyetiñ soñra nedâmetle vahîm

Yoksa bî-â'ile dünyâda yaşanmaz meş'ûd
Vus'atıñ var ise herhalde te'ehhül meşrûf

Muhtaşarca bu nasihât saña işte benden
Mûcibince 'amel itmekde recâdur senden

Her şeyi bilmeye yok gerçi liyâkat bende
Nîk ü bed hayr u şerri 'aql ile derk it sende

Çünkü taşşilde ben görmedim 'âlî mekteb
Oğudum lîk medârisde birâz 'ilm-i edeb

Her şeyi görmege kâfî degil 'ömr-i insân
'Âql ile hayr u şerri bilmeye vardır imkân
[7a]
Hayr u şerr cümlesini 'aql-ı selîm ile derk
Nîk ü bed her şeyi fark etmeye 'aql oldu mihek

Bize gösterdi yümni baq kendini hallâk-ı 'alîm
Aradı buldı aña şâhib-i idrâk-ı selîm

Görmemek bilmemeyi mû'cib olaydı insân
Hâzret-i Haq'ka naşil eyleyecekti imân

Pederâne bu naşihâtleri der-güş eyle
Sonra zâyî' itmeyesin güşuña mengüş eyle

Oğdukdça eserim hayr ile yâd eyle beni
Tâ ki hıfz eyleye Hâk hâs emânında seni

KAYNAKÇA

- Aldanmaz, Abdullah. *Şemseddin Sivâsî'nin Mira'âtü'l- Ahlâk ve Mirkâtü'l-Eşvâk Adlı Mesnevisi (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Aydın, Abdullah. "Nâbî ve Vehbî'nin Nasihat Ederken Çocuklara Yaklaşım Tarzları". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (Mart 2016), 1-21.
- Başçılar, Seyfettin. *Kilisli Divan Şairleri Antolojisi*. İstanbul: Kilis Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, ts.
- Bezadeoğlu, Ali Süreyya. *Sünbülzâde Vehbi Lutfiyye (Metin tespiti, özet, yorum, açıklamalı)*. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.
- Bilgin, A. Azmi. "Lutfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/236-237. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bilkan, Ali Fuat. "Hayriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17/65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "Nasihat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/ 408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durdu, Mustafa. *Türk Edebiyatında Nasihat*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Emiroğlu, Selim. *Türkçe Manzum Nasihat-nâmelerin Eğitim Değeri Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Gençosman, M. Nuri. *Pendname*. İstanbul: M.E.B., 1993.
- Kaplan, Mahmut. "Divan Edebiyatında Manzum Nasihat-nâme Yazan Şairler ve Eserleri". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*. 3 (1992), 23-68.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-Nâbî*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Keleş, Reyhan. "Türk Edebiyatında Nasihat", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 44 (2010). 183-209.
- Kilisli Hâmî. *Nasihatnâme* (Ankara, Milli Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 7729).
- Köksal, Mehmet Fatih. *Kilisli Lutfullah Hâzım ve Dîvânçesi (Mecmû'a-yi Lütfi)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2016.
- Kur'ân-i Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 22. Basım, 2012.
- Şemseddin Sami. *Kamus-ı Türkî*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Türkoğlu, Serkan. "Türk Edebiyatında Pend-nâme-i Attar'ın Manzum Tercümelere ve Seyyid Ali Rızâ'nın Riyâzü'r-Rızâ'sı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/ Özel Sayı (2018), 671-692.
- Yeniterzi, Emine. "Anadolu Türk Edebiyatında Ahlaki Mesneviler". *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 5/10 (2007), 460.
- Yıldız, Alim. "İbrahim Gülşenî'nin Pendnâme'si". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/57 (2002): 57-95.
- Zöhre, Armağan. "Kilisli Hâmî ve Dîvânçesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (Aralık 2017), 323-334.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 122-137

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi

Examining the Empathy Tendencies of Religious Culture and Ethics Teachers in Terms of Various Variables

Eyyüp Kayacı

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Müdürlüğü, Ölçme Değerlendirme Merkezi
PhD., Teacher, Directorate of National Education, Measurement Evaluation Center
Çorum, Turkey

eyyupkayaci@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5687-1441>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 4.06.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.923780>

Atıf/Cite as

Kayacı, Eyyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 122-137.

Kayacı, Eyyüp. "Examining the Empathy Tendencies of Religious Culture and Ethics Teachers in Terms of Various Variables". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 122-137.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*

Öz

Bu çalışmada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretmenlerinin empatik eğilimleri bazı değişkenlere göre incelenmiştir. Araştırmada, DKAB öğretmenlerinin empati kurma düzeylerini yaş, cinsiyet, meslekteki kıdem, mesleğe karşı tutum, mesleki yeterlilik açısından kendini yeterli görme durumu ve empati ile ilgili hizmet içi eğitime katılma durumu gibi değişkenler açısından incelemek amaçlanmaktadır. Araştırma, "Tarama" modellerinden "Betimsel Tarama" modeline uygun olarak yapılmıştır. Araştırma grubu, Çorum il merkezindeki ortaokul ve liselerde görev yapan 107 öğretmendir. Empatik eğilimi, ortaokul ve lisede görev yapan DKAB öğretmenlerinden oluşan örneklem üzerinde ele alıp incelemek ve bu konu ile ilgili bilgi birikimine bir katkı sağlamak çalışmanın nedenleri arasındadır. Öğrencilerin toplum içerisinde görev ve sorumluluklarının bilincinde ahlaklı birer birey olma alışkanlıklarının verildiği DKAB dersini okutan DKAB öğretmenlerinin empatik eğilime sahip olmaları eğitimin ve öğretimin kalitesini olumlu etkileyecektir. Araştırmanın bir diğer nedeni, DKAB öğretmenlerinin empati kurma düzeylerini öğrenmenin din eğitimi ile birlikte eğitimin kalitesine katkısı ve ihtiyaç durumunda alınması gereken önlemler hakkında fikir vermesidir. Bu ve benzeri çalışmalar, öğretmen yeterliliklerini geliştirme politikalarına ve yeni yaklaşımlara da ışık tutabilir. Araştırmanın verileri, araştırmacının hazırladığı "Kişisel Bilgi Formu" ve Dökmen'in "Empatik Eğilim Ölçeği" (EEÖ) ile elde edilmiştir. Çalışmada Dökmen'in geliştirdiği 20 maddelik Empatik Eğilim Ölçeğinin "Cronbach Alpha Güvenirlik Katsayısı" .83 olarak bulgulanmıştır. Toplanan veriler SPSS 25.0 istatistik programıyla değerlendirilmiştir. Çalışma sonunda öğretmenlerin empatik eğilim düzeylerinin oldukça uygun düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, yaş değişkeni bağlamında; empatik eğilim puan ortalaması öğretmenlerin yaşlarının artmasına paralel olarak yükselse de puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Katılımcıların % 51.40'ı kadın, % 48.60'ı erkektir. Ortalama empatik eğilim puanı, kadın öğretmenlerde erkek öğretmenlere göre daha yüksek olmasına rağmen puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark yoktur. DKAB öğretmenlerinin mesleki kıdemleri arttıkça empatik eğilim ölçeği puanlarının da arttığı görülse de grupların puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farka rastlanmamıştır. Mesleklerinden memnun olma durumu arttıkça DKAB öğretmenlerinin empati kurma düzeylerinin de arttığı görülmüştür. Mesleğinden memnun olan öğretmenlerin oluşturduğu grubun empatik eğilim puan ortalaması ile mesleğinden kısmen memnun olan grubun puan ortalaması arasında mesleğinden memnun olan grup lehine istatistiksel olarak anlamlı farklılık olduğu tespit edilmiştir. DKAB öğretmenlerinin mesleki yeterlilik algıları arttıkça empatik eğilim ölçeğinden aldıkları puanlarının da arttığı görülmüştür. Buna göre, söz konusu farklılığın mesleki yeterlilik bakımından kendilerini yeterli gören katılımcılar ile kendilerini kısmen yeterli görenler arasında, mesleğinde kendini yeterli gören grup lehine anlamlı farklılık bulunduğu belirlenmiştir. DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitime katılma durumları ile empatik eğilim düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Empati ile ilgili hizmet içi eğitim faaliyetine katılmış DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeylerinin katılmayanlardan daha yüksek düzeyde olduğu bulgulanmıştır. Bulgular; empati ile ilgili hizmet içi eğitim faaliyetlerine katılmanın DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimleri üzerinde önemli ve anlamlı bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir. Mesleğinden memnun olmayan, kısmen mesleki yeterliliğe sahip olan ve daha önce hizmet içi eğitim faaliyetlerine katılmamış öğretmenlere daha empatik olabilmeleri için bu konuda hizmet içi eğitimler verilmelidir. DKAB öğretmenleri derslerinde yalnızca bilgi aktarmakla kalmamalı, öğrenme sürecindeki psikolojik, duygusal faktörlerin farkında olmalı ve sadece okulu değil hayatın tamamını

* Araştırma öncesinde "Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'ndan" 16.04.2020 tarih ve 2020/40 karar sayılı Etik Onay alınmıştır.

dikkate almalıdırlar. Öğrencilerin problemlerine çözüm önerileri sunabilen ve empati yapabilmeyi becerebilen nitelikli DKAB öğretmenlerine ihtiyaç vardır. Bu amaçla, Millî Eğitim Bakanlığı, DKAB öğretmenleri için gerekli çalışmaları yapmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Empati, Empatik Eğilim, Öğretmen, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni.

Examining the Empathy Tendencies of Religious Culture and Ethics Teachers in Terms of Various Variables

Abstract

In this study, the empathic tendencies of Religious Culture and Ethics (RCAE) teachers were examined according to some variables. In the study, it is aimed to examine the empathy levels of RCAE teachers in terms of variables such as age, gender, seniority in the profession, attitude towards the profession, self-sufficiency in terms of professional competence and participation in in-service training on empathy. The research was carried out in accordance with the "Descriptive Scanning" model, one of the "Scanning" models. The research group consists of 107 teachers working in secondary and high schools in the city center of Çorum. One of the reasons for the study is to examine and analyze the empathic tendency on the sample of RCAE teachers working in secondary and high schools and to contribute to the knowledge on this subject. The empathic tendency of RCAE teachers who teach the RCAE course, in which students are given the habits of being moral individuals who are aware of their duties and responsibilities in society, will positively affect the quality of education and training. Another reason for the study is that learning the empathy levels of RCAE teachers contributes to the quality of education together with religious education and gives an idea about the measures to be taken in case of need. These and similar studies can also shed light on teacher qualifications development policies and new approaches. The data of the study were obtained using the "Personal Information Questionnaire" prepared by the researcher and the "Empathic Tendency Scale" (ETS) of Dökmen. In the study, the "Cronbach Alpha Reliability Coefficient" of the 20 item Empathic Tendency Scale developed by Dökmen was found to be 83. The collected data were evaluated with the SPSS 25.0 statistical program. At the end of the study, it was determined that the empathic tendency levels of the teachers were quite appropriate. In addition, in the context of the age variable; although the mean empathic tendency score increased in parallel with the increase in the age of the teachers, no statistically significant relationship was found between the scores. 48.60 % of the participants are female and 51.40 % are male. Although the mean empathetic tendency score is higher for female teachers than for male teachers, there is no statistically significant difference between the scores. Although it was observed that the scores of the empathic tendency scale increased as the professional seniority of the RCAE teachers increased, no statistically significant difference was found between the scores of the groups. It was observed that the level of empathy of RCAE teachers increased as their job satisfaction increased. It was found that there was a statistically significant difference in favor of the group that was satisfied with its profession between the empathic tendency score average of the group formed by teachers who were satisfied with their profession and the average score of the group that was partially satisfied with their profession. It was observed that as the professional competence perceptions of RCAE teachers increased, their scores from the empathic tendency scale also increased. According to this, it was determined that there was a significant difference between the participants who saw themselves as competent in terms of professional competence and those who considered themselves partially sufficient, in favor of the group who considered themselves competent in their profession. A statistically significant relationship was found between the participation of RCAE teachers in in-service training and their empathic tendency levels. It was found that the empathic tendency levels of the RCAE teachers who participated in the in-service training on empathy were higher than those who did not. Results showed that participating in in-service training activities related to empathy has a important and significant effect on the empathic tendencies of

RCAE teachers. In-service training should be given to the teachers who are not satisfied with their profession, who have partially professional competence and who have not participated in in-service training activities before, in order to be more empathetic. RCAE teachers should not only convey information in their lessons, but should be aware of the psychological and emotional factors in the learning process and should take into account not only the school but also the whole life. There is a need for qualified RCAE teachers who can offer solutions to students' problems and can empathize. For this purpose, the Ministry of National Education should do the necessary work for RCAE teachers.

Keywords: Psychology of Religion, Empathy, Emphatic Tendency, Teacher, Religious Culture and Ethics Teacher.

GİRİŞ

Sosyal bir canlı olan insan, yaşamını sürdürebilmek için iletişime ihtiyaç duymaktadır. Başkalarıyla kurduğu iletişimde insan, yalnız kendinin değil muhatabının da duygu, düşünce ve davranışlarını hesaba katmalıdır. İnsan, bu yönüyle diğer tüm canlılar içerisinde karşısındakinin rolüne girerek empati kurabilen tek canlıdır.

Empati kavramı, Eski Yunancadaki "içsel algılama anlamındaki 'empathia' ve bir insanın kendisini karşısındaki bir nesneye yansıtması, kendini o nesnenin içinde hissetmesi ve bu yolla o nesneyi özümseyerek anlama süreci" şeklinde Almancadaki "einfühlung" kelimelerine dayanmaktadır.¹ Bu kavramın daha sonraları nesnelerin yanında insanların algılanmasını da ifade edecek biçimde anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir. Eski Yunan dilindeki "empathia" sözcüğünden esinlenilerek İngilizceye "empathy" biçiminde çevrilmiş bu kavramın böylece, psikoloji ve psikiyatride serüveni başlamış ve özellikle iletişim, sosyal psikoloji, gelişim, klinik, danışma ve okul psikolojisi alanlarında empati üzerine araştırmalar yapılmıştır.² Araştırmalarda 1950'li yıllara kadar, empatinin bilişsel yönünün vurgulandığı, 1960'lı yıllarda kavramın duygusal boyutunun da öne çıktığı ve 1970'li yılları müteakiben bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarının bir arada kullanıldığı görülmektedir.³

Eisenberg empatiyi, "başka bir insanın duygusal durumunu kavrama neticesinde ortaya çıkan ve diğer kişinin hissettiğinin aynısı ya da benzeri olan duygusal tepki"⁴ olarak tanımlamaktadır. Duygusal zekâ üzerine çalışan Goleman da duygulara dikkat çekerek, "empatik iletişimde kişi duygularına ne kadar açık olursa diğer bireyin hislerini anlamayı da o kadar becerir"⁵ demektedir. Ülkemizde empati konusunda çalışmalarıyla tanınan Dökmen ise empatiyi, "bir kişinin kendini karşısındakinin yerine koyup onun düşüncelerini, duygularını en doğru biçimde anlayıp kavraması ve olaylara onun bakış açısıyla bakması"⁶ şeklinde ifade etmiştir. Empatinin ölçülebilir ve uygun bir eğitimle geliştirilebilir özelliğe sahip olduğunu ifade eden Koç da empatiyi, "bireyin, diğer bireylerin gerçekliği nasıl algıladıkları ve yorumladıklarını, bu gerçekliğe ilişkin kendi görüşünden vazgeçmeksizin karşısındaki anlama yetisi" olarak tanımlamıştır. Ancak; birey empati kurarken kendisini karşısındaki bireyin duygusal-bilişsel girdabına tamamen kaptırmamalıdır. Çünkü bu yeti, bireylerin iletişimlerini hem daha iyi düzenlemelerini hem de geliştirmelerini sağlamaktadır.⁷

¹ G.T. Barrett-Lennard, "The empathy eyde: Refinement of a nuclear concept", *Journal of Counseling Psychology* 28/2 (1981), 91-100 akt. Üstün Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2005), 339.

² Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 340.

³ Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 340-341.

⁴ Nancy Eisenberg, "Emotion, Regulation and Moral Development", *Annual Review of Psychology* 51 (2000), 671.

⁵ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev. Banu Seçkin Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 1998), 126.

⁶ Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 135-136.

⁷ Mustafa Koç, "Din Psikolojisi Araştırmalarında Empatinin Ampirik Bilgi Bakımından Değeri Üzerine Kuramsal Açından Metodolojik Bir Bakış Denemesi", *Ekev Akademi Dergisi* 9/22 (2005), 53-54.

Empatik eğilim, insanların duygularını anlayabilme ve duygusal boyutta kendini o insanların yerine koyabilme eğilimini ve yardım etme arzusunu ihtiva etmektedir.⁸ Mesaj gönderen insanın mesajını anlayarak duygularını hissetme ve tekrar muhabata iletme şeklinde empatik eğilim iki yönlüdür.⁹ Bu yönüyle empatik eğilim, empatik iletişim becerisini de etkilemektedir.¹⁰ Empatik eğilim ölçüğü ise bireylerin günlük yaşantılarında empatik davranışta bulunma potansiyellerini ve empati kurma becerilerini ölçmektedir.¹¹

Çalışmalar, empatik eğilimin sosyal duyarlılık, sosyal uyum, yardımlaşma, olumlu sosyal davranışları arttırırken saldırganlık ile anti-sosyal davranışları azalttığı ve iletişim problemlerini engelleyerek yararlı ilişkilerin kurulmasına destek sağladığını¹² göstermektedir. Kısmen kalıtsal bir yönü olan empatik eğilimin gelişmesinde yakın sosyal çevreyle olan ilişkilerin belirleyici olduğu da ifade edilebilir. Çocukluk çağındaki yakın ilgi, koşulsuz sevgi ve güvene dayalı bağlanma ilişkisi de empatik eğilimi pozitif yönde etkiler.¹³ Empatik eğilim, çocukluk çağında gelişimini devam ettirir ve ergenlik döneminde olgunlaşarak başkalarının duygularını anlayabilme, kendisini onun yerine koyabilme kapasitesine ulaşır. Birey, yakın çevresiyle uyum sürecinde bu eğilimini hayatın sonraki yıllarında da geliştirmeye devam eder.¹⁴ Araştırmalar, çocukla empati kuran öğretmenlerin yararlı davranışlarının çocuklarda empatik eğilimlerin gelişmesine destek olduğunu söylemektedir.¹⁵ Okullarda empatiye dayalı sağlıklı bir iletişim ortamı sağlanmasının, eğitimin kalitesini arttıran önemli faktörlerden biri olduğu belirtilmektedir.¹⁶ Ayrıca, öğretim programlarının da etkili iletişim yöntemleriyle desteklenmesi gerekmektedir.¹⁷ Öğretim programlarındaki önemli faktörlerden biri olan öğretmen faktörü asla göz ardı edilmemelidir.¹⁸ Zira eğitimin başarısı eğitim yöntemine dayandığı kadar, öğretmenin kişisel özelliklerine de dayanmaktadır.¹⁹

Acelec ve ezberci çözümler yerine, anlamaya dayalı bir yaklaşım ile empatik eğilime sahip öğrencilerin yetiştirilmesi eğitim ortamında güven duygusunun hâkim olmasını sağlayabilir. Öğretmenin öğrencilerini anlaması ve onlarla sağlıklı bir iletişim geliştirmesi hem öğrencilerin başarısını olumlu yönde etkileyecek²⁰ hem de öğrencilerde olumlu sosyal davranışları geliştirecektir. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" (DKAB) öğretmenleri, öğrencilerin

⁸ Fatma Öz, *Hemşirelerin Empatik İletişim Becerisi ve Eğilimine Eğitimin Etkisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 18.

⁹ Nilüfer Voltan Acar, *Terapötik İletişim ve Kişilerarası İlişkiler* (Ankara: Şafak Matbaası, 1989), 21.

¹⁰ Şerife Rana Tanrıdağ, *Ankara'daki Ruh Sağlığı Hizmetlerinde Çalışan Personelin Empatik Eğilim ve Empatik Beceri Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 8.

¹¹ Üstün Dökmen, "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanarak Ölçülmesi ve Psikodrama ile Geliştirilmesi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 21/1-2 (1988), 182.

¹² Richard J. Gerrig – Philip G. Zimbardo, *Psikoloji ve Yaşam: Psikolojiye Giriş*, çev. Gamze Sart (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2012), 540; Elif Gökçe Ersoy – Ferdi Köşger, "Empati; Tanımı ve Önemi", *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 15; Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 107.

¹³ Kemal Sayar – Fevza Bağlan, *Koruyucu Psikoloji: Çocuk Eğitiminde Duygusal Rehberlik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 98.

¹⁴ Ali Ayten, *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 87-89.

¹⁵ Ersoy – Köşger, "Empati; Tanımı ve Önemi", 15; Ramazan Arı, *Eğitim Psikolojisi: Gelişim ve Öğrenme* (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2008), 209.

¹⁶ Sara Arnon – Nirit Reichel, "Who is The İdeal Teacher? Am I? Similarity and Difference in Perception of Students of Education Regarding The Qualities of a Good Teacher And of Their Own Qualities as Teachers", *Teachers And Teaching: Theory And Practice* 13/5 (2007), 450.

¹⁷ Seyyid Sancak, "Küreselleşme ve Değişen Değerler Bağlamında 2010-2018 İDKAB Öğretim Programıyla Yetiştirilmek İstenen Model İnsan Tipi", *Abant İzzet Baysal İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 104; Emine Zehra Turan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Kalite Standartlarının Belirlenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 162.

¹⁸ Arnon – Reichel, "Who is the ideal teacher?", 457.

¹⁹ Peter Hartley, *Kişilerarası İletişim* çev. Ülku Doğanay vd. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014), 87.

²⁰ Yusuf Batar, *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 235.

pozitif dini tutum²¹ ile sosyal davranış geliştirmelerinde etken faktörlerden biri olabilir. Empatik bir lider, arkadaş, eş ve baba örneği olarak Hz. Peygamber de empati ile hareket ederek çevresini empatik eğilime sahip olmaları yönünde teşvik etmiştir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in yanına konuşmak için gelen ve korkudan tir tir titreyen kişiye kendisinin kral olmadığını, içlerinden bir insan olduğunu ve korkmaması gerektiğini söylemesi karşısındakinin ruh dünyasını anlama gayretidir. Aynı zamanda din hizmetleri sunan insanların karşısındaki insanlarla nasıl bir iletişim kurmaları gerektiğini gösteren güzel bir örnektir.²²

Öğrencilerini tanımak ve anlamak isteyen DKAB öğretmenleri, öğrencileriyle empatik ilişkiler kurarak güvene dayalı bir sınıf ortamı yaratabilirler. Öğretmenleri tarafından takdir edilen öğrenciler kendilerini değerli ve mutlu hissederler.²³ Karşınızdaki insanı anlar ve onunla empati kurarsanız onu sevebilirsiniz. Öğretmenin de öğrencilerini sevmesi ve anlamasının önemi ve gerekliliği değerlendirildiğinde, öğretmenlerin empatik eğilime sahip olmaları gerektiği ifade edilebilir.²⁴ Empatik eğilime sahip, yardımlaşma duygusu ile sosyal davranışları geliştiren bir öğretmenin, öğrencisinin dini, ahlaki ve sosyal davranışlar geliştirmesine katkısı olacağı açıktır. Öğretmen, öğrencilerinin somut ihtiyaçlarına hem sözleri hem de eylemleri ile karşılık vermeli²⁵ ve öğrencilerine, seninle aynı durumu yaşamışım gibi, ızdırabını anlıyorum²⁶ şeklinde empati ile yaklaşabilmelidir. Bu bağlamda empatik iletişim kurabilmek için başkalarının gereksinimlerine karşı duyarlı olmak gereklidir.²⁷

Empati ile ilgili birçok araştırma yapılmış olmakla birlikte, ilköğretim DKAB öğretmenleriyle ilgili Batar'ın *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim Örneği*²⁸ başlıklı doktora tezi çalışması hariç, sadece DKAB öğretmenleri özelinde çalışılmış bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Taşkın, ortaokul ve lise öğrencilerine göre DKAB öğretmenlerinin rol modelliğini incelediği çalışmasında; öğrencilere saygı göstermeme, kızma, eşit davranmama, farklı görüşlere saygısızlık, bağlı olduğu görüşü empoze etme, önyargılı olma gibi olumsuz özelliklerin, DKAB öğretmenlerinde öğrenciler tarafından gözlemlendiğini vurgulamıştır.²⁹ Turan ise, Türkiye'nin farklı bölgelerinde, İlahiyat Fakültelerindeki öğretim elemanları, DKAB öğretmen adayları ve öğretmenlerinden oluşan örneklem üzerinde yaptığı doktora çalışmasında üç grubun da DKAB öğretmenlerinin dini konularda net bir görüş ve empatik bir yaklaşım sahibi olmaları gerektiğini belirttiklerini bulmuştur.³⁰ Birçok çalışma, hayatın her döneminde olduğu gibi eğitim döneminde de empatik eğilimin büyük önem taşıdığını ortaya koymaktadır. Eğitimin önemli bir bileşeni olan öğretmenlerin empatik eğilimlerinin belirlenerek, empatik eğilimlerini etkileyen faktörlerin tespit edilmesi önemli görülmektedir. Çünkü öğretmenlerin empatik eğilimlerinin belirlenmesi, empatik eğilimlerini olumsuz yönde etkileyen faktörlerin belirlenerek ortadan kaldırılması ve empatik eğilim düzeylerinin geliştirilmesi eğitimin kalitesini artıracaktır.

1982'den beri ilk ve orta öğretim kurumlarında DKAB dersi zorunlu ders olarak okutulmaktadır. 2012-2013 eğitim öğretim dönemiyle birlikte "Kur'an-ı Kerim, Temel Dinî

²¹ Süleyman Akyürek, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Etkililiği", *Bilimname* 4 (2004), 114.

²² Hayati Tetik, "Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati", *Ekev Akademi Dergisi* 13/41 (2009), 176-177.

²³ Aynur Pala, "Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23 (2008), 15.

²⁴ Pala, "Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", 16.

²⁵ Ali Rıza Aydın, "Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinde Empati ve Öğretmenlerin Rol Modelliği Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 83.

²⁶ Kemal Sayar, *Her Şeyin Bir Anlamı Var* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 71.

²⁷ Alev Önder, *Ailede İletişim* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), 33.

²⁸ Batar, *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim Örneği*, 206.

²⁹ Osman Taşkın, *Ortaokul ve Lise Öğrencilerine Göre Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Rol Modelliği* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 142.

³⁰ Turan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Kalite Standartlarının Belirlenmesi*, 162.

Bilgiler ve Hz. Muhammed'in Hayatı" derslerini de seçmeli ders olarak okutmaya başlayan DKAB öğretmenlerinin verdikleri derslerin niteliği daha da artmıştır. Bu nedenle, öğrencilerin doğru bir dini bilgi birikimine ve empatik iletişim becerisine sahip olmaları için DKAB öğretmenlerinin empatik eğilime sahip olmaları ve nitelik olarak yetiştirilmeleri önem arz etmektedir.

Seçmeli derslerle birlikte DKAB öğretmenlerinin ders çeşitlilikleri artmıştır. Araştırma, empatik eğilimi DKAB öğretmenleri örnekleminde incelemek ve bu literatüre bir katkı sağlamak için yapılmıştır.

Bu alan araştırmasında, DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeyleri incelenecektir. DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeylerinin "yaş, cinsiyet, meslekteki kıdem yılı, mesleğe karşı tutumu, mesleki yeterlilik açısından kendini yeterli görme durumu, empatiyle ilgili hizmet içi eğitim alma durumu" gibi değişkenler açısından farklılık gösterip göstermediğinin araştırılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın temel problem cümlesi, "DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeyleri nedir?" şeklindedir. Araştırmanın temel problemine bağlı olarak aşağıda verilen alt problemlere yanıt bulmaya çalışılmıştır:

* DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimleri yaşlarına göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?

* DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimleri cinsiyetlerine göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

* DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimleri meslekteki çalışma süreleri bakımından farklılaşma göstermekte midir?

* DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeyleri mesleğe karşı geliştirdikleri tutuma göre anlamlı farklılaşma göstermekte midir?

* DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeyleri mesleki yeterlilik değişkeni bakımından anlamlı farklılaşma göstermekte midir?

* DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeyleri empatiyle ilgili hizmet içi eğitim alma durumları bakımından farklılık göstermekte midir? şeklinde belirlenmiştir.

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeylerinin araştırmacı tarafından belirlenen sosyo-demografik değişkenler ile arasındaki ilişki incelenmektedir. Böylece, bağımsız değişkenlere göre DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimlerinde bir farklılık olup olmadığını belirlemek amaçlanmaktadır. Araştırma "tarama"³¹ modeline uygun olarak gerçekleştirilmiş ve araştırma verilerinin tablolastırılıp açıklanmasında "betimsel tarama modeli"³² kullanılmıştır. Araştırma öncesinde "Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 16.04.2020 tarih ve 2020/40 karar sayılı" Etik Onay alınmıştır. Daha sonra Çorum İl Milli Eğitim Müdürlüğünden izin alınarak okul yönetimleriyle iletişime geçilmiş, gerekli açıklamalar yapılarak öğretmenlerin araştırmaya katılmalarının zorunlu olmadığı özellikle belirtilmiştir. Katılımcıların gönüllü olmaları konusunda hassas davranılmış ve araştırma verileri Mayıs-Haziran 2020'de elde edilmiştir.

1.2. Araştırma Grubu

2019-2020 eğitim-öğretim döneminde Çorum il merkezinde 90'ı ortaokullarda ve 51'i liselerde olmak üzere 141 DKAB öğretmeni çalışmaktadır. DKAB öğretmenlerine anket

³¹ Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 122-125.

³² Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Ltd., 2016), 111-119.

formu gönüllülük esasına göre uygulanmıştır. Çalışma, Çorum il merkezindeki ortaokul ve liselerde görev yapan, *tesadüfi örnekleme*³³ yöntemiyle seçilmiş, 52'si erkek ve 55'i kadın, toplam 107 DKAB öğretmeni ile gerçekleştirilmiştir.

1.3. Araştırmanın Sosyo-Demografik Değişkenlerine Dair Bilgiler

Tablo 1. Sosyo-Demografik Değişkenlerin Dağılımları

Tanımlayıcı Sorular	Seçenekler	Frekans	Yüzde
Yaş	1. 27-39	45	42,10
	2. 40-49	32	29,90
	3. 50-59	30	28,00
Cinsiyet	1. Kadın	55	51,40
	2. Erkek	52	48,60
Mesleki Kıdem	1. 1-9	31	29,00
	2. 10-19	35	32,70
	3. 20 Yıl ve Üzeri	41	38,30
Meslekten Memnuniyet Durumu	1. Evet	74	69,20
	2. Kısmen Memnun	33	30,80
Mesleki Yeterlilik Durumu	1. Kısmen Yeterli	31	29,00
	2. Yeterli	76	71,00
Hizmet İçi Eğitim Kursuna Katılma Durumu	1. Evet	39	36,40
	2. Hayır	68	63,60

1.4. Veri Toplama Araçları

DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimlerini etkileyebilecek bağımsız değişkenler, araştırmacının hazırladığı "Kişisel Bilgi Anketi" ile, DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim seviyeleri, Dökmen'in geliştirdiği "Empatik Eğilim Ölçeği (EEÖ)"³⁴ ile belirlenmiştir. Dökmen, kişilerin günlük hayattaki empatik eğilim potansiyellerini ölçmek için geliştirdiği ölçeğin maddelerini 5'li Likert tipi "1 Tamamen aykırı, 2 Oldukça aykırı, 3 Kararsızım, 4 Oldukça uygun, 5 Tamamen uygun" şeklinde bir dereceleme ölçeği olarak yazmıştır.

EEÖ yapı geçerliği çalışmasını Dökmen yapmıştır. Dökmen, öncelikle 24 kişiden oluşan gruba "EEÖ ve Edwards Kişisel Tercih Envanterinin Duyguları Anlama Alt Ölçeği"ni uygulamıştır. İki ölçeğin puanları arasındaki korelasyonu .68 olarak tespit etmiştir. Dökmen, ölçeği 70 kişiden oluşan üniversite grubuna üçer haftalık ara ile iki defa uygulamış ve her iki uygulamanın sonucunda ulaşılan test tekrar güvenirlik katsayısını .82 bulmuştur. Deneklerin ölçek maddelerinden edindikleri puanların arasındaki ilişki .86 olarak bulgulanmıştır. EEÖ'nün Cronbach Alfa katsayısı ise .72 şeklinde saptanmıştır.³⁵

EEÖ'deki toplam madde sayısı 20'dir. Her soru 1 ile 5 arasında puanlanmaktadır. Puanların hesaplanmasında "3,6,7,8,11,12,13,15." sorular tersten hesaplanmaktadır. Bu sebeple ölçekten elde edilebilecek puanın en üstü 100, en düşüğü 20 puandır. Ölçekten elde edilen toplam puanı madde sayısına (20) bölerek, kişinin empatik eğilim seviyesi ile ilgili bir sonuca ulaşılabilir. Ölçekten alınan yüksek puan, empatik eğilimin yüksek olduğuna; düşük puan, empatik eğilimin düşük olduğuna işaret eder. DKAB öğretmenlerinin ölçek maddelerine verdikleri yanıtların aritmetik ortalamalarına göre yorum yapılmıştır. "Empatik Eğilim Ölçeği"nden alınan puanların derecelendirilmesi ve yorumlanmasında veri toplama aracı olarak kullanılan likert ölçeğe uygun olarak; 1,00-1,80 arası "Tamamen Aykırı", 1,81-2,60 arası "Oldukça Aykırı", 2,61-3,40 arası "Kararsızlık", 3,41-4,20 arası "Oldukça Uygun", 4,21-5,00 arası "Tamamen Uygun" empatik eğilim düzeyi temel alınmıştır.

³³ Ali Doğan Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi* (Ankara: Gül Yayınevi, 1993), 99.

³⁴ Dökmen, "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi", 177-178.

³⁵ Dökmen, "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi", 178-179; Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 342-347; Celal Teyyar Uğurlu, "Öğretmenlerin İletişim Becerisi ve Empatik Eğilim Davranışlarının Çocuk Sevmeye Düzeyleri Üzerine Etkisi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/2 (2013), 55-56.

Bu araştırmada EEÖ'nün Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı tekrar hesaplanmıştır. Buna göre ölçeğin güvenilirlik katsayısı .83 olarak hesaplanmıştır. Bu bulgu, ölçeğin tutarlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

1.5. Verilerin Toplanması ve Analizi

"Kişisel Bilgi Anketi" ve "Empatik Eğilim Ölçeği" Çorum il merkezindeki ortaokul ve liselerde çalışan DKAB öğretmenlerine ulaştırılmış, 107 anket geri dönmüştür. Değerlendirme kapsamına alınan 107 anketten alınan veriler SPSS 25.0 programına aktararak analizler yapılmıştır. Veriler analiz edilirken betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Grupların karşılaştırılmasında verilerin dağılımını anlamak için Kolmogorov Smirnov testi yapılmış ve gerçekleştirilen normallik testi sonrasında Skewness (-,251) ile Kurtosis (-,857) değerinin $\pm 1,5$ arası bulunduğu ve araştırma verilerinin normal dağılımdan önemli bir sapma göstermediği anlaşılmıştır. İki ayrı örneklem grubundan ulaşılan ortalamalar arasında anlamlı farklılaşma olup olmadığı parametrik bir test olan "t-testi" ile tespit edilmektedir.³⁶ Araştırmanın desenine uygun olarak cinsiyet, mesleki memnuniyet, mesleki yeterlilik algısı ve hizmet içi eğitim alma değişkenleri için iki grup arasındaki farkın anlamlılığı t-testi yapılarak sınanmıştır. İki'den fazla örneklem grubunun ortalamaları arasında farklılıkları test etmek amacıyla "Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)" kullanılır.³⁷ Araştırmada, yaş ve mesleki kıdem değişkenleri için Varyans Analizi (ANOVA) yapılmıştır. Gerçekleştirilen analizler için 0.05 anlamlılık düzeyi olarak alınmış ve ulaşılan sonuçlar, "Bulgular" bölümünde tablolaştırılarak sunulmuştur.

1.6. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırma kesitsel bir çalışma olduğu için çalışmanın yapıldığı dönemle sınırlıdır. Ayrıca Çorum il merkezinde bulunan ortaokul ve liselerde görev yapan 107 öğretmenin kendi beyanlarından elde edilen bulgularla da sınırlıdır.

2. BULGULAR

Bu bölümde, örneklemin empatik eğilim ölçeğinden aldıkları puanlar ve bağımsız değişkenlerle araştırma problemine dair gerçekleştirilen analizler sonucunda ulaşılan bulgular sunulmuştur.

2.1. Empatik Eğilim Ölçeğine İlişkin Betimsel Bulgular

Tablo 2, DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim ölçeği toplam puanlarına ilişkin verileri göstermektedir.

Tablo 2. Empatik Eğilim Ölçeği Puanına İlişkin Betimsel Analiz

Empatik Eğilim	N	\bar{X}	Ss	Düzye
Empatik Eğilim Düzeyleri	107	3,78	,45	Oldukça Uygun

Tablo incelendiğinde DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim ölçeğinden $\bar{X}=3,78$ puan aldıkları görülmektedir. Empatik eğilim ölçeğinin genelinden alınan puanların aritmetik ortalamasına göre DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimlerinin "oldukça uygun" düzeyde oldukları anlaşılmaktadır.

2.2. Yaşa Göre DKAB Öğretmenlerinin Empatik Eğilimlerine İlişkin Bulgular

Öğretmenlerin empatik eğilimlerinin yaşlarına göre sonuçları Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3. Öğretmenlerin Yaşlarına Göre Empati Düzeyleri Arasındaki Farkın İncelenmesi İçin Varyans Analizi Tablosu

Empatik Eğilim	Yaş Grupları	N	\bar{X}	Ss	F	p
Empatik Eğilim Düzeyi	1.27-39 Yaş	45	3,67	,41	2,95	.06
	2.40-49 Yaş	32	3,83	,42		
	3.50-59 Yaş	30	3,91	,50		

³⁶ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 2012), 39.

³⁷ Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi*, 141-142.

Tablo 3'teki bulgulara dayanarak bireylerin yaşları ile empatik eğilimleri arasında anlamlı farklılaşma olmadığı görülmektedir. ($p=0,06$, $p>0,05$)

2.3. Cinsiyete Göre DKAB Öğretmenlerinin Empatik Eğilimlerine İlişkin Bulgular

Öğretmenlerin empatik eğilimlerinin cinsiyetlerine göre sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Öğretmenlerin Cinsiyetlerine Göre Empati Düzeyleri Arasındaki Farkın İncelenmesi İçin T-Testi Tablosu

Empatik Eğilim	Cinsiyet	N	\bar{X}	Ss	Sh	Sd	t	p
Empatik Eğilim	1. Kadın	55	3,81	,47	,06	105	,56	.57
Düzeyi	2. Erkek	52	3,76	,42	,05			

Tablo verileri incelendiğinde; DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimlerinde cinsiyet açısından anlamlı farklılık bulunmamaktadır. ($p>0,05$)

2.4. Mesleki Kıdeme Göre DKAB Öğretmenlerinin Empatik Eğilim Düzeylerine İlişkin Bulgular

Örneklemin empatik eğiliminin meslekteki kıdemlerine göre sonuçları aşağıda gösterilmiştir.

Tablo 5. Mesleki Kıdemlerine Göre Öğretmenlerin Empati Düzeyleri Arasındaki Farkın İncelenmesi İçin Varyans Analizi Tablosu

Empatik Eğilim	Mesleki Kıdem Yılı	N	\bar{X}	Ss	F	p
Empatik Eğilim	1. 1-9	31	3,68	,45	2,40	.10
Düzeyi	2. 10-19	35	3,75	,44		
	3. 20 Yıl -	41	3,90	,44		

Tablo 5'teki bulgulara dayanarak örneklemin mesleki kıdemleri ile empatik eğilimleri arasında anlamlı farklılaşma görülmemektedir. ($p=0,10$, $p>0,05$) Buna göre, DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimleri meslekteki hizmet yılına bağlı olarak farklılık göstermemektedir.

2.5. Meslekten Memnuniyet Durumuna Göre DKAB Öğretmenlerinin Empatik Eğilim Düzeylerine İlişkin Bulgular

Örneklemin empatik eğilim düzeylerinin meslekten memnun olma değişkenine göre sonuçları Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Öğretmenlerin Meslekten Memnun Olma Durumlarına Göre Empati Düzeyleri Arasındaki Farkın İncelenmesi İçin T-Testi Tablosu

Empatik Eğilim	Meslekten Memnuniyet	N	\bar{X}	Ss	Sh	Sd	t	p
Empatik Eğilim	1. Evet	74	3,94	,39	,04	105	5,94	.00*
Düzeyi	2. Kısmen	33	3,45	,38	,06			

Empatik eğilim puanı bakımından mesleğinden memnun olan grubun $\bar{X}=3,94$ ve mesleğinden kısmen memnun olan grubun $\bar{X}=3,45$ ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. Bu bulguların anlamlı olup olmadığını belirlemek için gerçekleştirilen analiz sonucunda 1. ve 2. grup arasındaki farkın anlamlı olduğu bulgulanmıştır. Buna göre, söz konusu farklılığın mesleğinden memnun olan katılımcılar ile mesleğinden kısmen memnun olanlar arasında, mesleğinden memnun olan grup lehine anlamlı bulunduğu görülmüştür. Bu durumda; mesleğinden memnun olan DKAB öğretmenlerinin, mesleğinden kısmen memnun olanlardan daha empatik eğilime sahip oldukları söylenebilir.

2.6. Mesleki Yeterlilik Algısına Göre DKAB Öğretmenlerinin Empatik Eğilim Düzeylerine İlişkin Bulgular

Örneklemin empatik eğilimlerinin mesleki yeterlilik algısı değişkenine göre sonuçları Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7. Öğretmenlerin Mesleki Yeterlilik Algularına Göre Empati Düzeyleri Arasındaki Farkın İncelenmesi İçin T-Testi Tablosu

Empatik Eğilim	Mesleki Yeterlilik	N	\bar{X}	Ss	Sh	Sd	t	p
Empatik Eğilim	1. Yeterli	76	3,90	,39	,04	105	4,52	.00*
Düzeyi	2. Kısmen Yeterli	31	3,50	,46	,08			

Tablo 7'deki bulgulara dayanarak örneklemin mesleki yeterlilik alguları ile empatik eğilim düzeyleri arasındaki ilişkiye bakıldığında, bireylerin mesleki yeterlilik algularının empatik eğilimleri üzerinde istatistiksel bakımdan anlamlı farklılaşma olduğu görülmektedir. Buna göre, söz konusu farklılığın mesleki yeterlilik bakımından yeterli katılımcılar ile kısmen yeterli olanlar arasında, mesleğinde yeterli olan grup lehine anlamlı farklılık bulunduğu görülmüştür.

2.7. Empatiyle İlgili Hizmet İçi Eğitime Katılma Durumu Bakımından DKAB Öğretmenlerinin Empati Eğilimlerine İlişkin Bulgular

Örneklemin empatik eğilim düzeylerinin empati konusunda hizmet içi eğitime katılma durumlarına ilişkin sonuçları Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8. Örneklemin Empatiyle İlgili Hizmet İçi Eğitime Katılma Durumlarına Göre Empatik Eğilimleri Arasındaki Farkın İncelenmesi İçin T-Testi Tablosu

Empatik Eğilim	Hizmet İçi Eğitim Alma	N	\bar{X}	Ss	Sh	Sd	t	p
Empatik Eğilim	1. Evet	39	4,06	,36	,06	105	5,46	.00*
Eğilim Düzeyi	2. Hayır	68	3,63	,42	,05			

Tablo 8'e göre empatiyle ilgili hizmet içi eğitime katılmış olan öğretmenlerin empatik eğilim düzeyi puan ortalaması $\bar{X} = 4,06$, hizmet içi eğitime katılmayanların puan ortalamasının ise $\bar{X} = 3,63$ olduğu bulgulanmıştır. Analiz sonucu istatistiksel açıdan anlamlı ($p=0,00$, $p<0,05$) farklılaşma olduğunu göstermiştir. Yani, empatiyle ilgili hizmet içi eğitime katılmış olan DKAB öğretmenlerinin, empatiyle ilgili hizmet içi eğitime katılmamış olanlara göre daha empatik eğilim gösterdikleri ifade edilebilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada, DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimlerinin çeşitli değişkenlere göre incelenmesi ve değişkenler arasında nasıl bir farklılık olduğunun belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırmaya Çorum il merkezinde görev yapan 107 DKAB öğretmeni katılmıştır. Çalışma sonunda empatik eğilim ölçeğinden ulaşılan sonuçlara göre, DKAB öğretmenlerinin oldukça uygun seviyede empatik eğilime sahip oldukları bulgulanmıştır. Ulaşılan sonuçları ve sonuçlara göre yapılan değerlendirmeleri aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

1. Yaşa göre katılımcıların çoğunluğunun 27-39 yaş aralığında (%42.10) olduğu; cinsiyet bakımından kadın öğretmenlerin katılımının erkeklerin katılımından daha yüksek olduğu; mesleki kıdem bakımından çoğunluğunun (%38.30) 20 yıl ve daha fazla süredir çalıştıkları; mesleğinden memnun olma durumu bakımından çoğunluğunun (%69.20) mesleklerinden memnun oldukları; mesleki yeterlilik düzeylerinin yeterli düzeyde olduğu ve "yeterli" düzeyde mesleki yeterliliğe sahip olduklarını belirtenlerin toplam oranının (%71) olduğu; öğretmenlerin çoğunluğunun (%63.60) empati ile ilgili hizmet içi eğitim kursuna katılmadıkları bulgulanmıştır. 2018 yılında yayımlanan Akademik Becerilerin İzlenmesi ve Değerlendirilmesi (ABİDE) Çorum il raporunda da ildeki öğretmenlerin mesleki eğitim çalışmalarına ve hizmet içi eğitimlere yeteri kadar katılmadıkları ifade edilmiştir.³⁸

2. Yaş değişkeni bağlamında; empatik eğilim puan ortalaması yaşın artmasına paralel olarak yükselse de puanlar arasında anlamlı düzeyde bir ilişki görülmemiştir. Palavan ile

³⁸ Çorum Millî Eğitim Müdürlüğü, *Akademik Becerilerin İzlenmesi ve Değerlendirilmesi (ABİDE) Çorum İl Raporu*, 2018, 81.

Agboyraz da sınıf öğretmenlerinin empatik eğilimlerinin demokratik değerlere sahip olma ile olan ilişkisini inceledikleri çalışmada benzer sonuçlar elde etmişlerdir. Palavan ve Agboyraz yaş değişkeninin empatik eğilim bakımından istatistiksel olarak anlamlı fark ortaya çıkaran bir değişken olmadığını, ancak; 51-60 yaş arasındaki öğretmenlerin empatik eğilim puan ortalamasının en yüksek düzeyde olduğunu bulgulamışlardır.³⁹ Batar da ilköğretim DKAB öğretmenleri üzerine yaptığı araştırmada yaşın empatik beceri üzerinde belirleyici bir etkisinin olmadığı sonucuna ulaşmıştır.⁴⁰

3. DKAB öğretmenlerinin empatik eğilim düzeyleri cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermemektedir. Araştırmanın bulguları, cinsiyet değişkenine göre katılımcıların benzer empatik eğilime sahip olduklarını göstermiştir. Demir⁴¹, Elikesik ve Alım⁴² ve Bulut ve Düşmez⁴³ öğretmenler üzerinde yaptıkları araştırmalarında benzer sonuçlar elde etmişlerdir. Batar⁴⁴, Özkan ve Yılmaz⁴⁵, Palavan ve Agboyraz⁴⁶ ise empatik eğilim açısından cinsiyetin anlamlı bir değişken olduğunu, kadın öğretmenlerin empatik eğilimlerinin erkek öğretmenlerden anlamlı derecede yüksek olduğunu bulgulamışlardır. Demir, Atlı ve Kis ilköğretimde 2005-2014 yıllarında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerini taramışlardır. 13.800 kadın ve 12.373 erkek, toplam 26173 kişiden oluşan bir örneklem üzerinde yaptıkları araştırma neticesinde 40 tezde cinsiyetin empatik eğilim üzerinde anlamlı farklılık ortaya çıkardığını, 33 tezdeyse anlamlı farklılık ortaya çıkarmadığını tespit etmişlerdir.⁴⁷ Günümüzde, teknolojinin ve iletişimin gelişmesine paralel olarak toplumun gelişen sosyo-kültürel yapısı içerisinde öğretmenlerin duygu ve düşüncelerini içtenlikle paylaşmaları, kadın öğretmenlerle birlikte özellikle erkek öğretmenlerin hem sosyal ilişkilerini hem de empatik eğilimlerini geliştirmiş olabilir. Bu araştırmada cinsiyetin empatik eğilim üzerinde anlamlı fark ortaya çıkarmaması da bu değerlendirme kapsamında ele alınabilir.

4. DKAB öğretmenlerinin mesleki kıdemleri ve empatik eğilim puanları arasında anlamlı farklılığa rastlanmamıştır. Batar⁴⁸, Elikesik ve Alım⁴⁹, Bulut ve Düşmez⁵⁰ öğretmenlerin kıdemlerinin empatik becerilerini etkilemediğini bulmuştur. Acar⁵¹, Özkan ve Yılmaz⁵² ve Palavan ve Agboyraz'ın⁵³ çalışmalarında da öğretmenlerin EEÖ puanları mesleki kıdemlerine göre anlamlı seviyede farklılık göstermemektedir. Bu çalışmaların bulguları, araştırmanın bulgularıyla benzerdir. DKAB öğretmenlerinin büyük bir çoğunluğunun mesleklerini yaparken iletişim ve empatik eğilimle ilgili bilgilendirici herhangi bir eğitim

³⁹ Özcan Palavan - İğdem Agboyraz, "Sınıf Öğretmenlerinin Empatik Eğilimleri İle Demokratik Değerlere Sahip Olma Düzeylerinin İncelenmesi", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 141-142.

⁴⁰ Batar, *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim örneği*, 211.

⁴¹ Mehmet Kaan Demir, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Empati Becerilerinin İncelenmesi", *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 113.

⁴² Meral Elikesik - Mete Alım, "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Empatik Becerilerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/3 (2013), 173.

⁴³ Hikmet Bulut - İhsan Düşmez, "Öğretmenlerin Empatik Eğilim Becerilerinin Demografik ve Mesleki Değişkenler Bakımından Karşılaştırılması", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2014), 112.

⁴⁴ Batar, *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim örneği*, 214.

⁴⁵ Banu Özkan - Özgür Yılmaz, "Okul Öncesi ve Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Öğretmenlerinin Empati Düzeylerinin İncelenmesi", *International Journal of Field Education* 2/2 (2016), 76.

⁴⁶ Palavan - Agboyraz, "Sınıf Öğretmenlerinin Empatik Eğilimleri", 141.

⁴⁷ Yasin Demir vd., "Empathy Based on Gender in Dissertations Submitted in Turkey: A Meta-Analysis Study", *Eurasian Journal of Educational Research* 64 (2016), 89-90.

⁴⁸ Batar, *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim Örneği*, 229.

⁴⁹ Elikesik - Alım, "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Empatik Becerilerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi", 174.

⁵⁰ Bulut - Düşmez, "Öğretmenlerin Empatik Eğilim Becerilerinin Demografik ve Mesleki Değişkenler Bakımından Karşılaştırılması", 112-113.

⁵¹ Şebnem Acar, *Okul Öncesi Öğretmenlerin İletişim Becerileri ve Empatik Eğilimlerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 105.

⁵² Özkan - Yılmaz, "Okul Öncesi ve Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Öğretmenlerinin Empati Düzeylerinin İncelenmesi", 76.

⁵³ Palavan - Agboyraz, "Sınıf Öğretmenlerinin Empatik Eğilimleri", 142.

almamaları bu sonucu ortaya çıkarmış olabilir. Bununla birlikte, DKAB öğretmenliği lisans müfredatında empati ile ilgili bir dersin olmaması nedeniyle, öğretmenlerin empatik eğilimlerinin kendi alanlarıyla ilgili bilgilerine dayandığı ve mesleki kıdemleri ilerlese de empatik eğilimlerinin çok fazla değişmediği düşünülebilir.

5. Mesleğinden memnun olan öğretmenlerin oluşturduğu grubun empatik eğilim puan ortalamasının, mesleğinden kısmen memnun olan grubun puanından anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulgulanmıştır. Çelik, öğretmenlik mesleğini severek yapanların, mesleğini sevmeden yapanlara oranla anlamlı düzeyde daha yüksek empatik eğilime sahip olduklarını tespit etmiştir.⁵⁴ Çelik'in bulguları ile araştırmanın bulguları birbirini desteklemektedir. Çalışmalarda genellikle mesleğinden memnun olan öğretmenlerin daha yüksek empatik eğilim puanlarına sahip oldukları görülmektedir. Mesleğinden memnun olan öğretmenlerin, öğrencilerine ve çevresine karşı daha empatik oldukları söylenebilir. Öğretmenlerin okul aidiyet düzeylerinin artırılması, faaliyetlerinin okul yönetimleri tarafından desteklenmesi, huzurlu bir çalışma ortamı oluşturulması, talep ettikleri hizmet içi eğitimleri alabilmeleri ve gelir düzeylerinin yükseltilmesi öğretmenlerin mesleklerini severek yapmalarına ve mesleklerinden memnun olmalarına katkı sağlayacaktır. Böylece, öğretmenlerin empatik eğilim düzeyleri artacaktır.

6. Mesleki yeterlilik algılarına göre, kendini mesleki düzeyde yeterli gören grubun empatik eğilim puan ortalamasının, kendini kısmen yeterli gören grubun puanından anlamlı düzeyde yüksek olduğu bulgulanmıştır. Koç, öğretmenlerin büyük bir çoğunluğunun uygulamakla sorumlu oldukları DKAB öğretim programını incelemeye, programın muhtevası, felsefesi ve uygulamaya yön verecek temel yaklaşımları yeterince anlayamadıklarını belirtmektedir. DKAB öğretmenlerinin öncelikle kendilerini iyi tanımları, yeterlilik ve yetersizliklerinin bilincinde olmaları ve yetersiz oldukları konularda kendilerini geliştirmek için gayret etmeleri gerekmektedir.⁵⁵ Taşkın, öğrencilere göre ideal bir DKAB öğretmenin öğretimlik becerisine sahip olması, öğrencilerle iyi iletişim kurması, ahlaklı davranışlar sergilemesi ve dindar olması gerektiğini bulgulanmıştır.⁵⁶ Yani, öğrenciler ideal bir DKAB öğretmenin mesleki yeterliliğe, öğrencilerle empatik ilişkiler kurma becerisine ve dini ahlaki kişisel özelliklere sahip olmasını beklemektedirler. DKAB öğretmenlerinin vereceği eğitimin içeriğine hâkim olması, öğrencisinin psikolojisini bilmesi ve empati kurarak öğrencisinin idrak seviyesine inmesiyle birlikte DKAB derslerinin niteliği ve eğitimin kalitesi artacaktır.

7. Örneklemenin empati eğilimleriyle, hizmet içi eğitim alma durumu arasında istatistiksel bakımdan anlamlılık olduğu bulgulanmıştır. Empatiyle ilgili hizmet içi eğitime katılmış DKAB öğretmenlerinin empati kurma düzeylerinin, katılmayanlardan daha yüksek düzeyde olduğu bulgulanmıştır. İnsan, birçok konuda olduğu gibi empatiye karşı da doğuştan bir yatkınlığa sahiptir. Ancak bu yatkınlık dış çevre koşullarına bağlı olarak gelişebilir ya da körelebilir. Uygun çevre koşulları, kişinin empatik ilişkiler kurabilme becerisini geliştirmesine olumlu etki yaptığı için eğitim şarttır.⁵⁷ Eğitim ile empatik becerinin gelişmesi sayesinde kişi, önceleri bilincinde olmadığı içsel yaşantılarının farkına vararak problemlerini fark etmeye ve etkili problem çözmeye başlamaktadır.⁵⁸ Acar, iletişim konulu bir seminere katılmış olan öğretmenlerin empatik eğilimlerinin, katılmamış olan öğretmenlere kıyasla

⁵⁴ Esmâ Çelik, *Okul Öncesi Eğitim Öğretmenlerinin Empatik Eğilimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 111.

⁵⁵ Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 142-143.

⁵⁶ Osman Taşkın, "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2561.

⁵⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, "Empati ve Sempati Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler", *Bilimname X* (2006), 36.

⁵⁸ Celale Özcan vd., "Dikkat Eksikliği Aşırı Hareketlilik Bozukluğu Ve Binişik Karşıt Olma- Karşı Gelme Bozukluğu Olan Çocukların Anne-Babalarının Empati Düzeylerinin Karşılaştırılması", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 10/3 (2003), 109.

anlamli düzeyde daha yüksek olduğunu bulgulamıştır.⁵⁹ Din eğitimi ile ilgili en büyük eleştiri, bilginin inşasının üzerinde önemle durulurken öğrenme sürecinin arkasındaki psikolojik ve duygusal faktörlerin görmezden gelinmiş olmasıdır.⁶⁰ Eğitim ortamında empatik eğilimin olumlu katkıları olduğu görülmektedir. Empatik eğilime sahip bir öğretmenin derslerine yönelik kazanımları öğrencilerine kazandırabilmesi daha kolaylaşmaktadır. Empatik eğilimleri yüksek düzeyde olan öğretmenler öğrencileriyle daha iyi ilişkiler kurarken, empatik değil eleştirel tutuma sahip öğretmenlerin etkili iletişim kuramadıkları görülmektedir. Empatik eğilim, iletişim için vazgeçilmezdir ve eğitimde empatinin kullanılması ile ilgili hizmet içi mesleki eğitimlere öğretmenler özendirilmelidir.⁶¹ Eğitim ve öğretim tek taraflı olmayıp etkileşim gerektiren bir faaliyettir. Bu durum empatiyi zorunlu kılmaktadır. Öğretmen empati kurduğu sürece eğitim öğretimin verimi artacaktır. Empati ile ilgili hizmet içi eğitim almış olmak, öğretmenlerin empati kurma düzeylerine olumlu etki yaptığı için tüm öğretmenlerin empati ile ilgili hizmet içi eğitimlerle desteklenmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Öneriler

1. DKAB öğretmenlerine, empatik eğilim farkındalığı oluşturmaya yönelik, okul rehberlik servisleri ve MEB 2023 Eğitim Vizyonu çerçevesinde üniversitelerin uzman kadrolarıyla iş birliği içerisinde çalışmalar yapılmalıdır. Böylece okulda empatik davranış gösteren ve öğretmenlerinde empatik örneklige sahip davranışları gören öğrencilerin başarısı artacaktır. Yapılan araştırmalarda, DKAB öğretmenlerinin bir kısmının olumsuz tutum ve yaklaşımlara sahip oldukları⁶² ve okuttukları seçmeli derslerin konularının ve işlenişlerinin lise öğrencilerini tatmin edici şekilde düzenlenip sunulmadığı ifade edilmektedir.⁶³ Öğrencilerinin istek ve ihtiyaçlarını dikkate alan DKAB öğretmenlerinin empatik eğilimlerinin artmasıyla birlikte, bu derslerin popülerliğinin de artacağı ifade edilebilir.

2. Mesleğinden memnun olan ve empatiyle ilgili hizmet içi eğitim faaliyetlerine katılan öğretmenlerin empatik eğilimlerinin anlamli düzeyde daha yüksek olduğunu görmekteyiz. Bu durumda mesleğinden memnun olmayan ve hizmet içi eğitim faaliyetlerine katılmamış öğretmenlere daha empatik olabilmeleri için bu konuda hizmet içi eğitimler verilmelidir.

3. DKAB öğretmenlerinin eğitim sürecinde mutlaka empatiye ve güçlü bir iletişim yeteneğine sahip olması gerekir. Daha nitelikli bir eğitim için öğretmenler, empatik eğilime sahip olma yönünden hizmet içi eğitimlerle hazırlanmalıdır. Empatik eğilime sahip DKAB öğretmenleri, sınıf ortamında etkili bir yönetici ve rehber olarak etkili sınıf ortamını ortaya çıkarmalıdır. Öğrencileriyle iletişimdeyken onları anlayabilmeleri, öğretmenlerin empatik eğilim düzeylerine bağlıdır. Bu da DKAB öğretmenlerinin empati kurma eğilimlerinin yüksek düzeyde olmasını gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Nilüfer Voltan. *Terapötik İletişim ve Kişilerarası İlişkiler*. Ankara: Şafak Matbaası, 1989.
- Acar, Şebnem. *Okul Öncesi Öğretmenlerin İletişim Becerileri ve Empatik Eğilimlerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akyürek, Süleyman. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Etkililiği". *Bilimname 4* (2004), 107-116.

⁵⁹ Acar, *Okul Öncesi Öğretmenlerin İletişim Becerileri*, 93.

⁶⁰ Batar, *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim Örneği*, 13.

⁶¹ Acar, *Okul Öncesi Öğretmenlerin İletişim Becerileri*, 51; Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, 317.

⁶² Yusuf Bahri Gündoğdu, "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/32* (2017), 580.

⁶³ Hasan Meydan, "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40* (2013), 248.

- Arı, Ramazan. *Eğitim Psikolojisi: Gelişim ve Öğrenme*. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2008.
- Arnon, Sara – Reichel, Nirit. "Who Is The İdeal Teacher? Am I? Similarity And difference İn Perception of Students of Education Regarding The Qualities of A Good teacher And of Their Own Qualities As Teachers". *Teachers And Teaching: Theory And Practice* 13/5 (2007), 441-464.
- Arseven, Ali Doğan. *Alan Araştırma Yöntemi*. Ankara: Gül Yayınevi, 1993.
- Aydın, Ali Rıza. "Öğretmen-Öğrenci İlişkilerinde Empati ve Öğretmenlerin Rol Modelliği Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 75-83.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din: Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Barrett-Lennard, G.T. "The empathy eyde: Refinement of a nuclear concept", *Journal of Counseling Psychology* 28/2 (1981), 91-100.
- Batar, Yusuf. *Örgün Din Eğitiminde Empatik Yaklaşım İlköğretim Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Bulut, Hikmet – Düşmez, İhsan. "Öğretmenlerin Empatik Eğilim Becerilerinin Demografik ve Mesleki Değişkenler Bakımından Karşılaştırılması". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2014), 105-115.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler için Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınevi, 2012.
- Çelik, Esmâ. *Okul Öncesi Eğitim Öğretmenlerinin Empatik Eğilimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Çorum Milli Eğitim Müdürlüğü. *Akademik Becerilerin İzlenmesi ve Değerlendirilmesi (ABİDE) Çorum İl Raporu*. (2018).
- Demir, Mehmet Kaan. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Empati Becerilerinin İncelenmesi". *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 107-121.
- Demir, Yasin vd. "Empathy Based on Gender in Dissertations Submitted in Turkey: A Meta-Analysis Study". *Eurasian Journal of Educational Research* 16/64 (2016), 69-90.
- Dökmen, Üstün. "Empatinin Yeni Bir Modele Dayanılarak Ölçülmesi ve Psikodrama ile Geliştirilmesi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 21/1-2 (1988), 155-190.
- Dökmen, Üstün. *İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2005.
- Eisenberg, Nancy. "Emotion, Regulation and Moral Development". *Annual Review of Psychology* 51 (2000), 665-697.
- Elikesik, Meral – Alım, Mete. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Empatik Becerilerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/3 (2013), 167-180.
- Ersoy, Elif Gökçe – Köşger, Ferdi. "Empati; Tanımı ve Önemi". *Osmangazi Tıp Dergisi* 38/2 (2016), 9-17.
- Gerrig, Richard J. – Zimbardo, Philip G. *Psikoloji ve Yaşam: Psikolojiye Giriş*. çev. Gamze Sart. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2012.
- Goleman, Daniel. *Duyusal Zekâ*. çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 1998.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. "Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 557-582.
- Hartley, Peter. *Kişilerarası İletişim*. çev. Ülkü Doğanay vd. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2014.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Ltd., 2016.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Empati ve Sempati Olgusuna Vurgu Yapan Bazı Ayetler". *Bilimname* 10 (2006), 33-61.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 107-149.

- Koç, Mustafa. "Din Psikolojisi Araştırmalarında Empatinin Ampirik Bilgi Bakımından Değeri Üzerine Kuramsal Açıda Metodolojik Bir Bakış Denemesi". *Ekev Akademi Dergisi* 9/22 (2005), 49-66.
- Meydan, Hasan. "Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 219-250.
- Önder, Alev. *Ailede İletişim*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Öz, Fatma. *Hemşirelerin Empatik İletişim Becerisi ve Eğilimine Eğitimin Etkisi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Özcan, Celale vd., "Dikkat Eksikliği Aşırı Hareketlilik Bozukluğu Ve Binişik Karşıt Olma- Karşıt Gelme Bozukluğu Olan Çocukların Anne-Babalarının Empati Düzeylerinin Karşılaştırılması". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 10/3 (2003), 108-114.
- Özkan, Banu - Yılmaz, Özgür. "Okul Öncesi ve Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Öğretmenlerinin Empati Düzeylerinin İncelenmesi". *International Journal of Field Education* 2/2 (2016), 72-78.
- Pala, Aynur. "Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/1 (2008), 13-23.
- Palavan, Özcan - Agboyraz, İğdem. "Sınıf Öğretmenlerinin Empatik Eğilimleri İle Demokratik Değerlere Sahip Olma Düzeylerinin İncelenmesi". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2017), 134-150.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Sancak, Seyyid. "Küreselleşme ve Değişen Değerler Bağlamında 2010-2018 İDKAB Öğretim Programıyla Yetiştirilmek İstenen Model İnsan Tipi". *Abant İzzet Baysal İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 94-115.
- Sayar, Kemal - Bağlan, Feyza. *Koruyucu Psikoloji: Çocuk Eğitiminde Duygusal Rehberlik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Sayar, Kemal. *Her Şeyin Bir Anlamı Var*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Tanrıdağ, Şerife Rana. *Ankara'daki Ruh Sağlığı Hizmetlerinde Çalışan Personelin Empatik Eğilim ve Empatik Beceri Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Taşkın, Osman. "Gençlere Göre İdeal Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2551-2568.
- Taşkın, Osman. *Ortaokul ve Lise Öğrencilerine Göre Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Rol Modelliği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tetik, Hayati. "Din Hizmetlerinde İletişim Becerileri ve Empati". *Ekev Akademi Dergisi* 13/41 (2009), 159-182.
- Turan, Emine Zehra. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yetiştirme Programlarına İlişkin Kalite Standartlarının Belirlenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Uğurlu, Celal Teyyar. "Öğretmenlerin İletişim Becerisi ve Empatik Eğilim Davranışlarının Çocuk Sevme Düzeyleri Üzerine Etkisi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 3/2 (2013), 51-61.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 138-153

**Alevilik Sünnilik Bağlamında Sosyal Bütünleşme ve Din:
Emirdağ Karacalar Köyü Örneği**

*Social Integration and Religion in the Context of Alevism and
Sunnism: The Case of Karacalar Village of Emirdag*

Cevdet Akkaya

Doktora Öğrencisi Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
PhD Afyon Kocatepe University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology.

Student

cakkaya@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9450-5450>

Hüseyin Koçak

Prof. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
Prof. Dr. Afyon Kocatepe University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology.
Afyonkarahisar, Turkey

kocak@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2648-4384>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 26.02.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 9.06.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.887401>

Atıf/Cite as

Akkaya, Cevdet – Koçak, Hüseyin. “Alevilik Sünnilik Bağlamında Sosyal Bütünleşme ve Din: Emirdağ Karacalar Köyü Örneği”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 138-153.
Akkaya, Cevdet – Koçak, Hüseyin. “Social Integration and Religion in the Context of Alevism and Sunnism: The Case of Karacalar Village of Emirdag”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 138-153.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Alevilik Sünnilik Bağlamında Sosyal Bütünleşme ve Din: Emirdağ Karacalar Köyü Örneği

Öz

Bütün toplumlar; bünyelerinde bazı etnik, dini, kültürel farklılıklar olan gruplar barındırmaktadır. Bu grupların birbirleriyle birlikte yaşama iradesini gösterip sosyal bütünleşmeyi gerçekleştirmesi gerekir. Sosyal bütünleşmeyi sağlayan pek çok unsur gibi din de önemli bir etkidir. Türklerin İslamiyet'i kabulünden itibaren, İslam'ı anlama ve yorumlamada iki ana akım oluşmuştur: Alevilik ve Sünnilik. Alevi ve Sünniler, bu topraklarda uzun yıllardır birlikte, barış ve huzur içinde yaşamaktadır. Bu makalede, Afyon ili, Emirdağ ilçesi, Karacalar köyü örneğinden hareketle, Alevi-Sünni bütünleşmesinin, birlikte yaşama kültürünün nasıl mümkün olduğu irdelenmekte; sevgi, kardeşlik ve hoşgörü temelinde karşılıklı saygı içerisinde yaşamının olabirliği ele alınmaktadır. Toplumların geleceği, o toplumun aynı idealler etrafında bütünleşerek birlik ve beraberliğini sağlamasıyla mümkün görülmektedir. Bu bağlamda, tüm ülke için örneklik teşkil edebilecek bir sosyal bütünleşme örneği, Karacalar köyünde bulunmaktadır. Sosyal bilimlerde nitel araştırma yaparken birer teknik olarak kullanılan "kaynak tarama", "doküman inceleme", "derinlemesine mülakat" ve "katılımlı-katılımsız gözlem" gibi teknikler bu araştırma bağlamında Karacalar köyünde kullanılmıştır. Karacalar köyünün kendine özgü bazı özellikleri bulunmaktadır. Ülkemizin birçok bölgesinde olduğu gibi, Karacalar köyünde de Alevi ve Sünni yurttaşlar birlikte yaşamaktadır. Fakat Karacalar köyünün diğerlerinden farkı, orada yaşayan Alevi yurttaşların Kadiri tarikatına bağlı olmalarıdır. Bir diğer dikkat çekici özellik ise, Karacalar köyünde cami ile Alevilerin ibadetlerini yaptığı mekânın aynı olmasıdır. Karacalar köyündeki Aleviler, camide yapılan bütün ibadetlerin yanı sıra, tarikatın zikirlerini de camide yapmaktadır. Bu durum, normal şartlarda pek gözlenen bir durum değildir. Din, kapsamı gereği, önce bireysel olarak kişilerin inanç dünyasını oluşturur; aynı zamanda bunun zorunlu bir sonucu olarak toplumsal hayatı etkilemektedir. Kendi bağlıları arasında birlik ve beraberlik sağlamakta, onları birbirine yaklaştırmakta, dini alan dışında kalan konularda bile onları belirli müşterek tavırlara götürmektedir. Din, bazen toplumda sosyal bütünleşmeyi sağlarken bazen de farklılaşmalara neden olmaktadır. İslam dini, kendi mensuplarını kardeş kabul etmiş; müntesiplerini sevgi ve kardeşlik etrafında birleşmeye çağırmıştır. Özünde bir farklılık olmamasına rağmen, dünyanın çeşitli coğrafyalarında İslam'ı anlama, yorumlama ve uygulama biçimlerinde belirli farklılıklar görülmektedir. Türkiye toplumunun ana çatışma alanlarından biri olarak kabul edilen Alevi-Sünni karşıtlığının, beklenenin tersine Emirdağ ilçesi, Karacalar köyünde birliktelik içinde hayatîyet bulduğu görülmektedir. Karacalar köyünde yaşayan Alevi ve Sünni yapıların her ikisinde de İslam'ın temel inanç esasları konusunda önemli farklılıklar gözlemlenmemiştir. Buna rağmen, inanç ve ibadet biçimlerinde, değerler ve normlarda bazı küçük farklılıklar oluşmuştur. Karacalar köyünde tezahür eden farklılaşmalar; Sünniler Hanefi mezhebinde, Alevilerde de Alevi Yolu ve Erkânı denilen bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Karacalar köyünde yapılan görüşmelerde Aleviliğin mezhep veya tarikat olmadığı, Hazreti Peygamber ve Ehlibeyt yolunda gerçek İslam olduğu belirtilmektedir. Köyde yaşayan her iki kesim de İslam'ı farklı yorumladıklarının farkındadır. Sünni yurttaşlar; Alevileri ibadetler konusunda ihmalkâr davranmakla, gerçek İslam'ı bilmemekle itham ederken, Alevi yurttaşlar da Sünnilerin katı kurallara uyduklarını, İslam'ın hoşgörü ve sevgi iklimini ihmal ettiklerini düşünmektedir. Bununla birlikte her grup; ötekini hoşgörü, sevgi ve kardeşlikle kabul edip varlıklarını uyum içinde devam ettirmektedir. Aynı dine mensup olan ve bu dinin temel kaynaklarını kabul eden inananların aralarındaki farklılaşmaları, ayrışma ve çatışmaya dönüştürmek ne dinin tevhid inancıyla bağdaşır ne de toplumsal yapımız için bir fayda verir. Aleviliği ve Sünniliği değerlendirirken mezhepler üstü bir anlayışla bakarak sosyal bütünleşmeye katkı sağlamak mümkündür. Sosyal bütünleşme; farklılaşmış grup ve toplulukların kimliklerini tanımakla, varlıklarını sürdürebilmeleri için birbirlerine hoşgörülü yaklaşmakla sağlanabilir. Sosyal bütünleşme şartları; asimilasyon düşüncesiyle değil, farklılıklara saygı duymakla oluşabilir. Bu iki büyük topluluğun birlikte yaşamasının koşulları

oluşturulmalı, bu alanda yapılacak araştırma ve çalışmalarla desteklenmelidir. Birbirleri hakkında doğru bilgilerle hüküm verip farklılıkların sosyal ve kültürel bir zenginlik olduğu benimsenmeli, hukuk ve saygı çerçevesinde bir yaşam inşa edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din, Alevilik, Sünnilik, Karacalar Köyü, Sosyal Bütünleşme.

Social Integration and Religion in the Context of Alevism and Sunnism: The Case of Karacalar Village of Emirdag

Abstract

All societies contain groups with some ethnic, religious and cultural differences. These groups must show the will to live together with each other and realize social integration. Religion is an important factor as well as many factors that ensure social integration. Since the Turks' acceptance of Islam, two main trends have emerged in understanding and interpreting Islam: Alevism and Sunnism. Alevi and Sunni have been living together in peace and tranquility in these lands for many years. In this article, based on the example of Karacalar village in Afyon province, Emirdağ district, it is examined how the Alevi-Sunni integration and the culture of living together is possible; the possibility of living in mutual respect on the basis of love, brotherhood and tolerance is discussed. The future of societies is seen as possible if that society integrates around the same ideals and provides unity and solidarity. In this context, an example of social integration that can serve as an example for the whole country is in the village of Karacalar. Techniques such as "resource scanning", "document review", "in-depth interview" and "participated and unattended observation", which are used as techniques in qualitative research in social sciences, were used in Karacalar village in the context of this research. Karacalar village has some unique features. As in many regions of our country, Alevi and Sunni citizens live together in Karacalar village. But the difference of Karacalar village from others is that the Alevi citizens living there belong to the Qadiri sect. Another remarkable feature is that the mosque in Karacalar village is the same as the place where Alevi worship. Alevi in the village of Karacalar, in addition to all the prayers in the mosque, also perform the dhikr of the order. This is not a common situation under normal conditions. Due to its scope, religion first creates the belief world of individuals; at the same time, it affects social life as a necessary consequence. It provides unity and solidarity among its adherents, brings them closer to each other, and leads them to certain common attitudes even in matters outside the religious field. While religion sometimes provides social integration in society, it sometimes causes differentiation. The religion of Islam accepted its members as brothers; and Islam called its followers to unite around love and brotherhood. Although there is no fundamental difference, there are certain differences in the ways of understanding, interpreting and applying Islam in various geographies of the world. Contrary to expectations, it is seen that the Alevi-Sunni opposition, which is considered as one of the main conflict areas of Turkish society, comes to life in unity in Karacalar village of Emirdağ district. No significant differences were observed in terms of the basic belief principles of Islam in both Alevi and Sunni structures living in Karacalar village. Despite this, there have been some minor differences in beliefs and forms of worship, values and norms. The differentiations manifested in Karacalar village; it appears in Sunnis in the Hanafi sect, and in Alevi in a form called Alevi Way and Erkan. In the interviews held in the village of Karacalar, it is stated that Alevism is not a sect or a cult, but is true Islam on the path of the Prophet and Ehl-i Beyt. Both groups living in the village are aware that they interpret Islam differently. Sunni citizens; While accusing Alevi of being negligent about worship and not knowing the real Islam, Alevi citizens also think that Sunnis follow strict rules and neglect the climate of tolerance and love in Islam. However, each group; they accept the other with tolerance, love and brotherhood and continue their existence in harmony. Transforming the differences between believers who belong to the same religion and accept the basic sources of the same religion into separation and conflict is neither compatible with the monotheistic belief of the religion nor does it benefit our social structure. While evaluating Alevism and Sunnism, it is possible to contribute to social integration by looking at it with a supra-denominational understanding. Social integration;

can be achieved by recognizing the identities of differentiated groups and communities and by approaching each other tolerantly in order to maintain their existence. Social integration conditions; It can be formed not with the thought of assimilation, but with respect for differences. The conditions for the coexistence of these two large communities should be created and supported by research and studies in this area. A life should be built within the framework of law and respect, and it should be accepted that differences are social and cultural richness, by judging each other with correct information.

Keywords: Religion, Alevism, Sunnism, Karacalar Village, Social Integration.

GİRİŞ

Toplumların geleceği, o toplumun aynı idealler etrafında bütünleşerek, birlik ve beraberliğini sağlamasıyla mümkün görülmektedir. Sosyal bütünleşmesini sağlayabilmiş ve farklılıklarını zenginlik olarak değerlendiren toplumlar, geleceğe sağlam adımlarla ilerleyebilir. Bu bağlamda, tüm ülke için örneklik teşkil edebilecek bir sosyal bütünleşme örneği bulunmaktadır. Afyonkarahisar ili, Emirdağ ilçesi, Karacalar köyü böyle bir örneklik taşımaktadır. Çalışma kapsamında öncelikle, Emirdağ'ın tarihi, coğrafyası, iklimi ve nüfusu hakkında genel bilgiler verilmekte, ardından, Karacalar köyü hakkında genel hatlarıyla tanıtılmaktadır. Kavramsal düzeyde, Sosyal Bütünleşme ve Din başlığı altında sosyal bütünleşme açıklanmakta, dinin sosyal bütünleşmeye ve farklılaşmaya etkileri tartışılmaktadır. Araştırmalar sonucunda Karacalar köyünde yaşayan Alevi ve Sünni yurttaşlardan elde edilen veriler yorumlanmaktadır. Araştırmada, temel olarak kaynak tarama, gözlem, katılımcı gözlem, görüşme teknikleri kullanılmıştır. Sosyal bilimlerde nitel araştırma yaparken birer teknik olarak kullanılan “doküman inceleme”, “derinlemesine mülakat” ve “katılımlı-katılımsız gözlem” araştırmamıza konu Karacalar köyünde kullanılmıştır. Köy ziyaret edilerek ilgili kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Araştırmada kullanılan teknik, en önemli gözlem tekniklerinden biri olan katılımcı gözlem tekniğidir. Katılımcı gözlem; araştırmacının, standart bir gözlem aracı kullanmayarak, gözlem konusu yaptığı alana bizzat girerek gözlemlenmektedir.¹Yapılan araştırmanın çerçevesi içinde olan “obje ve bireylerin bütününe” evren denir.² Bu noktada araştırmanın evreni Karacalar köyü sınırları içinde yaşayan Alevi ve Sünni yurttaşlardır.

Araştırma alanı olarak, Emirdağ ilçesinin, Karacalar köyünün seçilmesinin sebebi; bu köyün kendine has bazı özelliklerinin bulunmasındandır. Karacalar köyü, Alevi ve Sünni yurttaşların birlikte yaşadığı bir mekândır. Ülkemizin birçok bölgesinde, Alevi ve Sünni yurttaşlar aynı yerleşim birimlerinde yaşamaktadır. Fakat Karacalar köyünün diğerlerinden farkı; orada yaşayan Alevi yurttaşların, tarikat olarak Hacı Bektaş Velî'ye değil, Abdülkadir Geylanî'ye bağlı olmalarıdır. Genel olarak, Aleviler, tarikat bağlamında Hacı Bektaş Velî'nin pir kabul edildiği Bektaşiliğe bağlıdır. Karacalar köyünde yaşayan Aleviler Hac Bektaş Velî'ye büyük bir hürmet göstermelerine karşılık kendilerini “Kadiri Hüseyini” olarak ifade etmektedir. Bütün dini ritüellerini, bağlı oldukları Kadiri tarikatının Hüseyini kolunun öğretilerine göre yapmaktadır. Bir diğer dikkat çekici özellik ise, Karacalar Köyünde cami ile Alevilerin ibadetlerini yaptığı mekânın aynı olmasıdır. Karacalar köyündeki Aleviler, cuma namazı, vakit namazları, bayram namazlarını ve diğer camide yapılan bütün ibadetlerin yanı sıra, tarikatın zikirlerini de camide yapmaktadır. Bu durum normal şartlarda pek gözlenen bir durum değildir.

1.EMİRDAĞ İLÇESİ VE TARİHÇESİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Emirdağ İlçesi Ege Bölgesinin kuzeydoğusunda İç Anadolu Bölgesiyle kesiştiği noktadadır. Ege Bölgesinin İç Anadolu sınırında olması nedeni ile ilçenin iklimi karasal iklim özellikleri taşır. Emirdağ merkez ve etrafındaki yerleşim birimlerinde Anadolu'daki tarihi

¹ Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Sosyal Bilimler, 2013), 201.

² İbrahim Arslanoğlu, *Bilimsel Yöntem ve Araştırma Teknikleri*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2016), 88.

devirlerin tamamı yaşanmıştır.³ 1851 yılına kadar Musluca nahiyesi olarak anılan Emirdağ, Sultan Abdülaziz devrinde 1864 senesinde çıkarılan Vilayet Kanunu göre 1867'de Hüdavendigâr vilayetinin kurulmasıyla ilçe statüsü kazanmış, Emirdağ'a "Aziziye" ismi verilmiştir.⁴ 1921 Ağustosunda Yunan işgaline giren bölge aynı yılın Eylül ayında işgalden kurtulmuş⁵ ve kendisini çevreleyen dağlardan esinlenerek 1932 yılında Emirdağ ismini almıştır.

İlçe Avrupa merkez olmak üzere yurt dışına çok sayıda göçmen işçi yollamıştır. Avrupa ülkelerine ilk sırada Belçika olmak üzere Emirdağ ve köylerinden göç etmiş kalabalık bir Emirdağlı nüfusu bulunmaktadır. 1960'lı yılların başında Türkiye'den Avrupa'ya yapılan dış göç hareketinde, Emirdağ'dan ilk göçmenler daha çok Belçika'ya gitmiştir. Bugün hala özellikle Belçika başta olmak üzere göç devam etmektedir.⁶ Öte yandan, Avrupa'da yaşayan Emirdağlılar, özellikle Haziran, Temmuz ve Ağustos aylarında yurda döndüklerinde ilçenin nüfusunu bir hayli artmaktadır. Bir yandan, yurt dışında emekli olmuş Emirdağlılar, Emirdağ'a yerleşirken diğer taraftan gençler evlilik yoluyla Avrupa'ya göçü sürdürmektedir. Bugün yaklaşık 250 bin Emirdağ kökenli kişinin Avrupa'da yaşadığı tahmin edilmektedir.

Emirdağ ilçesi ve köylerinde yaşayan halkın ekonomisi tarım ve hayvancılığa dayanır. Buğday ve arpa başta gelen tahıl ürünlerindedir. Büyükbaş ve küçükbaş hayvan yetiştiriciliği oldukça gelişmiştir. Hizmet sektörü yurt dışında yaşayanlar sebebiyle özellikle yaz aylarında hareketlidir. İlçe merkezinde serbest meslek ve nakliyecilik bir diğer geçim alanıdır. Bölgede sanayi fazla gelişme göstermemiştir. Küçük işletmeler halinde inşaat, hayvancılık, gıda üretimi alanlarında faaliyet gösteren kuruluşlar mevcuttur. Emirdağ ticaretinin büyük kısmını Eskişehir ile yapmaktadır. Emirdağ'ın 69 köyü 2 kasabası mevcuttur. 2020 yılı verilerine göre, Emirdağ'ın Nüfusu 19935 erkek, 19583 kadın olmak üzere toplam 39518'dir.⁷

1.1. Karacalar Köyünün Demografik ve Dini Yapısı

Karacalar köyü, Emirdağ'a bağlı orta büyüklükte bir köydür. Karacalar köyünde bulunan Aleviler Kadiriyye tarikatına bağlıdır. Kadiriyye tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylani'dir (ö.561/1165-1166). Kadiriyye tarikatı İslam dünyasında en yaygın olan tarikatlardan birisidir. Endonezya'dan Fas'a kadar birçok alanda takipçileri vardır.⁸ Tasavvuf tarihinde "sürekli, yaygın ve kurumsal niteliğe sahip ilk tarikat yapıları" XII. yüzyıl ortalarında çıkmıştır. Ahmet Yesevi'ye nispet edilen Yeseviyye daha çok Orta Asya Türkleri arasında yayılmış, Rifai'ye tarikatı Orta Doğu'da Araplar arasında ve Abdülkadir Geylani'ye nispet edilen Kadiriyye ise, Irak başta olmak üzere İslam coğrafyasının hemen hemen tamamında hayatiyet bulmuştur. Kadiriyye tarikatı, Anadolu'ya XVI. yüzyılda girmiştir. Hacı Bayram Veli'nin müridi olan Eşrefoğlu Rumi, Hama'ya gidip şeceresi Abdülkadir Geylani'ye dayana Hüseyin el Hamavi'den hilafet almıştır. Çok geniş bir alana yayılmış olan Kadiriyye tarikatı, silsile olarak Hazreti Ali'ye ulaşır. Kadiriyye Tarikatının birçok kolları mevcuttur.⁹

Emirdağ Karacalar köyü, Hak Halili dergâhının kurucusu Hak Halili 1823-1907 yılları arasında yaşamış, eğitimini İstanbul'da almıştır. Hitabeti güzel olduğu için çeşitli vesilelerle vaazlar vermiştir. Aynı zamanda İstanbul'da kaldığı sırada camilerde mukabele okumuştur. Daha sonra Medine'ye oradan da Mekke'ye geçmiştir. Devrin büyük âlimlerinden olan Halil Paşa'dan Mekke'de icazetini almıştır. Nakşibendî, Mevlevî ve Kadiri tarikatlarının şeyhliğini

³ Yıldırım- Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 28.

⁴ Emirdağ Belediyesi, "Emirdağ Tarihi" (Erişim: 09 Şubat 2021).

⁵ İsmail Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkanı Ehlibeyte Giden Üç Turna*, (Ankara: Hak Halili Koruma Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 2001), 10.

⁶ Gökhan Türköz, Karacalar Köyü Muhtarı, (Sözlü Görüşme:2021).

⁷ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), "Türkiye'nin Nüfusu" (Erişim: 08 Şubat 2021).

⁸ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları,1985),290.

⁹ Nihat Azamat, "Kadiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,(İstanbul: TDV Yayınları,2001), 24/131-136.

de yapmıştır. Yaşamının son dönemlerinde Karacalar köyüne yerleşerek, burada eğitim faaliyetleri yapmıştır. Yörenin çocuklarına Kur'an öğretilip, dini bilgiler vermiştir. Karacalar köyünde Hak Halil, Dergâhını kurup ölünceye kadar burada faaliyetlerini sürdürmüştür. Vefat ettikten sonra, Dergâhta Şeyhliği şeyh Bacı Sultan Zehra Bacı (Zehra Şahbaz) ondan sonra da Abdülkadir Şahbaz devam ettirmiştir¹⁰.

Karacalar köyünün tarihi, bilinen şekliyle Selçuklular dönemine kadar uzanır. O dönemde köy Karacaviran olarak anılmaktadır.¹¹ Köyün bulunduğu yer, ormanlık alan olduğu için ve Karaca denilen geyik türünün bol miktarda bulunmasından dolayı Karacalar ismini almıştır. Osmanlı'nın son dönemleri ile Kurtuluş Savaşı yıllarında yaşanan yoksulluk, kıtlık, ölüm gibi nedenlerle, köyün nüfusu neredeyse üç aileye kadar düşmüştür.¹² Karacalar köyü Emirdağ'ın kuzeyinde ve nüfusu nispeten kalabalık bir köydür. Köy sakinlerinin çoğunluğu Sünni, bir bölümü ise Alevidir. Köyün merkezinde bulunan Cami aynı zamanda dergâh işlevini de görmektedir. Bu açıdan ilginç bir örneklik oluşturmaktadır. Bu yönüyle köyde sosyal bütünleşme güçlüdür. Öte yandan, bu köy, Emirdağ yöresinde Alevilerin dini merkezi konumundadır. 2020 yılı nüfus verilerine göre, 270 erkek ve 279 kadın üzere toplam 549 kişidir.¹³ Köy muhtarının ifadelerine göre, Avrupa'da özellikle Belçika'da, Karacalar köyünden giden birçok kişi yaşamaktadır. Özellikle yaz aylarında, Avrupalı işçilerin yurda tatil için dönmesiyle birlikte, köyde büyük bir sosyal hareketlilik yaşanmaktadır. Yaz aylarında, düğünler ve kültürel aktiviteler yoğun bir şekilde yapılmaktadır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: DİN VE SOSYAL BÜTÜNLEŞME

Toplum, "insan davranışlarını hürriyete kavuşturan, sınırlandıran ve bir taraftan karşılıklı yardımlaşmalara imkân veren, diğer taraftan gruplaşmalara ve bölünmelere yol açan, değişen bir sosyal teşkilatlar ve münasebetler ağıdır".¹⁴ Toplum tanımlanırken, onun aynı zamanda bir sosyal ilişkiler ağı olduğu belirtilmektedir. Bu sosyal ilişkilerde, bazen toplumsal bütünleşmeyi, bazen de toplumsal farklılaşmayı meydana getiren unsurlar vardır. Bu unsurlardan birisi de dindir. Din, mahiyeti gereği, önce bireysel olarak, kişilerin inanç dünyasını oluşturur, aynı zamanda bunun zorunlu bir sonucu olarak toplumsal hayatı etkiler, fertten ferde bir köprü vazifesi görür.¹⁵

Din, kendi bağluları arasında bir birlik ve beraberlik sağlar, onları birbirine yaklaştırır, dini alan dışında kalan konularda bile onları belirli ve müşterek tavırlara götürür.¹⁶ Din, bazen toplumda sosyal bütünleşmeyi sağlarken, bazen de farklılaşmalara neden olmaktadır. Sosyal bütünleşme, sosyal yapının, topluluk kurum ve gruplar gibi çeşitli öğeleri arasındaki uyum ve birbirleriyle bağlantılı bir şekilde varlığını sürdürebilmesidir. Bir toplumda, çeşitli unsurların bir arada varlıklarını sürdürdüğü ve birbirini tamamlar bir şekilde hayatîyet kazandığını anlamak için A. Comte ve E. Durkheim gibi sosyologlar da konunun üzerinde durmuştur.¹⁷ Buna göre, bir toplumun sağlıklı ve istikrarlı bir şekilde bütün yapılarıyla birlikte, çatışmaları en asgari düzeye indirerek devamını sağlayan, sosyal bütünleşmedir.

Rönesans ve Reform hareketleri, Sanayi devrimi, toplumların yapılarında büyük değişimler meydana getirmiştir. Geleneksel yapıdan modern bir yapıya geçen toplumlarda, son zamanlarda küreselleşme ve postmodernizm hareketlerin de eklenmesiyle toplumsal

¹⁰ Eryıldırım, *Hak Halili ve Yol Erkânı Ehlibeyte Giden Üç Turna*, 13-18.

¹¹ Halil Eren Yıldırım, *Âşık Yoksul Dervişin Şiirlerinde Dini-Tasavvufî Unsurlar*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, 2007), 33-34.

¹² Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 34.

¹³ TÜİK, "Türkiyenin Nüfusu", (Erişim:08.02.2021)

¹⁴ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1986), 4.

¹⁵ Hans Freyr, *Din Sosyolojisi*, çev: Turgut Kalpsüz, (Ankara, 1964), 131.

¹⁶ Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 9.

¹⁷ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, (Ankara: Savaş Yayınevi, 1984), 192.

çözümler, çalkantılar, bunalımlar ve yaşanan yabancılaşma, Sosyolojinin özellikle üzerinde durduğu konulardır. Toplumlarda meydana gelen bu büyük değişimler sosyal bütünleşmenin ve özellikle de dini yapı ile sosyal yapının ilişkileri üzerinden yeni süreçlerin toplumda meydana getirdiği farklılaşma, tabakalaşma, çözülme, çatışma gibi konulara eğilmiştir. Bu makalede, dinin sosyal bütünleşmeye katkısı irdelenmektedir. Bu bağlamda Türkiye toplumunun ana çatışma alanlarından biri olarak kabul edilen Alevi-Sünni karşıtlığının, Emirdağ ilçesi, Karacalar köyünde nasıl bir uyum içinde hayatıyet bulduğu göstermektedir. Dinin sosyal hayatımızda birtakım farklılaşmaları beslediği gibi, bireyler arası ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütmesine de katkı sunduğu görülmektedir. Dinin sosyolojik olarak iki türlü etkisi bulunmaktadır. Bir yönüyle olumlu bağdaştırıcı, bütünleştirici; diğer yönüyle olumsuz, yıkıcı birliği bozucu etkisi bulunmaktadır.¹⁸

Sosyal bütünleşme, birleşmek, birlik içinde olmak, ahenk ve denge içinde tek vücut olmak gibi anlamlara gelmektedir. Toplumdaki küçük ya da alt grupların cemaatler, çıkar grupları, sosyal kurumlar gibi, sosyal yapının farklı unsurları arasında tanımlama ve kaynaşma durumunu ifade eder.¹⁹ Toplumda meydana getiren fertlerin grupların bağlılık ve ahenk içinde bir düzen teşkil edecek birleşme süreçlerini oluşturmasıdır. Bütünleşme, ayrı ayrı parçaların tek bir ünite haline gelmelerini sağlayan süreçtir. Toplumun birçok alanda göstermiş olduğu eylemlerinin, birbiriyle bağlantılı uyumlu ve dengeli olma halidir.²⁰ Sosyal bütünleşme normatif, fonksiyonel manevi ve kültürel bütünleşme olarak dört kategoride değerlendirilebilir. Bir toplumun, bir sosyal grubun, varlığını devam ettirebilmesi için onun üyelerinin arasında ilişkiler, birbirine uyumlu ve bir bütün teşkil edecek şekilde oluşmalıdır. Toplumun istikrarı ve sağlıklı bir geleceği için, toplumun bireyleri ve grupları arasında ahenkli, dengeli, düzenli bir iletişimin olması gerekir.²¹ Aynı mekânda yaşamak da, sosyal bütünleşmeyi sağlayıcı etmenlerden birisidir. Ülke içinde ya da ülke dışına göç eden birisi, çevresinin davranış örüntülerini peyderpey olarak bütünleşme sürecine girer.²²

Bir toplum üyelerinin, o toplumun normlarıyla uyumlu bir şekilde hareket etmesi normatif bütünleşmeyi, toplumda bulunan fertlerin işgal ettikleri mevkiler itibari ile yani sosyal işlevleri bakımından birbirlerini tamamlamaları ise, fonksiyonel bütünleşmeyi ifade etmektedir. Kültür, toplumsal bütünleşmede her hâlükârda önemli bir yer işgal etmektedir. Kültürün maddi ve manevi yapılarının düzenli bir bütün oluşturacak şekilde bir anlam etrafında toplanarak, birlik meydana getirmeleri, kültürel bütünleşmeyi, sevgi, saygı, inanç gibi manevi değerlerde ortaklık sağlanarak bir bütünleşme oluşturmayı da manevi bütünleştirme olarak tanımlamaktadır.

Sosyal bütünleşme, toplumdaki herkesin tam bir benzerliğini ifade etmez. Bütünleşme bir aynılık ve benzerlik sorunu değildir. Bütünleşme toplumdaki grupların kişilerin farklı farklı konumlarını uyumlu bir biçimde bir araya gelerek, sosyal gereksinimleri devamlı bir şekilde karşılamalarıdır.²³ Diğer bir deyişle, herkesin birbirinin farkını ve farklılığını kabul ederek birlikte yaşama imkânını geliştirmesidir.

2.1. Sosyal Bütünleşme Aracı Olarak Din Olgusu

Dinler, doğaları gereği, sosyal bütünleşme ve yardımlaşma üzerinde çok durmaktadırlar. İslam dini, özellikle, sosyal bütünleşme konusunda açık ve net ilkeler ifade etmektedir. Kuran-ı Kerim, birçok ayette, sosyal bütünleşmeye vurgu yapılmaktadır. *“Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok*

¹⁸ Joahim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev: Ünver Günay, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990), 42.

¹⁹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 311.

²⁰ Dönmezer, *Sosyoloji*, 192.

²¹ Dönmezer, *Sosyoloji*, 193-194; Günay, *Din Sosyolojisi*, 311-313.

²² H. Jicher Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 232.

²³ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 238.

sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır."²⁴ Zikredilen ayette insanlar arasındaki farklılığa dikkat çekilerek, asıl olanın birlik ve beraberlik olduğu toplumların ve bireylerin birbiriyle anlaşarak tanıyarak bir bütünleşme sağlanması gerektiği ifade edilmiştir. Yüce Kitap, tevhide vurgu yaparak farklı kültürel ve sosyal grupların bir inanç etrafında birleşebileceğini belirtmektedir. Pratikte de, farklı inanç, kültür ve etnik yapıda olanları, İslam'ın tevhit ilkesi etrafında birleştirmiştir. İslam'ın iman esaslarından birincisi Allah'ın birliği inancıdır. Bu anlamıyla bütün insanlığı bu birlik inancına çağırıştır. "*De ki: Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: Şahit olun, biz Müslümanlarız.*"²⁵

İslam dini, kendi mensuplarını kardeş kabul etmiş, müntesiplerini sevgi ve kardeşlik etrafında birleşmeye çağırıştır. "*Müminler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki, size merhamet edilsin.*"²⁶ Yine İslam'ın temel ilkelerinden kabul edilen, "emri bil'maruf nehyi anil' münker" ilkesi de, toplumsal bozulma ve kaosu engelleyen en önemli ilkelerden birisidir. "*Sizden, hayra çağırın, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*"²⁷

Hazreti Peygamber'in uygulamalarında da, insanların rengi, dili ve etnik yapısı gibi farklılıklarının, onların toplumsal birliğin bir parçası olmasına engel olmadığı görülmektedir. İslam'ın gözünde köle ve efendi ayırımı olmadığı gibi İranlı Selman-ı Farisi, Habeşli bir köle olan Bilal'i Habeşi ya da Kureyş'in ileri gelen Müslümanlarından herhangi birisinin arasında bir fark olmadığı ifade edilmiştir. Bunlar aynı inanç ve aynı toplumsal yapının içinde eritilerek, toplumsal bütünleşme amaçlanmıştır.

Hazrec ve Evs kabileleri geçmişten gelen düşmanlıklarını İslam'la birlikte ortadan kaldırmış İslam'ın kardeşlik potasında sosyal bütünleşmeyi sağlamıştır. Peygamber, Mekke'de yaşam şartlarının olumsuz hale dönünce yaşadıkları yerleri terk ederek Medine'ye hicret eden Mekkeli Müslümanlarla Medineliler arasında "kardeşlik akdi" gerçekleştirerek sosyal bütünleşmenin bir örneğini vermiştir. Hatta Mekke'den Medine'ye hicret edince Medine Sözleşmesi olarak bilinen Medine'de yaşayan bütün toplumsal grupları bir anayasa etrafında toplayarak sosyal bütünleşmeyi sağlamanın bir prototipi sunulmuştur. Müslümanların tarihi böyle örneklerle fazlaca bulunmaktadır.²⁸

İslam kendisini "son din" olarak ifade eder ve "evrensel niteliği" doğrultusunda bütün insanlığa hitap eder. Özünde bir farklılık olmamasına rağmen, dünyanın çeşitli coğrafyalarında çeşitli insan grupları tarafından, İslam'ı anlama, yorumlama ve uygulama biçimlerinde belirli farklılıklar görülmektedir. Günümüzde, Amerika kıtasındaki bir Müslüman'ın İslam'ı anlama ve yorumlama biçimi ile Asya kıtasındaki bir Müslüman'ın İslam'ı anlama ve yorumlama biçimi belirli oranlarda farklılık göstermektedir.

Dinler, özellikle de yaşadığımız coğrafyada İslam, milli birlik ve sosyal bütünleşmenin en önemli asli unsurlarından birisi olarak görülmektedir. Böyle olduğu için de, modern dönemlerde bütün Müslüman devletler İslam'ı milli birliklerini sağlamanın temel ilkelerinden saymışlardır.²⁹ Toplumlarda meydana gelen hızlı değişimler, toplumsal çözümler, birçok sosyal problemlere ve sosyal bütünleşmenin bozulmasına neden olmuştur. Bütün bu olumsuzlukları gidermede din önemli bir işlev görmektedir.

²⁴ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Doç. Dr. Halil Altuntaş- Dr. Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011) Hucurat 49/13

²⁵ Âli İmran 3/64

²⁶ Hucurat 49/10

²⁷ Ali İmran 3/4

²⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 198-204.

²⁹ Günay, *Din Sosyolojisi*, 320.

2.2. Alevilik-Sünnilik ve Sosyal Bütünleşme Bağlamında Karacalar Köyü

Bugün herkes Aleviliği kendi bulunduğu konuma göre farklı şekillerde tanımlayabilmektedir. Kendisini kurumsallaştıracak yazılı literatürü oluşturamaması ve daha çok sözlü geleneğe dayanması bunun başlıca nedenlerindedir. Göç ve kentleşmeyle gelen büyük değişim Aleviliği büyük oranda etkilemiştir. Aleviliğin merkezinde yer alan dedelik, yardımlaşma yapısı musahiplik, kontrol mekanizması görevi yapan düşkünlük işlevini kaybetmekle karşı karşıyadır. Geleneksel yapıları ve toplumsal kurumları modernizm sürecinde zayıflayan ve işlevsizleşen Alevilik, farklı şekillerde anlaşılabilen Bu farklı anlayışlar bazen taban tabana zıt bir hal almaktadır.

Arapçada "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait" manasına gelen Alevi kelimesi, Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf Edebiyatında "Hz. Ali'yi sevmek saymak ve ona bağlı olmak" anlamında kullanılmıştır. Bu çerçevede Hz. Ali'yi seven ve onun yolundan giden kimseye "Alevi" denilir.³⁰ Alevi terimi, aynı zamanda Hz. Ali soyundan gelenler anlamının yanında, siyasi, tasavvufi ve itikadi birçok alanda kullanıla gelmiştir.³¹ Alevilik kavramı XIX. yüzyılda bir üst kavram hâline gelerek; Bektaşî, Kızılbaş, Tahtacı, Çepni, gibi toplulukların hepsini tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. Hz. Ali'nin oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Ömer ve Abbas soyundan gelenlere de Alevi denilmiştir. Emeviler'in son dönemlerinden itibaren Hz. Ali soyundan gelenler, özellikle Hasan ve Hüseyin'in neslinden olanlar için şerif, seyyit, emir gibi lakapların yanında Alevi kelimesi de kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde de aynı soydan olanlar için bu kelime kullanılmaktadır.³²

Türkiye'de Alevilik mevzu bahis olduğunda ilk akla gelen kavram Bektaşîliktir. Bektaşîlik, aslında Hacı Bektaş Veli tarafından kurulduğuna inanılan bir tarikattır. Bektaşîliğin bir tarikat olarak kurucusu Hacı Bektaş Veli'dir. Ancak, tarikatın usulü ve erkân'ı, Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden uzun bir süre sonra ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı Bektaşîlikteki fikirler ile Hacı Bektaş Veli'nin fikirleri arasında her zaman bir uyum olmayabilir. Bektaşîlik, Anadolu ve Rumeli'de çok geniş alanlara yayılmıştır. Bu geniş alanlara yayılmasında Yeniçeri Ocağı'nın pir olarak, Hacı Bektaş Veli'yi kabul etmesinin etkisi büyüktür. Tarikatın merkezi Hacı Bektaş tekkesidir. Dünyadaki bütün Bektaşîler buraya bağlıdır. Balım Sultan tarikatında Piri Sani kabul edilir.³³ Alevilerde bir inanç esası olarak kabul edilen "tevela" ve "teberra" kavramları Bektaşîlikte de esastır. Hz. Ali ve onun ailesini sevenleri sevmek, sevmeyenleri sevmemek şeklinde tezahür eden bu anlayış bir nevi ortak paydadır. Aleviliğin temel esaslarına bağlı oluşları dolayısıyla, Bektaşîliğe Alevilikte denilebilir. Alevilik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık kavramları birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.³⁴ Bu terimler "birbiri içine geçmiş" terimlerdir.³⁵ Her birisi diğerinin yerine kullanılabilir.

Anadolu'da ilk Müslüman yerleşimcilerin inanç yapısı "serbest ve eklektik "bir İslam anlayışına dayanıyordu.³⁶ Anadolu Selçuklu Devleti'nde hâkim olan düşünce yapısı, medreselerin temelini oluşturduğu Sünni bir anlayış olmuştur. Bunun yanında tekke kaynaklı tasavvufi düşüncede halk arasında yaygındı. Özellikle Moğol istilasının oluşturduğu kargaşa ve endişe ortamının da halkın tasavvufi anlayışa yönelmesinde etkili olmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren, birçok tasavvufi anlayış ve tarikat yapısı varlığını sürdürmektedir.³⁷ Aleviliği doğru anlayabilmek için, Orta Asya'dan Balkanlara kadar uzanan, İslam coğrafyasının tamamında asırlar boyu süren, din, inanç, kültürleri ve İslam'ı, İslam

³⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990), 7.

³¹ Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, (İstanbul: Otağ Matbaacılık, 1997), 33.

³² Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 20

³³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 283.

³⁴ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, (İstanbul: Demos Yayınları, 2015), 22.

³⁵ Ali Rıza Özdemir, *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*, (Ankara: Kripto Yayınları, 2016), 22.

³⁶ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 20.

³⁷ Kamil Sarıtaş, "Karacalarlı Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş", *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9, (Eskişehir 2018), 18.

tarihini, İslam tasavvufunun iyi bilinmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra, başlangıçtan günümüze kadar, Alevilerin yaşamış olduğu sosyo-kültürel yapıları ve bu yapıların geçirmiş olduğu değişimleri bilmek gerekir.³⁸

Anadolu Alevi Bektaşiliği, Türklerin İslam'ı kabulünde İslam'dan önceki kültür ve inançlarının İslami bir renge bürünerek İslam potası içinde eritmişlerdir. Bu süreçte göçebe ve yarı göçebe yaşam biçimlerinin etkisiyle İslam'ın düzenli ibadetlerinden uzak kaldıkları, bunu da batini bir yorumla meşru çerçeveye çektikleri görülmektedir. Türk adet örf ve geleneklerinin en bariz yaşandığı bir yapı olarak görebileceğimiz Anadolu Aleviliği, İran'da hâkim olan Şii anlayışla aynı görülemez. Anadolu İslam'ı denilen bu Alevi yapılanma, İran'daki Şii anlayışla sembolik olarak benzerlik gösteren ehlibeyt sevgisi, 12 imam ve benzeri unsurları dışarıda bırakılacak olursa tamamen farklı bir yapıdadır.³⁹

Karacalar köyünde yaşayan Alevi ve Sünni yapıların her ikisinde de İslam'ın temel inanç esasları konusunda önemli farklılıklar gözlemlenmemiştir. Her iki gurupta İslam'ın inanç sistemine bağlıdır. Buna rağmen inanç ve ibadet biçimlerinde, değerler ve normlarda bazı küçük farklılıklar oluşmuştur. Karacalar köyünde tezahür eden farklılaşmalar, Sünniler Hanefi mezhebinde, Alevilerde de Alevi Yolu ve Erkânı denilen bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Karacalar köyünde yapılan görüşmelerde, Aleviliği, genel kabul gören bir anlamda bir mezhep bir tarikat olmadığını daha çok Aleviliğin, Hazreti Peygamber ve Ehlibeyt yolunda, gerçek İslam olduğu belirtilmektedir. Günlük pratiklerinde, bu anlamıyla kendilerini Caferi mezhebinden olduklarını ifade etmelerine rağmen, Caferi mezhebinin uygulamalarından uzak görülmektedir. Bu yolun kurucusunun ve pirinin, Hazreti Ali olduğu belirtilmektedir.⁴⁰

Köyde yaşayan her iki kesim, farklı din anlayışına sahip olduklarının bilincinde ve İslam'ı farklı yorumladıklarını anlamaktadır. Sünni yurttaşlar, Alevileri, ibadetler konusunda ihmalkâr davranmakla gerçek İslam'ı bilmemekle tanımlarken, Alevi yurttaşlar da Sünnileri katı kurallara uymakla ve İslam'ın hoşgörü ve sevgi iklimini ihmal etmekle suçlamaktadır. Her iki topluluk da kendilerini ve ötekini dini inanç ve ibadet bağlamında farklı olarak algılamaktadır. Ama bütün bunlara rağmen, her grup ötekini hoşgörü, sevgi ve kardeşlikle kabul edip, birbirlerine saygı göstererek varlıklarını uyum içinde devam ettirmektedirler.⁴¹

Burada şunu da belirtmek gerekmektedir. Farklılaşmanın olmadığı bir toplumsal yapıda sosyal bütünleşmeden de söz etmek anlamsız olur. Sosyal bütünleşmeyi, tarih, gelenek, görenek, dil, mekân ve zaman önemli şekilde etkileyen etmenlerdir. Gözlemler ışığında, köylerde yaşayan Aleviler ve Sünniler inanç ve ibadet alanında farklılaşmayı yaşarken; diğer birçok alanda (ekonomik, sosyal ve kültürel) tam bir sosyal bütünleşme meydana getirmektedir. Kendisiyle görüşülen ve hayvan ticareti ile uğraşan bir tüccar bütün Sünni köylerde kendisine çok güvenildiğini, hiçbir para vermeden istediği yerden istediği ticari eşyayı alabildiğini belirtmiştir. Yine düğünlerde müzik çalarak geçimini sağlayan bir Alevi yurttaş, 30 yıldır bu işi yaptığını, bugüne kadar önemli bir olumsuz durumla karşılaşmadığını belirtmiştir.⁴²

Orta Asya'dan yapılan göç sürecinde Anadolu'ya gelen Türkler; Selçuklu devletini kurarak yerleşik hayata geçmiştir. Yerleşik hayata geçen Türkler, İslam'ın Sünni anlayışını benimsemişlerdir. Kırsal kesimde yaşayan ya da yarı göçebe olarak yaşayan Türkler, ise Alevi ve Bektaşiliği, yani halk İslam'ını yaşamışlardır. Bu farklılaşma, ekonomik siyasal ve sosyal etmenlerin de etkisiyle, günümüze kadar bazen şiddeti azalarak bazen de artarak devam edip

³⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi" (Görüşmecisi: Ayhan Aydın), *Akademisyenlerle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*, (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 26.

³⁹ Abdülkadir Sezgin, *Sosyolojik Açıdan Alevilik Bektaşilik*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 132.

⁴⁰ Nurettin Şahbaz, Hak Halili Dergâhı Şeyhi, (Sözlü Görüşme: 2019)

⁴¹ Bayram Atmaca, Karacalar Köyü Mensubu, (Sözlü Görüşme: 2021)

⁴² Hasan Özdemir, Emirdağ Ehli Beyt Kültür Derneği Dedesi, (Sözlü Görüşme: 2019)

gelmiştir.⁴³ Alevi-Sünni ayrımının sonucu olarak Aleviliğin Türkiye’de bir sorun haline gelmesinin ve buna bağlı olarak aralarında bir gerilim olmasının en önemli sebebi bilgi ve bilinç eksikliğidir. Bu noktada her iki kesimin (Alevi ve Sünni) Aleviliğin ne olup olmadığı hakkındaki kanaatleridir. İkincisi de bu konuyu istismar eden yurt içinde ve dışındaki siyasi ve ideolojik yapılarıdır.⁴⁴

Tarihte yaşanmış Alevi isyanları olarak bilinen Babailer, Şah kulu ve Celâlî gibi isyanlar, Sünniliğe karşı dini karakterli olmaktan daha çok, Osmanlı yönetiminin uygulamalarına karşı yapılmıştır. Bu isyanların, XVI. yüzyıl Osmanlı yönetimine karşı, kırsal kesimden kaynaklanan protestolar olduğu görülmektedir.⁴⁵

Alevi ve Sünni farklılaşması inanca dayalı bir farklılaşma olarak görülmesi ve anlaşılmasına rağmen bu farklılaşmanın inanca dayalı bir farklılaşma olduğu kadar siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerin oluşturduğu bir sorun olarak da görülmektedir.⁴⁶

Türklerin İslamlaşma süreci genellikle Horasan üzerinden olmuş daha çok sevgi ve hoşgörü üzere Hoca Ahmet Yesevi ve onu takip eden gönül ustalarının anlayışıyla gerçekleşmiştir.⁴⁷ Dinin mistik yorumunu taşıyan bu anlayışta sevgi merkezi bir konumdadır. Ayrıca burada şunu da zikretmek gerekir ki İslam’ı din olarak benimseyen bütün Türkler arasında Hazreti Ali ve ehlibeyt sevgisi çok yüksektir. Anadolu’da Sünni Alevi ayrımının temelinde politik etmenler yatar. Nitekim Osmanlı kuruluş döneminde devletin kuruluşunda Alevilerin ağırlıklı bir etkiye sahip oldukları görülür.⁴⁸ Osmanlı’nın yükseliş dönemlerinde de Hacı Beştaş Velinin halifelerinden Abdal Musa, Geyikli Baba gibi simaları Osmanlı beyleriyle ilişki içinde görmektedir.⁴⁹

Aynı dinin farklı yorum ve anlayışını benimseyerek hayat tarzlarını oluşturan bu iki grup, Türkiye’de büyük bir sorun olarak yaşanan etnik ayrışmanın yanı sıra, bazen gündeme gelen ve önümüzdeki süreçte gündeme gelmesi olası ayrışma sebebi olarak değerlendirilmektedir. Bu iki grupta temel İslami inançlar (tevhit, nübüvvet, ahiret gibi) konusunda bir fark yoktur. Aynı şekilde güncel olarak yaşanan örf ve adetlerde, düğün ve bayramlarda gösterilen etkinliklerde büyük bir benzerlik göstermektedir. İki grup arasındaki temel ve büyük benzerliklere rağmen daha çok bazı küçük ayrıntılar öne çıkarılarak bir farklılık oluşturulmaktadır.

Burada şu da belirtilmelidir ki, Alevilik üzerine araştırma yapan birçok yazar Aleviliği ve Sünniliği, Ortodoks ve Heterodoksi kavramları üzerinden tanımlamaktadır.⁵⁰ Batı kaynaklı bu iki kavram yani, Batı’nın sosyo-kültürel şartlarında oluşmuş bu iki kavram, İslam toplumlarının yapılarına, sosyo-kültürel özelliklerine ve din anlayışlarına bakılmaksızın transfer edilerek kullanılması konuyu açıklamaya yeterli değildir. Ortodoksi yani sahih inanç, hak inanç, doğru inanç şeklinde tanımlayacağımız bu kavramla Sünnilik; Heterodoksi yani ayrılan sapkınlaşan anlamında Aleviliği ifade etmek için kullanılmaktadır. İslam’ın temel ilkelerinden ve Müslümanların oluşturmuş olduğu kültürden hareketle, ehli kible tekfir edilemez. Yani, İslam’ı farklı anlayan hiçbir grup heretic (kâfir, sapkın) bir grup olarak değerlendirilmesi uygun değildir. İslam’ın temel ilkelerini esas alan, onu kendi anlayışlarına

⁴³ Hüseyin Bal, *Sosyolojik Açıdan Alevi Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi*, (İstanbul: Ant Yayınları, 1997), 132.

⁴⁴ Ocak, "Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi" 25.

⁴⁵ Ocak, "Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi" 31.

⁴⁶ Fazlı Arabacı, *Alevi ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*, (Ankara: Barış Platin Kitabevi, 2009), 18.

⁴⁷ Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşî Kimliği Sosyal Antropolojik Araştırma*, (İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2013), 38-39.

⁴⁸ Niyazi Öktem, "Bilgi Üniversitesi Öğretim Üyesi", (Görüşmeci: Ayhan Aydın), *Akademisyenlerle Alevilik Bektaşîlik Söyleşileri*, (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 460.

⁴⁹ Reha Çamuroğlu, *Değişen Koşullarda Alevilik*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 15.

⁵⁰ Markus Dresler, *Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihcilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*, çev. Defne Orhun, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 1.

göre yorumlayan ve yaşayan hiçbir İslami grup bu şekilde tanımlanamaz. Bu anlamıyla Aleviliği ve İslam dünyasında bulunan mezhep, tarikat ve anlayışlar Metodoksi kavramıyla ifade edilirse mevzu daha net anlaşılacaktır.⁵¹

E. Ruhi Fırlalı da, Ortodoks ve Heterodoks kavramlarının, İslam göz önüne alınarak değerlendirildiğinde, bunun İslam dininde yeri olmadığını belirtmiştir. Çünkü Ortodoksi ya da Heterodoksi kavramları kabul edildiğinde, bir kimsenin Müslüman olup olmamasını belirleyen bir kurumun, bir mekanizmanın ortaya çıkması gerekir. Ancak, Kur'an-ı Kerim'in, düşünce dünyası içerisinde, aracı bir sınıfın yer almaması, inancın doğruluğunu belirleyecek bir gruba, bir zümreye öncelik vermemesi temel bir prensiptir. Herhangi birisinin Ben Müslüman'ım dediğinde onun farklı bir şekilde değerlendirilmesi mümkün değildir. Türkiye'deki Alevi ve Bektaşilerin düşünce, inanış ekseninde, kendisini Sünni olarak ifade edenlerden inanca bakış açısı ibadet ve birtakım uygulamalardaki farklılıklar dışında bir fark olmadığını belirterek bu yapıyı "Türkmen Sünniliği" ya da "Türk Müslümanlığı" kavramlarıyla ifade etmektedir.⁵²

Yine konunun uzmanlarından, Mikail Bayram, Alevi ve Sünniliği İslam'ın iki farklı yorumu ve kültür muhitinde kendilerine özgü, farklı sosyal, kültürel, siyasi, şartlar içinde doğmuş anlayışlar ve yönelişler olarak söz etmektedir. Sünni merkezli bir İslam anlayışının doğru kabul etmediği anlayışları, Heterodoks olarak ifade edilmesi fikrinin, doğru olmadığını ifade etmektedir. Alevi topluluklarını "Türkmen Müslümanları" olarak isimlendirmektedir.⁵³

Ahmet Yaşar Ocak'ın muhafazakâr Bektaşi ve Alevi çevrelerinin "inançlarının İslam dışı kaynaklardan değil yalnızca İslam'dan kaynaklandığını vurgulamaları" tespitini bizde araştırma alanımızda müşahede ettik.⁵⁴ Araştırmamızda ortaya çıkan önemli bulgulardan birisi, Karacalar köyünde Hak Halil Dergâhına bağlı Alevilerin tamamının, Aleviliğin gerçek İslam ve İslam'ın Özü olduğunu ifade etmeleridir. Öte yandan, özellikle, "Ali'siz Alevilik" iddiasının hiçbir kabul görmediği gözlemlenmiştir. Hak Halili Dergâhının önderi konumundaki Nurettin Şahbaz, "Ali'siz Aleviliği", "Hibrit Alevilik" olarak değerlendirmiştir.⁵⁵ Bu köyde yaşayan Alevi yurttaşlar, kendilerini tamamen İslam'ın içinde görmektedirler.

Aleviler ve Sünniler arasındaki farklılığı oluşturan temel etkenlerden birisi de Aleviler ve Sünnilerin karşılıklı olarak birbirlerini iyi tanımadıklarından ve birbirleri hakkında gerçek bilgilerden uzak, kulaktan dolma bilgilerle hüküm vermelerinden kaynaklanmaktadır. Alevi-Sünni bütünleşmesinin önündeki en büyük engel neredeyse bütün kesimlerin yüzyıllardır biriktirdikleri yanlış bilgi ve anlayışlarla ötekini tanımlaması ve ötekileştirmesidir.⁵⁶

Hak Halili Dergâhı ve yanında bulunan türbe insanlar tarafından saygı ile karşılanmaktadır. Dergâh, cami, türbe, semah alanı, ihvan ve aile mezarlığı, dinlenme odalarından oluşmaktadır. Geniş bir alana kurulmuştur ve yeşillik bir mevkidir. Yılın belli zamanlarında yapılan etkinliklerle yurt içi ve yurt dışından birçok kişinin ziyaret ettiği bir yerdir. Hem namazın hem de niyazın yapıldığı Dergâhın, İnsanlar arasındaki kardeşlik, hoşgörü ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamada belirgin bir işlevi ifa ettiği düşünülmektedir.⁵⁷

⁵¹ Sönmez Kutlu, *Alevilik Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk Tezkire-i Şeyh Safi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 66.

⁵² Ethem Ruhi Fırlalı, "Niğde Üniversitesi Eski Rektörü", (Görüşmecisi: Ayhan Aydın), *Akademiyeyle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*, (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 228.

⁵³ Mikail Bayram, "Selçuk Üniversitesi Eski Öğretim Üyesi", (Görüşmecisi: Ayhan Aydın), *Akademiyeyle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*, (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 388.

⁵⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 16.

⁵⁵ Nurettin Şahbaz, *Hak Halili Dergâhı Şeyhi*, (Sözlü Görüşme: 2019).

⁵⁶ Eşref Doğan- Hasan Çelik, "Alevi Sünni Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (Çorum 2014), 124.

⁵⁷ Ayşe Yılmaz, "Hak Halili /Zehra Bacı Dergâhının Öğretisi ve Dergâhla Türbenin İç-Dış Özellikleri", *Milli Folklor Dergisi* 24/96, (Ankara 2012), 259.

Karacalar köyündeki Alevi yurttaşlar, kendilerini Kadiri Tarikatı'nın müntesipleri olarak görmektedir. Tarikata intisap, zikir, dua gibi uygulamalar Kadiri Tarikatı'nın ilke ve usullerine göre yapılmaktadır. Sohbetlerde devamlı Abdülkadir Geylani'nin nasihatleri anlatılmaktadır. Bununla birlikte Hak Halili'nin Nakşi ve Mevlevi tarikatlarının icazetini almış olması sebebiyle bu tarikatların etkisi altında da kalmış olduğu söylenebilir.⁵⁸ Karacalar köyü Alevilerinin hâlihazırda lideri konumunda bulunan Nurettin Şahbaz musahiplik, düşkünlük gibi Alevilikte temel kavramların kendilerinde olmadığını belirtmiştir⁵⁹.

Aleviler, kamusal alanda daha çok tören ve kutlamalarla görünür olmaktadır. Burada Aleviliğin temel yapıtaşlarından olan cem ve semah gibi gösteriler folklorik birer unsur olarak sunulmaktadır.⁶⁰ Emirdağ Karacalar köyünde Hıdrellez kutlamaları 6 Mayıs'ta yapılmaktadır. 21 Mart'ta Nevruz kutlanırken 10 Muharrem tarihinde yapılan Aşure etkinliği de önemli etkinliklerden birisidir, 10 Ekim tarihinde de Hz. Hüseyin'in şahadetine binaen Matem Günü olarak adlandırılan etkinlikler düzenlenmekte, ayrıca 1966 yılından beri de 30 Temmuz'da Bacı Sultan Vuslat Yıl Dönümü etkinlikleri kutlanmaktadır. Alevilerin yaşadığı bütün yerlerde bu minvalde kutlamalar, festivaller önemli bir etkinlik olarak göze çarpmaktadır. Bu etkinliklerde kimlikler yaşatılmakta, korunmakta, canlı tutulmakta ve gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. Yapılan etkinlikler ve festivaller bir eğitim aracı olarak da kullanılmakta, geçmişten bugüne, bir süreç içerisinde kimliklerini fark etmelerine yardımcı olmakta ve kimliklerin yeniden kurgulanmasını imkân sunmaktadır.⁶¹

Karacalar köyünde iki topluluk sevgi, saygı, hoşgörü içerisinde birbirlerini ötekileştirmeden hayatlarını sürdürmektedir. Toplumsal hayatımızda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan çatışma durumları ise daha çok ekonomik ve sosyal sebeplerle ilgilidir. İnanc temelli bir çatışma meydana geldiği gözlemlenmemiştir.

Karacalar köyünde yaşayan Alevi ve Sünni topluluklar sosyal hayatın birçok alanında birlik ve beraberlik içinde katılım gerçekleştirmektedir. Düğünlerde, yemeklerde, sünnetlerde, asker uğurlamalarında, birbirlerinin etkinliklerine katılıp bir bütünleşme oluşturmaktadır. Yine aynı şekilde cenazelerde birbirlerinin yanında durmakta ve acılarını paylaşmaktadır.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Toplumların temel özelliklerinden birisi de homojen bir yapıda olmadıkları gerçeğidir. Toplumlar, genelde farklı etnik ve mezhepsel ayrımlara sahip olan gruplardan oluşmaktadır. Bu farklılıklar kültürel anlamda bir zenginlik, hoşgörü ve birlikte yaşama duygusu geliştirebildiği gibi, çatışmayı, kültürel ve siyasal gerilimleri taşıma potansiyeline de sahiptir. Birlikte yaşama duygusunun oluşmasında din önemli bir etkidir. Türk toplumunda dinsel farklılık Alevi Sünni farklılığı olarak tezahür etmektedir. Yüzyıllardır birlikte yaşayan bu iki topluluk beraberinde bazı gerilimleri de taşımaktadır. Fitili karanlık güçler tarafından ateşlenen ve özellikle Sivas, Maraş ve Çorum'da yaşanan istenmeyen olaylar, hâlâ toplumsal belleklerde tazeliğini korumaktadır. Bu olumsuz olaylara karşın, çoğunluğu Sünni olan Karacalar köyü sakinleri, birlikte yaşamının güzel bir örneğini sunmaktadır.

Sosyal bütünleşme, farklılaşmış grup ve toplulukların birbirlerinin kimliklerini tanımları, varlıklarını idame ettirebilmeleri için birbirlerine hoşgörü içerisinde yaklaşmaları ile sağlanabilir. Herhangi bir grubu diğeri üzerine otorite kurma kendi inanç düşünce ve yaşam biçimini kabul ettirme şeklindeki bir yaklaşımla sosyal bütünleşme gerçekleşemez. Karacalar köyünde karşılıklı iki grubun birbirlerini tanıma ve anlama içinde oldukları, birbirlerine karşı azami derecede hoşgörü içinde buldukları ve birbirlerine herhangi bir yaşama şeklini

⁵⁸ Sarıtaş, "Karacalarlı Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş", 125.

⁵⁹ Nurettin Şahbaz, Hak Halili Dergâhı Şeyhi, (Sözlü Görüşme: 2019).

⁶⁰ Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*, (İstanbul: Kopernik Yayınları, 2018), 157-158

⁶¹ Serenat İstanbullu, "Kimlik ve Müzik Özelinde Emirdağ Karacalar Köyü Bacı Sultan Vuslat Yıl Dönümü Etkinlikleri" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54, (Niğde 2017), 572.

dayatmadıkları görülmektedir. Bir başka önemli konuda, hem Alevi hem Sünni yurttaşların, tarihten gelen olumsuz olayları öne çıkarmak yerine kendilerini bir özeleştiriyeye tabi tutarak, belirli zamanın belirli koşullarında yaşanmış olaylarla, bugünün insanlarını mahkûm etmenin ve ötekileştirmenin sosyal bütünleşmeye zarar vereceğinin bilincinde olmalarıdır.

Günümüz Alevi aydınlarının birçoğunun, Aleviliği, Sünnilikten farklı bir oluşum olarak İslam dışılık çerçevesine yerleştirdiği değerlendirilmektedir. Sünnilik gibi, İslam'ın bir yorumu olan Aleviliği, İslam'ın dışına iterek farklı bir din olarak yorumlama eğilimi görülmektedir. Kanımızca, Alevilik ne ayrı bir din ne de İslam'ın dışında bir yapıdır. Araştırma kapsamında, çok sayıda Alevi kanaat önderi ve yurttaş, %96 gibi bir oranla Aleviliği İslam'ın özü olarak ifade etmektedir.

Aynı dine mensup olan ve bu dinin temel kaynaklarını kabul eden inananların aralarındaki farklılaşmaları ayrışma ve çatışmaya dönüştürmek; ne dinin tevhit inancıyla bağdaşır ne de toplumsal yapımız için bir fayda verir. Sünniliği ve Aleviliği değerlendirirken Ortodoksi (sahih din anlayışı) ve Heterodoksi (sahih olmayan din anlayışı) gibi kavramlardan ziyade, İslam'ın ortak paydasını esas alıp hoşgörü temelli bir anlayışla bakarak sosyal bütünleşmeye katkı sağlamak mümkün olabilir. İslam'ın tevhit inancı, tesis ettiği kardeşlik bir arada yaşamamızı sağlayacak değerlerdendir. Toplumun geleceği açısından bu değerleri korumak ve geliştirmek elzem görünmektedir.

Son olarak, sosyal bütünleşme, farklılaşmış grup ve toplulukların birbirlerinin kimliklerini tanımak, varlıklarını sürdürebilmeleri için birbirlerine hoşgörülü yaklaşmakla sağlanabilir. Sosyal bütünleşme şartları, asimilasyon düşüncesiyle değil, farklılıklara saygı duymakla oluşabilir. Burada devlete ve yurttaşlara büyük görevler düşmektedir. Bu iki büyük topluluğun birlikte yaşamasının koşulları oluşturulmalı, bu alanda daha çok araştırma ve çalışmalar desteklenmelidir. Bunun yanı sıra tüm yurttaşlar olarak, Alevi ve Sünni yapılar, birbirlerinin varlıklarını kabul etmeli ve herkes birbirlerini kendileri nasıl tanımlıyorsa öyle tanımlamalıdır. Tüm toplum kesimleri tarafından farklılıkların sosyal ve kültürel bir zenginlik olduğu benimsenmeli, hukuk ve saygı çerçevesinde bir yaşam inşa edilmelidir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: CA (%50), HK (%50), Veri toplanması / Data collection: CA (%50), HK (%50), Veri Analizi / Data Analysis: CA (%50), HK (%50), Makalenin Yazımı / Writing up: CA (%50), HK (%50), Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: CA (%80), HK (%20).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Arabacı, Fazlı. *Alevi ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları*. Ankara: Barış Platin Kitabevi, 2009.
- Arslanoğlu, İbrahim. *Bilimsel Yöntem ve Araştırma Teknikleri*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2016.
- Atmaca, Bayram. Karacalar Köyü Mensubu, (Sözlü Görüşme: 2021).
- Azamat, Nihat. "Kadiriyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*24/131-136, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,2001.
- Bal, Hüseyin. *Sosyolojik Açından Alevi Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1997.
- Bayram, Mikail. "Selçuk Üniversitesi Eski Öğretim Üyesi", (Görüşmeci: Ayhan Aydın), *Akademisyenlerle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*, 379-412. İstanbul: Can Yayınları, 2017.

- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Genel Sosyoloji*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1986.
- Çamuroğlu, Reha. *Değişen Koşullarda Alevilik*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008
- Doğan, Eşref- Çelik, Hasan. "Alevi Sünni Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2014), 121-137
- Dönmezer, Sulhi. *Sosyoloji*. Ankara: Savaş Yayınevi, 1984.
- Dresler, Markus. *Türk Aleviliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı* çev. Defne Orhun. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Eroz, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Matbaacılık, 1997.
- Eryıldırım, İsmail. *Hak Halili ve Yol Erkânı Ehlibeyte Giden Üç Turna*. Ankara: Hak Halili Koruma Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 2001.
- Fırlı, Ethem Ruhi. "Niğde Üniversitesi Eski Rektörü", (Görüşmeci: Ayhan Aydın). *Akademisyenlerle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*, 199-240. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1990.
- Fichter, H, Jicher. *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Freyr, Hans. *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz. Ankara, 1964.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- İstanbulu, Serenat. "Kimlik ve Müzik Özelinde Emirdağ Karacalar Köyü Bacı Sultan Vuslat Yılı Dönümü Etkinlikleri" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/54, (2017), 571-584.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. Ankara: Timaş Yayınları, 2009.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kutlu, Sönmez. *Alevilik Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk Tezkire-i Şeyh Safi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Melikoff, İrene. *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi" (Görüşmeci: Ayhan Aydın), *Akademisyenlerle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*, 21-68. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Öktem, Niyazi. "Bilgi Üniversitesi Öğretim Üyesi" (Görüşmeci: Ayhan Aydın). *Akademisyenlerle Alevilik Bektaşilik Söyleşileri*, 441-482. İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- Özdemir, Ali Rıza. *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Yayınları, 2016.
- Özdemir, Hasan. Emirdağ Ehlibeyt Kültür Derneği, (Sözlü Görüşme: 2019).
- Sarıtaş, Kamil. "Karacalarlı Bacı Sultan'da (Zehra Şahbaz) Öze Dönüş", Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/9, (Eskişehir, 2018), 109-134.
- Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Sezgin, Abdülkadir. *Sosyolojik Açısından Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Subaşı, Necdet. *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. İstanbul: Kopernik Yayınları, 2018.
- Şahbaz, Nurettin. Hak Halili Dergahı Şeyhi, (Sözlü Görüşme: 2019).
- Şimşek, Hasan-Yıldırım. Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Sosyal Bilimler, 2013.
- Türkdoğan, Orhan. *Alevi Bektaşî Kimliği, Sosyal Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Çizgi Yayınevi, 2013.
- Türköz, Gökhan. Karacalar Köyü Muhtarı, (Sözlü Görüşme: 2021).
- Wach, Joahim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990.

Yıldırım, Halil Eren. *Âşık Yoksul Dervişin Şiirlerinde Dini-Tasavvufi Unsurlar*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, 2007.

Yılmaz, Ayşe. "Hak Halili /Zehra Bacı Dergâhı'nın Öğretisi ve Dergâhla Türbenin İç-Dış Özellikleri", *Milli Folklor Dergisi* 24/96, (2012), 247-259.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 154-172

**Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahmân el-Hayyir: Hayatı,
Eserleri ve Görüşleri**

*Life, Works and Thoughts of a Contemporary Nuşayrî Scholar: ‘Abd
al-Raḥmān al-Khayyir*

Ahmet Sonay

Dr., T.C. Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Republic of Turkey Ministry of National Education
Adana, Turkey

ahmet_sonay@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9913-1809>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 5.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 10.06.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.910116>

Atıf/Cite as

Sonay, Ahmet. “Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahmân el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”. *Kocatepe İslâmi İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 154-172.

Sonay, Ahmet. “Life, Works and Thoughts of a Contemporary Nuşayrî Scholar: ‘Abd al-Raḥmān al-Khayyir”. *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 154-172.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahmân el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri

Öz

Nusayrîler adıyla tanınan Arap Alevîlerinin 20. asırda Suriye’de dikkat çekici bir dinî-kültürel canlanma yaşadıkları gözlenmektedir. Söz konusu canlanmanın zuhur etmesinde çeşitli âmiller etkili olmakla birlikte din adamlarının üstlendiği aktif rol gözden kaçırılmamalıdır. Bu din adamlarından biri de ilmî-edebî şahsiyetiyle öne çıkan Şeyh Abdurrahmân el-Hayyir’dir. Hayyir, gerek Arap Alevîlerinin dinî-siyasî kararlarına yön veren kanaat önderlerinden biri olması, gerekse bu ekolün sosyal, kültürel ve dinî hayatını “içeriden biri” sıfatıyla dikkatli bir şekilde gözlemleyerek eserlerine yansıtması bakımından önemli bir isimdir. 1904 yılında Lazkiye’ye bağlı Kırdâha beldesinde doğan Hayyir, başta Şeyh Süleyman el-Ahmed (ö. 1942) olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinden çok iyi bir eğitim almış, genç yaşında ilmi ve zekâsıyla temayüz etmiştir. 1924’ten 1943’e kadar çeşitli medreselerde öğretmenlik yaptıktan sonra 1950’li yılların ortalarında Dımaşk’a taşınmıştır. Dımaşk Radyosu’nda yayınlanan “Min Nidâi’l-Îmân” adlı programı sayesinde ün kazanmış, bu sayede İslâm dünyasından çok sayıda fikir adamıyla irtibat kurarak ufku genişletmiştir. Hafız el-Esed döneminde yıldızı parlamış, İslâm mezheplerinin birbirine yaklaştırılması projesinde aktif bir rol üstlenmiştir. Arap Alevîlerini dinî-siyasî ortamlarda liyakatle temsil etmiş, onlara yöneltilen suçlamaları ilmî bir üslupla çürütmüştür. Tartus, Humus, Sâfîtâ, Lazkiye ve Dımaşk’ta Arap Alevîlerinin yaşadığı mıntikalarda çok sayıda mescidin inşa edilmesine öncü olmuştur.

1986 yılında Dımaşk’ta vefat eden ve toprağa verilen Hayyir, ardında çok sayıda matbu ve mahtut eser bırakmıştır. Matbu eserleri arasında en çok dikkat çekenler, Arap Alevîlerinin öğretisi ve ortadaki durumu hakkındaki *‘Akîdetunâ ve vâki’unâ nahnu’l-Müslimîn el-Ca’feriyyîn el-‘Aleviyyîn* ve Suriye asıllı akademisyen Şâkir Mustafa’nın Arap Alevîlerine ilişkin sorularını cevaplandığı *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa*’dır. Mahtut eserleri arasında en önemli olanı ise *Min Talâi’i’n-nahdati’l-edebîyye fî muhâfazati’l-Lâzikiyye*’dir. Elli yıllık çalışmanın ürünü olan bu eser, 19. ve 20. asırlarda Suriye sahilinde yaşayan ve sayıları yüzü bulan Arap Alevî âlim ve ediplerin biyografilerini sunmakta, edebiyatlarından ve şiirlerinden çeşitli hacimlerde örneklere yer vermektedir.

Hayyir, eserlerinde Usûlî-Îmâmî bir âlim görüntüsü çizmiştir. Onun Arap Alevîliğini Usûlî İmâmîlikle özdeşleştiren yaklaşımı, Arap Alevî kimliği buharlaştırdığı için ekolün içerisinden bazı sert eleştirilerle karşılaşmıştır. Ancak bu yaklaşımı sergileyen tek kişi o değildir. Zira 1972 yılında Hayyir’in de aralarında bulunduğu 80 Arap Alevî âlimin imzaladığı “Beyânu ‘Akîdeti’l-Müslimîn el-‘Aleviyyîn” adlı bildirgede aynı yaklaşım görülmektedir. Bu durumda söz konusu âlimlerin Alevîliklerini değil de onları bu yaklaşımı sergilemeye sevk eden sebebi sorgulamak daha doğrudur. Muhtemelen onlar yaşanan olağanüstü siyasî ve sosyal gelişmelere bakarak Arap Alevîliği tarihinin hassas bir merhaleden geçtiğini düşünmüşler, ekolün haklarını layıkıyla savunabilmek için Şîa’nın en büyük ve organize kolu olan Usûlî İmâmîyye ile özdeş görünmekten daha iyi bir seçenek bulamamışlardır. Arap Alevî kökenli Hafız el-Esed’in 1971 yılında Suriye devlet başkanı olmasıyla birlikte Alevîlere yönelik yoğun bir karalama kampanyası başlayınca bu görüş daha fazla ağırlık kazanmıştır. Bahsi geçen bildirgenin 1972 tarihli olması, bu bağlamda manidardır. Bildirgenin önsözünün Hasan Mehdî eş-Şîrâzî tarafından yazılmış olması, içeriğinin Usûlî İmâmîyye tarafından tasvip edildiğini göstermektedir. Hayyir, teşbih ve tescimi reddetmiş, bâtına ve te’vile sıcak bakmamış, tenâsüh fikrini ikna edici bulmamıştır. İslâm mezheplerini birbirine yaklaştırma projesinin aktif yöneticilerinden biri olması bakımından diğer ekollerle tartışmaya girmemiş, eserlerinde uzlaştırıcı ve ılımlı bir dil kullanmıştır.

Bu makale, Hayyir’in hayatını, eserlerini ve görüşlerini konu edinmiş, bu suretle Suriye özelinde Arap Alevîlerinin 20. asırdaki dinî-kültürel yapısına belli bir açıdan ışık tutmayı amaçlamıştır. Makalede deskriptif yöntem takip edilmiş, ayrıca Hayyir ve fikirleri üzerinde derinleşmeye gayret gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Nusayrîlik, Arap Alevîliği, Abdurrahmân el-Hayyir.

Life, Works and Thoughts of a Contemporary Nuşayrî Scholar: ‘Abd al-Rahmân al-Khayyir

Summary

‘Alawites, commonly referred to as Nusayrîs, go through a remarkable religious-cultural revival in Syria in the 20th century. The active role of the ‘Alawite religious leaders have been important factors contributing to this revival. One of the important religious figures is Sheikh ‘Abd al-Rahmân al-Khayyir, who stands out as a religious and literary personality. He played an important role in formulating religio-political decisions of the ‘Alawite community. As a careful observer of his time, al-Khayyir reflects on many aspects of the social, cultural and religious life of his community in his works with an "insider" perspective.

Al-Khayyir was born in 1904 in Qirdâha/Latakia and received a good education from the leading scholars of his time, such as Sheikh Süleyman al-Ahmed (d. 1942). Already at a young age, Al-Khayyir stood out for his knowledge and intelligence among others. After teaching in various madrasas from 1924 until 1943, he moved to Damascus in the mid-1950s. He attained the fame from a program named "*min nidâ al-imân*" broadcast that he participated in Damascus Radio, which introduced him to larger intellectual networks of the Islamic world. During the Hafez al-Assad period, his star shone further and he became an active participant in the project of the ‘unification of Islamic sects’. He represented the ‘Alawites in religious-political arenas and repelled the accusations against them. He pioneered the construction of a number of mosques in areas where ‘Alawites live, namely in Tartus, Homs, Sâfitâ, Latakia and Damascus.

Al-Khayyir died in 1986 in Damascus. He left behind many works both in print and manuscript. Among his printed works, the most important ones are *‘Aqîdatunâ wa wâqî’unâ nahnu al-muslimin al-jafariyyin al-alawîyyin*, *al-Radd ‘alâ al-duktûr shâkir muştafâ’*. His most important works in manuscript form is *Min talâi’ al-nahda al-adabiyya fî muhâfazat al-Ladhiqiyya*. The work is a product of fifty years of his efforts, which compiles the biographies of ‘Alawite scholars who lived on the Syrian coast in the 19th and 20th centuries, and includes samples from their literary writings and poems.

Al-Khayyir presented himself as an Uşûlî-İmâmî scholar in his works. His approach, which equates ‘Alawi doctrine with Uşûlî-İmâmîsm, met with harsh criticism from within the ‘Alawi community, for it was said to diminish the value of the ‘Alawi identity. However, he was not the only one who took this approach. The declaration named "*Bayânu ‘aqîdat al-muslimin al-alawîyyin*" signed by 80 ‘Alawite scholars in 1972 presented a similar attitude. On this point the reason that induced all these scholars to adopt this approach should be evaluated differently. It can be taken as an indication that the ‘Alawîs at the time considered it as an opportunity to be identified with the Uşûlî-İmâmîyya, the largest and organized branch of the Shia, in order to properly defend the rights of their community. In 1971 ‘Alawîs came under heavy criticism because of Hafez al-Assad’s ‘Alawite origins as the new president of Syria. It is against this context that the declaration signed in 1972 should be assessed. Hasan Mahdî al-Shîrâzî wrote the foreword to the declaration as an indication of Uşûlî-İmâmîyya’s approval of it. Al-Khayyir refused *tashbîh* and *tajsîm*, and was not in favor of *bâtinî* interpretations of religion. Since he was one of the active directors of the project of unifying Islamic sects, he used a conciliatory and moderate language in his works and avoided polemics.

This article focuses on his life, works and views and thus aims to shed light on the religious-cultural milieu of the ‘Alawite community in Syria in the 20th century. The descriptive approach is adopted as the method of this article, refraining from subjective judgments as much as possible. In addition, the article aims to scrape the surface of the subject matter and to engage with the primary sources to allow a deeper understanding of al-Khayyir's thoughts.

Keywords: History of Muslim Sects, Imâmiyya, Nusayrîs, Arab ‘Alawites, ‘Abd al-Rahmân al-Khayyir.

GİRİŞ

Fransızlar 1920’den 1946’ya kadar hüküm sürdükleri Suriye’den ayrılırken, burada yaşayan Nusayrîler¹ ya da diğer adlarıyla Arap Alevîleri,² maddî ve manevî açıdan ürkütücü bir yoksulluk içindeydiler.³ Ancak tüm olumsuzluklara rağmen Arap Alevî toplum gelişime açıktı. Çünkü gelişim için gerekli olan iki silaha yani fitrî zekâyâ ve ilim tahsil etme arzusuna sahipti. Sahadaki gözlemlerine dayanarak bu tespiti yapan Usûlî âlim Şeyh Habîb Âl İbrâhim (ö. 1965), Arap Alevî toplumun insanlık camiasında parlak bir geleceği ve seçkin bir konumu olacağı beklentisini taşıyordu.⁴ Zaman bir bakıma onu haklı çıkardı. Nitekim Şeyh Habîb’in tespitinden birkaç on yıl sonra Arap Alevîleri maddî ve manevî açıdan toparlanmışlar ve çok sayıda tabip, mühendis, şair, edip, din âlimi vb. yetiştirerek medenî hayata iştirak etmişlerdir.⁵

Arap Alevîlerinin 20. asırda Suriye’deki dinî-kültürel canlanmasında çeşitli âmiller etkili olmuştur. Batıdan esen ilim rüzgârı, matbaaların yaygınlaşması sayesinde kitaplara ulaşabilmenin kolaylaşması, okulların sayısının artması ve Suriye’nin bağımsızlığına kavuşması gibi âmiller bu çerçevede zikredilebilir. Bununla birlikte Arap Alevî din adamlarının bu hususta oynadığı kilit rolü fark etmemek mümkün değildir.⁶ Söz konusu din adamları arasında Şeyh Abdurrahmân el-Hayyir edip, âlim, tarihçi, eğitimci, muslih, vaiz ve münekkit kimliğiyle dikkat çekmektedir. Üretken bir müellif olan Hayyir, eserlerinde Suriye’deki Arap Alevî toplumun 20. asırdaki sosyo-kültürel değişimini, din anlayışını, diğer dinî gruplarla ilişkisini, kendini tanıtmaya ve savunma biçimini ilmî bir üslupla kaleme almıştır. Dolayısıyla onun hayatı, eserleri ve görüşlerine vâkıf olmak, özelde İslâm mezhepleri tarihçileri için, genelde ise konuya ilgi duyan herkes için önem arz etmektedir. Makalemiz Hayyir’in hayatını, eserlerini ve görüşlerini konu edinmiş, bu suretle Arap Alevîliğinin 20. asırda Suriye’deki seyirinin aydınlatılmasına katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Makalede İslâm Mezhepleri Tarihi’nde sıkça kullanılan deskriptif yöntem esas alınmış, Hayyir ve fikirleri üzerinde derinleşmeye gayret edilmiştir. Temelde Hayyir’in eserlerinden faydalanılmakla birlikte konu hakkında tamamlayıcı bilgiler içeren kitaplara da başvurulmuştur. Bu çerçevede en başta Mahmûd es-Sâlih’in *en-Nebeü’l-yakîn ‘ani’l-‘Aleviyyîn*, Esad Ali el-Âsî’nin *el-‘Aleviyyûn târîhen ve mezheben*, Muhammed Havende’nin *Târîhu’l-‘Aleviyyîn ve ensâbuhum*, Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl’in *Târîhu’l-‘Aleviyyîn*, Hâmid Hasan’ın *Sâlih el-Ali sâiren ve şâ’iren* ve Abdullatîf el-Yûnus’un *Sevretü’s-Şeyh Sâlih el-Ali* adlı kitaplarını saymak gerekir. Zira Arap Alevîlerinin tarihi ve öğretisine ilişkin bu kitaplar, bu ekole mensup yazarların kalemlerinden çıkmaları bakımından birinci derecede önem arz etmektedir. Bu kitapların yanı sıra, Hayyir’in hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren Iraklı akademisyen Muhammed Saîd et-Tarîhî’nin *Me’âlimu’s-Şâm ve a’lâmuhâ’sı* ve Arap Alevîleriyle Usûlî İmâmîler arasındaki ilişkiyi inceleyen Lübnanlı akademisyen Hıdır Muhammed Nebhâ’nın *Cebelü’l-‘Aleviyyîn ve Cebelü ‘Âmil*’i de bu makalede başvurulan başlıca kaynaklar arasında yer almıştır.

¹ Nusayrîler, zaman içerisinde menfî bir anlam yüklenen bu ad yerine Alevîler adını kullanmayı tercih etmektedirler. Bu tercih, Nusayrî kanaat önderleri tarafından 1936 yılında Lazkiye’nin Kırdâha beldesinde toplanan kongrede karara bağlanmıştır. bk. Mahmûd es-Sâlih, *en-Nebeü’l-yakîn ‘ani’l-‘Aleviyyîn* (Lazkiye: Dârü’l-Mürsât, 1417/1997), 26.

² Hayyir, eserlerinde Nusayrîlerin Alevîler olarak adlandırılması gerektiği üzerinde ısrarla durmuş ve hep bu adı kullanmıştır. Hayyir’in üzerine odaklandığımız için biz de makalemizde Alevîler adını kullanmayı uygun gördük. Ancak söz konusu Alevîlerin Anadolu Alevîlerinden ayrırt edilebilmeleri için adlarının önüne “Arap” ifadesini ekledik.

³ Abdurrahmân el-Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ nahnu’l-Müslimîn el-Ca’feriyyîn el-‘Aleviyyîn* (Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1414/1994), 70.

⁴ Hıdır Muhammed Nebhâ, *Cebelü’l-‘Aleviyyîn ve Cebelü ‘Âmil* (Beyrut: Menşûrât Dıfâf, 1434/2013), 47-48.

⁵ Nebhâ, *Cebelü’l-‘Aleviyyîn ve Cebelü ‘Âmil*, 48.

⁶ Söz konusu din adamları ve faaliyetleri hakkında bk. es-Sâlih, *en-Nebeü’l-yakîn*, 197-212.

1. HAYATI

Abdurrahmân el-Hayyir 1904 yılında Lazkiye'ye bağlı Kırdâha beldesinde doğdu. Babası, zühdünden dolayı "Derviş" lakabıyla şöhret kazanan Şeyh Muhammed b. Edîb b. Saîd b. Ali el-Hayyir'dir. Dinî bir çevrede, ilim ve edebiyatla iştigal eden bir ailede yetişen Hayyir, beş yaşında okula başladı. Okuma, yazma ve tecvit öğrendikten sonra dokuz yaşına geldiğinde Kırdâha'daki Reşâdiyye medresesinde eğitimine devam etti. Burada geçirdiği iki senenin ardından, I. Dünya Savaşı'nda yayılan veba nedeniyle bahsi geçen medrese kapandı. Savaş bittikten sonra Arap Alevîlerinin faziletli şeyhlerinden ve üstatlarından seçkin bir grubun Bânyâs'a bağlı Annâze Köyü'nde kurduğu dinî bir medreseye intisap etti. Bu medresede Arap dili ve edebiyatı ile Ca'ferî fikhını tahsil etti.⁷ Şeyh Sâlih el-Ali'nin (ö. 1950) Lazkiye ve Tartus'ta Fransız işgaline karşı 1918-1920 yılları arasında verdiği silahlı mücadeleye⁸ katıldı.⁹ 1920 ile 1921 yıllarında, ünü dört bir tarafa yayılmış olan, Dımaşk'taki Arap İlim Cemiyeti'nin müstakbel üyelerinden Allâme Şeyh Süleyman el-Ahmed'in¹⁰ yanında İslâm fikhı, meânî, beyan, bedî' ve mantık ilimlerini öğrendi. Hadis, fıkıh ve tefsir öğrenimine 1922 yılında Şeyh Ali Abbâs'ın Kırdâha'da açtığı özel medresede devam etti. Bu arada mükemmel derecede Fransızca öğrendi.¹¹

Hayyir 1924 yılında Sâfîtâ beldesinin Şeyh Yunus Köyü'nde öğretmenlik hayatına başladı. 1925 yılında aşiret taassubuna, cehalete ve yoksulluğa karşı mücadele vermek amacıyla "Lâ Tâifiyye" adlı bir dernek kurdu. 1927 yılında Lazkiye'de el-Câmi'u'l-Cedîd medresesinde öğretmenlik yaptı. Bir sene sonra Kırdâha medresesine müdür olarak atandı. Çok sayıda okul değiştirmesi, iltizam ettiği ıslah ve aydınlatma görevinin zorluğundan kaynaklanmaktaydı.¹² 1930 yılında Tartus'un köylerinden Birummânetü'l-Meşâih'te Tehzîbiyye medresesini tesis etti. 1933'teki evliliğini müteakiben önce Haffe'deki Bâbu'l-Cenne, sonra da Lazkiye'deki et-Techîz medreselerinde görev yaptı. 1937-1938 yıllarında Tartus'ta Dr. Vecih Muhyiddîn'in (ö. 1939) editörlüğünde yayımlanan *en-Nahda* adlı dergide Arap Alevî uyanışının tarihçesini yazdı.¹³ Boğazındaki rahatsızlık sebebiyle 1943 yılında görevinden istifa etti.¹⁴

Hayyir'in dinî alandaki asıl faaliyetleri 1950'li yılların başında başladı. O tarihlerde Usûlî İmâmîlerin merci-i taklidi olan Seyyid Muhsin et-Tabâtabâî el-Hekîm'in (ö. 1970) Suriye Alevîleri ile irtibat kurmakla görevlendirdiği Şeyh Habîb Âl İbrâhim, görevi doğrultusunda Lazkiye'ye gelerek Arap Alevî din adamlarıyla görüştü.¹⁵ Görüştüğü kişiler arasında Hayyir de vardı. Yüzyıllar süren siyasî baskıdan ve bu baskının yol açtığı siyasî, ekonomik ve kültürel felaketlerden¹⁶ yeni yeni kurtulmaya başlayan Arap Alevîleri, o esnada

⁷ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 103.

⁸ Suriye'nin saygın Arap Alevî âlim ve şairlerinden olan Şeyh Sâlih'in Fransız işgaline karşı verdiği vatan mücadelesi hakkında bk. Hâmid Hasan, *Sâlih el-Ali sâiren ve şâ'iren* (Dımaşk: Dârü Mecelleti's-Sekâfe, 1393/1973), 42-60, 78-88, 118-143; Abdullatîf İbrâhim, *ed-Divân* (Dımaşk: Matba'atu'l-Kâtibi'l-Arabî, 1399/1979), 188-190; es-Sâlih, *en-Nebeü'l-yakîn*, 187-188; Muhammed Havende, *Târîhu'l-'Aleviyyîn ve ensâbuhum* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ', 1425/2004), 248-263; Abdullatîf el-Yûnus, *Sevretü's-Şeyh Sâlih el-Ali* (Dımaşk: Dârü'l-Yakzati'l-'Arabiyye, 1426/2005), 21-234.

⁹ Muhammed Saîd et-Tarîhî, *Me'âlimu's-Şâm ve a'lâmuhâ (Târîhu't-teşeyyu' fi bilâdi's-Şâm)* (Beyrut: Dârü'r-Râfideyn, 1431/2010), 3/218.

¹⁰ Hakkında geniş bilgi için bk. Abdullatîf Sa'ûd - Muhammed Hasan Şaban, *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Lazkiye: y.y., 1405/1985), 1-30; Ali Süleyman el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 1431/2010), 17-37, 61-89, 103-115, 187-223.

¹¹ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 103.

¹² Tarîhî, *Me'âlimu's-Şâm ve a'lâmuhâ*, 3/218.

¹³ Tarîhî, *Me'âlimu's-Şâm ve a'lâmuhâ*, 3/219.

¹⁴ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 104.

¹⁵ Nebhâ, *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*, 45.

¹⁶ Hayyir'in akrabası olan Muhammed Hamdân el-Hayyir, 1930 yılında Dımaşk gazetelerinden *el-Kabes'te* yayımlanan vatanî kasidesinde Arap Alevîlerinin yüzyıllar boyunca yaşadıkları çileleri güçlü bir dille tasvir etmiştir. bk. Muhammed Hamdân el-Hayyir, *ed-Divân* (Dımaşk: y.y., 1427/2006), 342-343.

medenî dünyayı selamlamayı arzuluyorlardı.¹⁷ Bu açıdan, kendilerine en yakın dinî grup olan Usûlîlerin uzattığı yardım elini -belki de buradaki asıl amacın Arap Alevîliğini Usûlî İmâmîlik potasında eritmek olduğunu sezemedikleri için- seve seve kabul ettiler. Bu temasın neticesinde 1952 yılında Lazkiye’de Ca’ferî İslâm Cemiyeti kuruldu.¹⁸ Hayyir, cemiyetin genel sekreteri seçildi.¹⁹ Ancak dönemin siyasileri bu cemiyeti tehlikeli buldu ve Hayyir’i tutuklayarak kitaplarına ve yazılarına el koydu. Hayyir bir süre sonra Suriye sahilini terk edip Dımaşk’a yerleşmek zorunda kaldı.²⁰ 1956’dan 1963’teki emekliliğine kadar Dımaşk’ta bir tütün fabrikasında kâtip olarak çalıştı. Emekliliğinden sonra Evkaf Bakanlığı’nda din müderrisi sıfatıyla görev yaptı.²¹ Dımaşk Radyosu’nda yayınlanan “Min Nidâi’l-İmân” adlı programı sayesinde ün kazandı. Bu sayede Kilikya, Suriye sahili, Trablus, Cebel Âmil, Irak, İran ve Mısır’a uzanan coğrafyada fikir adamlarıyla irtibat kurdu ve ufkunu genişletti.²²

Hafız el-Esed’in 1971 yılında Suriye devlet başkanı olmasıyla²³ Hayyir daha rahat bir çalışma ortamına kavuştu. Esed’in yakın çevresinde yer alan Hayyir,²⁴ 1971 yılında Rabat’ta Uluslararası Aile Planlaması Federasyonu’nun gerçekleştirdiği, İslâm’ın kürtaj ve kısırlaştırmaya bakışının tartışıldığı konferansta Suriye âlimlerini temsil etti. Tartus, Humus, Sâfîta, Lazkiye ve Dımaşk’ta çok sayıda meşcedin inşa edilmesine öncü oldu. Suriye, Mısır, Irak, Lübnan, Cezayir, Somali ve İran’dan çok sayıda âlimle dinî, fikhî ve felsefî konularda müzakerede bulundu ve mektuplaştı.²⁵ 1986 yılında Dımaşk’ta hayata gözlerini yumdu. Vasiyeti gereği Seyyide Zeyneb Kabristanı’nda defnedildi.²⁶ Vefatından bir sene sonra, Suriye basınından *es-Sevre* gazetesinin 18 Haziran 1987 tarihli baskısında şu haber yer aldı:

18 Haziran 1986 tarihinde, ağır bir kalp krizi sonucunda merhum Allâme Abdurrahmân el-Hayyir Dımaşk’ta vefat etmişti. Vefatıyla birlikte bilgisi geniş bir âlimi kaybettik. O, âlimlerin ve fikir-edebiyat adamlarının takdirini kazanmış bariz bir edipti. Aynı zamanda bir toplum bilimci, eğitmen, dil bilgini, hücceti güçlü ve müsamahakâr bir din adamıydı.²⁷

Lübnan basınından *es-Sefîr* gazetesi ise 8 Temmuz 1987 tarihli baskısında şu habere yer verdi: “Birkaç gün önce, çağdaş Suriye tarihinin bariz simalarından biri olan, gençliğinden beri cehalete karşı ilim sancağını yükseltmeye ve her türlü hizipçiliği dışlamaya gayret eden Allâme Şeyh el-Hayyir, vefatının birinci yıl dönümünde anıldı.”²⁸ Yine Lübnan basınından *et-Teyyârû’l-Cedîd* gazetesi 30 Eylül 1987 tarihli baskısında el-Hayyir’i şöyle andı:

Kısa süre önce Dımaşk’ta büyük Allâme Şeyh Abdurrahmân el-Hayyir’in vefatının birinci yıl dönümü ihya edildi. İmam Ca’fer es-Sâdık Mescidi’nde düzenlenen anma toplantısına Arap-İslâm dünyasından resmî ve sivil heyetler katıldı. Allâme el-Hayyir’in en temiz ve şerefli sıfatları şahsiyetinde topladığını, İslâm düşüncesini ve Ca’ferî fikhini canla başla savunduğunu belirtmemiz gerekir.²⁹

¹⁷ Arap Alevîlerinin tarihi hakkında yakın zamanda yayımlanan akademik bir çalışma için bk. Stefan Winter, *A History of the Alawis (From Medieval Aleppo to the Turkish Republic)* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

¹⁸ Nebhâ, *Cebelü’l-‘Aleviyyîn ve Cebelü ‘Âmil*, 49.

¹⁹ Nebhâ, *Cebelü’l-‘Aleviyyîn ve Cebelü ‘Âmil*, 52.

²⁰ Tarîhî, *Me’âlimu’ş-Şâm ve a’lâmuhâ*, 3/219.

²¹ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 104.

²² Tarîhî, *Me’âlimu’ş-Şâm ve a’lâmuhâ*, 3/219.

²³ Hafız el-Esed’in 1971-2000 yılları arasında süren yönetimi hakkında yapılan müstakil bir çalışma için bk. Hâşim Osman, *Târîhu Süriyye el-hadîs (‘Ahdu Hâfiz el-Esed)* (Beyrut: Riyâd er-Reyyis li’l-Kütüb ve’n-Neşr, 1435/2014). Ayrıca Suriye’nin modern tarihine ilişkin akademik bir çalışma için bk. Kemâl Dîb, *Târîhu Süriyye el-mu’âsir* (Beyrut: Dârü’n-Nahâr, 1433/2012).

²⁴ Abdurrahmân el-Hayyir, *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa* (Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 1416/1996), 119.

²⁵ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 104.

²⁶ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 106.

²⁷ Hayyir, *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa*, 130.

²⁸ Hayyir, *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa*, 130.

²⁹ Hayyir, *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa*, 130.

2. ESERLERİ

Üretken bir yazar olan Hayyir'in yayımlanmış eserleri şunlardır:³⁰

1. *Kitâbu's-Salât ve's-siyâm vifka'l-mezhebi'l-Ca'ferî*: Ca'ferî mezhebine göre namaz ve orucu anlatan bir eserdir. İlk baskısı 1963 yılında çıkmış, daha sonra defalarca basılmıştır. Kitabın girişinde Hüseyin Mekkî el-Âmilî'nin şu ifadeleri dikkat çekmektedir: "Bu değerli risaleyi gözden geçirdim ve üzerinde bazı düzeltmeler yaptım. Bu haliyle risale, İmam el-Hekîm'in (Allah ömrünü uzatsın) fetvalarına uygundur. Onunla amel etmek inşâallah caizdir."³¹ Hayyir, risalesini Usûlî İmâmî bir mercie onaylatmakla Arap Alevîlerinin İmâmîyye semsiyesi altında yer aldığını ispatlamak istemiş olabilir. Nitekim Şam diyarındaki bazı çevreler, bugün olduğu gibi o zaman da Arap Alevîlerini İslâm dışı bir grup olarak görüyorlardı. Hayyir muhtemelen bu algıyı kırmak için Usûlî İmâmî âlimlerin desteğine ihtiyaç olduğunu düşünüyordu.

2. *Nakd ve takrîz kitâb Târîhi'l-'Aleviyyîn*: Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl'in Türkçeye de çevrilen³² *Târîhu'l-'Aleviyyîn* adlı kitabının ilmî eleştirisidir. 1966 yılında kaleme alınan bu eleştiriler birçok defa *Târîhu'l-'Aleviyyîn* ile birlikte yayımlanmıştır.³³ Hayyir, tarihi keyfine göre yazmakla suçladığı³⁴ Tavîl'in çok sayıda yanlışını eleştirileri vasıtasıyla düzeltmektedir. İlmî değer taşıyan bu eleştirilere Türkçe çeviride yer verilmemesi kanaatimizce büyük bir eksikliktir.

3. *Tuhfetü'l-mü'min*: Cuma günü ile Receb, Şaban ve Ramazan aylarının faziletleri hakkındadır.³⁵

4. *Min Nidâi'l-îmân*: Hayyir'in Şam Radyosu'ndaki dinî konuşmalarını içermektedir. İlk defa 1971 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Daha sonra birçok baskısı yapılmıştır.³⁶

5. *'Akîdetunâ ve vâki'unâ nahnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-'Aleviyyîn*: İlk baskısı 1972 yılında yapılan eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Hayyir giriş kısmında³⁷ eseri yazma sebebini açıklamaktadır. Açıklamasına göre kendisi Dimaşk'ta yaşadığı yaklaşık çeyrek asırlık süre zarfında Suriye ve Lübnan'ın birçok şehri, Mekke ve Medine'yi, ayrıca Rabat'ı ziyaret etme fırsatı bulmuş, bu vesileyle Müslüman ve gayrimüslim çok sayıda fikir adamıyla tanışmıştır. Onların, mezhepsel taassupla yazılan kitaplardan etkilenerek ve bazı cahil Arap Alevîlerinin sözlerini esas alarak "Arap Alevîleri Müslüman değildir" şeklinde bir kanaate sahip olduklarını görmüştür. Bu kanaati değiştirmek üzere verdiği mücadele çerçevesinde çeşitli münazaralar yapmış ve yazışmalarda bulunmuş, uygun bir dille ve sağlam kanıtlarla Arap Alevîlerinin Ca'ferî mezhebine mensup Müslümanlar olduklarını, aralarında kendilerine İslâmî bilgileri, ibadetleri ve muamelatı öğreten âlimlerin varlığını, onların tıpkı diğer İmâmî-İsnâaşerî Müslümanlar gibi Ca'ferî fıkıh kitaplarına itimat ettiklerini ortaya koymuştur. Kendisinin bahsi geçen çabaları, diğer Arap Alevî din adamlarının son elli yılda yayımladıkları eserler, ayrıca âlimlerle hayırseverlerin işbirliğiyle şehirlerde ve köylerde kurulan onlarca mescit sayesinde çok sayıda fikir adamı, Arap Alevîleri hakkındaki iftiraların³⁸ yalan olduğuna ve Arap Alevî din adamlarının çeşitli münasebetlerle ilan ettikleri

³⁰ Hayyir'in matbu ve mahtut eserlerinin listesi için bk. Hayyir, *'Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 105.

³¹ Abdurrahmân el-Hayyir, *Kitâbu's-Salât ve's-siyâm vifka'l-mezhebi'l-Ca'ferî* (Dimaşk: Matba'atu'l-İnşâ, 1387/1967), 1.

³² Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl, *Arap Alevîleri Tarihi*, çev. İsmail Özdemir (Ankara: Karahan Yayınevi, 2012).

³³ Abdurrahmân el-Hayyir, "Nakd ve Takrîz", *Târîhu'l-'Aleviyyîn*, mlf. Muhammed Emîn Gâlib et-Tavîl (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1979), 5-64.

³⁴ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktür Şâkir Mustafa*, 30.

³⁵ Abdurrahmân el-Hayyir, *Tuhfetü'l-mü'min* (Dimaşk: y.y., 1385/1966).

³⁶ Abdurrahmân el-Hayyir, *Min Nidâi'l-îmân* (Dimaşk: Dârü'l-Meccd, 1405/1985).

³⁷ Hayyir, *'Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 15-18.

³⁸ Bunlardan bazıları ve bunlara yazılan reddiyeler hakkında bk. Hâmid Hasan, *Vechen li vech emâme't-târîh* (Dimaşk: Matba'atu 'İkrime, 1412/1992); Yûsuf Halîl Muhammed, *el-Enbâu'l-hafiyye 'ani's-Şî'ati'l-'Aleviyye* (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1416/1996); Hüseyin Muhammed el-Mazlûm, *el-Müslimîn el-'Aleviyyûn beyne müftereyâti'l-aklâm ve cevri'l-hükkâm* (Beyrut: Dârü'l-Mehecce'ti'l-Baydâ, 1420-1422/1999-2001).

beyanların doğruluğuna kanaat getirmiştir. Hayyir hak yolunda cihadın sürekli ameli gerektirmesine ilaveten Arap-İslâm ülkelerinden çeşitli fikir adamlarının konuya ilişkin daha fazla delil talep etmeleri sebebiyle dinî, vatanî ve toplumsal bir vazife olarak böyle bir eser yazdığını belirtir. Eserin son yıllarda Siyonistlerin, emperyalistlerin, ateistlerin ve fırsatçıların ümmetin birliğini bozmak maksadıyla uydurdukları yalanlara kesin bir reddiye olduğunu ifade eder. Eseri “Akîdetunâ” ve “Vâki’unâ” adlı iki bölüme ayırmasının sebebini ise şöyle açıklar: “Sıradan okuyucunun zihninde, kahredici şartların dayattığı ortadaki acı durumumuzla bilinçli ve basiretli insanlarımızın tutunduğu akidenin birbirine karıştırılmaması için bu kısa risaleyi iki bölüme ayırdım.”³⁹

Hayyir eserin birinci bölümünde din, iman ve İslâm terimlerini tanıtır ve İslâm dininin ahkâmını usûl ve fûrû’ olmak üzere iki başlıkta anlatır.⁴⁰ Bölümün sonunda, daha önce Arap Alevîlerine atılan iftiralara karşı ekolün din adamlarının yayımladıkları bildirgelere, açtıkları medreselere, kurdukları mescitlere, Usûlî İmâmî âlimlerle yazışmalarına değinir.⁴¹ Bu kısım, tarihsel ve dinî açılardan önemli malumat içermektedir.

Hayyir eserin ikinci bölümünde⁴² örnekler vererek İslâm mezheplerinde yaşanan dejenerasyona dikkat çeker ve bu dejenerasyondan Arap Alevîlerinin de pay aldığını belirtir. Ona göre dejenerasyonun sebepleri, birbirine geçmiş sorunlar yumağıdır. Bunları ancak tarih ve sosyoloji ilimlerinde derinleşenler ihata edebilirler. Bu sorunların başında, birbirini takip eden kötü yönetimler ve mezhepsel taassup gelmektedir.⁴³

6. *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa*: Suriyeli tarihçi Dr. Şâkir Mustafa’nın 1976 yılında Kuveyt’ten yolladığı, Arap Alevîlerinin tarihçesi ve öğretisi hakkındaki sekiz sorusuna verilen cevaplardan oluşmuştur. Hayyir’in verdiği cevaplar şöyle özetlenebilir:

I) Önceleri hasımları tarafından Nusayrîler olarak adlandırılan,⁴⁴ bugün ise Alevîler (Arap Alevîleri) olarak tanınan topluluk İslâm’ın Şîa koluna mensuptur.⁴⁵

II) Fırak ve ricâl kitaplarında Muhammed b. Nusayr hakkında yer alan iddiaların⁴⁶ ilmî ve tarihî bir değeri yoktur.⁴⁷ Mezhep kavgalarının had safhada olduğu bir dönemde yazılan bu eserlere itimat etmek mümkün değildir. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cennân el-Cünbülânî – Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî – Muhammed b. Ali el-Cillî – Ebû Saîd el-Meymûn b. Kâsım et-Tabarânî silsilesi, akâidî olmaktan ziyade tasavvufidir. Tasavvuf, İslâm dininden ayrı bir akide değildir. Arap Alevîlerini özel bir tasavvuf tarikatına nispet etmeyi mümkün kılan güvenilir bir kaynak yoktur.⁴⁸

III) Arap Alevîlerinin *el-Heftü’s-şerîf*⁴⁹ ve onunla birlikte yayımlanan *Fıtratü’l-munsân*⁵⁰ adlı kitaplarla hiçbir ilişkisi yoktur. Arap Alevîlerinden olup da bu iki kitaptaki bâtl

³⁹ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 18.

⁴⁰ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 19-35.

⁴¹ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 37-58.

⁴² Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 59-79.

⁴³ Hayyir, *Akîdetunâ ve vâki’unâ*, 60-62.

⁴⁴ Nusayrîlere bu adı hasımları vermemiştir. Ekol, Muhammed b. Nusayr’ın (ö. 270/884) on iki imamdan son üçünün bâbı olduğuna inandığı için bu adı almıştır. Ancak zamanla ekolün hasımları bu isme menfi bir anlam yüklemiş, bunun üzerine ekol Alevîler ismini kullanmayı tercih etmiştir.

⁴⁵ Hayyir, *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa*, 20. Lübnan Alevî İslâm Meclisi’nin ilk başkanı Esad Ali el-Âsî (ö. 2017) Arap Alevî ekolü İslâm içerisinde şu şekilde konumlandırır: “Biz Kur’ân’a bağlılığımızla dinen Müslümanız, Nebî’nin sünnetine ve Ehlibeyt’in naslarına bağlılığımızla Sünnîyiz, Hz. Ali’ye bağlılığımızla Alevîyiz, Ehlibeyt’in velayetine bağlılığımızla Şîyîyiz, on iki imama bağlılığımızla İmâmîyiz, Ca’fer es-Sâdık’ın fikhına bağlılığımızla Caferîyiz, Muhammed b. Nusayr’a bağlılığımızla Nusayrîyiz.” bk. Esad Ali el-Âsî, *el-Alevîyyûn târihen ve mezheben* (Beyrut: Dârü’l-Mehecce’ti’l-Baydâ’, 1432/2011), 419.

⁴⁶ Bu iddialar için bk. Sa’d b. Abdullâh el-Kummî – Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Şîa Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 238-239.

⁴⁷ Bu hususta bazı değerlendirmeler için bk. Ahmet Sonay, *İmâmîyye ve Nusayrîyye’de Dört Sefir Telakkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 76-81.

⁴⁸ Hayyir, *er-Red ‘ala’d-Düktûr Şâkir Mustafa*, 21-22.

⁴⁹ Mufaddal b. Ömer el-Cu’fî’nin Ca’fer es-Sâdık’tan rivayet ettiği iddia edilen, bâtinî yorumlar içeren bir eserdir. İlk defa İsmâîlî araştırmacı Ârif Tâmir tarafından *el-Heftü ve’l-Azilla* adıyla Beyrut’ta 1960 yılında yayımlanmıştır.

öğretilere inanan ya da itimat eden, ne geçmişte ne de günümüzde hiç kimseye rastlanmamıştır. Bu iki kitaptan sorumlu olanlar naşirleridir. Naşirlerin dışarıdan teşvik aldıkları ve siyasî gayeler güttükleri herkesçe bilinmektedir.⁵¹

IV) Sünnî Müslüman âlimlerden bazıları gibi Arap Alevî Müslümanlar arasında da bâtına ve te'vile inananlar vardır. Bunlardan bazıları tenâsühü kabul etseler de diğer bazıları bu husustaki rivayetleri ikna edici bulmadıkları için reddetmektedirler. Tenâsüh bir akide değil, ilk bakışta Allah'ın adaletiyle bağdaşmıyor gibi gözükken bazı kozmik olayları açıklayabilmek için üretilen bir felsefî teoridir.⁵²

V) Arap Alevî Müslümanların tamamı, dün olduğu gibi bugün de Ca'ferî mezhebine bağlıdır. Onlar Müslümandırlar, mümindirler, İmâmîdirler, İsnâaşerîdirler. Bu açıdan İsmailiyye'den ayrılmaktadırlar. Onları Ca'ferî Şîilerden ayıran büyük ya da küçük herhangi bir öğreti yoktur. Din konusunda aralarında yaygın olan cehalet, Sünnî ve Şîî çeşitli mezheplerin çoğu bağlılarının din konusundaki cehaletlerine benzemektedir. Bu cehaletlere Arap Alevîlerinin ya da diğer dinî grupların akidesi olarak bakılması doğru değildir. Bazı Arap Alevîleri tasavvufu ve tenâsühü benimsiyor diye bunları Arap Alevîlerinin akidesi sayan kişi, İslâm'ın birleştirici öğretilerine muhalefet eden art niyetli biridir. Bunları Arap Alevîlerinin akidesi sayarken benzerlerini diğer grupların akidesi saymamak utanç verici bir zulümdür.⁵³

VI) ve VII) Arap Alevîlerine nispet edilen teşbih ve tescim içerikli görüşler katıksız iftira ve yalandır. Bunlar bir taraftan mezhepsel taassubun, diğer taraftan misyonerlerin ürünleridir. Zira misyonerler bu tür iftiraları yaymakla İslâm mezheplerini birbirleriyle savaştıran ve birbirlerini tekfir eden gruplara dönüştürmeye çalışmışlardır. Bu stratejiyi Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurmanın aracı olarak kullanmışlardır. Bunu gösteren deliller sayılamayacak kadar çoktur. Akıl ve vicdan sahibi hiç kimse bu delilleri inkâr edemez.⁵⁴

VIII) İslâm mezhepleri arasında Cünbülâniyye⁵⁵ diye bir mezhep yoktur. Bu adı taşıyan bir tasavvuf tarikatı bulunduğu varsayılsa bile bu tarikatın mezhep ya da dinî akide olarak tanımlanması caiz değildir. Ortada böyle bir tarikata ait mahtut ya da matbu bir eser mevcut değildir. Bu durumda ismen mevcut olup cismen mevcut olmayan bu tarikatı ilmî bir şekilde incelemenin ve Arap Alevîleriyle ilişkisini belirlemenin imkânı bulunmamaktadır.⁵⁶

Hayyir, verdiği cevaplardan sonra "Tafsîl ve İstitrâd" adlı bir başlık açarak cevaplarını 35 maddede detaylandırır. Bu maddelerden dördüncüsünde, Dımaşk'a yerleşmeden önceki bazı çabalarından söz eder. Bu bağlamda 1929 yılından beri günlük gazetelerde ve aylık dergilerde tarih, edebiyat, ictimâî konular ve ümmîlikle mücadeleyle dair makaleler yayımladığına değinir. Kardeşi Şeyh Abdullatîf el-Hayyir ile Şeyh Mahmûd es-Sâlih'in 1952 yılında birlikte yazdıkları *el-Muhtasaru'l-câmi' fi usûli'd-dîn ve fûrû'ihî* adlı kitabı özetleyip dipnotlar ekleyerek yayıma hazırladığını, Arap Alevîlerinden Ezher'e ve Necef'e dinî eğitim için birer öğrenci grubu gönderilmesine vesile olduğunu belirtir.⁵⁷ Beşinci maddede,

Eserin isminin ve içeriğinin Tâmir tarafından tahrif edildiğini savunan bir başka İsmâîlî araştırmacı Mustafa Gâlip, eseri 1964 yılında yeniden yayımlamıştır. Eserin yayımlanma süreci hakkında bk. Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, *el-Heftû's-şerîf*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1397/1977), 7-10.

⁵⁰ Kaynaklarda bu eser hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

⁵¹ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 22.

⁵² Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 22.

⁵³ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 22-23.

⁵⁴ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 23.

⁵⁵ Cünbülâniyye adı, Arap Alevî geleneğinde önemli bir şahsiyet olan Ebû Muhammed Abdullah el-Cennân'ın (ö. 287/891) ikamet ettiği, Küfe ile Vâsit arasında bir belde olan Cünbülâ'dan gelmektedir. Cennân, hocası Muhammed b. Cündeb'in (ö. 270/874'ten sonra) ardından Arap Alevî ekolünün merciliğini üstlenmiş, kendisinden sonra ise bu görevi öğrencisi Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî (ö. 346/957) devralmıştır. bk. Âsî, *el-Aleviyyûn*, 251, 255, 265.

⁵⁶ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 23.

⁵⁷ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 26.

Dimaşk'a kesin bir şekilde taşındığı 1957'den sonraki çabalarına temas eder. Edebî, tarihî ve eleştirel makaleler yanında dinî kitaplar ve biyografiler yazdığını, radyoda program yaptığını zikreder.⁵⁸ Sekizinci maddede, Sa'd Cumu'a'nın *Mücteme'ül-kerâhiyye*'sindeki iftiralara 1971 yılında *li'l-Hakîkati ve't-târih* adlı reddiyeyi yazdığını ve bunu çoğu Arap elçiliklerine, gazetelere, dergilere ve yayınevlerine gönderdiğini söyler.⁵⁹ On üçüncü maddede, Sünnî mutasavvıfların şatahâtına örnekler verir. Nasıl ki bunlar Ehl-i Sünnet'in akidesi olarak kabul edilmiyorsa benzeri şatahâtın Arap Alevîlerinin akidesi olarak da kabul edilmemesini talep eder.⁶⁰ Yirmi ikinci maddede, Alman şarkiyatçı Strothmann ile 1950'li yıllarda Lazkiye'de *en-Nusayriyye fi Sûriyye el-hâdira* adlı kitabı hakkında tartıştığını, ona, "Sen bir nakilci misin yoksa araştırmacı mısın?" diye sorduğunda Strothmann'ın nakilci gibi davrandığını itiraf ederek mahcup olduğunu haber verir. Şâkir Mustafa'nın da Düveyhî'nin 6./12. asırda yaşamış ecnebi tarihçi Galyoum es-Sûrî'den naklettiği, Tartus ile Trablus arasında 60 bin Nusayrî'nin Nasrânîliğe geçtiği yönündeki habere güvenmekle nakilcilikten öteye geçmediğini, böylece müfteri konumuna düştüğünü belirtir.⁶¹ Yirmi dokuzuncu maddede, İslâm ümmetinin birliğine ve bölünmenin zararlarına dair yazdıklarına işaret eder.⁶² Otuz birinci maddede, İslâm ümmetinin geri kalmışlığının en önemli sebeplerinden birinin, fikir adamlarının mezhepsel ihtilaflarla aşırı ilgilenmeleri ve bunları abartmaları, hatta varlığı olmayan ihtilaflar uydurmaları olduğunu savunur.⁶³ Otuz dördüncü maddede, fırak kitapları hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

Fırak kitaplarına dalarak bunların bolca içerdiği iftiraları özel ya da genel toplantılarda gündeme getirmek ve insanlar arasında yaymak, hiçbir fayda sağlamaz. Akıl sahipleri, fırak kitaplarını yakmaya ya da gözlerden uzak tutmaya karar verselerdi, böylelikle tevhit dini olan sahih İslâm'a dönüş yolunda ilk adımı atmış olurlardı. Zira sahih İslâm; bölünme, parçalanma, dağılma ve sömürü dini değildir.⁶⁴

Hayyir eserinin son kısmında Şâkir Mustafa'ya ek mahiyetinde gönderdiği ilmî vesikaları sıralar.⁶⁵ Hayyir'in fikir dünyasını ve imza attığı çalışmaları tanımaya katkı sağlayacağı için bu vesikaları zikretmekte fayda görüyoruz:

I) Hayyir'in de aralarında bulunduğu, Suriye-Lübnan Alevîlerinden yaklaşık 80 âlimin imzaladığı "Beyân 'an 'Akîdeti'l-'Aleviyyîn" adlı bildirgenin bir nüshası.⁶⁶

II) Sa'd Cumu'a'nın *Mücteme'ül-kerâhiyye* adlı kitabına Hayyir'in yazdığı *li'l-Hakîkati ve't-târih* adlı reddiyenin bir nüshası.

III) Fitne çıkarmak amacıyla Arap Alevîlerine atılan iftiraları protesto etmek üzere 1950'lerin başında yaklaşık 150 Arap Alevî âlimin imzaladığı telgrafın bir sureti.

IV) Hayyir'in Mısırlı yazar Mahmûd el-İzeb Mûsâ'nın *et-Te'âyüşu'd-dînî fi'l-İslâm*'ına yazdığı ve Dimaşk gazetelerinden *el-Eyyâm*'da yayımlanan reddiyesinin bir sureti.

V) Hayyir'in Aynuşşems Köyü sâkinlerine 1963 yılında gönderdiği, aralarında gerginliğe yol açan bir ihtilafa dair yazdığı *el-İslâhiyye* adlı risalenin bir sureti.

VI) Hayyir'in Arap Alevîlerine atılan iftiralar konusunda Halep'teki Rum Katolik Heyeti'yle yazışmalarının beş sureti.

⁵⁸ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 27.

⁵⁹ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 28-29.

⁶⁰ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 32-38.

⁶¹ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 54-55.

⁶² Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 63.

⁶³ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 66.

⁶⁴ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 68.

⁶⁵ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 73-78.

⁶⁶ Şek'a, *İslâm bilâ mezâhib* adlı kitabının dördüncü baskısında söz konusu bildirgeye yer vermiş, kitabın önceki baskılarında Arap Alevîleri hakkında verdiği yanlış bilgilerden dolayı özür dilemiştir. bk. Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 73; Mustafa eş-Şek'a, *İslâm bilâ mezâhib* (Kahire: ed-Dâr'ül-Mısıriyye el-Lübnâniyye, 1416/1996), 321-322.

VII) Hayyir'in Arap Alevîlerine atılan iftiralar hakkında *el-Lâzikiyye* gazetesinde çıkan yazısının bir sureti.

VIII) Hayyir'in *Kıssatu't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* adlı kitabının Dımaşk'ta yayımlanan ikinci baskısının bir sureti.

IX) Beyrutlu Allâme Şeyh Muhammed Hasan el-Kubeysî'nin "Küllü Müslim Şîî Fehüve 'Alevî bi'd-Darûra" başlıklı bildirisinin bir nüshası.

X) Beyrutlu Dr. Muhammed Ali ez-Zü'bî'nin 1960 yılında Kırdâha ve Cebele'de el-Hayyir sülalesine yaptığı ziyareti, onlara duyduğu özlemi ve Dımaşk'ta Abdurrahmân el-Hayyir'i ziyaret etme arzusunu dile getiren iki mektubunun suretleri.

XI) Lübnan Üniversitesi Rektörü Fuad Efrâm el-Büstânî'nin tamamlayıp yeniden yayıma hazırladığı ansiklopedide yer alan Alevîlik maddesine dair gönderdiği iki mektuba Hayyir'in yazdığı cevapların suretleri.

XII) 1968'de Şam Radyosu için hazırlanan dinî bir sohbetin nüshası.

XIII) Kahire merkezli Mezhepleri Yaklaştırma Cemiyeti'nin yayımladığı *Risâletü'l-İslâm* dergisinin müdürü Şeyh Abdulazîz İsâ'nın Hayyir'e gönderdiği ve yaklaştırma fikri konusundaki çabalarını öven mektubun sureti.

XIV) *el-Ezher* dergisinde yayımlanan "Gulâtu's-Şî'a lem Yenkaridû Ba'du" adlı makaleye Hayyir'in reddiyesine dair Sâfîtâ'dan Üstat Gânim Yâsîn'in gönderdiği teyit nitelikli mektubun bir sureti.

XV) Seyyid Muhsin el-Hekîm'in vefatı münasebetiyle Hayyir'in gönderdiği taziyenin bir sureti.

XVI) Şerefüddîn el-Müsevî'nin, kendisine *el-Muhtasaru'l-câmi'* adlı kitabı hediye etmesi münasebetiyle Hayyir'e 1954 yılında gönderdiği mektubun bir sureti.

XVII) Cezayir Eğitim Bakanlığı Kültür İşleri Dairesi'nden Seyyid Mekkî eş-Şâzelî'nin Hayyir'e *Min Nidâi'l-îmân* adlı kitabı vesilesiyle gönderdiği mektubun bir sureti.

XVIII) Dımaşk'ta Şâzeliyye tarikatının şeyhi Muhammed Ebu's-Şâmât'ın Mısır müftüsü İmam Muhammed Abduh'un vefatını tarihlendiren beyitleri.

XIX) Şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde dört mezhep imamına uymayanların dalâletini iddia eden bir yazının sureti.⁶⁷

XX) Lübnanlı Dr. Muhammed Ali ez-Zü'bî ile Hayyir arasındaki İslâm mezheplerinin teşekkülü ve birbirlerinden uzaklaşmalarına dair 1960 tarihli iki mektubun suretleri.

XXI) Dımaşk'ta ikamet eden Şîî merci Seyyid Muhsin Emîn el-Âmilî'nin Hayyir'e gönderdiği 1947 tarihli mektubun sureti. Âmilî, mektupta kendisini temsilen Lazkiye'yi ziyaret eden heyete yardımı sebebiyle Hayyir'e şükranlarını bildirmektedir.

XXII) Dinî ıslahatlar konusunda Hayyir'in Şîî merci Seyyid Muhsin el-Hekîm'e yazdığı mektubun 1967 tarihli cevabının bir sureti.

XXIII) Milletvekili seçimlerinde Ca'feriyye Hayır Cemiyeti'nin desteğini isteyen genç bir adaya Hayyir'in verdiği olumsuz cevabı içeren mektubun bir sureti.

XXIV) Allâme Şeyh Abdullatîf İbrâhim'in Hayyir'e 1971'de Rabat'ta toplanan İslâm Konferansı'ndan dönüşü vesilesiyle gönderdiği tebrik içerikli şiiri içeren mektubun sureti.

XXV) Hayyir'in İslâm ve Müslümanlar hakkında Iraklı Allâme Abdulvahhâb es-Sâfi'ye yolladığı mektubun cevabının sureti.

XXVI) Somali Ulusal Cemiyeti üyelerinden Muhammed Şeyh Cemâl'in Hayyir'e gönderdiği, Dımaşk Üniversitesi'nde okuyan oğluna yardımı dolayısıyla teşekkür ettiği, 8 Eylül 1963 tarihli mektubun sureti.

⁶⁷ Hayyir muhtemelen bu yazıyı taassubun bir örneği olarak gördüğü için Şâkir Mustafa'nın dikkatine sunmuştur.

XXVII) Şif müctehit Allâme Muhammed Hüseyin Âl Kâşifülgıtâ'nın Ca'feriyye Hayır Cemiyeti konusunda bu cemiyetin genel sekreteri olan Hayyir'e yazdığı mektubun 1951 tarihli cevabının sureti.

XXVIII) Tunus asıllı fakih Seyyid Tâhir el-Mekkî es-Se'dâvî'nin, kendisine bazı eserlerini Cezayir'de bulunan kızı ve damadı vasıtasıyla hediye eden Hayyir'e teşekkürünü içeren mektubun sureti.

XXIX) Tunus'tan Seyyid Muhammed Ahmed el-Atraş'ın Hayyir'e 16 Ekim 1963'te yazdığı mektubun sureti. Atraş, mektubunda Dımaşk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını tamamlayan oğlunu damat olarak kabul eden Hayyir'e teşekkür etmekte ve şöyle demektedir: "İslâm'ın, biri doğuda diğeri batıda yaşayan iki aileyi bir araya getirmesi bizim için büyük bir şereftir. Ben hâlâ İslâm'ın doğudaki ve batıdaki Müslümanları bir araya getiren en güçlü bağ olduğuna inanıyorum."

XXX) Suriye asıllı Nuha Kurûşân'ın Hayyir'e 26 Ekim 1963 tarihinde yazdığı mektubun sureti. Kurûşân mektubunda Hayyir'in danışmanlığında yapacağı tez çalışmasını bir sene ertelemek zorunda kalmasından dolayı mazeret bildirmektedir.

XXXI) Arabistan'ın Katîf kentinden büyük edip Abdullah el-Ceşşî'nin Arap Alevî bölgelerini gezdikten, Arap Alevîleriyle tanıştıktan ve İslâmî hissiyatlarını gördükten sonra memleketine dönünce 1960 yılında Hayyir'e gönderdiği mektubun sureti.

XXXII) Irak'tan Üstat Halîl Ahmed el-Ânî'nin 24 Ocak 1959 tarihinde Hayyir'e gönderdiği mektubun sureti. Ânî risalede Kahire Üniversitesi üstatlarından Ebû Zehre'nin *el-Mezâhibu'l-İslâmiyye*'sinde beliren düşmanca ruhu tenkit etmekte, Hayyir'den Arap-İslâm dünyasına hizmet adına bu kitaba reddiye yazmasını istemektedir.

XXXIII) Hayyir'in Ânî'ye yukarıda bahsi geçen kitap hakkında yazdığı 6 Şubat 1959 tarihli cevabî mektubun sureti. Hayyir mektubunda 1958 yılının son aylarında yaptığı çalışmalarını da zikretmektedir.

XXXIV) Allâme Şeyh Abdullatîf İbrâhim'in Hayyir'e 2 Mayıs 1960 tarihinde gönderdiği mektubun sureti. Şeyh Abdullatîf, mektubunda Ebû Zehre ve benzerlerinin birlik, kardeşlik ve muhabbet çağında kin ve nefret çıkırtkanlığı yapmalarını eleştirmekte, Hayyir'in kendisine yönelttiği, Arap Alevî din adamlarından oluşan bir heyetle Ezher'i tanışma, kaynaşma ve yardımlaşma maksadıyla ziyaret teklifini gerçekleştirilemeyeceği için mazur görülmesini istemektedir.

XXXV) Hayyir'in önde gelen Arap Alevî din adamlarına 11 Şubat 1961 tarihinde gönderdiği mektubun sureti. Hayyir mektubunda Arap Alevî din adamlarını din kardeşliğine sıkıca sarılmak ve bölünüp parçalanmaya yol açacak her türlü husumetten uzak durma konusunda dikkatli davranmaya çağırılmaktadır.

Hayyir eserinin sonunda, İslâm mezheplerini birbirine yaklaştırmak adına ömrünün onlarca yılı boyunca ne kadar çaba harcadığını göstermek maksadıyla bu kadar çok ek vesikayı Şâkir Mustafa'ya gönderdiğini söyler. Bu çabalarının Allah tarafından kabul edilmesini niyaz eder. Ardından Şâkir Mustafa'dan mektubu ulaştığında kendisine haber vermesini, görüşlerine yönelteceği değerli, dostane eleştiriler varsa -bunlar ister olumlu ister olumsuz olsunlar- kendisini bunlardan mahrum bırakmamasını ister. Zira kendisine göre hakikat, araştırmanın ürünüdür.⁶⁸

7. *Menâsikü'l-hac 'ala'l-mezâhibi'l-hamse*: Beş mezhebe göre hac ritüellerini ele alan bir eserdir.⁶⁹

8. *Mevkifu'l-İslâm mine'l-ichâd ve't-ta'kîm*: İslâm'ın kürtaja ve kısırlaştırmaya yaklaşımını ortaya koyan bir eserdir.⁷⁰

⁶⁸ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 78.

⁶⁹ Abdurrahmân el-Hayyir, *Menâsikü'l-hac 'ala'l-mezâhibi'l-hamse* (Dımaşk: Menşûrâtü Vezâratil-Evkâf, 1400/1980).

9. *el-İkdu'n-nazîm fî medâihi ve merâsi's-Şeyh Sâlih Nâsir el-Hekîm*: 1939 yılında Lazkiye'de vefat eden Şeyh Sâlih Nâsir el-Hekîm'e ithafen yazılan methiye ve mersiyeleri içeren bir derlemedir.⁷¹

10. *li'l-Hakîkati ve't-târîh*: Sa'd Cumu'a'nın Arap Alevîlerine attığı iftiralara karşı yazılan bir reddiyedir. *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*'nın sonunda yer almaktadır.⁷²

11. *el-Guluv fî'l-edebi'l-'Arabî evî'l-evrâku'l-mumezzeka*: Hayyir'in Lazkiye'de çıkan *el-Emânî* adlı dergide 1930 yılında yayımlanan makalelerini içermektedir.

12. *Ma'reketü Zikâr*: Arapların Sâsânîleri yendiği ilk savaşı anlatan bir eserdir.⁷³

13. *Kıssatu't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*: İslâm mezheplerini birbirine yaklaştırma projesinin tarihini anlatan bir eserdir.⁷⁴

Hayyir'in mahtut eserleri ise şunlardır:⁷⁵

1. *Min Talâi'î'n-nahdati'l-edebiyye fî muhâfazati'l-Lâzikiyye*: 19. ve 20. asırlarda Suriye sahilinde yaşayan bazı Arap Alevî âlimlerin ve ediplerin biyografilerini sunan bir eserdir. Hayyir bu biyografileri toplamak için elli yılını harcamıştır. Eserde yüz şahsın biyografisi yer almaktadır. Biyografilerde şahısların edebiyatından ve şiirlerinden çeşitli hacimlerde örneklerle yer verilmektedir.

2. *Sâât me'a'l-kütüb ve'r-ricâl*: Bazı eserlerin ve yazarlarının değerlendirildiği bir çalışmadır.

3. *Resâil beyne edîbeyn*: Hayyir ile Mısırlı yazar Mahmûd el-İzeb Mûsâ arasındaki edebî yazışmalardan oluşan bir derlemedir.

4. *Mecmû'a nesriyye fî mavdü'ât mutferrika: nakd ve tevcîh ve ictimâ' ve târîh*: Hayyir'in çeşitli konularda kaleme aldığı mensur yazılardan oluşan bir derlemedir. Yazıların içerdiği konular eleştiri, yönlendirme, toplum ve tarihtir.

5. *Resâil min eb ilâ bintihi*: Hayyir'in kızına gönderdiği mektuplardan oluşan bir eserdir.

6. *el-Bâziyârî: Şâ'ir kadîm*: Klasik dönem Arap şairlerinden Bâziyârî'yi tanıtip değerlendiren bir eserdir.

3. GÖRÜŞLERİ

Hayyir'e göre din, kâinatı yaratan bir ilâhın varlığını ikrar edip O'na ibadet etmektir. Bu ibadet O'nun emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından imtina etmekle gerçekleşir. İlâhî dinlerin sonuncusu ve en kâmil olanı İslâm dinidir. İslâm, iki şehadeti ikrar etmektir: "Şahit olurum ki Allah'tan başka ilah yoktur. Ve yine şahit olurum ki Muhammed, Allah'ın Resûlüdür." İman ise Yaradan'ın varlığına samimi bir şekilde inanmak, iki şehadeti ikrar etmek ve İslâm dininin ahkâmı gereğince amelde bulunmaktır. İslâm dininin ahkâmı, usûl ve fûrû' olmak üzere ikiye ayrılır. Dinin usulleri, ilim ifade eden delille bilinmek zorundadır. Bu usuller kesin olmalı, zanna ya da taklide dayanmamalıdır. Bunların "akâid usulleri" diye adlandırılmasının sebebi budur. Fûrû' alanında ise kişi, dilerse delil ve ilme dayanır, dilerse de hayatta olan baliğ, adil ve âlim bir müctehidi taklit eder.⁷⁶

Hayyir, dinin beş usulü bulunduğunu söyler. Bunlar tevhit, adalet, nübüvvet, imamet ve meaddir. Görülen ve görülmeyen âlemi yaratan tek bir ilah vardır. Mülkünde onun bir ortağı yoktur. O, kemâl sıfatlarıyla muttasıftır, eksik ve muhal sıfatlardan münezzehtir. "O'na

⁷⁰ Abdurrahmân el-Hayyir, *Mevkîfu'l-İslâm mine'l-ichâd ve't-ta'kîm* (Dimaşk: Dârü'l-Mecd, ts.).

⁷¹ Abdurrahmân el-Hayyir - İbrâhim Sâlih Nâsir el-Hekîm, *el-İkdu'n-nazîm fî medâihi ve merâsi's-Şeyh Sâlih Nâsir el-Hekîm* (Dimaşk: Matba'atü'l-İnşâ, 1384/1964).

⁷² Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 97-110.

⁷³ Abdurrahmân el-Hayyir, *Ma'reketü Zikâr* (Dimaşk: Dârü Üsâme, 1404/1984).

⁷⁴ Abdurrahmân el-Hayyir, *Kıssatu't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Dimaşk: y.y., 1389/1969).

⁷⁵ Hayyir'in mahtut eserleri, oğlu Hânî el-Hayyir'in şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır.

⁷⁶ Hayyir, *Kitâbu's-Salât ve's-siyâm*, 5-7; a.mlf., 'Akîdetunâ ve vâki'unâ, 19.

benzer hiçbir şey yoktur. O, her şeyi iştir, her şeyi görür.”⁷⁷ O, Kur’ân-ı Kerîm’in İhlâs sûresinde bildirdiği gibidir: “De ki: O, Allah’tır, tektir. Allah Samed’dir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.”⁷⁸ Allah âdildir, zulümden, çirkin fiillerden ve abesten münezzehtir. O, insanları ancak takatleri dâhilinde olan şeylerle mükellef tutar. Onlara yalnızca maslahatları olan şeyleri emreder ve yalnızca zararlarına olan şeyleri yasaklar. İnsanların çoğu, Allah’ın emir ve yasaklarındaki salah ve fesat cihetini bilmeseler de bu böyledir.⁷⁹

Hayyir’e göre nebiler Allah tarafından Sâlih kullar arasından seçilir. Onların görevi, ilâhî mesajları insanlara tebliğ etmektir. Allah bu şekilde insanları dünya ve ahirette maslahatlarına olan şeylere yönlendirir, ifsat edici şeyler hakkında uyarır. Nebilerin sayısı çoktur. Kur’ân’da 25 nebi ve resûlden söz edilmiştir. Bunların birincisi Hz. Âdem, sonuncusu Hz. Muhammed b. Abdullah’tır. Onun şeriatı, ilâhî şeriatların sonuncusu ve en kâmil olup tüm zamanlara ve mekânlara uygundur. Nebilerin tamamı, bi’setlerinden önce ve sonra, kasten ya da yanlışlıkla sehivden, unutmaktan ve günah işlemekten masumdurlar. Onlar zamanlarının en kâmil ve üstünleri, övgüye layık sıfatları en fazla haiz olanlarıdır.⁸⁰

Hayyir’e göre imamet, insanların maslahatı için ilâhî hikmetin iktiza ettiği bir makamdır. İmamlar, ilâhî davetin yayılmasında nebilere yardımcıdırlar. Onlar nebilerin ardından din ahkâmını koruyup tatbik etmekle, şeriatı tahriften ve yanlış tefsirden korumakla yükümlüdürler. Nitekim insanlar şahsî çıkarlarının, iman derecelerinin ve ahkâma ilişkin bilgilerinin farklılık arz etmesi sebebiyle çeşitli görüş ve içtihatlar üretmekte, bu da beraberinde ahkâmın tahrifini ve yanlış tefsirini getirmektedir. Bu durumda ilâhî lütuf, imamın ilâhî nasla tayinini ve tıpkı nebi gibi masum olmasını gerektirmektedir. Bu husus, imamın söz ve davranışlarına insanların gönül rahatlığıyla itimat etmelerini sağlamaktadır. Hz. Muhammed’in ardından imam Ali b. Ebû Tâlib’dir. Onun ardından iki oğlu, Hasan ve Hüseyin’dir. Hüseyin’in ardından, zürriyetinden gelen dokuz kişidir. Bunlar sırasıyla Ali Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır, Ca’fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rızâ, Muhammed el-Cevvâd, Ali el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Mehdî’dir. Mehdî, dedesi el-Mustafâ’nın adaşısıdır. Mehdî’nin diğer lakapları “el-Muntazar” ve “Sâhibu’l-Asr ve’z-Zamân”dır. O, ilâhî hikmet gereği insanların gözünden kaybolmuş olsa da diri ve mevcuttur. Allah onu âhir zamanda izhar edecektir. O, dedesinin yıpratılan şeriatını yenileyecek, zulüm ve haksızlıkla dolan dünyayı hak ve adaletle dolduracaktır.⁸¹ İmam Zeynelâbidîn’in oğlu Zeyd ve İmam Ca’fer es-Sâdık’ın oğlu İsmail hiçbir zaman imâmet iddiasında bulunmamışlardır. Dolayısıyla Zeydiyye ve İsmâiliyye’nin imamet silsilesi hatalıdır.⁸² Ali b. Ebû Tâlib’e muhâlefet eden sahâbileri lanetlemek caiz değildir. Zira lanetleme geleneği, düşmanlığın doğurduğu ve hem Şiî hem Sünnî kesimin cahillerinin tevarüs ettiği bir hastalıktır.⁸³

Hayyir, insanların ölümden sonra hesap vermek için Allah tarafından diriltileceğini belirtir. Bu, iyilik yapanların iyilikle ödüllendirilmesi, kötülük yapanların ise kötülükleriyle cezalandırılması içindir. Zira Allah şöyle demektedir: “İşte o gün insanlar yaptıkları kendilerine gösterilsin diye farklı gruplar halinde çıkarlar. Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür.”⁸⁴ Mead hak olduğu gibi Kur’ân’da ve hadislerde zikredilen kıyamet günü, cennet, ateş, azap, naîm, sırat, mizan gibi kavramlar da haktır.⁸⁵

⁷⁷ Kur’ân-ı Kerîm Meâlî, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), eş-Şûrâ 42/11.

⁷⁸ el-İhlâs 112/1-4.

⁷⁹ Hayyir, ‘Akîdetunâ ve vâki’unâ, 20.

⁸⁰ Hayyir, ‘Akîdetunâ ve vâki’unâ, 20-21.

⁸¹ Hayyir, ‘Akîdetunâ ve vâki’unâ, 21-22.

⁸² Hayyir, “Nakd ve Takrîz”, 15.

⁸³ Hayyir, “Nakd ve Takrîz”, 14-15.

⁸⁴ ez-Zilzâl 99/6-8.

⁸⁵ Hayyir, ‘Akîdetunâ ve vâki’unâ, 22-23.

Hayyir, dinin fûruunun çok sayıda olduğunu ifade ettikten sonra bunlar arasında namaz, zekât, humus, oruç, itikâf, hac, cihat, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, satış, kira, hibe, vakfetmek, nikâh, boşanma, azat etme, ticaret, garanti, barış, ziraat, ortaklık, vekalet, vasiyetler, hadler, tanıklıklar ve kazayı sayar. Bunların en önemlilerinin namaz, oruç, zekât, hac ve cihat olduğunu, bu sebeple bunların dinin rükünleri sayıldıklarını söyler.⁸⁶

Hayyir şer'î delilleri Kur'ân, nebevî sünnet, icmâ ve akıl olarak sıralar. Ona göre Müslümanların elinde bulunan Kur'ân nüshası, Allah'ın kelimidir. Ne bir şahıs ne de cemaat Kur'ân'ı tahrif etmeye güç yetirebilir. Zira Allah şöyle demektedir: *"Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz."*⁸⁷ Farklı mezheplerden olup farklı asırlarda yaşamış Müslüman âlimler, iki kapak arasındaki Kur'ân'ın, Allah'ın korunmuş kelâmı olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ve Şîa'dan bazı ravilerin, Kur'ân'ın eksiltme ve eklemelere maruz kalarak tahrif edildiği yönündeki zayıf rivayetleri muteber değildir. İki ekolün tahkik ehli âlimleri, bu rivayetleri reddetmişlerdir.⁸⁸

Şer'î delillerin ikincisi olan nebevî sünnetin, Hz. Peygamber'den geldiği sâbit görülen bir hükmünü inkâr eden, Kur'ân'ın bir hükmünü inkâr etmiş sayılır. Sünnet, Hz. Peygamber'in sözü, fiili ve onayı olup Kur'ân'ın izaha muhtaç naslarını açıklayıcı bir fonksiyona sahiptir. Sünnet, bu açıklayıcılığı Kur'ân'ın icmâlini detaylandırmak, genelini özelleştirmek, nâsihini mensûhundan ayırmak gibi işlevler görmek suretiyle gerçekleştirir. *"İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve düşünürler diye sana da Zikr'i indirdik."*⁸⁹ âyetiyle *"İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın;"*⁹⁰ âyeti buna işaret eder. Örneğin, *"Namazı kılın, zekâtı verin."*⁹¹ âyeti ele alındığında, Hz. Peygamber'in fiili ve takriri olmasaydı namazın nasıl kılınacağı ve zekâtın nasıl verileceği bilinemezdi. Açıklaması ve tafsilatı nebevî sünnette bulunan oruç, hac, cihat ve diğer fûrû' konuları için de aynı şey söz konusudur. Aslına bakılırsa sünnet de Kur'ân gibi Allah'tan sâdır. İkisinin arasındaki fark şudur: Kur'ân i'caz düzeyinde belagatle inmiştir. Bu sebeple Arapların fesahat ve belagat erbabı, Kur'ân'ın açık meydan okumasına⁹² rağmen, onun gibi bir kitabı ya da içerdiği sûrelerden biri gibi bir sûreyi yazabilmekten aciz kalmışlardır. Nebevî sünnet ise Arap dilini bilen herkesin itiraf ettiği gibi üst düzey fesahat ve belagat içerse de Kur'ân gibi i'caz sigasıyla varit olmamıştır. Bu sebeple münafıkların çoğu, gerek Hz. Peygamber'in hayatında gerekse vefatından sonra öğretisine aykırı olan birçok hadisi kendisine nispet edebilmişlerdir. Bu da Sünnî ve Şîî âlimleri, hadisleri sahih, muvassak, kavi, hasen, zayıf gibi kategorilere ayırmaya mecbur bırakmıştır.⁹³

Şer'î delillerin üçüncüsü olan icmâ, Müslümanların din ahkâmına dair bir konuda ortak fikre ulaşmalarıdır. Müslümanların -aralarında masum imamın da bulunduğu hesaba katılırsa- bir konuda icmâ etmeleri, kesin bir şer'î delildir. İcmâ bu şekilde tarif edilirse, onun kitap ve sünnetten kopuk olmadığı anlaşılacaktır. Çünkü icmânın bu ikisinden sâdır olan naslara muhalefet etmesi mümkün değildir.⁹⁴

Şer'î delillerden dördüncüsü akıldır. Bununla kastedilen şey, dinî ilimlerde derinleşmiş âlimin daha önce bahsi geçen üç kaynaktaki şer'î delili bulmak ve yeni ortaya çıkan bir hadisenin hükmünü bu kaynaklardan istinbat etmek üzere akıl yürütmesidir. Akıl ilk üç delille çelişmesi imkânsızdır. Çünkü akıl, sonuçta yalnızca ilk üç delilin bir şubesi ve ortaya çıkardığı bir hükümdür. Aklî delil, yalnızca ictihattan sudur eder. İctihat, şer'î hükümlere dair kanıtları tahsil etme yeteneğidir. Bu sebeple müctehit payesi yalnızca nezih

⁸⁶ Hayyir, *'Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 23.

⁸⁷ el-Hicr 15/9.

⁸⁸ Hayyir, *'Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 32.

⁸⁹ en-Nahl 16/44.

⁹⁰ İbrâhim 14/4.

⁹¹ el-Bakara 2/43.

⁹² et-Tûr 52/33-34; Hûd 11/13; el-Bakara 2/23; Yunus 10/38.

⁹³ Hayyir, *'Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 33-34.

⁹⁴ Hayyir, *'Akîdetunâ ve vâki'unâ*, 34.

ve adaletli ilim adamlarının bu payeyi hak ettiğine tanık oldukları kişiye; eserlerine, fetvalarına ve hal-hareketlerine istinaden verilir. Ehlibeyt imamları, çok sayıda mütevatir hadiste ictihadın şartları arasında ilim, adalet, güvenilirlik ve emaneti göstermişlerdir.⁹⁵

Hayyir'in görüşlerini yukarıdaki gibi mücmel şekilde aktardıktan sonra bunların değerlendirmesini yapmamız faydalı olacaktır. Hayyir'in görüşlerinin genel anlamda Arap Alevîlerinin düşüncelerini yansıttığı söylenebilir. Ancak onun şer'î delillerle ilgili görüşü hakkında bunu söylemek mümkün değildir. Zira Arap Alevîliğinde şer'î deliller sadece Kur'ân ve sünnettir, icmâ ve akıl şer'î delil sayılmamaktadır.⁹⁶ Dolayısıyla Arap Alevîliğinde ne ictihad ne de müctehidi taklit söz konusudur. Arap Alevîliği bu yönüyle Ahbâriyye'ye benzemesine⁹⁷ rağmen Hayyir'in Arap Alevîliğini Usûlî İmâmîlikle özdeşleştirmeye çalıştığı fark edilmektedir. Hâlbuki iki ekol arasında ortak noktaların yanı sıra farklı noktaların da bulunması, böyle bir özdeşleştirme yapmaya imkân vermemektedir. Zira on iki imamcı İmâmîyye Şîası'nın bir kolu olan Arap Alevîliği; İslâm ve imanın tanımı, teşbih ve tecsimin nefyi, cebir ve tefvizin reddi, imamet, rec'at, bedâ, takiyye gibi konularda Usûlîlikle ittifak etse de nasçı bir metodolojiyi izlemesi, Allah'ın rü'yeti ve nuraniyetine inanması, marifet ve hidâyeti vehbî görmesi, Muhammed b. Nusayr'ı bâb olarak kabul etmesi gibi konularda ondan ayrılmaktadır.⁹⁸ Öyleyse bu noktada şöyle bir soru sormak gerekmektedir: Acaba Hayyir'in amacı, Arap Alevîliğini Usûlî İmâmîlik çizgisinde yeniden inşa etmek miydi? Kanaatimizce bu sorunun cevabı "hayır" olmalıdır. Nitekim Hayyir'in yaklaşımı, çağdaşı olan çok sayıda Arap Alevî âlim tarafından onaylanmıştır. Hayyir'in de aralarında bulunduğu 80 Arap Alevî âlimin 1972 yılında imzaladığı "Beyânu 'Akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn" başlıklı bildirme,⁹⁹ bunu açıkça göstermektedir. Arap Alevîlerinin önde gelen âlimlerinin akidelerini değiştirmek üzere ittifak etmeleri mümkün olmadığına göre mutlaka onları böyle bir yaklaşımı sergilemeye sevk eden farklı bir sebep bulunmalıdır. Bu sebep, söz konusu bildirgenin 1972 tarihli olmasından da sezileceği üzere dönemin siyasî konjonktürüdür. Zira Arap Alevî kökenli Hafız el-Esed'in 1971 yılında Suriye devlet başkanı olmasıyla birlikte ülkede Arap Alevîlerine yönelik yoğun bir karalama kampanyası başlamış, bunu tehlikeli bulan Arap Alevî âlimleri, Şîa'nın en büyük ve organize kolunu oluşturan Usûlî İmâmîyye'nin desteğini almak amacıyla Arap Alevîliğini bu kolla özdeş göstermek zorunda kalmışlardır. Onların bu yaklaşımı, Arap Alevî kimliği buharlaştırdığı için ekol içerisinden bazı sert tepkiler alsa da Usûlî İmâmîyye tarafından sevinçle karşılanmıştır. Bu bağlamda söz konusu bildirgenin önsözünün Usûlî-İmâmî âlimlerden Hasan Mehdî eş-Şîrâzî tarafından yazılmış olması dikkat çekicidir. Kısacası, Hayyir ve onun gibi düşünenler, Arap Alevîliğini Usûlîlikle özdeşleştirirken siyasî konjonktüre göre hareket etmişlerdir. Belki de şartlar uygun olsaydı, onlar Arap Alevîliğiyle Usûlîlik arasındaki benzer ve farklı yönleri ortaya koyabilecek ve böylece realist bir tavır sergileyebileceklerdi. Bu tavrı yakın zamanda Lübnan Alevî İslâm Meclisi Başkanı Şeyh Esad Ali el-Âsî'nin sergilediği görülmektedir. Bu bağlamda onun *el-'Aleviyyûn târîhen ve mezheben* adlı hacimli çalışması önem arz etmektedir.

Hayyir'in sözlerinden, teşbih ve tecsimi reddettiği,¹⁰⁰ bătına ve te'vile sıcak bakmadığı ve tenâsüh fikrini ikna edici bulmadığı¹⁰¹ anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, diğer Müslüman gruplar arasında olduğu gibi Arap Alevîleri arasında da bătına ve te'vile inanan kimselerin bulunduğunu inkâr etmemiştir. Ancak -yerinde bir tespitle- bunların azınlıkta

⁹⁵ Hayyir, *'Akîdetunâ ve vâkı'unâ*, 34-35.

⁹⁶ Âsî, *el-'Aleviyyûn*, 399, 419.

⁹⁷ Âsî, Arap Alevîliği ile Ahbâriyye'yi şu sözleriyle karşılaştırır: "Biz Alevîler, ictihadi reddetmek konusunda Ahbârîlerle beraberiz. Ne var ki onların, ahbârî içeren dört kitabın senetlerinin kesin olduğu ve bu kitaplardaki tüm haberlerin mevsuk olduğu yönündeki görüşüne katılmıyoruz. Onların, tahrir konusunda şüpheye düşülürse söz konusu kitaplardaki delillerin iskat edilerek ihtiyatlı davranmanın zorunlu olması şeklindeki düşüncesini ise benimsiyoruz." bk. Âsî, *el-'Aleviyyûn*, 399.

⁹⁸ Bu konu hakkında bk. Âsî, *el-'Aleviyyûn*, 419-479.

⁹⁹ İlmî Heyet, *Beyânu 'akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn* (Beirut: Dârü'l-Mehecceci'l-Baydâ', 1425/2004).

¹⁰⁰ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 23.

¹⁰¹ Hayyir, *er-Red 'ala'd-Düktûr Şâkir Mustafa*, 22.

olduğuna, dolayısıyla bâtinî te'villerinin tüm Arap Alevîlerine mal edilemeyeceğine ve onların mezhebiymiş gibi sunulamayacağına dikkat çekmiştir.¹⁰² Ona göre tasavvuf tarikatları zikir üsluplarıdır; bazı âyet ve hadislere getirilen tafsilatlı şerhlerdir. Zaman içerisinde bunlara çok fazla ictihat eklenmiştir. Dirayetli âlimler bunların çoğunu reddederler, te'vil edilebilecek olanları te'vile tabi tutarlar, Kur'ân ve sahih sünnetle insicamlı olup mantıklı bulduklarını ise benimserler.¹⁰³

Hayyir, Arap milliyetçiliğinin Suriye'de revaçta olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde Suriyeli siyasetçiler Müslümanları Arap milliyetçiliği etrafında birleştirmeyi amaçlamışlar, bu amaca hizmet etmesi bakımından da İslâm mezheplerini birbirine yaklaştırma projesini desteklemişlerdir. Hayyir bu minvalde çaba harcayan âlimlerden biri olması hasebiyle diğer ekollerle tartışmaya girmemiş, eserlerinde uzlaştırıcı ve ılımlı bir dil kullanmıştır.

SONUÇ

Arap Alevîleri 20. asırda Suriye'de önemli ilmî şahsiyetler yetiştirmişlerdir. Bunlardan Şeyh Abdulhâdî Haydar (ö. 1991) ve Şeyh Abdullatîf İbrâhim (ö. 1995) gibi bazıları inzivaya çekilerek züht ve tefekkürü esas alan bir yaşam tarzını tercih etmişlerdir. Abdurrahmân el-Hayyir ise Alevîlerin 20. asırda yaşayan aktif ve üretken âlimleri arasında yer almıştır. Yaşadığı toplumdaki cehalete, hurafelere, aşiretçiliğe, taassuba ve mezhepçiliğe karşı kararlı bir mücadele vermiştir. Ayrıca İslâm mezheplerini birbirine yaklaştırma hususunda önemli çabalar harcamıştır. Onun bu çabalarını Yemen Arap Cumhuriyeti eski devlet başkanlarından Abdurrahmân el-Eryânî (ö. 1998) '*Akîdetunâ ve vâki'unâ*'ya yazdığı takdim yazısında şu sözleriyle takdir etmiştir: "İslâm âlimlerinin hepsi Şeyh el-Hayyir gibi olsalardı geleceğe ümitle bakabilirdik. Nitekim o, hem kitap hakkında hem de Sünnî ve Şîî kaynaklara dayalı sünnet hakkında geniş bilgiye sahiptir. Buna ek olarak tüm mezheplerin görüşlerine açık, geniş ufuklu biridir. Mezheplerin birbirine yakınlaşması ve Müslümanların birliği için davette bulunmaktadır."

Hayyir, akıcı ve sade bir dille yazdığı eserlerinde okuyucusuna ilmî değere sahip bir içerik sunmayı başarmıştır. Elli yıllık çalışmasının ürünü olan, kıymetli bir kültürel miras mesabesindeki *Min Talâi'î'n-nahdati'l-edebiyye* adlı biyografik eserinin henüz yayımlanmamış olması büyük bir eksikliktir. Keza *Sâ'ât me'a'l-kütüb ve'r-ricâl* ve *Mecmû'a nesriyye fî mavdû'ât muteferrika: nakd ve tevcih ve ictimâ' ve târih* adlı eserlerinin de Kelâm, İslâm Mezhepler Tarihi ve İslâm Tarihi disiplinleri açısından ilgi çekici içeriklere sahip oldukları sezilmekte, yakın zamanda yayımlanmaları ümit edilmektedir.

Hayyir, 20. asırda Suriye Alevîlerini başarıyla temsil etmiş, onların haklarını yılmadan savunmuştur. Bu açıdan bakıldığında onun Arap Alevîliğine sunduğu katkıları yadsımak mümkün değildir. Bununla birlikte onun Arap Alevîliğini Usûlî İmâmîlikle özdeşleştiren yaklaşımının dönemin siyasî konjonktüründen kaynaklandığı, dolayısıyla da realiteyle uyuşmadığı gözlenmektedir. Hayyir'i bu yaklaşımı sebebiyle suçlamak yerine, yaşadığı ortamı ve şartları anlamının daha doğru olacağı değerlendirilmektedir.

Hayyir'in başarısının temelinde ilmî birikimi ve güçlü sosyal ilişkileri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra siyasî konjonktürün de başarısına bir miktar katkı sağladığı söylenebilir. Nitekim Suriye'de 1950'li yıllardan itibaren mezhepsel taassubu mümkün mertebe törpülemek ve ortak yaşama kültürünü yaymak isteyen yönetimlerin başa gelmesi, Hayyir'in işini kolaylaştırmış ve hareket alanını genişletmiştir. Bu noktada Hâfız el-Esed'in Hayyir'e verdiği destek özellikle hatırlanmalıdır.

¹⁰² Hayyir, "Nakd ve Takrîz", 57-59.

¹⁰³ Hayyir, "Nakd ve Takrîz", 31.

KAYNAKÇA

- el-Ahmed, Ali Süleyman. *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 2. Basım, 1431/2010.
- el-Âsî, Esad Ali. *el-'Aleviyyûn târîhen ve mezheben*. Beyrut: Dârü'l-Mehecceci'l-Baydâ', 1432/2011.
- el-Cu'fî, Mufaddal b. Ömer. *el-Heftü's-şerîf*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 2. Basım, 1397/1977.
- Dîb, Kemâl. *Târîhu Sûriyye el-mu'âsir*. Beyrut: Dârü'n-Nahâr, 2. Basım, 1433/2012.
- Hasan, Hâmid. *Sâlih el-Ali sâiren ve şâ'iren*. Dımaşk: Dârü Mecelleti's-Sekâfe, 1393/1973.
- Hasan, Hâmid. *Vechen li vech emâme't-târîh*. Dımaşk: Matba'atu 'İkrime, 1412/1992.
- Havende, Muhammed. *Târîhu'l-'Aleviyyîn ve ensâbuhum*. Beyrut: Dârü'l-Mehecceci'l-Baydâ', 1425/2004.
- el-Hayyir, Abdurrahmân - el-Hekîm, İbrâhim Sâlih Nâsır. *el-'İkdu'n-nazîm fî medâihi ve merâsi's-Şeyh Sâlih Nâsır el-Hekîm*. Dımaşk: Matba'atü'l-İnşâ, 1384/1964.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *Tuhfetü'l-mü'min*. Dımaşk: y.y., 1385/1966.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *Kitâbu's-Salât ve's-siyâm vifka'l-mezhebi'l-Ca'ferî*. Dımaşk: Matba'atu'l-İnşâ, 2. Basım, 1387/1967.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *Kissatu't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Dımaşk: y.y., 1389/1969.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *Menâsikü'l-hac 'ala'l-mezâhibi'l-hamse*. Dımaşk: y.y., 1400/1980.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *Ma'reketü Zikâr*. Dımaşk: Dârü Üsâme, 1404/1984.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *Min Nidâi'l-îmân*. Dımaşk: Dârü'l-Mecd, 3. Basım, 1405/1985.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *'Akîdetunâ ve vâki'unâ nahnu'l-Müslimîn el-Ca'feriyyîn el-'Aleviyyîn*. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 7. Basım, 1414/1994.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *er-Red 'ala'd-Düktâr Şâkir Mustafa*. Dımaşk: Kütüb Zâtü Fâide, 5. Basım, 1416/1996.
- el-Hayyir, Abdurrahmân. *Mevkıfu'l-İslâm mine'l-ichâd ve't-ta'kîm*. Dımaşk: Dârü'l-Mecd, ts.
- el-Hayyir, Muhammed Hamdân. *ed-Dîvân*. Dımaşk: y.y., 1427/2006.
- İbrâhim, Abdullatîf. *ed-Dîvân*. Dımaşk: Matba'atu'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1399/1979.
- İlmî Heyet. *Beyânu 'akîdeti'l-Müslimîn el-'Aleviyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Mehecceci'l-Baydâ', 1425/2004.
- el-Kummî, Sa'd b. Abdullâh - en-Nevbahtî, Hasan b. Musa. *Şif Fırkalar*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- el-Mazlûm, Hüseyin Muhammed. *el-Müslimûn el-'Aleviyyûn beyne müftereyâtî'l-aklâm ve cevri'l-hükkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mehecceci'l-Baydâ', 1420-1422/1999-2001.
- Muhammed, Yûsuf Halîl. *el-Enbâu'l-hafiyye 'ani's-Şî'ati'l-'Aleviyye*. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Nebhâ, Hıdır Muhammed. *Cebelü'l-'Aleviyyîn ve Cebelü 'Âmil*. Beyrut: Menşûrât Dîfâf, 1434/2013.
- Osman, Hâsim. *Târîhu Sûriyye el-hadîs ('Ahdu Hâfiz el-Esed)*. Beyrut: Riyâd er-Reyyis li'l-Kütüb ve'n-Neşr, 1435/2014.
- es-Sâlih, Mahmûd. *en-Nebeül-yakîn 'ani'l-'Aleviyyîn*. Lazkiye: Dârü'l-Mürsât, 3. Basım, 1417/1997.
- Sa'ûd, Abdullatîf - Şaban, Muhammed Hasan. *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Lazkiye: y.y., 1405/1985.
- Sonay, Ahmet. *İmâmiyye ve Nusayriyye'de Dört Sefir Telakkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- eş-Şek'a, Mustafa. *İslâm bilâ mezâhib*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 11. Basım, 1416/1996.

- et-Tarîhî, Muhammed Saîd. *Me'âlimu's-Şâm ve a'lâmuhâ (Târîhu't-teşeyyu' fî bilâdi's-Şâm)*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Râfideyn, 1431/2010.
- et-Tavîl, Muhammed Emîn Gâlib. *Târîhu'l-'Aleviyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 3. Basım, 1399/1979.
- et-Tavîl, Muhammed Emîn Gâlib. *Arap Alevileri Tarihi*. çev. İsmail Özdemir. Ankara: Karahan Yayınevi, 2. Basım, 2012.
- Winter, Stefan. *A History of the Alawis (From Medieval Aleppo to the Turkish Republic)*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- el-Yûnus, Abdullatîf. *Sevretü's-Şeyh Sâlih el-Ali*. Dımaşk: Dârü'l-Yakzati'l-'Arabiyye, 1426/2005.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 173-191

**19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun
Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif**

*Mawkib al-Hajj al-Sharif in the Context of the Transformation of the
Hajj Organization in the Second Half of the 19th Century*

Abdullah Çakmak

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Assistant Professor, University of Afyon Kocatepe Faculty of Islamic Sciences
Department of Islamic History and Arts
Afyonkarahisar, Turkey
acakmak1634@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 26.04.2021
Kabul Tarihi/Accepted: 11.06.2021
Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021
<https://doi.org/10.52637/kiid.927925>

Atıf/Cite as

Çakmak, Abdullah. "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 173-191.

Çakmak, Abdullah. "Mevkib-i Hajj-i Sharif in the Context of the Transformation of the Hajj Organization in the Second Half of the 19th Century". *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 173-191.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.
kiid@aku.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif*

Öz

İslâm'ın beş farz ibadetinden biri olan hac, dünyanın çeşitli bölgelerinden Müslümanların her sene Hicaz'a yolculuk yapmasına neden olmaktadır. Osmanlı döneminde de hac yolculuğu, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar kara yoluyla gerçekleşmiştir. Bu dönemden itibaren deniz yolunun kullanılmaya başlaması ise kara yolculuğunu tamamıyla bitirmemiştir. Dolayısıyla aylar süren kara yolculuğu epey meşakkatli olduğundan hac organizasyonunun eksiksiz tamamlanması oldukça önemliydi. İstanbul'dan hareket eden hac kervanının surre mahmili ile birlikte hareket etmesi bu yolculuğu daha da önemli kılmaktaydı. Genellikle receb ayının on ikisinde törenler eşliğinde saraydan çıkarılan surre mahmili öncelikle Üsküdar'a geçirdi. Burada birkaç gün bekletildikten sonra hacılarla birlikte tekrar yola koyulurdu. Surre emininin refakatinde bulunan hacılar, Üsküdar Ayrılık Çeşmesi'nden hareketle Eskişehir-Akşehir-Konya-Adana-Antakya-Haleb-Hama istikametini takip ederek Şam'a ulaşırlar ve burada diğer memleketlerden gelen Müslümanlarla buluşurlardı. Yolculuğun Şam-Hicaz hattında bulunan urban tehlikesi, hacılar için çok büyük bir tehditti. Hacıların yanlarında bulunan eşyalarını gasp ederek onları katleden ve develeri ile nakit paralarını çalan urban eşkiyasının hac yolculuğunu zora soktuğuyla ilgili merkez yönetime sürekli şikâyet başvurusunda bulunulmuştur. Urbanın bu saldırıları, doğal olarak bu güzergâh için alınması gereken tedbirleri daha da mühim kılmıştır. Bu kapsamda urban saldırılarını önlemek maksadıyla hac kervanına refakat etmeleri için kendilerine surrenden pay ayrılmıştır. Osmanlı Devleti, 19. yüzyılın ikinci yarısında hac organizasyonunda birçok düzenleme gerçekleştirmiştir. Bunlardan biri doğrudan organizasyon için kullanılan terimin değiştirilmesidir. Bu dönemden itibaren surre mahmili ile birlikte Şam'dan hareket eden hac kafilesi için "mevkib-i hacc-ı şerif" terimi kullanılmaya başlanmıştır. Mevkib-i haccın özellikle Şam-Hicaz güzergâhındaki gidiş ve dönüş hareketleri Osmanlı Devleti tarafından anbean takip edilmiştir. Yerel yöneticiler ve hac görevlileri tarafından mevkib-i haccın konumuyla ilgili merkeze gönderilen haberler, aynı zamanda o senenin haccıyla ilgili önemli bilgileri de içermektedir. Mevkib-i hacc-ı şerifin hac yolculuğuna refakat eden birçok görevli bulunmaktaydı. Bu görevliler arasında mevkib-i hacc-ı şerif muhafızı, müjdecî/mübeşşir ve mukavvimler, 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirilen düzenlemelerden doğrudan etkilenmişlerdir. Mevkib-i hac muhafızlığı, yaklaşık on iki asırlık bir geçmişe sahip hac emirliğinin 19. yüzyıldaki kademeli dönüşümünün son şeklidir. Hac organizasyonunda kadim geçmişe sahip bu uygulamada böyle bir değişikliğe gidilmesinin sebebi ise Osmanlı Devleti'nin hac masraflarını azaltmaya çalışmasıdır. Bu kapsamda mevkib-i hac muhafızlığının kurulmasının ardından ihtiyaç duyulmayan emîrû'l-hac kaymakamlığı surre emanetine bağlanmıştır. Aynı şekilde mevkib-i hac muhafızlığı ise 1865'de kilâr-ı hac emanetiyle birleştirilmiştir. Yaklaşık yarım asır Şam-Hicaz hattında hacıların güvenliği ile urban surresinin dağıtımında sorumlu olan mevkib-i hac muhafızlığı 1908'de Hicaz demiryolu hattının tamamlanmasının ardından ihtiyaç duyulmadığı gerekçesiyle ilga edilmiştir. Hac masraflarının azaltılmasına yönelik düzenlemelerden etkilendiği tespit edilen diğer mevkib-i hac görevlileri ise müjdecî ve mukavvimlerdir. Bu doğrultuda müjdecilik görevi mübeşşirliğe dönüşmüştür. Ancak öteden beri Osmanlı sarayındaki baltacılar ve diğer bazı saray görevlilerine verilegelen müjdecilik, bu kişilerin hacca gidebilmeleri için ilga edilmemiştir. Hacıların nakliye işlerini yürüten mukavvimlik görevinin ise yapılan düzenlemelerle itibarı artırılmış ve mevkib-i hac muhafızları mukavvimler arasından atanmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında mevkib-i haccın güvenli bir şekilde yolculuğunu tamamlaması için atılan adımlar arasında dikkat çeken diğer bir husus ise alınan sağlık

* Bu makale, "Değişen ve Gelişen Şartlar Bağlamında Hac Sempozyumu"nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Osmanlı Döneminde Mevkib-i Hacc-ı Şerif ve Hac Yolculuğu" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

tedbirleridir. Nitekim 19. yüzyılda kolera salgınına karşı verilen mücadele, hac organizasyonunda karantina merkezlerinin kurulmasına ve mevkib-i haccın buralarda karantinaya alınmasına neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, mevkib-i hacc-ı şerif, Hicaz, hacılar, hac organizasyonu.

Mawkib al-Hajj al-Sharif in the Context of the Transformation of the Hajj Organization in the Second Half of the 19th Century*

Abstract

Hajj, which is one of the five religious duties of Islam, requires Muslims from various parts of the world to go to Hejaz every year. In the Ottoman period, the pilgrimage took place by land until the second half of the 19th century. Since this period, the use of the sea route did not completely end the land voyage. It was very important to complete the hajj organization in full, as the land travel that takes months was quite grueling. The fact that the pilgrims departing from Istanbul acted together with Surra made this journey even more important. Usually, the Surra, which was taken out of the palace with ceremonies on the 12th of the month of Rajab, would first go to Uskudar. After waiting here for a few days, it would continue on its journey with the pilgrims. The pilgrims, accompanied by the one who is in charge of taking Surra to Hejaz, would reach Damascus by following the direction of Eskisehir-Aksehir-Konya-Adana-Antakya-Haleb-Hama, departing from Uskudar Ayrılık Fountain and they would meet the Muslims coming from other countries here. The bandit danger of the journey on the Damascus-Hejaz line was a great threat to the pilgrims. Constantly complaints were made to the central government that the bandits, who robbed the pilgrims' belongings, murdered them and stole their camels and cash, made the pilgrimage difficult. These attacks of the bandits naturally made the measures to be taken for this route even more important. In this context, a portion of the Surra was given for them to accompany the pilgrimage caravan in order to prevent bandit attacks. In the second half of the 19th century, the Ottoman Empire made many arrangements for hajj organization. One of these is to directly change the term used for this organization. From this period, the term "mawkib al-hajj al-sharif" was used for the pilgrimage caravan that departed from Damascus with the Surra. The departure and return movements of the mawkib al-hajj, especially on the Damascus-Hejaz route, were followed by the Ottoman Empire moment by moment. The news sent to the center by local administrators and pilgrimage officials about the location of the pilgrimage also includes important information about the pilgrimage of that year. There were many officials accompanying to the mawkib al-hajj al-sharif. Among these officials, the *guard of mawkib al-hajj*, the *mubashshir* (bearer of good tidings) and the *mukavvim* were directly affected by the regulations made in the second half of the 19th century. The guard of mawkib al-hajj is the last form of the gradual transformation of the pilgrimage emirate, which has a history of nearly twelve centuries, in the 19th century. The reason for making such a change in this practice, which has an ancient history in the hajj organization, is the effort of the Ottoman Empire to reduce the costs of the pilgrimage. In this context, after the establishment of the guard of mawkib al-hajj, the *Amir al-Hajj* district governorship, which was not needed, was attached to the *Surra Emaneti*. In the same way the guard of mawkib al-hajj was combined with the *Kilâr al-Hajj Emaneti* in 1865. The guard of mawkib al-hajj, which was responsible for the safety of the pilgrims and the distribution of the bandit surra on the Damascus-Hejaz railway line for nearly half a century, was abolished on the grounds that it was not needed after the completion of the Hejaz Railway line in 1908. Other officials, who were found to be affected by the regulations aimed to reduce the costs of pilgrimage, are *mujdeci* and *mukavvim*. In this direction, *mujdeci* has turned into *mubashshir*. However, the

* This paper is the final version of an earlier announcement called "Mawkib al-Hajj al-Sharif and Pilgrimage in the Ottoman Period", not previously printed, but orally presented at a symposium called "International Symposium Hajj in the Context of Changing and Developing Conditions", the content of which has now been developed and partially changed.

mujdecilik, which had been given to the halberdiers and some other palace officials in the Ottoman palace for a long time, was not abolished so that these people could continue to go to the pilgrimage. The prestige of mukavvim, which carries out the transportation of the pilgrims, was increased with the arrangements and the position of pilgrimage guards were appointed from the mukavvim. In the second half of the 19th century, another remarkable point for the mawkib al-hajj to complete its journey safely is the health measures. As a matter of fact, the struggle against the cholera epidemic in the 19th century led to the establishment of quarantine centers in the hajj organization and to quarantine the mawkib al-hajj there.

Keywords: Ottoman State, mawkib al-hajj al-sharif, Hejaz, pilgrims, hajj organization.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, kuruluş döneminden itibaren İslâm'ın kutsal beldeleri Mekke, Medine ve Kudüs'e hürmet göstermiş ve burada yaşayan Müslümanlara ihsanda bulunmuştur. Hicaz'ın yönetimi ve hilafet makamı Yavuz Sultan Selim tarafından 923/1517'de Osmanlılara geçtiğinde ise kutsal toprakların sahiplenilmesi aynı zamanda önemli bir meşruiyet aracına dönüşmüştür. Bu meşruiyetin en görünür hali ise her yıl mütemadiyen gerçekleştirilen hac organizasyonudur. Suriye ve Mısır'ın ilhakının ardından Kızıldeniz'de hâkimiyet sağlayan Osmanlı Devleti; Anadolu, Balkanlar, Kafkasya, İdil Havzası, Kuzey Afrika ve Arap beldelerinde yaşayan Müslümanların hac yolculuğunun organizasyonunu üstlenmiştir. Bu yönüyle *Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerîfeyn* anlayışıyla hareket eden Osmanlı sultanları, özellikle hac organizasyonunun yürütülmesinde önemli tedbirler almışlardır.

Osmanlı topraklarında hac yolculuğu için belirlenen güzergâhlar beş ana merkezden oluşmaktadır. Bunlar Şam, Mısır, Bağdat, Hadramut ve deniz yolunun kullanılmaya başlamasıyla birlikte Cidde limanıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar at, eşek, katır ve develerle karadan yapılan hac yolculuğu, bu dönemden itibaren buharlı gemilerle denizden gerçekleşmeye başlamıştır. Deniz yoluyla Cidde limanına ulaşan hacılar, Mekke ve Medine'ye yine develer vasıtasıyla karadan ulaşmışlardır. Ancak hac için deniz ulaşımının kullanılmaya başlaması kara yolculuğunu tamamiyle bitirmemiştir. Nitekim surre, bu dönemde bile beraberindeki az sayıda hacıyla birlikte yine karadan gönderilmeye devam etmiştir. Fakat 1326/1908'de Hicaz demiryolunun tamamlanmasıyla birlikte kara ulaşımı önemini tamamen yitirmiş ve surre ile hacıların kutsal beldelere olan yolculukları bu tarihten itibaren trenlerle gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı hac güzergâhlarından Şam hattını kullanan hacılar; Balkan, Anadolu, Kafkaslar, Kırım, İdil-Ural ve az da olsa İranlı Müslümanlardan oluşmaktaydı. Çoğunluğunu Dersaadet'ten gönderilen surre mahmili ile hareket eden hacıların oluşturduğu Şam kafilesi için arşiv belgelerinde 19. yüzyıla kadar genellikle "mahmil-i şerîf", "huccâc-ı müslimîn" ve "kâfile-i huccâc" terimleri kullanılmıştır. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise Şam ile Hicaz arasındaki hac yolculuğunda surreyi ve hac kafilesini kapsayacak şekilde "mevkib-i hacc-ı şerîf" teriminin kullanılması tercih edilmiştir. Bu doğrultuda 19. yüzyılın ikinci yarısında hac organizasyonunda gerçekleştirilen düzenlemeler bağlamında mevkib-i hacc-ı şerîf kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Zira literatürde bu konuyla ilgili doğrudan bir çalışmanın bulunmaması arşive dayalı bir çalışmanın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Böylelikle mevkib-i hacc-ı şerîf konusunu ilk defa detaylarıyla inceleyen bu çalışma, hac organizasyonunda yaşanan değişimleri göstermesi bakımından alana önemli katkılar yapmayı hedeflemektedir.

1. MEVKİB-İ HACC-I ŞERİF VE HAC YOLCULUĞU

Osmanlı Devleti için mevkib-i haccı değerli kılan en önemli husus, hacıların surre-i hümayun ile birlikte hareket etmesiydi. Nitekim hacıların kutsal beldelere ulaşıp menâsik-i haccı tamamlayarak sağ salim geri dönmelerinin yanında surrenin hak sahiplerine

ulaştırılması, Osmanlı Devleti'nin Haremeyn'deki meşruiyeti bakımından büyük önem arz etmekteydi. Surre mahmili genellikle receb ayının on ikinci gününde törenler eşliğinde saraydan çıkarılır ve Üsküdar'da birkaç gün bekletildikten sonra hacılarla birlikte yola koyulurdu.¹ Surre emininin refakatinde bulunan hacılar, Üsküdar Ayrılık Çeşmesi'nden hareketle Eskişehir-Akşehir-Konya-Adana-Antakya-Haleb-Hama istikametini takip ederek Şam'a ulaşırlar ve burada diğer memleketlerden gelen hacılarla buluşurlardı. Bu yönüyle mevkib-i haccın Şam-Hicaz güzergâhındaki yolculuğuna geçmeden önce surre mahmilinin ve mevkib-i haccın ekseriyetini oluşturan Anadolu ve Kafkasya hacılarının Şam'a kadar olan yolculuklarına değinmek yerinde olacaktır. Çünkü coğrafi şartlar ve halkın yaşam tarzına bağlı olarak yolculuğun Üsküdar-Şam güzergâhı ile Şam-Hicaz güzergâhındaki yol emniyeti ve buna bağlı olarak alınan tedbirler değişkenlik göstermekteydi.

Osmanlı yol şebekesine göre Anadolu sağ kolunu kullanarak Şam'a doğru ilerleyen surre mahmili ve hacılar, güzergâh üzerinde birbirine belirli mesafelerde kurulan menzillerde konaklamaktaydı. Bu bakımdan aylar süren hac yolculuğunda menziller, hacılar ile yolculukta kullanılan binek hayvanlarının dinlenmesi ve her türlü ihtiyacın karşılanması bakımından önemli bir rol üstlenmekteydi. Üsküdar-Şam hattında hac kafilesine sancakbeyleri nezaret etmekteydi. Merkezden sancakbeylerine her sene mutat olarak gönderilen emirler, kendi idari sınırlarında bulunan hac kafilesini güzergâhtaki diğer sancağa kadar sağ salim götürmekle sorumlu olduklarını ortaya koymaktadır.² Bunun yanında Üsküdar'dan hareket başlamadan önce güzergâh üzerinde bulunan yerel yöneticilere teyakkuzda olmaları hususunda yine her yıl mutat olarak emirler gönderilirdi. Bu emirler, yerel yöneticilerin herhangi bir saldırı ihtimaline karşı mahalli kuvvetleri hazır bulundurmalarına ve hacılar için gerekli olan zahireyi temin etmelerine yönelikti.³

Osmanlı merkez yönetiminin aldığı bu tedbirler sayesinde Şam'a ulaşan surre emininin refakatindeki hacılara diğer bölgelerden gelen hacıların katılmasıyla birlikte mevkib-i hacc-ı Şamî meydana gelirdi. Hac yolunun Şam-Hicaz güzergâhında bulunan urban tehlikesi, hacılar için çok büyük bir tehditti. Hacıların yanlarında bulunan eşyalarını gasp ederek onları katleden ve develeri ile nakit paralarını çalan urban eşkıyasının hac yolculuğunu zora soktuğuyla ilgili merkez yönetime sürekli şikâyet başvurusunda bulunulmuştur.⁴ Urbanın bu saldırıları, doğal olarak bu güzergâh için alınması gereken tedbirleri daha da mühim kılmıştır. Bu kapsamda urban saldırılarını önlemek amacıyla hac kervanına refakat etmeleri için kendilerine surrenden pay ayrılmıştır.⁵ Bununla birlikte Şam'dan Hicaz'a doğru yapılan yolculukta mevkib-i hacca Müzeyrib'den itibaren hac emiri nezaret ederdi. Mefrak, Ayn Zerka, Maan, Zatü'l-Hac, Tebük ve Medainü Salih'i geçerek El-Ülâ'ya ulaşınca ise burada mevkib-i haccı Mekke Emiri ya da vekili karşılardı. Hayber ve Vadi'l-Kura'yı takip ederek Medine'ye ve sonrasında Bedir, Kal'a, Râbiğ, Ufsan ve Vadi-i Fatıma üzerinden Mekke'ye yapılan yolculuk Mekke Emirinin sorumluluğundaydı.⁶ Hacıların Şam ile Hicaz arasındaki yolculuklarına nezaret eden hac emiri ile Mekke emirine güvenlik konusunda cerde adı verilen hafif süvari birlik yardımcı olurdu.⁷

¹ Üsküdar'dan hareket tarihi padişahın iradesine bağlıdır. Bununla ilgili iradeler için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ. DH.]*, Gömlek No. 3225; 12562; 12616; 13795; 14091.

² Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri, [A. DVNS. MHM. d]*, No. 136, Hüküm No.1266.

³ Konuyla ilgili bazı emirler için bkz. BOA, A. DVNS. MHM. d, No. 98, Hüküm No. 575; No.129, Hüküm No. 63; No. 132, Hüküm No. 826; No. 133, Hüküm No. 396.

⁴ Selda Güner, "16. ve 18. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Arabistan'ında Merkez-kaç İlişkileri: Eşkiyâ-yı Urbân ve Devlet", *Amme İdaresi Dergisi* 52/3 (Eylül 2019), 84-85.

⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri* (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 59; Jane Hathaway, *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516-1800* (New York: Routledge, 2013), 18.

⁶ Dersaadet'ten hareket eden hac kafilesinin hac yolculuğunda kullandığı güzergâh ve menziller için bkz. A. Latif Armağan, "XVIII. Yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller (=Menâzilü'l-Hacc)", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 20 (2000), 73-118.

⁷ Cerde ile ilgili bkz. Faruk Doğan, "18 ve 19. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğluğu", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 6/15 (Eylül 2013), 127-157.

Mevkib-i haccın Şam-Hicaz güzergâhındaki gidiş ve dönüş hareketleri Osmanlı Devleti tarafından anbean takip edilmiştir.⁸ Yerel yöneticiler ve hac görevlileri tarafından mevkib-i haccın konumuyla ilgili merkeze gönderilen haberler, aynı zamanda o senenin haccıyla ilgili önemli bilgileri de içermektedir. Bu kapsamda Hicaz valisi, 1291/1875 senesi haccında Şam mevkib-i hacc-ı şerifi ile Mısır mahmil-i şerifinin zilhicce ayının beşinci gününde sağ salim Mekke'ye geldiklerini içeren bir mektup kaleme almıştır. Zilhicce ayının dokuzuncu gününe kadar gelmeye devam eden hacıların sayısının yaklaşık 160 bin civarında olduğunu belirtmiştir. Hac için önceden alınan tedbirler sayesinde hac farızalarının yerine getirildiği ve bu esnada 37 hacının salgın hastalıktan değil, eceliyle vefat ettiğine değinmiştir.⁹ 1294/1877 haccıyla ilgili merkeze gönderilen mektuplarda ise hacıların Şam'a dönüşleri için mutat olan zamanı aştıklarına ilişkin detaylar yer almaktadır. Buna göre; mevkib-i haccın Şam'a ulaşmış olması gerekirken Mekke ve Medine'de yaşanan şiddetli yağış birkaç günlük gecikmeye neden olmuştur. Hatta Medine'ye üç günlük mesafede bulunan Fahleteyn Kalesi civarında büyük bir selle karşılaşıldığından burada zorunlu olarak konaklanmıştır. Buna rağmen herhangi bir zayıt gerçekleşmeden Tebuk Kalesine(Asihurma mevkii) ulaşılmıştır.¹⁰ Bu olaydan anlaşıldığı üzere, şiddetli yağışların yol açtığı sel felaketini önceden tahmin etmenin imkânsız olduğu dönemlerde mevkib-i haccın yolculuğunun sekteye uğraması kaçınılmaz olmuştur. Ancak bu durumun aksine bazı öngörülerden hareketle hac organizasyonunda bir takım değişikliklere gidilmiş ve böylelikle mevkib-i haccın gecikmesinin önüne geçilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak 1303/1886 hac döneminde sıcaklığın mevsim normallerinin üzerinde seyretmesi su kıtlığına sebep olmuştur. Buna ilaveten urban eşkıyasının mevkib-i hacca saldırma ihtimaliyle ilgili haber alınmıştır. Bütün bu gelişmeler, şevval ayının on beşinci günü Şam'dan Mekke'ye doğru yola çıkması gereken mevkib-i haccın hareket tarihinin değiştirilmesine yol açmıştır. Meclis-i Vükelâ'nın 24 Receb 1303/28 Nisan 1886 kararıyla mevkib-i haccın mutat olan tarihten on gün önce yani şevval ayının beşinde Şam'dan hareket etmesi uygundur.¹¹

Hicaz demiryolunun inşasıyla birlikte mevkib-i haccın Şam'dan hareket tarihi değiştirilmiştir. Trenle yapılan yolculuğun zamandan tasarruf sağlaması, 1328/1910 senesi itibarıyla mevkib-i haccın zilkadenin beşinci günü Şam'dan çıkarılmasına neden olmuştur.¹²

2. MEVKİB-İ HACC-I ŞERİF GÖREVLİLERİ

Mevkib-i hacc-ı şerifin hac yolculuğuna refakat eden birçok görevli bulunmaktaydı. Bunlar arasında Haremeyn için gönderilen hediyeler ile görevlilerinin maaşlarının bulunduğu süslü sandıkları deve ve katırlarıyla taşıyan akkâmlar¹³, çöl seyahatine dayanaklı olan develeri temin eden neccâblar, hacıların yolculuk esnasında su ihtiyaçlarını karşılayan sakabaşılar, mevkib-i haccı muhafaza eden birliğin arkasını kollamakla görevli dümdarları¹⁴ zikretmek mümkündür. Ancak biz burada hac organizasyonuna yönelik 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştirilen düzenlemelerle ilişkili olduğunu tespit ettiğimiz mevkib-i hacc-ı şerif muhafızı, müjdeci/mübeşşir ve mukavvimlere değineceğiz.

⁸ Konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, Gömlek No. 27601; *Yıldız Perakende Sadaret Maruzatı [Y. PRK. A]* No. 5, Gömlek No. 77; *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y. MTV]*, No. 118, Gömlek No. 67; *Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y. PRK. UM]*, No. 37, Gömlek No. 17, *Yıldız Sadâret Hususi Maruzât Evrakı [Y. A. HUS]*, No. 196, Gömlek No. 66.

⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı [A. MKT. MHM]*, No. 478, Gömlek No. 15, 2.

¹⁰ BOA, *İ. DH*, Gömlek No. 60777, 4-6.

¹¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*, No. 9, Gömlek No. 71.

¹² BOA, *İ. DH*, No. 1483, Gömlek No. 57.

¹³ Akkâmlar Hicazlı, Şamlı ve Halepli Arap hizmetkârlardan oluşmaktadır. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1983), "Akkâm", 1/40-41; Akkâmlar için 19. yüzyılın sonlarında hamuledar tabirinin kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*, Gömlek No. 52490; 53882; 64015.

¹⁴ Dümdar, bir muhafız birliğinin en arkasında bulunan askeri müfrezeye verilen isimdir. Öncü kuvvet anlamına gelen piştarin karşılığı olarak dümdar, muhafız birliğine arkadan gelebilecek saldırıları engellemekle görevliydi. Pakalın, "Dümdar", 1/485-486.

2.1. Mevkib-i Hacc-ı Şerif Muhafızı

İslâm tarihi boyunca süregelen hac organizasyonlarının en önemli görevlisi hac emiridir. Hz. Muhammed (sav) zamanında Mekke'nin fethinden sonra ihdas edilen bu göreve ilk olarak Hz. Ebu Bekir getirilmiştir. Bu dönemden itibaren hac emirleri, hac kervanının güvenli bir şekilde kutsal topraklara ulaşması ve temel ihtiyaçlarının karşılanmasından sorumlu olmuşlardır.¹⁵ Osmanlı döneminde ise hac emirleri 16. yüzyıl boyunca ya bölgedeki yeniçeri komutanları ya da merkezdeki devlet görevlileri arasından atanmıştır. Ancak bununla hac organizasyonundaki maslahat gereği gibi sağlanamayınca 17. yüzyıldan itibaren hac emirleri bölgeyi iyi bilen yerel hânedanlar arasından atanmaya başlanmıştır.¹⁶ Bu değişikliğe rağmen 17. yüzyılın sonlarında hac kervanlarına yapılan urban saldırılarının artış göstermesi bu defa hac emirliği görevinin Kudüs mutasarrıflarına verilmesiyle sonuçlanmıştır. 1094/1683 yılında gerçekleştirilen II. Viyana Kuşatması ise hac emirliği görevinde önemli bir değişiklik yaşanmasına yol açmıştır. Nitekim Kudüs mutasarrıflarının kuşatma nedeniyle Edirne'deki Ordu-yı Hümâyun'a katılmalarının emredilmesi, hac emirliği görevinin Şam valilerine verilmesine neden olmuştur. Kuşatmanın uzaması üzerine 1109/1697 yılının sonunda ilk defa hac emirliğine atanan Şam valisi, Ahmed Paşa olmuştur.¹⁷ Şam valileri 19. yüzyılın başlarına kadar çoğu zaman hac emirliğini bizzat yürüttüklerinden Şam'da bıraktıkları vekilleri vilâyet makamına göz dikmişlerdir.¹⁸ Bu sebeple 1236/1821 senesi itibarıyla Şam valileri hac emirliğini bizzat yürütmeyi bırakarak bu görevi emîrül-hac vekili olarak tayin ettikleri kimselere bırakmışlardır.¹⁹ 1270/1854 yılından itibaren ise bu görev, emîrül-hac kaymakamlığı adıyla müstakil bir memuriyete dönüştürülerek ferik rütbesine sahip ordu mensubu birine tevdi edilmeye başlanmıştır.²⁰

Hac emirliği görevinde zikri geçen değişimler büyük ölçüde Şam valilerinin idari görevlerinin yoğunluğundan ve hac organizasyonu masraflarının fazlalığından kaynaklanmıştır. Ancak son olarak emîrül-hac kaymakamlığının ihdas edilmesiyle de hac organizasyonu düzene sokulamamıştır. Bu nedenle aradan henüz birkaç sene geçtikten sonra bu meselenin halline yönelik Dersaadet'te bir komisyon kurulmasına karar verilmiştir. 1275/1859 senesinde teşkil edilen komisyona hac organizasyonunun en önemli görevlileri emîrül-hac kaymakamı ve kilâr-ı hac emininin yanı sıra Şam defterdarı da çağrılmıştır.²¹ Komisyonunda alınan kararlar doğrultusunda Sultan Abdülmecid'in 6 Ramazan 1275/9 Nisan 1859 tarihli fermanı sâdir olmuştur. Fermana göre; hacıların güvenli bir şekilde yolculuklarını gerçekleştirmeleri ve surre-i hümâyunun sağ salim sahiplerine ulaştırılması için yapılan ıslahat girişimlerinden biri çöl muhafızlığının kurulmasıdır. Bu göreve ilk olarak getirilen kişi ise Istabl-ı Âmire Müdürlüğü payelilerinden Kilâr-ı Hac Emîni Ahmed Yusuf Ağa'dır.²² Boşalan kilâr-ı hac emînliği görevine ise Şam tüccarından Bağdâdîzâde Muhammed Çelebi getirilmiştir.²³ Bu ıslahat girişiminin hedefi, zahire temini ve güvenliğin sağlanması hizmetlerinde kilâr-ı hac emîni ile çöl muhafızının emîrül-hac kaymakamına yardımcı olmasına bağlı olarak hac masraflarının azaltılmasıdır.

¹⁵ Münir Atalar, "Emîr-i Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/131.

¹⁶ Hac emirliği için bkz. Abdülkerim Rafik, "Kâfiletü'l-Haccî's-Şamî ve Ehemmiyetühâ fi'l-Ahdi'l-Osmanî", *Mecelletü Dirâsâti Târîhiyye* 6 (Nisan 1981), 9-28; Adil Erken, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hac Olarak Hizmetleri* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹⁷ Abdullah Çakmak, *19. Yüzyılın Başlarında Kudüs* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 112-113.

¹⁸ Hathaway, *The Arab Lands*, 89.

¹⁹ BOA, *HAT*, Gömlek No. 26959.

²⁰ Emirülhac kaymakamı olarak göreve getirilen ilk kişi Arif Paşa'dır. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Vala [İ. MVL]*, Gömlek No. 13962, 6.

²¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Umum Vilayat Evrakı [A. MKT. UM]*, No. 338, Gömlek No. 100, 1.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı [Y. EE], No. 94, Gömlek No. 23; Çöl Muhafızlığı görevine getirilen Ahmed Yusuf Ağa'nın maiyetine bir yüzbaşı, bir mülazım ve 93 süvari olmak üzere toplam 95 kişilik birlik verilmiştir. Osmanlı Arşivi (BOA), *Seraskerlik Defterleri [SRA. d]*, No. 321, 1.

²³ Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı [A. MKT. NZD]*, No. 279, Gömlek No. 57.

Emîrül-hac kaymakamı Ferik Veli Paşa ile Surre Emîni Mehmed Hilmi Paşa'nın Sadârete ilettikleri mektup, Çöl Muhafızı Ahmed Yusuf Ağa'nın güvenlik tedbirlerini aldığı ve görevinde başarılı olduğunu içermektedir. Bu yönüyle mektupta kısa zamanda askerini toplayarak mevkib-i hacc-ı şerif ile Müzeyrib'e geldiği ve güvenlik işinde hüsn-i hizmet eylediği ifade edilmiştir.²⁴ Ancak bu ifadelere rağmen Ahmed Yusuf Ağa'nın devlet nezdinde başarılı görüldüğü söylenemez. Çünkü Osmanlı Devleti'nin nihaî hedefi hac masraflarının azaltılması ve urban arasında medenî hayat sürme potansiyeli bulunanların yerleşik hayata geçirilmesi gibi kalıcı çözüm üretmektir. Bundan dolayı hac masraflarının azaltılmasına yönelik Ahmed Yusuf Ağa'dan Maan taraflarının ziraata uygun bölgelerinin ekilmesi ve zahirenin oradan karşılanması hususunda taahhüt dahi alınmıştır.²⁵ Fakat bu hususla ilgili herhangi bir teşebbüste bulunmaması ve çöl muhafızlığı idaresinin Şam hazinesini eskisinden iki kat fazla masrafa sokması acil olarak yeni tedbirlerin alınmasını gerekli kılmıştır. Bu kapsamda Şam'da fevkalade bir komisyon kurulmuş ve bu komisyonun çöl muhafızlığı idaresine yönelik tespitleri doğrultusunda bu idarenin terk edilmesine karar verilmiştir. Bunun yerine ise emîrül-hac kaymakamının emri altında hareket etmek üzere Şam hac yoluna ve urbanın adetlerine vâkıf bir kişinin mevkib-i hac unvanıyla daimi olarak askerî birliklere başbuğ tayin edilmesi uygun görülmüştür. Bu göreve ilk olarak 1278/1861 senesinde 2000 guruş maaş ve 30 bin guruş harcırah ile İstabl-ı Âmire Müdürlüğü payelilerinden Eceliyakınzâde Mahmud Bey getirilmiştir.²⁶

Hac masraflarının azaltılmasına yönelik ıslahlara devam eden Osmanlı Devleti, mevkib-i hacc-ı şerif muhafızlığının ihdas edilmesinden tam bir sene sonra 1279/1862'de önemli bir değişiklik yaparak surre eminliği ile emîrül-hac kaymakamlığı görevlerini birleştirmiştir. Bu değişikliğin yapılmasındaki en önemli etken, hac yolculuğunda kolaylık sağlaması nedeniyle hacıların deniz yolunu tercih etmeleridir. Karadan yapılan yolculuğa eskisi gibi rağbet olmaması Şam yolunu kullanan hacıların sayısının azalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla surre emininin nezâretinde bulunan askerlerin bu hacıların muhafazasını sağlayacak kapasitede oldukları ve hac masraflarında 800 kese miktarında tasarruf sağlanacağı düşüncesiyle bu iki görevin birleştirilmesi hususunda irade sadır olmuştur.²⁷ Aynı şekilde hac masraflarında tasarruf yapılması için birleştirilen diğer iki görev ise ile mevkib-i hac muhafızlığı ile kilâr-ı hac eminliğidir. 1278/1861 senesinde ilk mevkib-i hac muhafızı olarak atanan Mahmud Bey'e 1282/1865 senesinde kilâr-ı hac eminliği de verilmiştir.²⁸

Mevkib-i hacc-ı şerif muhafızının surrenin güvenli bir şekilde Mekke ve Medine'ye ulaştırılması için üstlendiği rol, onu surre emininin sonra ikinci önemli kişi kılmıştır. Nitekim surre emini yolculuk esnasında hastalandığında ya da vefat ettiğinde surreye mevkib-i hacc-ı şerif muhafızı nezaret etmiştir. Bu minvalde Surre-i Hümâyün Emîni Ali Kemali Paşa, 19 Zilhicce 1307/6 Ağustos 1890 tarihli telgrafla Sadârete rahatsızlandığını ve doktor raporuyla tedaviye mecbur olduğunu bildirirken surre-i hümâyünün geri kalan vazifesinin Mevkib-i Hacc-ı Şerif Muhafızı ve Kilâr-ı Hacc-ı Şerif Emîni Said Paşa'ya tevdi edilmesini talep etmiştir. Ali Kemali Paşa'nın bu talebi üzerine Said Paşa'ya mezkûr görev

²⁴ BOA, A. MKT. UM, No. 351, Gömlek No. 33, 1.

²⁵ Çöl Muhafızlığı idaresinin terk edilmesine yol açan Ahmed Yusuf Ağa'nın başarısızlığı "bir Arab çadırını bile haneye tebdil edemeyip..." şeklinde ifade edilmiştir. BOA, A. MKT. UM, No. 555, Gömlek No. 39.

²⁶ Bu komisyonun Çöl Muhafızlığıyla ilgili tespitleri için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Meclis-i Vala Evrakı* [A. MKT. MVL], No. 136, Gömlek No. 99, 1.

²⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Mahsus* [I. MMS], Gömlek No. 1109.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vala Mazbataları* [MVL], No. 1046, Gömlek No. 85. Uzunçarşılı, son devirlerde Şam mahmili surre emininin refakatindeki kilâr-ı hac emininin muhafazasında olup yeterli miktarda askerle gittiğini zikretmekte ancak mevkib-i hac muhafızlığından söz etmemektedir. Uzunçarşılı'nın böyle bir tasarrufta bulunması bu iki görevin birleştirilmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrime Emirleri*, 58.

verilmiştir.²⁹ Surre eminliğinin kendisine tevdi edilmesiyle birlikte Suriye Valisi Mustafa Asım Paşa ile Said Paşa arasında yaşanan anlaşmazlığın Osmanlı bürokrasisine yansımaları ise mevkib-i hac muhafızlığı konusunda önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Buna göre Said Paşa'nın yirmi yıldan beri mevkib-i hacc-ı şerif muhafızı ve kilâr-ı hacc-ı şerif emini olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bu husus, her ne kadar bu görev bir yıllığına verilse bile görevde başarılı bulunanların her yıl atamalarının yenilendiğine işaret etmektedir. Suriye Valisi, Mevkib-i Hac Muhafızı Said Paşa hakkında kendisine gelen bazı şikâyetleri dikkate alarak azlini istemiştir. Fakat Said Paşa, valinin kendisi hakkında attığı iftiraların ortaya çıkarılması için Dersaadet'ten bir müfettiş tayin edilmesini talep etmiştir. Ayrıca görevden alındığı takdirde surre ve mevkibin gidiş dönüşünde büyük sorunlar yaşayacağını ifade etmiştir. Sadaret, Said Paşa'nın bu uyarısını dikkate alarak onu görevinde bırakmış, ancak surre ve mevkib-i haccın güvenli bir şekilde Mekke'ye ulaşmasının Suriye valisi ile mevkib-i hacc-ı şerif muhafızının işbirliğine dayalı olduğuna dikkat çekmiştir. Bu sebeple bu iki görevli arasındaki anlaşmazlığın hac maslahatına zarar vermesi ihtimaline karşın valinin Şam'da bulunması sakıncalı görülerek Haleb valisiyle becayiş yapılmasına karar verilmiştir.³⁰ Mevkib-i hac ve surrenin tehlikeye atılmaması yönündeki bu becayiş, Osmanlı Devleti tarafından asıl maslahatın hac mevsiminde her ne olursa olsun hacıların ve surrenin Hicaz'a ulaştırılması olduğunu gözler önüne sermektedir.

Mevkib-i Hac Muhafızı Said Paşa'nın yirmi yıldır bu görevi yürütmesinde Şam eşrafından olması ve bölgeyi çok iyi bilmesi önemli bir unsurdu. Nitekim mevkib-i hac muhafızı olarak atanan kişiler genellikle Şam eşrafından bölgeyi iyi tanıyan nüfuzlu kimseler arasından seçilmekteydi. Atama her ne kadar merkez kararıyla gerçekleşse de Suriye valisinin bu atamada etkisi büyüktü. Zira kiler emini ve hac muhafızı olacak kişinin ismi Suriye valisi tarafından merkeze önerilmekteydi. Bu kapsamda Suriye valisi 1320/1902 senesinde mevkib-i hacc-ı şerif muhafızı ve kilâr-ı hac emini olarak Abdurrahman Paşa'nın ismini Bâbîâlî'ye bildirmiştir. Ondaki bahsederken bölgedeki aşiret ve urbana iyi tanıdığına temas etmiştir.³¹ Zira Haremeyn'e kadar güzergâhta bulunan aşiretler ve urbana dağıtılacak surrenin güvenliği bu görevliye aitti. Bu atamadan mevkib-i hacc-ı şerif muhafızlığı ve kilâr-ı hac eminliği görevinin, senenin hac mevsimiyle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 1321/1903 senesi için de Abdurrahman Paşa'nın ismi Bâbîâlî'ye verilirken eski muhafız Said Paşa'nın torunu ve 15 seneden beri bu görevi yürüttüğünden bahsedilmiştir.³² Abdurrahman Paşa 1325/1907 ve 1326/1908 seneleri haccı için de aynı göreve tayinini Suriye valisi aracılığıyla talep etmiş ve hakkında sâdir olan iradeyle göreve tekrar getirilmiştir.³³

Hicaz demiryolu hattının inşasıyla birlikte mevkib-i haccın Medine'ye kadar trenle ve Medine'den Mekke'ye Asâkir-i Şâhâne refakatinde gitmesi planlanmıştır. Bu yönüyle kilâr-ı hac eminliği vazifesini de ifa eden Mevkib-i Hac Muhafızı Abdurrahman Paşa'nın ve maiyetindeki memurların görevlerine devam etmesine gerek kalmadığı 15 Muharrem 1327/6 Şubat 1909 tarihinde Suriye Vilayetine bildirilmiştir.³⁴ Böylelikle mevkib-i hacc-ı şerif muhafızlığı ve kilâr-ı hac eminliği bu yılda ilga edilmiştir.³⁵ Bu görevin ilgasından dolayı

²⁹ BOA, Y. A. HUS, No. 237, Gömlek No. 79, 1-2. Bir başka örnekte 1892 senesi hac dönüşünde yaşanmıştır. Surre emini Ali Bey rahatsızlandığından dolayı kara yoluyla Dersaadet'e gidemeyeceğini bildirmiştir. Bunun üzerine surre mahmilinin kilâr-ı hacc-ı şerif emini muhafazasında karadan gönderilmesi hususunda 9 Temmuz 1892 tarihli irade sadır olmuştur. BOA, BEO, Gömlek No. 2425.

³⁰ BOA, Y. A. HUS, No. 245, Gömlek No. 20, 7.

³¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH. MKT]*, No. 505, Gömlek No. 1.

³² Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Evkaf [İ. EV]*, No. 35, Gömlek No. 30, 2.

³³ BOA, İ. EV, No. 42, Gömlek No. 35, 4; No. 45, Gömlek No. 66, 4.

³⁴ BOA, DH. MKT, No. 2731, Gömlek No. 22.

³⁵ BOA, DH. MKT, No. 2742, Gömlek No. 47; No. 2779, Gömlek No. 98.

maaş ve harcırah gibi harcamalardan yaklaşık 227 bin guruş tasarruf edilmesi beklenmiştir.³⁶

2.2. Müjdecî/Mübeşşir

Hac yolculuğunun Şam-Hicaz hattındaki urban tehlikesi nedeniyle mevkib-i haccın sağ salim Hicaz'dan çıktığı haberi müjdecî adı verilen görevli tarafından Osmanlı merkez yönetimine bildirilirdi. Mevkib-i hac Şam civarındaki Asihurma mevkiine ulaşır ulaşmaz müjdecî Dersaadet'e doğru yola koyulurdu. Hac emiri, surre emini, Mekke emiri ve Şam valisi gibi hac organizasyonunun önemli görevlilerinden aldığı mektupları saraya iletir ve bu müjde karşılığında atıyye alırdı.³⁷ Müjdecinin saraya ulaştırdığı mektup, padişah iradesiyle Eyüp Sultan ya da Sultanahmet camilerinde icra edilen mevlid-i şerif merasiminin ardından okutulur ve daha sonra muhafaza edilmek üzere Divan-ı Hümâyuna gönderilirdi.³⁸ Müjdecinin zikri geçen bu görevinden başka diğer bir görevi daha bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti tarafından Mekke'deki bazı hizmetlilere gönderilen hediyeleri bildiren mektuplar müjdeciler vasıtasıyla sahiplerine ulaştırılırdı. Bunlardan biri Kabe'nin temizliğiyle görevli hizmetliler için ferâşet mektubu, diğeri ise Mekke'de zevrak adı verilen ibrik ile hacılara zezem dağıtan hizmetliler için zevrak mektubuydu. Bundan başka taşralardan gelen mektuplar ile surre emininin hareket tarihi olan receb ayının on beşine kadar yetişmeyen surreler de müjdecî tarafından Hicaz'a götürülmekteydi. Çünkü müjdecî surre emininin hareketinden tam bir ay sonra yani şaban ayının on beşinde Dersaadet'ten hareket etmekteydi.³⁹

Müjdecî-i evvel ve müjdecî-i sâni atamalarından, iki kişiye tevcih edildiği anlaşılan bu görevlerin, 18. yüzyılın başlarından itibaren Peykân-ı Hâssa Ocağı mensuplarına verilmesi usul olarak benimsenmiştir.⁴⁰ Atıyye dışında Şam hazinesinden günlük tahsisatı⁴¹ da bulunan müjdecilere her sene hil'at bahası da verilmiştir.⁴² 1266/1850 senesinden itibaren bu görevler, başta Teberdarân-ı Hâssa Ocağı mensupları olmak üzere sarayda hizmetli personele verilmeye başlanmıştır.⁴³ Böyle bir değişikliğe gidilmesinin sebebi ise müjdeciliğin ilgasına karar verilen 1261/1845 senesine ait tezkireden anlaşılmaktadır. Buna göre; müjdecî ve sakabaşların gerek yol esnasında ve gerek Haremeyn'de Osmanlı saltanatının şanına yakışmayan hareketlerde bulunmaları sebebiyle her iki görevin ilga edilmesi gündeme gelmiştir. Bunlara ait görevlerin surre eminine havale edilerek harcırah ve diğer

³⁶ BOA, *DH. MKT*, No. 235, Gömlek No. 21.

³⁷ BOA, *A. MKT. MMH*, No. 386, Gömlek No. 24, 1; No. 338, Gömlek No. 43, 2; BOA, *Y. MTV*, No. 125, Gömlek No. 80.

³⁸ BOA, *HAT*, Gömlek No. 27548; 27556. Sultan I. Abdülhamid 1203/1788 senesi haccının tamamlandığı bilgisini getirmekle görevli müjdecinin mevlid-i şerif gününe yetişemeyeceğinden endişelenerek vezirine hitaben hattı kalem almıştır: "El-yevm ayın dokuzuncu günüdür, daha müjdeciler zuhûr etmedi. Gerçi eyyâm-ı şitâ yolun hâli ma'lûm kim dünyâ halk olalı şitâ ve sayf Cenâbullâhi azmü's-şân halk etmiş ve asr-ı Mahmud Hân'dan berü bilirim. İşbu mâh-ı şerif şitâya dahi tesâdüf etmiştir. Yine şitâ (...) ve berd birkaç sene zarfında olduğu gibi mâh-ı mezkûrun haftasına dahi kaldıkları nâdiru'l-vak'adır. Heman müjdecî olanlar me'mûl oldukları hizmeti mühim etmeyüp ticâret kaydına düşmüşler. Misâl ol vakitlerde on beş yirmi yük ile gelür iken şimdi kırk elli çıkarmışlar. Ne bârgîr ve ne gayrı hayvân kifâyet eder. İnşâallâhu te'âlâ bu bâbda bir nizâm verilmek kat'î matlûb-ı hümâyûnumdur. Bâbü's-sa'âde Ağası vâkıfdır, bilmek gerek. Ve yarın da gelemelerse mevlid-i şerif gününe yetişemezler. Bu yarı bir şey olur." Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Abdülhamid I [AE. SABH. I]*, No. 4, Gömlek No. 395.

³⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Mesail-i Mühimme [İ. MSM]*, Gömlek No. 584, 5.

⁴⁰ Bu konu hakkında müstakil bir çalışma için bkz. Zeynel Özlü, "Osmanlılarda Haberleşme ve Tören Ocağı: Peykân-ı Hassa", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 65 (Mayıs 2013), 135-168. Özlü'nün C. EV. 30916 kodlu arşiv belgesinden hareketle hac yolculuğunda üçü birinci müjdecî, üçü ise ikinci müjdecî olmak üzere toplam altı müjdecî bulunduğu dair yorumu isabetli değildir. Bilakis bu belgeden üçü a'lâ-i cedîd hilat ve üçü hâss-ı cedîd hilat olmak üzere toplam altı hilat bahasının müjdecî-i evvel ve müjdecî-i sâniye verildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Özlü, *Osmanlılarda Haberleşme ve Tören Ocağı*, 151.

⁴¹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Osman III [AE. OSM. III]*, No. 92, Gömlek No. 7073.

⁴² Osmanlı Arşivi (BOA), *İbnülemin Hil'at [İE. HLT]*, Gömlek No. 403; 499.

⁴³ BOA, *İ. DH*, Gömlek No. 12652; 18502; Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Divan Kalemi Evrakı [A. DVN]*, No. 149, Gömlek No. 34.

tahsisatın Hazine’de kalmasıyla da hac masraflarında tasarruf sağlanması planlanmıştır. Surre emininin müjdeciden bir ay önce hareket etmesi sebebiyle taşradan gelen mektupların receb ayının on beşine kadar Evkaf-ı Hümâyün Hazinesine ulaştırılması hakkında Takvîm-i Vekâyi’de ilan verilmesi kararlaştırılmıştır. 1261/1845 senesine mahsus olarak ise müjdecinin görevini Maliye Nezaretinden özel bir memurun vapurla Beyrut’a ve oradan Şam’a geçerek surre eminine teslim etmesi uygun görülmüştür. Bu gerekçelerle müjdecî ve sakabaşılık görevlilerin ilga edildiğine yönelik irade sâdir olmuştur.⁴⁴ Ancak bir sene sonraki hac mevsiminde müjdecilik görevlerinin masraf ve harcırahlarının eskisi gibi ödenmeye devam etmesi hususunda sâdir olan irade, bu görevin ilgası kararının iptal edildiğini göstermektedir.⁴⁵

Müjdecilik görevinde yaşanan önemli bir değişim ise 1264/1848 senesinde mübeşşirlik adıyla yeni bir görevin ihdasıyla yaşanmıştır. Mübeşşirliğin müjdecilikten ayrı bir görev olduğu konuyla ilgili 13 Şaban 1268/2 Haziran 1852 tarihli mazbatadan anlaşılmaktadır.⁴⁶ Bu tarihten sonra müjdecilik ve mübeşşirlik ile ilgili arşiv kayıtları müjdecilerin sadece Dersaadet’ten Hicaz’a gönderilen mektupları taşıdıkları, mübeşşirlerin ise mevkib-i haccın Hicaz’dan Şam’a sağ salim ulaştığı haberini saraya bildirdikleri bilgisini içermektedir.⁴⁷ Ancak neden müjdecilik görevinin ilgasından vazgeçildiği ve ona alternatif mübeşşirlik görevinin ihdas edildiği cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Müjdecî atamalarında yeni usullerin benimsenmesi konunun aydınlatılmasına yönelik bazı ipuçları sunmaktadır. Buna göre 10 Zilkade 1277/20 Mayıs 1861 tarihli irade, müjdecibaşlıkların bir sene Harem-i Hümâyün baltacılarına ve diğer sene zülüflü baltacılara ve müjdecî-i sâniliklerin de Saray-ı Hümâyün hizmetlileri ile göreve uygun diğer kimselere tevcih edileceğinin benimsendiğini göstermektedir.⁴⁸ Bu münavebet usulüne göre beş altı sene sonrasının müjdecilik görevlerine atamalar yapılmıştır.⁴⁹ Bu yönüyle mübeşşirliğin ihdasıyla müjdecilik bir unvandan ibaret olarak saray ağalarının hacca gidebilmelerine imkân sağlamak için ilga edilmemiştir. Zira hacca gitmek isteyen saray ağalarının müjdecilik görevlerinden birinin kendilerine verilmesi hakkındaki arzuhalleri bu görüşü temellendirmektedir.⁵⁰

2.3. Mukavvim

Hac yolculuğunda mevkib-i hacc-ı şerife yardımcı olan görevlilerden biri de mukavvimlerdir. Belli bir ücret karşılığında hacıların araba, yük hayvanı ve yiyecek gibi ihtiyaçlarını temin etmekle görevli mukavvimlerin 20 ilâ 40 arasında tamamıyla Araplardan oluşan maiyeti bulunurdu.⁵¹

⁴⁴ BOA, *İ. MSM*, Gömlek No. 584, 5.

⁴⁵ BOA, *İ. MVL*, Gömlek No. 1580, 2.

⁴⁶ Meclis-i Vâlânın bu mazbatasında Mübeşşir Mehmed Bey’in, müjdecî-i evvelik görevinin de kendisine verilmesini talep ettiği anlaşılmaktadır. Mübeşşir Mehmed Bey, böylelikle mübeşşirlik hizmetinin müjdeciliğe ilavesiyle mübeşşir, müjdecî-i evvel ve müjdecî-i sânil olmak üzere üç memurun hizmetlerin iki kişiye ait olacağını, bunun da devletin mali politikasına uygun olacağını düşünmüştür. Ancak Mehmed Bey’in bu talebi bazı mahsurlardan ötürü uygun görülmemiştir. Nitekim müjdecî ve mübeşşir aynı kişi olduğunda şayet müjdecilerden biri yolda vefat ederse büyük sıkıntıya yol açabilirdi. Çünkü mübeşşirin Asihurma’dan hemen yola çıkması gerekli olduğundan bu durum birçok emanet ve surre mektuplarının memursuz kalma riskini doğurabilirdi. BOA, *İ. MVL*, Gömlek No. 8492, 1.

⁴⁷ Haremeyn’e mektup göndermek isteyenlerin müjdecîye verilmek üzere mektuplarını Evkaf Hazinesine getirmeleri hakkında bkz. BOA, *A. MKT. MHM*, No. 14, Gömlek No. 97; BOA, *A. MKT. NZD*, No. 219, Gömlek No. 6. Hacıların Şam’a döndüklerini Dersaadet’e bildiren görevlinin mübeşşir olduğuyla ilgili bkz. BOA, *A. MKT. UM*, No. 8, Gömlek No. 32; BOA, *A. MKT. UM*, No. 146, Gömlek No. 9.

⁴⁸ BOA, *İ. DH*, Gömlek No. 31730.

⁴⁹ BOA, *İ. DH*, Gömlek No. 35009; 36335.

⁵⁰ Bu talepler ilgili olarak bkz. BOA, *İ. DH*, Gömlek No. 15481, 1; 15555.

⁵¹ Münir Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyün ve Surre Alayları* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 218.

19. yüzyılın ikinci yarısında hac organizasyonunda gerçekleştirilen ıslahatlardan biri de mukavvimlik göreviyle ilgilidir. Buna göre; bir veya birkaç sene öncesinde yapılan harcamalar dikkate alınarak gelecek yılın hac organizasyonunda mevkib-i hac için tahsis edilmesi gereken miktar belirlenmekteydi. Ancak bu çalışmaların aksine hac yolculuğu esnasında mevkib-i haccin ihtiyaçlarının karşılanması için ön görülenden fazla harcamaların yapılması devleti mali olarak sıkıntıya sokmaktaydı. Bu kapsamda mevkib-i hacc-ı şerif muhafızlığının da kurulmasını sağlayan 1279/1862 ıslahat girişimlerinde fazla harcama yapılmasına sebep olan nakliye işlerinde değişikliğe gidilmiştir. Bu dönemde Şam'dan hacıların nakledilmesi işini bazı nüfuz sahibi şeyhler tekeline almışlardır. Ancak bu durum nakliye ücretlerinde tutarsız artışlar yapmalarına ve dolayısıyla hacıları mağdur etmelerine neden olmuştur. Bu bakımdan Şam'da hacıların naklinde görevli olan şeyhlerin tekeline son verilerek nakliye görevinin tamamıyla mukavvimlere verilmesi kararlaştırılmıştır. 1279/1862 mevkib-i haccı için mukavvim-i evvel olarak Said Ağa, mukavvim-i sâ'nî olarak ise Abdülkadir Ağa atanmıştır.⁵² Burada dikkat çeken bir husus, mukavvimlik görevine getirilen Said ve Abdülkadir ağaların ilerleyen senelerde mevkib-i hac muhafızı olarak atanmalarındır. Mevkib-i hac muhafızlığı görevine atanmanın mukavvimlikten geçtiğini gösteren bu husus, bu görevin önemine işaret etmektedir. Böyle bir teamülün oluşması, mukavvimlerin görevleri esnasında hac organizasyonundaki yetkilerini göstermelerine ve bu işte belli bir tecrübeye sahip olmalarına bağlıdır.

3. HAC MASRAFLARI

19. yüzyılın ikinci yarısında hac organizasyonuna yönelik düzenlemelerin temel sebebinin hac masraflarını azaltmak olduğunu daha önce zikrettik. Bu defa hac masraflarını oluşturan kalemler ile bunların miktarını ortaya koymanın mali düzenlemeler için öne sürülen gerekçelerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

Osmanlı döneminde her yıl mutad olarak gerçekleştirilen hac organizasyonunun çeşitli masraf kalemleri bulunmaktaydı. Yol güvenliğinin sağlanması, Mekke ve Medine'de hacıların konaklamaları için binalar yapılması ve altyapı hizmetlerinin sunulması gibi masraflar devlet tarafından karşılanırdı. Bu masraf kalemlerinin her biri yekûnda büyük meblağlara tekabül etmekteydi. Bu yönüyle Osmanlı Devleti, henüz 16. yüzyılın ortalarında hac organizasyonuna yönelik Mekke ve Medine'de ciddi yatırımlar yapmıştır.⁵³ 18. yüzyıla gelindiğinde ise hac masraflarının önemli bir kısmı, hac emirliği görevinin Şam eyaletine bağlanmasıyla birlikte Şam Hazinesinden karşılanmaya başlandı. Dolayısıyla Şam valilerinin eyalet idaresinden sonra sorumlu olduğu en önemli görev hac emirliğiydi. Ancak kıtlık ve isyan gibi çeşitli nedenlerle Şam Hazinesinin gelir kaybına uğraması, valilerin hac işlerini yürütmesine engel teşkil etmekteydi. Bu doğrultuda 1240/1825 senesinde Şam Valisi Mustafa Paşa, sancaklardan toplanan vergilerin hac masraflarını karşılamakta yetersiz olduğunu düşünerek bu vergilere zam yapmış ve bunun sonucunda özellikle idaresi altındaki sancaklarda gayrimüslim reyanın isyanıyla karşılaşmıştır.⁵⁴

Şam/Suriye valilerinin hac masraflarını karşılamakta yaşadıkları zorluklar, bu konu hakkında merkez yönetimden mali tedbirler alınmasına yönelik taleplerde bulunmalarına

⁵² BOA, A. MKT. MHM, No. 241, Gömlek No. 20.

⁵³ Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyıldaki Haremeyn hizmetleri için bkz. Zekeriya Kurşun, "Hac ve İktidar: Haremeyn'de Erken Dönem Osmanlı İmar Faaliyetleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (Bahar 2017), 281-311; Mustafa Güler, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları* (İstanbul Ensar Neşriyat, 2019), 57-118. Devlet tarafından karşılanan bu masrafların dışında hacıların da başta yolculuk esnasında kullandıkları binek araçlarının ücretleri olmak üzere kendilerine ait bir takım masrafları bulunmaktaydı. Öyle ki hac yolculuğu esnasındaki masraflarını karşılayabilmek için bazı hacılar borçlanırken bazıları ise kendilerine ait mülklerini yolculuk öncesinde satma yoluna gitmişlerdir. Bkz. Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar: Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), 45; Nevzat Erkan, "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (Eylül 2019), 436-438.

⁵⁴ Bu isyan için bkz. Çakmak, *19. Yüzyılın Başlarında Kudüs*, 38-45.

yol açmıştır. 1296/1879 senesinde böyle bir girişimde bulunan Suriye Valisi Midhat Paşa'nın ilgili talebine ve bunun sonuçlarına değinmeden önce böyle bir talebin oluşmasına neden olan hac masraflarını ortaya koymak gerekmektedir. Nitekim bu hususta bir önceki seneye mahsuben 1294/1877 senesi için hazırlanan hac masraflarına bakmak yeterlidir.

Tablo 1. 1294/1877 Senesi İçin Ön Görülen Hac Masrafları⁵⁵

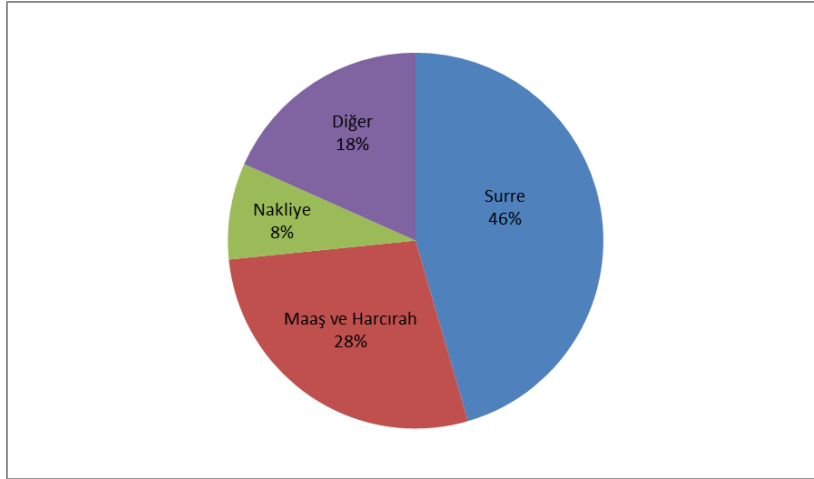
Masraf Kalemi	Guruş
Surre-i Hümâyün Tahtırevan Hamulesi İçin Esterlerin Ücreti	20.000
Kilâr-ı Hacc-ı Şerif Emaneti İnzimamıyla Mevkib-i Hacc-ı Şerif Muhafızının Maaş ve Harcırahı	90.000
Dersaadet'ten Hicaz'a Gidip Gelen Müjdecî ve Sermübeşşire	76.363
Mevkib-i Hacc-ı Şerif ile Gönderilen İki Adet Şişhane Topunun Levazımatı	5988
Muhafaza İçin Dört Bölük Seyyar Asker	35.650
Muhafaza İçin 120 Hecimli Akil Askeri ⁵⁶	97.000
Kalelerin Muhafazasında Görevli Asker	263.431 +10 para
Tarik-i Atik Hazine Kâtibi Dağıstanlı Salih Efendi Maaş ve Harcırahı	34.030
Hac Yolu Tayinat Kâtibi Kahvecizâde Mehmed Efendi Maaş ve Harcırahı	9990
Kilâr-ı Hac Kantarcısı Hacı Ali Maaş ve Harcırahı	2325
Gassal-i Evvel Abdülkadir Hamuş Maaş ve Harcırahı	1750
Hacıların ...başı Hacı Hüseyin'in Harcırahı	1700
Yük Akkâmbaşısı Hacı Hüseyin Hamuş'un Harcırahı	10.450
Sakacılar Harcırahı	6000
Çadır Akkâmbaşısı Hacı İbrahim Hamd ve Neferatının Harcırahı	10.996
Hicaz'da Gidip Gelen Hademenin Harcırahı	35.683
Sancak ve Mahmilin Şam'dan Hareketi İçin	418 +20 para
Kilâr-ı Haccın Kâtipleri	33.174
Mühimmat-ı Mahzen Memurları Maaşı	7590
Kilâr-ı Hacc-ı Şerifin Kâtipleri İçin Kırtasiye Ücreti	1271
Devecilerin (Neccab) Ücreti	6724
Toplam	750.533 +30 para

⁵⁵ BOA, Y. EE, No. 33, Gömlek No. 12, 2.

⁵⁶ 1882 senesinde hac kervanı ve surrenin urban saldırılarından korunması için 800 civarında ester cinsi develer satın alınmıştı. Ancak urbana karşı verilen mücadelede ester develerinin gerekli ihtiyacı karşılamaması üzerine bu defa hecin develerinin kullanılmasına karar verildi. Zira hecin cinsi develer esterlere nazaran çöl iklimi şartlarında az su ve yem ile daha fazla yük taşımakta ve daha hızlı hareket edebilmekteydiler. Hasan Karaköse, "Birinci Dünya Savaşı Başlarında Medine'de Emniyet ve Asâyişi Sağlama Çalışması ve Bir Lâyhâ (1914)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 106.

Bu masraflara asker ile Hicaz mürettebatının taşınma masrafı, Hicaz mürettebatına mahsus gülsuyu, şem-i asel, revgan-ı zeyt ücreti, Havran Kazası emvalinden irad-ı masraf tutarı, Haremeyn ahali ile urbanın mürettebatı, Mevkib-i Hacc-ı Şerifin Hediye Eşmesinde karşılanması için Şam'dan gönderilen cerde masrafları gibi masraflar da eklendiğinde toplam masraf 4.326.320 guruş 12 paraya ulaşmaktadır. 500 guruş bir kese olduğundan bu toplam meblağ yaklaşık olarak 8653 keseye tekabül etmektedir.⁵⁷

Grafik 1. 1294/1877 Senesine Mahsuben Çıkarılan Hac Masraflarının Dağılımı⁵⁸



Grafik I incelendiğinde, hac mevsiminde devlet tarafından yapılan harcamaların yarısına yakını Haremeyn ahali ile urban için tahsis edilen surre oluşturmaktadır. Surreye en yakın gider kalemini ise hac organizasyonunda görev yapan asker ve hizmet personelinin maaş ve harcırahları oluşturmaktadır. Bu iki masraf kalemi, bir yıllık hac masraflarının neredeyse dörtte üçüne tekabül etmektedir. Abbasilerden beri uygulanan Haremeyn'e surre gönderiminin, Osmanlı Devleti'nin kutsal topraklardaki en önemli meşruiyet aracı olduğu izahtan varestedir. Dolayısıyla gerek Haremeyn ahali gerekse urbanın asırlardır yollarını gözlediği surre tahsisatında değişikliğe gitmek pek de mümkün görülmemiştir. Bu bakımdan hac masraflarında en büyük ikinci kalemi oluşturan maaş ve harcırahların kısılmasına yönelik girişimlerde bulunulmuştur.

Büyük meblağlara ulaşan hac masraflarının azaltılmasına yönelik Suriye Valisi Midhat Paşa, Şam'dan Hicaz'a gidip gelen mevkib-i hacc-ı şerifin Beyrut tarihiyle denizden gönderilmesinin hem hacılar için daha kolay hem de maliyet bakımından daha masrafsız olacağı görüşündeydi. Midhat Paşa bu düşünceden hareketle, Hac masraflarını azaltmayı planlayan Maliye Nezaretine, aksi halde masrafların düşürülmesinin mümkün olmayacağını bildirdi.⁵⁹ Midhat Paşa'nın hac masraflarının azaltılmasına yönelik böyle bir girişimde bulunması, bu masrafların bir kısmının Şam Hazinesinden karşılanmasından kaynaklanmaktaydı. Ancak Meclis-i Vükelâ tarafından Midhat Paşa'nın teklifi değerlendirildiğinde, mevkib-i haccın kara yolculuğunun deniz yolculuğuna çevrilmesinin teşrifat-ı kadimesi nedeniyle asla caiz olmayacağına karar verildi. Bunun yanında gereksiz olduğu düşünülen bazı görevlerin ilgası ve bazılarının ise birleştirilmesiyle üçte bir oranında tasarruf sağlanması mümkündü. Bu iş için erbâb-ı vukuftan bir komisyon teşkil edilmesi kararlaştırıldı.⁶⁰ Uhdelerinde bulunan görevlerle ilgili değişiklik yapılacağını ve gerekirse

⁵⁷ BOA, Y. EE, No. 33, Gömlek No. 12, 2.

⁵⁸ Grafik hazırlanırken ücretlerdeki küsuratı gösteren "para" değerleri dikkate alınmamıştır.

⁵⁹ BOA, İ. DH, Gömlek No. 63945, 4.

⁶⁰ BOA, A. MKT. MHM, No. 484, Gömlek No. 4, 2; BOA, İ. DH, Gömlek No. 63945, 7.

görevlerinin kaldırılacağını öğrenen konunun muhatapları, Sadâarete arzuhal gönderdiler.⁶¹ Fakat Maliye Hazinesi tarafından oluşturulan komisyon tahkikata başlamış ve mali tasarruflarla ilgili yaptığı değişiklikleri gösteren mazbata⁶² Meclis-i Vükelâ'da görüşülmüştü. Buna göre; surre eminliğinin mevkib-i hac muhafızlığı ile beraber kiler eminliği memuriyetine bağlanmasına ve müjdecilik, kaftan ağalığı ve mübeşşirlik hizmetlerinin kaldırılmasına 2 Receb 1296/22 Haziran 1879 tarihinde karar verilmiştir.⁶³ Ancak kararın alındığı 1296/1879 senesinden sonra da gerek surre eminliğinin müstakil birine tevcih edilmesi gerekse müjdecî, mübeşşir ve kaftan ağalığı görevlerinin devam ettirilmesi bu kararın uygulamaya geçmeyerek sadece teoride kaldığını göstermektedir. Kararın uygulanmamasının nedenini arşiv belgelerinden takip etmek mümkün olmasa da kanaatimizce surre emini ve diğer hac görevlilerinin müşterek arzualı, konunun takipçisi olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nden önce de var olan kadim hac hizmetlerinin mali tasarruflar gerekçesiyle ilgası veya birbirleriyle birleştirilmesi bu dönemde mümkün olmamıştır.

Midhat Paşa örneğinde olduğu gibi Suriye valilerinin hac masraflarını karşılamada güçlük yaşamaları onları alternatif çözüm yolları aramaya sevk etmekteydi. Nitekim 1312/1895 senesinde mali müzayaka yaşayan Suriye Vilayeti, mevkib-i hacc-ı şerifin Şam'dan ihracı için gerekli olan meblağı ödeyememiştir. Bankadan istikraz yoluyla bu meblağın tedarik edilmesi talebine ise Maliye Nezaretinden cevap alamamıştır. Bu defa konuyu Saray'a ileten Suriye valisi, şevval ayının beşinci gününde yola çıkması gereken mevkib-i haccın vaktinde çıkarılamamasının Arafat'ta yalnız Mısır mahmilinin görülmesine ve dolayısıyla bunun hilafet şanına aykırı olacağına vurgu yapmıştır. Ancak bu çabaları fayda vermemiş ve parayı bir an evvel tedarik etmesi yönünde kendisine emir tekit edilmiştir.⁶⁴

1296/1879 senesinde hac masraflarında tasarruf sağlanmasına yönelik girişimlerin akim kalmasından yaklaşık yirmi yıl sonra 1315/1898 senesinde ise mevkib-i hac muhafızı atamalarında önemli bir değişikliğe gidilmiştir. Bu dönemde yıllık 12.000 lira tahsisatla her sene birine verilen mevkib-i hac muhafızlığının surre-i hümâyun emaneti gibi ferik rütbeli bir askere verilmesi Şura-yı Devletçe kararlaştırılmıştır. Bu karara gerekçe olarak ise 12.000 liralık tahsisatın yarısından fazlasının suiistimal edildiği gösterilmiştir.⁶⁵

Osmanlı Devleti'nin hac organizasyonundaki mali harcamalara yönelik takibini 1908'de tamamlanan Hicaz demiryolunun ardından hac yolculuğunun tamamıyla trenlerle yapılmaya geçildiği döneme kadar sürdürdüğü görülmektedir. Bu kapsamda 11 Ramazan 1327/26 Eylül 1909 tarihli Sadaret tezkiresinden mevkib-i haccın Mekke, Medine ve Şam'da yapacağı harcamaların tutarının hesaplanması için bir komisyon oluşturmasına karar verildiği anlaşılmaktadır. Komisyonun üyelerini, Suriye ve Hicaz vilayetleri ile Mekke-i Mükerrre Emareti ve Evkaf-ı Hümâyun Nezaretinden seçilen memurlar oluşturmaktadır.⁶⁶ Dâhiliye Nezaretinden Suriye vilayetine gönderilen telgraf, hem mevkib-i hac tahsisatı hesaplarında hem de 1907 ve 1908 senelerinde mevkib için kiralanan develerin ücretlerinde birçok usulsüzlük yapıldığıyla ilgili haber alındığını ve komisyonun bu hesapları tetkik etmek üzere kurulduğunu içermektedir.⁶⁷

4. KARANTİNA

Hac ibadeti, dünyanın farklı bölgelerinden Müslümanların her sene Mekke ve Medine'de bir araya gelmelerine sebep olduğundan salgın hastalıklara karşı önlem alınması

⁶¹ BOA, İ. DH, Gömlek No. 63945, 10.

⁶² BOA, İ. DH, Gömlek No. 63945, 1-3.

⁶³ BOA, İ. DH, Gömlek No. 63945, 13; Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Resmî Maruzat [Y. A. RES]*, No. 4, Gömlek No. 1, 2.

⁶⁴ Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi [İ. HUS]*, No. 35, Gömlek No. 71.

⁶⁵ BOA, Y. A. RES, No. 91, Gömlek No. 1, 2.

⁶⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi [DH. MUI]*, No. 17-4, Gömlek No. 21, 2.

⁶⁷ BOA, DH. MUI, No. 17-4, Gömlek No. 21, 5.

zaruriydi. Özellikle Hindistan bölgesinde ölümcül etkiye sahip salgın hastalıkların sıklıkla yaşanması, hac mevsimi sonrasında bu hastalıkların Anadolu'dan Rumeli'ye, Kafkasya'dan Orta Asya içlerine kadar geniş bir alana yayılmasına neden olmaktadır. Hal böyle olunca salgının yayılma etkisini düşürmek maksadıyla karantina tedbirlerine başvurulmaktaydı.

19. yüzyılda görülen salgın hastalıkların en tehlikesi koleraydı. Hicaz'da kolera salgını ilk olarak 1246/1831 senesinde yaşandı. Hicaz'da ortaya çıkan salgının benzer bir türü Hindistan'da 1232/1817 senesinde yaşanmış ve yıllar boyunca ülkeyi etkisine almıştı. Dolayısıyla Hicaz'daki salgının Hintli hacılar vasıtasıyla Basra Körfezi üzerinden taşındığı muhtemeldir. Yine ilerleyen yıllarda Hicaz'da yaşanan kolera salgınlarında Hindistan'daki salgın bulgularının tespit edilmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Koleranın ölümcül etkiye sahip olması hastalığın yaşandığı yıllarda Hicaz'daki ölüm sayılarının da artmasına yol açmıştır.⁶⁸

Hac dönüşünde salgın hastalıkların çeşitli coğrafyalara sıçraması, hastalığa karşı verilen mücadelelerin ve alınan tedbirlerin seyrini değiştirmiştir. Bu kapsamda 1282-1283/1866 senesinde düzenlenen İstanbul Sıhhiye Konferansında, koleranın Hindistan'dan gelen gemiler ve hacılar tarafından Hicaz'a getirildiği kesin olarak tespit edilmiştir. Özellikle buharlı gemi teknolojisinde yaşanan gelişmeler 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Kızıldeniz üzerinden gelen Hintli hacıların sayısının artmasına ve dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin bu hacılara karşı özel bir önlem almasına yol açmıştır. Bu doğrultuda Kızıldeniz'in güney girişinde yer alan Babülmendeb Boğazı'na yakın bir yerde tahaffuzhane/karantina merkezi açılması konferansta gündeme getirilmiştir. Görüşmeler sonucunda bu boğaza yakın Kamaran Adasında bir tahaffuzhane açılmasına karar verilmiş ve nihayetinde 1299/1882 senesinde açılan Kamaran Tahaffuzhanesi faaliyete başlamıştır.⁶⁹ Böylelikle Hindistan bölgesinden Hicaz'a deniz yoluyla gelen hacıların bu tahaffuzhanede karantina altına alınarak sağlık kontrolleri yapılmıştır.

Şam yolunu kullanarak Hicaz'a gelip giden hacıların sağlık kontrolleri için de Ayn Zerka'da tahaffuzhane kurulmuştur. Böylelikle Hicaz'dan çıkış yapan hacılar Şam'daki Ayn Zerka'da bulunan tahaffuzhanede karantinaya alınmışlardır. 1300/1883 senesinde Ayn Zerka tahaffuzhanesinde görev yapan Doktor Dobermayer karantinada bekletilmekte olan mevkib-i hacc-ı şerifin sağlık durumunun yolunda olduğunu Saray'a telgrafla bildirmiştir. Telgrafta verdiği ayrıntılı bilgilere göre; karantina bölgesine ulaştığından beri hiçbir hacı vefat etmemiş ve Medine'den Ayn Zerka'ya kadar olan yolculuk esnasında normal hastalıktan 18 hacı vefat etmiştir.⁷⁰ Burada karantinaya alınan mevkib-i haccın karantina süresinin on gün olduğu Suriye Valisi Mustafa Asım Paşa'nın 16 Safer 1308/1 Ekim 1890 tarihli telgrafından anlaşılmaktadır. Buna göre Ayn Zerka'da karantinaya alınan hacıların on günlük karantina süreleri bitmiş ve hacılar sağlık durumları iyi olarak Şam'a gönderilmişlerdir.⁷¹ Diğer taraftan deniz yoluyla hareket eden hacıların Dersaadet'e ulaşmadan önceki sağlık kontrolleri ise Kale-i Sultaniye Karantina İdaresi tarafından yapılmıştır. Yine 1300/1883 senesinde Çanakkale'ye vapurla ulaşan hacıların sağlık durumlarının iyi olduğu bu idare tarafından telgrafla Saray'a bildirilmiştir.⁷²

Hacca giden Müslümanların sayısı arttıkça salgın hastalığın görülme ve yayılma riski de artmaktaydı. Bunun en bariz örnekleri ise hacc-ı ekber yıllarında yaşanmıştır. Hac menâsikinden olan Arafat'a çıkış gününün Cuma'ya denk geldiği yıllara hacc-ı ekber

⁶⁸ Sinan Küneralp, "Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz'da Hac ve Kolera", çev. Münir Atalar, *OTAM* 7/7 (Ağustos 1996), 503.

⁶⁹ Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 54.

⁷⁰ Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sıhhiye Nezareti Maruzatı [Y. PRK. SH]*, No. 1, Gömlek No. 39, 2.

⁷¹ BOA, *Y. PRK. SH*, No. 3, Gömlek No. 27, 2.

⁷² BOA, *Y. PRK. SH*, No. 1, Gömlek No. 39, 2.

denilmektedir.⁷³ Bu özelliği sebebiyle hacc-ı ekber yıllarında her zamankinden daha fazla Müslüman hacca gitmiştir. Mesela; hacc-ı ekber olan 1281/1865 yılında 150 bin civarında olan hacı sayısı geçmiş yılların yaklaşık dört katıydı. Doğal olarak Hintli hacıların Hicaz'a taşıdığı kolera hastalığı nedeniyle bu senenin haccında 15 bin ilâ 30 bin arasında hacı koleradan vefat etmiştir. Hicaz'daki bu salgın, hac dönüşü Kızıldeniz ve Mısır yoluyla diğer Osmanlı topraklarına ve Avrupa'ya yayılmıştır.⁷⁴ Yine bir başka hacc-ı ekber senesi olan 1310/1893'te Hicaz'a gelen Müslümanların sayısını 200 bin ilâ 300 bin arası olduğu tahmin edilmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla bu yılın haccında kolera salgının kontrol altına alınması için ayrı bir gayret gösterilmiştir. Suriye Vilayeti, Ayn Zerka Tahaffuzhanesi'ndeki gelişmeleri anbean Sadarete iletmıştır. Bunlardan biri, mevkib-i haccın sermübeşşir refakatinde 48 hacının bulunduğu halde Ayn Zerka Tahaffuzhanesi'ne ulaştıkları ve bunların karantinaya alındıklarından beri herhangi bir vukuat olmadığını içermektedir.⁷⁶

SONUÇ

19. yüzyılın ikinci yarısında hac organizasyonundaki düzenlemelere dikkat çeken bu çalışmanın ulaştığı önemli sonuçlardan biri, bu dönemden itibaren Şam hac kafflesini için "mevkib-i hacc-ı şerif" adıyla yeni bir terimin kullanılmaya başlanmasıdır. Bu terimin Osmanlı diplomatiğinde tam anlamıyla yerleşmesi ise 1278/1861'de mevkib-i hac muhafızlığının kurulmasıyla gerçekleşmiştir.

Mevkib-i hac muhafızlığının, yaklaşık on iki asırlık bir geçmişe sahip hac emirliğinin 19. yüzyıldaki kademeli dönüşümünün son şekli olduğu bu çalışmayla ortaya koyulmuştur. Hac organizasyonunda kadim geçmişe sahip bu uygulamada böyle bir değişikliğe gidilmesinin sebebi ise Osmanlı Devleti'nin hac masraflarını azaltmaya çalışmasıdır. Bu kapsamda mevkib-i hac muhafızlığının kurulmasının ardından ihtiyaç duyulmayan emirü'l-hac kaymakamlığı surre emanetine bağlanmıştır. Aynı şekilde mevkib-i hac muhafızlığı ise 1282/1865'de kilâr-ı hac emanetiyle birleştirilmiştir. Yaklaşık yarım asır Şam-Hicaz hattında hacıların güvenliği ile urban surresinin dağıtımında sorumlu olan mevkib-i hac muhafızlığı Hicaz demiryolu hattının tamamlanmasının ardından ihtiyaç duyulmadığı gerekçesiyle ilga edilmiştir. Hac masraflarının azaltılmasına yönelik düzenlemelerden etkilendiği tespit edilen diğer mevkib-i hac görevlileri ise müjdeciler ve mukavvimlerdir. Bu doğrultuda müjdecilik görevi mübeşşirliğe dönüşmüştür. Ancak öteden beri Osmanlı sarayındaki baltacılar ve diğer bazı saray görevlilerine verilegelen müjdecilik, bu kişilerin hacca gidebilmeleri için ilga edilmemiştir. Hacıların nakliye işlerini yürüten mukavvimlik görevinin ise yapılan düzenlemelerle itibarı artırılmış ve mevkib-i hac muhafızları mukavvimler arasından atanmıştır.

Hac organizasyonunda en fazla sıkıntı yaşanan durum yapılan mali harcamalardır. Bu yönüyle mevkib-i hacc-ı şerifin yolculuk esnasındaki bazı masrafları Şam Hazinesine yüklenmiştir. Bu kapsamda Şam valileri zaman zaman bu durumdan mustarip olmuş ve Maliye Nezaretiyle iletişime geçerek hac masraflarının düşürülmesine yönelik önemli değişikliklerin yapılmasına katkı sağlamışlardır. Mevkib-i haccın güvenli bir şekilde yolculuğunu tamamlaması için atılan adımlar arasında dikkat çeken diğer bir husus ise alınan sağlık tedbirleridir. Nitekim 19. yüzyılda kolera salgınına karşı verilen mücadele, hac organizasyonunda karantina merkezlerinin kurulmasına ve mevkib-i haccın buralarda karantinaya alınmasına neden olmuştur.

⁷³ Kur'an-ı Kerim'de Tevbe suresi üçüncü ayette geçen "hacc-ı ekber günü" ifadesinden neyin kastedildiğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bu rivayetlerle ilgili bkz. Salim Ögüt, "Hac (Hacla İlgili Fıkhî Hükümler)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/393.

⁷⁴ Mesut Uyar, *Osmanlı Devletinde Kolera İstanbul Örneği (1892-1895)* (İstanbul: Kitabevi, 2007), 28-30.

⁷⁵ Gülden Sarıyıldız, "XIX. Yüzyılda Hicaz'da Kolera ve Zemzem Suyu", *III. Türk Tıp Tarihi Kongresi Kongreye Sunulan Tebliğler İstanbul, 20-21 Eylül 1993* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 2/295.

⁷⁶ BOA, BEO, Gömlek No. 19298.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/impartiality: Dergi editör kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

KAYNAKÇA

- Armağan, A. Latif. "XVIII. Yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller (=Menâzilü'-Hacc)". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 20 (2000), 73-118.
- Atalar, Münir. "Emîr-i Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/131-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Atalar, Münir. *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümayûn ve Surre Alayları*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Abdülhamid I [AE. SABH. I]*. No. 4, Gömlek No. 395.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Osman III [AE. OSM. III]*. No. 92, Gömlek No. 7073.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası [BEO]*. Gömlek No. 2425; 19298; 52490; 53882; 64015.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH. MKT]*. No. 505, Gömlek No. 1; No. 235, Gömlek No. 21; No. 2731, Gömlek No. 22; No. 2742, Gömlek No. 47; No. 2779, Gömlek No. 98.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi [DH. MUI]*. No. 17-4, Gömlek No. 21; No. 17-4, Gömlek No. 21.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. Gömlek No. 26959; 27548; 27556; 27601.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İbnülemin Hil'at [İE. HLT]*. Gömlek No. 403; 499.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ. DH.]*. No. 1483, Gömlek No. 57; Gömlek No. 3225; 12652; 12616; 13795; 14091; 15481; 15555; 18502; 31730; 35009; 36335; 60777; 63945.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Evkaf [İ. EV]*. No. 35, Gömlek No. 30; No. 42, Gömlek No. 35; No. 45, Gömlek No. 66.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi [İ. HUS]*. No. 35, Gömlek No. 71.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Mahsus [İ. MMS]*. Gömlek No. 1109.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala [İ. MVL]*. Gömlek No. 1580; 8492; 13962.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Mesail-i Mühimme [İ. MSM]*. Gömlek No. 584.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vala Mazbataları [MVL]*. No. 1046, Gömlek No. 85.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*. No. 9, Gömlek No. 71.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri, [A. DVNS. MHM. d]*. No. 98, Hüküm No. 575; No. 129, Hüküm No. 63; No. 132, Hüküm No. 826; No. 133, Hüküm No. 396; No. 136, Hüküm No. 1266.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Divan Kalemi Evrakı [A. DVN]*. No. 149, Gömlek No. 34.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Meclis-i Vala Evrakı [A. MKT. MVL]*. No. 136, Gömlek No. 99.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı [A. MKT. MHM]*. No. 14, Gömlek No. 97; No. 241, Gömlek No. 20; No. 386, Gömlek No. 24; No. 338, Gömlek No. 43; No. 478, Gömlek No. 15; No. 484, Gömlek No. 4.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı [A. MKT. NZD]*. No. 219, Gömlek No. 6; No. 279, Gömlek No. 57.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Umum Vilayat Evrakı [A. MKT. UM]*. No. 146, Gömlek No. 9; No. 338, Gömlek No. 100; No. 351, Gömlek No. 33, 1; No. 555, Gömlek No. 39; No. 8, Gömlek No. 32.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Seraskerlik Defterleri [SRA. d]*. No. 321.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas Evrakı [Y. EE]*. No. 33, Gömlek No. 12, 2; No. 94, Gömlek No. 23.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y. MTV]*. No. 118, Gömlek No. 67; No. 125, Gömlek No. 80.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumi [Y. PRK. UM]*. No. 37, Gömlek No. 17.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Sadaret Maruzatı [Y. PRK. A]*. No. 5, Gömlek No. 77.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Resmi Maruzat [Y. A. RES]*. No. 4, Gömlek No. 1; No. 91, Gömlek No. 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sadâret Hususi Maruzât Evrakı [Y. A. HUS]*. No. 196, Gömlek No. 66; No. 237, Gömlek No. 79; No. 245, Gömlek No. 20.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sıhhiye Nezareti Maruzatı [Y. PRK. SH]*. No. 1, Gömlek No. 39; No. 3, Gömlek No. 27.
- Çakmak, Abdullah. *19. Yüzyılın Başlarında Kudüs*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Doğan, Faruk. "18 ve 19. Yüzyıllarda Şam-Medine Hac Yolu ve Güvenliği: Cerde Başbuğluğu". *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 6/15 (Eylül 2013), 127-157.
- Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar: Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Erkan, Nevzat. "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (Eylül 2019), 423-451.
- Erken, Adil. *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hac Olarak Hizmetleri*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Güler, Mustafa. *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Güner, Selda. "16. ve 18. Yüzyıllar Arasında Osmanlı Arabistan'ında Merkez-kaç İlişkileri: Eşkiyâ-yı Urbân ve Devlet". *Amme İdaresi Dergisi* 52/3 (Eylül 2019), 67-93.
- Hathaway, Jane. *The Arab Lands Under Ottoman Rule, 1516-1800*. New York: Routledge, 2013.
- Karaköse, Hasan. "Birinci Dünya Savaşı Başlarında Medine'de Emniyet ve Asâyişi Sağlama Çalışması ve Bir Lâyhâ (1914)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 104-116.
- Kurşun, Zekeriya. "Hac ve İktidar: Haremeyn'de Erken Dönem Osmanlı İmar Faaliyetleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (Bahar 2017), 281-311.
- Küneralp, Sinan. "Osmanlı Yönetimindeki (1831-1911) Hicaz'da Hac ve Kolera". çev. Münir Atalar. *OTAM* 7/7 (Ağustos 1996), 497-511.
- Öğüt, Salim. "Hac (Hacla İlgili Fıkhî Hükümler)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özlü, Zeynel. "Osmanlılarda Haberleşme ve Tören Ocağı: Peykân-ı Hassa". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 65 (Mayıs 2013), 135-168.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1. Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1983.
- Rafik, Abdülkerim. "Kâfiletü'l-Hacci'ş-Şamî ve Ehemmiyetühâ fi'l-Ahdi'l-Osmanî". *Mecelletü Dirâsâti Târîhiyye* 6 (Nisan 1981), 9-28.
- Sarıyıldız, Gülден. "XIX. Yüzyılda Hicaz'da Kolera ve Zemzem Suyu". *III. Türk Tıp Tarihi Kongresi Kongreye Sunulan Tebliğler İstanbul, 20-21 Eylül 1993*. 2/295-300. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Sarıyıldız, Gülден. *Hicaz Karantina Teşkilatı (1865-1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Uyar, Mesut. *Osmanlı Devletinde Kolera İstanbul Örneği (1892-1895)*. İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*. Ankara: TTK Yayınları, 2013.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 192-213

Beşeri Gözetim ve İlahi Gözetim

Human Surveillance And Divine Surveillance

Sıddık Ağçoban

Dr. Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bilim Dalı
Dr. Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Kırklareli, Turkey

s.agcoban@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1644-8067>

Makale Bilgisi/Article Information

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 31.03.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17.06.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

<https://doi.org/10.52637/kiid.907129>

Atıf/Cite as

Ağçoban, Sıddık. "Beşeri Gözetim ve İlahi Gözetim", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 192-213.

Ağçoban, Sıddık. "Human Surveillance And Divine Surveillance", *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 192-213.

İntihal/Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Beşeri Gözetim ve İlahi Gözetim

Öz

Gözetim olgusu günümüz toplumlarının ayırt edici vasıflarından biri haline gelmiştir. Modern biçimiyle ilk olarak panoptik bir hapisane tasarımı şeklinde ortaya çıkan gözetim, bilgisayar ve kameraların hayatımıza girmesiyle farklılaşmış, “Veri Gözetimi”nin de eklenmesiyle oldukça ileri boyutlara taşınmıştır. Biz bu gözetim türüne beşeri gözetim adını vermekteyiz. Beşeri gözetim, bir paradigmayla bu paradigmanın amaçlarından birinin, özellikle insan hakkında, gizli açık her şeyi görme ve bilme isteği olduğu açıktır. Bu da tanıdık bir inancı yani her şeyi gören ve bilen Tanrı inancını çağırır. Bu tür bir tanrı inancına da ilahi gözetim adını verebiliriz. İlahi gözetim, Tanrının evrende olan her şeyle birlikte insanın tüm faaliyetlerini gözetlediğine ve her şeyi kayıt altına aldığına yönelik dini inançlara dayanır. Özellikle semavi (monoteist) dinlerde bu inanış oldukça güçlüdür.

Beşeri gözetimin dinsel bir temeli var mıdır? Çalışmanın temel sorusu budur. Teolojik açıdan gözetim, Tanrının her şeyi görmesi ve bilmesiyle aynı değildir. Fakat gözetim toplumunun teorisyenlerinden Lyon’a göre beşeri gözetim tasarımının kaynağı Mezmurlar’daki “her şeyi gören Tanrı” inancıdır. Bu çerçevede gözetim, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin “gözetleyen Tanrı” inancının politik olarak yeniden tasarlanmış ve küreselleşmiş şeklidir. Monoteist ve kutsal bir kaynaktan ilham alınarak tasarlanmış olmasına rağmen kutsal bir kaynağı yokmuş gibi tüm toplumlarda uygulanabiliyor olması, onun nihai derecede sekülerleştirilmiş olmasıyla ilgilidir.

Her ne kadar monoteist dinlerdeki gözetleyen tanrı inancı birbirine benzer olsa da İslam’daki “her şeyi gören Allah” inancıyla beşeri gözetim arasında organik bağ kurmak oldukça zor gözükmektedir. Çünkü ikisi arasında tarihsel açıdan ilişki kurulamadığı gibi sosyolojik açıdan da ilişki kurulamamaktadır. İki gözetim türü arasındaki betimsel benzerliğin nedeni bu tasarıma İslam’ın ilham vermiş olmasından değil, monoteist dinlerin teolojik kökenlerinin ortak olmasındandır. Gerçi gözetleyen bir Tanrı’yı düşünmenin, beşeri gözetimle aynı sosyal bilişsel süreçleri tetiklediğine dair deneysel veriler bulunmaktadır ve bu verilere İslam diniyle ilgili bulgular da dâhildir. Fakat deney sonuçlarının tamamen doğru olduğunu varsaysak bile bu, konuyu sadece psikolojik açıdan açıklamak için kullanılabilir. Oysa gözetim, politik bir araç olarak tasarlanmıştır ve bu tasarımın ilham kaynağı Kur’an değil Mezmurlar’dır. Bununla birlikte Kur’an gözetleme etiği açısından bir başlangıç oluşturabilir. “...Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın...” mealindeki ayet bu açıdan önemlidir.

Çalışma, bundan başka “veri gözetimi”ni de ele almakta ve “verilerin efendisi” konumundaki kişilerin “Yapay Tanrılar” gibi davrandıklarını ileri sürmektedir. Bunu da Kur’an’da bahsi geçen Nemrut kıssasıyla ilişkilendirmektedir. Nemrut’un “ben de öldürür ve diriltirim” şeklindeki tutumu yapay bir tanrı gibi davrandığını göstermektedir. O, bu davranışı politik bir söylem olarak tasarlamıştı. Onun politik açıdan tanrı gibi algılanması için bütün evreni öldürüp diriltme gücüne sahip olmasına gerek yoktu. Sadece kendi toplumunda istediğini öldürebilecek güce sahip olması bunun için yeterliydi. Gerçekten de Nemrut, kavmi içinde adeta bir tanrı gibi yüceltiliyordu. Tıpkı bunun gibi “verilerin efendileri”nin de tanrı gibi algılanması için tüm evrenin bilgisini toplamalarına gerek yoktur. Sadece insanlara ait verilerin bir kısmını toplamaları bunun için yeterlidir. Bilhassa küresel salgınların konuşulduğu günümüzde bu “Yapay Tanrılar” hakkında fazlasıyla söz edilir olmuştur. Dahası toplumsal bilinçte, bunların “sahte tanrılığını” onaylar nitelikte bir yüceltme eğiliminin bulunduğu görülmektedir.

Çalışmanın verileri literatür taramasıyla toplanmış ve betimleyici bir yaklaşımla analiz edilmiştir. İslam için kullanılan temel veriler Kur’an’ın ilgili ayetleridir. İslam’daki “Gözetleyen Allah” inancıyla günümüz gözetim sistemleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için ayrıca karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gözetim, Gözetim Toplumu, Beşeri Gözetim, İlahi Gözetim, Veri Gözetimi.

Human Surveillance And Divine Surveillance

Abstract

The phenomenon of surveillance has become one of the distinguishing features of today's societies. Surveillance, which first emerged as a panoptic prison design in its modern form, has chanced with the coming of computers and cameras into our lives, and has been moved to quite advanced dimensions with the addition of "Data Surveillance". We call this type of surveillance as "human surveillance." If human surveillance is a paradigm, it is clear that one of the aims of this paradigm is the desire to see and know everything, especially about human beings. This reminds us of a familiar belief in God, who sees and knows everything. We might call this kind of belief in God as "divine surveillance." Divine surveillance is based on religious beliefs that God watches over and records everything that happens in the universe and all human activities. This belief is particularly strong in monotheistic religions.

Does human surveillance have a religious basis? This is the main question of the study. Theologically, human surveillance is not the same as divine surveillance. But, according to Lyon, one of the theorists of the surveillance society, the source of human surveillance design is "the belief in God who sees everything" in the Psalms. In this context, surveillance is a redesigned and globalized version of the Christian and Judaic belief in the "All-Seeing God" politically. Although it was designed with the inspiration from a monotheistic and sacred source, it can be applied in all societies as if it had no sacred source. This is related to the fact that it is highly secularized.

Although the belief in the "All-Seeing God" in the monotheistic religions is similar to each other, it seems very difficult to establish a natural link between the human surveillance and belief in the "All-Seeing Allah" in Islam. Because, there is no historical and sociological relationship between the two types of surveillance. The reason for the descriptive similarity between the two is not that Islam inspires human surveillance, but that monotheistic religions have common theological roots. Though, there are empirical findings that there is a psychological connection between the human surveillance and the belief in the "All-Seeing God" and these findings include those related to Muslims. But even if we assume that this empirical results are completely correct, it can only be used to explain the issue from a psychological point of view. However, surveillance is designed as a political tool, and the inspiration for this design is the Psalms, not the Qur'an. Nevertheless, the Qur'an can be a starting point in terms of surveillance ethics. The verse, "...Do not search for each other's faults and privacy..." is important in this regard.

The study also addresses "data surveillance" and argues that people in the position of "masters of data" act like "Artificial Gods". It relates this to the story of Nimrod mentioned in the Qur'an. Nimrod's attitude of "I also kill and resurrect" shows that he acts like an "Artificial God". He designed this behavior as a political discourse. He didn't need to have the power to kill and resurrect the entire universe to be perceived as a "god" politically. It was enough just that he had the power to kill whoever he wanted in his own society. Indeed, Nimrod was glorified like a god among his society. Just like this, it is not necessary for the "masters of the data" to collect the information of the entire universe in order to be perceived as "god". It is enough for them to collect only some of the data belonging to people. Nowadays especially when global epidemics are talked about, these "Artificial Gods" have been talked about a lot. Moreover, in the social consciousness, it is seen that there is a tendency to glorify their "false deity".

The data of the study were collected through literature review and analyzed with a descriptive approach. The basic data used for Islam are the relevant verses of the Qur'an. A comparison method was also used to reveal the relationship between the belief in the "All-Seeing Allah" in Islam and human surveillance systems.

Keywords: Surveillance, Surveillance Society, Human Surveillance, Divine Surveillance, Data Surveillance.

GİRİŞ

Günümüz toplumlarının ayırt edici vasıflarından birisi kuşkusuz gözetleme olgusudur. “Gözetim toplumu” kavramı da buradan geliştirilmiştir. Konunun günümüzdeki tanınmış araştırmacılarından David Lyon, gözetim toplumunda yaşadığımızı ve gözetim olgusunun günlük hayatın sıradan uygulamalarına dönüşerek önemli ölçüde kanıksandığını savunmaktadır.¹ Gözetim, sosyolojik araştırmaların da önemli konularından biri haline gelmiştir. İlk olarak, 1970’lerden sonra bilgisayarların hayatımıza girmesiyle akademik olarak ele alınmaya başlamıştır. Gözetimi ifade etmek için ilk zamanlar “Büyük Birader” ifadesi kullanılıyordu. Bu ifade George Orwell’in 1984 adlı romanından alınmıştı. Birkaç yıl sonra konu daha karmaşık hale geldi ve “gözetim toplumu” (surveillance society) kavramı literatüre girdi.²

Türkiye’de ise gözetim olgusunun sosyolojik araştırmalarda ele alınması 2000’li yılların başına rastlar. Konuyla ilgili çalışmaların 2015’ten sonra ciddi şekilde ivme kazandığı görülmektedir. Bugün itibarıyla, çalışmaların yaklaşık %80’inin 2015-2020 arası döneme ait olması dikkat çekicidir. İlahiyat fakültelerinde ise konu hala yeteri kadar dikkat çekebilmiş değildir. Bununla birlikte ilahiyatta konuyla ilgili son yıllarda küçük çapta bazı çalışmalar yapılmıştır. Ağçoban (2015),³ Dereli (2016),⁴ Şahin (2016),⁵ İncetahtacı (2018)⁶ tarafından yapılmış çalışmalar buna örnek olarak verilebilir. Fakat bunlar ilahiyat çalışmasından ziyade Sosyoloji ve Felsefe çalışmalarını çağrıştırmaktadır. Çünkü bu çalışmalarda ilahiyat literatürüne yeteri kadar yer verilmediği gibi ilahi gözetim konusu ise nerdeyse hiç tartışılmamıştır.

Bizim çalışmamız, İslam inancındaki ilahi gözetimle, günümüz gözetim olgusunun sosyolojik bir perspektifle karşılaştırmasını yapmaktadır. Çalışma, İslam inancı bağlamında iki gözetimin psiko-sosyal açıdan farklı süreçlere gönderme yaptıklarını ileri sürmekte ve ikisi arasında organik bir irtibat kurmak için yeteri kadar nesnel veri bulunmadığını savunmaktadır. Bu haliyle alana özgün bir katkı sağlamayı hedeflemektedir. Ayrıca “Veri’nin tanrısallaştırıldığı” sosyal süreçlerin bağlama eklenmesi, konuya kazandırdığı yeni perspektif açısından önemlidir.

İlahi gözetimle beşeri gözetimin karşılaştırıldığı çalışmalar daha önce Hıristiyanlık ve Yahudilik açısından yapılmıştır. Bunların başında Lyon’un “Surveillance and the Eye of God” adlı çalışması gelmektedir. Lyon, bu çalışmasında gözetimin, oldukça farklı bazı şekillerde “Tanrı’nın Gözü’ne (Eye of God) benzetilebileceğini, çağdaş gözetlemenin çoklu algı biçimlerinin bir anlamda ilahi dikkatin (divine watchfulness) bazı unsurlarına paralel olduğunu savunmaktadır.⁷ Hatta o tüm Mezmurlar’ın 21. yüzyılda bu bağlamda yeniden okunabileceğini öne sürmektedir.⁸ Bizce onun iddiaları içinde en önemli olanı, modern gözetleme olgusunun Hıristiyan itkisi veya motifleri tarafından harekete geçirildiği ihtimalini göz önünde bulundurmasıdır. Ona göre moderniteye geçişteki birkaç önemli an için Hıristiyan itkisi zaten söz konusudur ve bunun modernitenin gözetleme boyutları için de geçerli olduğunu düşünmek mümkündür.⁹ Bir diğer çalışma ise Strassberg’in “God and Surveillance in the Globalizing World” adlı çalışmasıdır. O, bu çalışmada Yahudi-Hıristiyan inancındaki

¹ David Lyon, “Gözetim Toplumu”, çev. Güneş Ayas, *Sosyolojca* 5 (2013), 86.

² Lyon, “Gözetim Toplumu”, 91.

³ Sıddık Ağçoban, “Postmodern Toplumda Ahlâkın Yeniden İnşası: Bir ‘Panoptikon’ Çözümlemesi”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Sempozyum)*, (2015), 581-600.

⁴ Mustafa Derviş Dereli, “Gözetim Toplumunda Sosyal Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü”, *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu I/* (2016), 529-544.

⁵ Rukiye Şahin, “Gözetim ve Mahremiyet: Mahremiyetin Mekana Hapsedilmesi ve Gösteri Toplumu”, *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu II/* (2016), 531-542.

⁶ Yahya İncetahtacı, *Katı Modernlikten Akışkan Modernliğe Geçişte Gözetim: Foucault ve Bauman’da Panoptik ve Sinoptik* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018).

⁷ David Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, *Studies in Christian Ethics* 27/1 (2014), 22.

⁸ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 26.

⁹ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 28.

aşkın, her yerde hazır bulunan, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı kavramının tarihsel olarak Batı toplumlarındaki karmaşık gözetim ağının gelişimiyle kaynaştığını ileri sürmektedir.¹⁰

Gervais ve Norenzayan tarafından ele alınan "Like a Camera in The Sky?" adlı çalışma konumuz açısından ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü bu çalışmada ampirik verilere dayanarak, Tanrı'yı düşünmenin, diğer bireyler tarafından gerçek zamanlı olarak gerçekleşen gözetimle aynı sosyal bilişsel süreçleri tetiklediği sonucuna varılmaktadır. Söz konusu çalışma belli sayıda katılımcı üzerinde uygulanan deneylere dayanmaktadır.¹¹ Gerek bu çalışmalar gerekse konuyla ilgili başka bazı çalışmalara "İki Gözetimin İlişkilendirilmesi" adlı başlık altında detaylı şekilde değinilmektedir. Burada doğrudan değinmediğimiz diğer çalışmalara da metin içinde atıflar yapılmaktadır.

Çalışmanın verileri literatür taramasıyla elde edilmiştir. Veriler ağırlıklı olarak betimleyici bir yaklaşımla analiz edilmektedir. İslam için kullanılan temel veriler Kur'an'ın ilgili ayetleridir. İslam'daki "gözetleyen Allah" inancıyla günümüz gözetim sistemleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için ayrıca karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem belli bir veriyi sosyolojik olarak çözümlmek, kontrol etmek, ondan somut ve genel bazı unsurlar çıkarmak için kullanılmaktadır. İki olgunun birbiriyle kıyaslanması onları anlamının en iyi yollarından biridir.¹²

Metinde sık kullanılan ve başlıkta da yer alan "beşeri gözetim" ifadesinden kasıt günümüz gözetim sistemleridir.

1. GÖZETİM VE GÖZETİM TOPLUMU

Gözetim veya gözetleme Fransızca "surveillance" kelimesinin Türkçe'deki karşılığıdır. "Surveillance" -ileride detayına değineceğimiz gibi- daha çok sanal gözetleme anlamına gelmektedir.¹³ Gözetim, temel anlamı itibariyle sıradan insanlara ait, özel yaşamları da dâhil, her türlü ayrıntılı bilginin toplanması, saklanması ve işlenmesidir. Gözetim toplumunda bunu sadece kamu kurumları yapmaz aynı zamanda büyük şirketler ve istihbarat örgütleri de yapar.¹⁴ Bilhassa gelişmiş toplumlarda sıradan bir hayat yaşayan hiç kimse gözetimden kaçamaz.¹⁵ Gözetim ve denetimin aslında tarihin ilk dönemlerinden beri farklı suretlerde var olduğu bilinmektedir.¹⁶ Günümüzdeki gözetimin eski gözetim ve denetim biçimlerinden temel farkı geleneksel toplumlardaki "ben seni gözlüyorum sen beni gözlüyorsun" şeklindeki karşılıklı denetim sisteminin¹⁷ yerine "Büyük Biraderin gözü üstünde" şeklindeki modern gözetleme sisteminin geçmesidir.

Modern gözetleme sistemlerini tarif etmek için kullanılan anahtar kelime "panoptikon" (panopticon) kavramıdır. İlk kez 1791 yılında Jeremy Bentham tarafından mahkûm gözetleme aracı olarak icat edilen panoptikon, merkezi bir kontrol kulesi etrafına yerleştirilmiş hücrelerden oluşan daire biçimli bir yapıdır.¹⁸ Bentham, İngiliz hapishaneleriyle ilgili bir tartışma esnasında, gözetlemeye, kendi deyimiyle "teftiş" e dayalı bir mimari sistem önermişti. Tasarımını, "her şeyi gören yer" anlamında "panoptikon" olarak adlandırmıştı.¹⁹ Panoptikonda

¹⁰ Barbara Strassberg, "God and Surveillance in the Globalizing World" (Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Virginia, 2003), 2.

¹¹ Will M. Gervais - Ara Norenzayan, "Like a Camera in The Sky? Thinking About God Increases Public Self-Awareness and Socially Desirable Responding", *Journal of Experimental Social Psychology* 48/1 (2012), 301.

¹² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 84-85.

¹³ Lyon, "Surveillance and the Eye of God", 23.

¹⁴ Uğur Dolgun, *Şeffaf Hapishane Yahut Gözetim Toplumu* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 148.

¹⁵ Lyon, "Surveillance and the Eye of God", 22.

¹⁶ Bk. Dolgun, *Şeffaf Hapishane Yahut Gözetim Toplumu*, 45.

¹⁷ Bk. Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entellektüeller*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 55.

¹⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 574.

¹⁹ Lyon, "Surveillance and the Eye of God", 26.

gözetleyen tek taraflı olarak üstün konumdadır yani o gözetlenenini görür fakat gözetlenen onu göremez.

Mimari işlevinden dolayı panoptikon Foucault'yu derinden etkiledi. Foucault, Bentham'ın bu tasarımını modern iktidarın baş metaforu olarak kullandı.²⁰ O modern toplumun aslında bir panoptikon olduğunu ileri sürdü. Onun gözetim toplumu teorisini geliştirmesinde bu yapının etkisi büyük olmuştur.²¹ Ona göre panoptikon bir iktidar ve müdahale tarzıdır ve işlevinden dolayı sadece hapisanelerde değil hastanelerde, fabrikalarda ve okullarda da kullanılabilir. Her yere serpilmiş binlerce göz sayesinde panoptikon sürekli hareketli ve uyanık bir iktidar aracı olarak devreye sokulur.²² Bu yaklaşım Lyon tarafından da benimsenmiştir. Ona göre yeni normallerimizden biri olan gözetim unsuru aslında 21. yüzyılda dünyayı idare etme şeklinin bir parçasıdır.²³

Gözetim toplumu hakkında üretilen kavramlar panoptikonla sınırlı değildir. Panoptikondaki duvarlar ve pencereler, elektronik teknolojiler sayesinde gözetim toplumunda büyük ölçüde gereksiz hale gelmiştir. Bu da farklı şekillerde yeni kontrol türlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.²⁴ Buna bağlı olarak geliştirilen kavramlar da farklılaşmaktadır. Elektronik panoptikon, süper panoptikon, sinoptikon, polioptikon gibi yeni kavramlar buna örnek olarak verilebilir.²⁵ Panoptikon azınlığın çoğunluğu gözetlediği sistemken sinoptikon çoğunluğun azınlığı gözetlediği bir sistemdir.²⁶ Süper panoptikon ise toplumun tüm alanlarında her an her yerde ve herkesin gözetlendiği durumu anlatmak için kullanılmaktadır. Süper panoptik gözetimde asıl önemli nokta herkesin kendisinin her an gözetlenme ihtimali altında bulunduğunun farkında olmasıdır.²⁷ Bununla birlikte gözetim sadece görme süreçlerine dayalı bir olgu değildir. İleride "Veri Gözetimi" konusunda detayı geleceği üzere, kişilerin kendileriyle birlikte faaliyetleri ve elektronik izlerinin takip edildiği, daha çok veriler üzerinden yürüyen gözetim biçimleri de vardır. Kişilerin telefonları aracılığıyla, konuştuğu yazıştığı kişiler bilinmekte, iletişimin detaylı zamanı, konumu ve hatta içeriği dahi takip edilebilmektedir. Hakeza kişisel bilgisayarlar yoluyla erişilen ağ sayesinde kişilerin elektronik ayak izlerinin haritaları çıkarılabilmektedir. Bu veriler ticari amaçla kullanılabilir gibi istihbarat amaçlı da kullanılabilir. Üstelik tüm bunlar küresel çapta ve kolaylıkla yürütülebilmektedir.²⁸

Bauman, modernite tarihinin şimdiki aşamasının post-panoptik olduğunu ileri sürmektedir. Bunun panoptik olandan temel farkı mekânın paylaşılma zorunluluğunun bulunmamasıdır. Yani panoptik gözetim, gözetleyenle gözetlenenin aynı mekânda olması üzerine tasarlanmışken; post-panoptik olanda gözetleyenin nerde olduğu belli değildir, o kayıp ve erişilmezdir.²⁹ Dahası kişiler tıpkı salyangozun kendi evini sırtında taşımasına benzer şekilde, başta cep telefonları olmak üzere çeşitli dijital araçlarla, kendi panoptikonlarını

²⁰ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Malden: Polity Press, 2006), 9.

²¹ Mustafa Solmaz, "Güncel Gözetimi Bauman'ın Sosyal Teorisinden Hareketle Anlamak", *Journal of Social Sciences and Humanities* 4/1 (30 Haziran 2020), 2.

²² Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 258, 269.

²³ Lyon, "Gözetim Toplumu", 86.

²⁴ Zygmunt Bauman - David Lyon, *Akışkan Gözetim*, çev. Elçin Yılmaz (Ayrıntı Yayınları, 2016), 15.

²⁵ Bauman - Lyon, *Akışkan Gözetim*, 67.

²⁶ Bauman, *Liquid Modernity*, 85-86; Strassberg, "Godand Surveillance in the Globalizing World", 16.

²⁷ Merve Bozalp, "Gözetim Toplumundaki Yapısal Değişim ve Dönüşümler", *Amme İdaresi Dergisi* 51/1 (2018), 42. Gözetim olgusu her geçen gün biraz daha karmaşık hale gelmektedir. Elektronik Panoptikon, Süper Panoptikon, Banoptikon, Biyolojik Gözetim, Sinoptikon Gözetim, Yatay Gözetim, Sosyal Medyada Gözetim, Omniptikon Gözetim gibi kavramlar günümüzde gözetimin farklı biçimlerini tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kavramlar hakkında detaylı için bk. Gökhan Akdağ, *Gözetim Toplumu Teorilerinin Tarihsel ve Teorik Bir İncelemesi* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015).

²⁸ Küresel çapta gözetim, takip ve istihbarat faaliyetlerinin, Truva Atı, Promis, Echelon, Carnivore, Prism (Prizma) gibi sistemler ve programlar üzerinden nasıl yürütüldüğüne dair detay için Çelik'in çalışmasına bakılabilir. (Ramazan Çelik, *Gözetim Toplumu ve İnternet: Yeni İletişim Ortamlarında Gözetimin Dönüşümü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 153-154)

²⁹ Bauman, *Liquid Modernity*, 11.

bedenleri üzerinde taşımaktadırlar. Bu insanlar adeta kendi kendilerinin bekçisi olacak şekilde eğitilmişlerdir. Bununla birlikte Bauman, temel mantığının devam ettiğinden hareketle panoptikonun “hala hayatta ve iyi durumda” olduğunu düşünmektedir. Hatta ona göre panoptikon Bentham ve Foucault'nun hayal edemeyeceği kadar gelişmiş ve güçlenmiş durumdadır.³⁰

2. İLAHİ GÖZETİM

İlahi gözetim, Tanrının evrende olan her şeyle birlikte insanın tüm faaliyetlerini gözetlediğine ve her şeyi kayıt altına aldığına yönelik dini inançlara dayanır. Özellikle semavi (monoteist) dinlerde bu inanış oldukça güçlüdür. Yahudi kutsal kitabı olan Eski Ahit'te şöyle geçmektedir: “Rab göklerden bakar, bütün insanları görür. Oturduğu yerden, yeryüzünde yaşayan herkesi gözler. Herkesin yüreğini yaratan, yaptıkları her şeyi tartan O'dur.”³¹ Bir başka pasaj şöyledir: “Oturup kalkışını bilirsin, niyetimi uzaktan anlarsın. Gittiğim yolu, yattığım yeri inceden inceye elersin, bütün yaptıklarımın haberin var.”³² Yeni Ahit'te de benzer pasajlar bulunur. Şu iki ayet buna örnek olarak verilebilir: “Örtülü olup da açığa çıkarılmayacak, gizli olup da bilinmeyecek hiçbir şey yoktur. Bunun için karanlıkta söylediğiniz her söz gün ışığında duyulacak, kapalı kapılar ardında kulağa fısıldadıklarınız damlardan duyurulacaktır.”³³ “Onun yolunu Tanrı anlar, yerini bilen O'dur. Çünkü O yeryüzünün uçlarına kadar bakar, göklerin altındaki her şeyi görür.”³⁴

İslamiyet'te ilahi gözetim inancının diğer dinlere nazaran daha önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu konu öneminden dolayı sistematik inancın (İslam teolojisinin) temel unsurlarından biri olarak görülmüştür. İslam'da Allah'ın, kullarını sürekli gördüğünü, izlediğini ve kontrol altında tuttuğunu gösteren teolojik bilgiler “Allah'ın sıfatları” konulu metinlerde detaylı şekilde ele alınır. Mesela Maturidi akaidinde Allah'ın “subuti sıfatları” olarak tanımlanan özellikleri büyük oranda onun kullarını gözetim ve denetim altında tuttuğunu gösteren ilahi eylemlere gönderme yapar. Bilhassa İlim, Semi, Basar sıfatları doğrudan doğruya ilahi gözetimin varlığını ve mahiyetini gösterir. İlmihal kitaplarında bu sıfatlar kısaca şöyle tanımlanır: Hayat: Allah diri ve canlıdır. İlim: Allah her şeyi bilir. O gizliyi, açığı, olmuşu, olacağı, geçmişi, geleceği her şeyi bilir. Semi: Allah her şeyi işitir, en gizli sesleri bile duyar. Basar: Allah her şey görür. Hiçbir şey ondan gizli kalmaz. Bu sıfatlardan başka “İrade”, Allah'ın dilediği her şeyi yapmakta serbest olduğunu, “Kudret”, her şeye gücünün yettiğini, “Kelam”, konuşma vasfının bulunduğunu, “Tekvin”, istediği her şeyi yoktan var edebileceğini ifade eden sıfatlarıdır. Bu sıfatların zıtları Allah hakkında düşünülemez.³⁵ Subuti sıfatlardan İlim, Semi, Basar sıfatları doğrudan gözetim olgusuyla ilgilidir. O, kullarını her an ve her yerde görür, işitir ve bilir. İrade, Kudret, Kelam ve Tekvin ise doğrudan olmasalar bile dolaylı olarak gözetimle ilgili sıfatlardır.

Bilhassa “Basar”, “İlim” ve “Semi” sıfatları Kur'an'da onlarca defa geçer ve genellikle bir tehdit veya ödüllendirme durumu söz konusu olduğunda kullanılır. Manası Allah yaptıklarınızı görüyor, işitiyor, biliyor ve bunları kaydediyor şeklindedir. Zamanı geldiğinde -ki bu genellikle ahiret hayatıdır- tüm bunları kişinin önüne koyacak, ödülü hak eden ödüllendirirken cezayı hak eden de cezalandıracaktır. Mesela “... Hâlbuki uzun yaşamak onları azaptan kurtaracak değildir. Allah onların bütün işlediklerini görür”³⁶ ifadesi bir tehdit durumunun kaydedildiğini gösterirken “...Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz.

³⁰ Bauman - Lyon, *Akışkan Gözetim*, 70, 73-74.

³¹ *İncil-Tevrat-Zebur* (Erişim 5 Mart 2021), Mez. 33:13-15. (İzmir Protestan Kilisesi WEB sitesi, Tevrat ve İncil olarak da bilinen Eski Ahit ve Yeni Ahit'teki pasajların hepsi bu adresten aynı tarihte alınmıştır)

³² Mez. 139:2-3.

³³ Luk. 12:2-3.

³⁴ Eyü. 28:23-24.

³⁵ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali: İnanç, İbadet, Günlük Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2006), 120-124.

³⁶ *Kur'an Yolu* (Erişim 05 Mart 2021), el-Bakara 2/96. (Tüm ayet mealleri aynı yerden, aynı tarihte alınmıştır)

Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızı görür”³⁷ mealindeki ayet ise bir ödül durumunun kaydedildiğini gösterir. Elmalılı, bu ayetlerdeki görme eylemini ifade eden “basır” kelimesinin hem bildiğimiz anlamda görme hem haberdar olma hem de söz konusu durumun sadece görüntüsüne değil aynı zamanda sırrına da vakıf olma durumunu anlattığını belirtmiştir.³⁸

Bir başka ayette her şeyin kaydının ve bilgisinin tutulduğu şöyle anlatılır: “Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın.”³⁹ Bu ayete göre Allah'ın bilgisi o kadar kuşatıcı ve geniştir ki O henüz vücuda gelmemiş şeylerin bilgisine bile sahiptir. Allah görünen, görünmeyen, akılda veya histe bulunan, büyük, küçük, olmuş ve olacak her şeyi en ince detayına kadar bilir. Bütün bilgiler “Levh-i mahfûz” denilen ilahi bir mecrada yazılıdır.⁴⁰ “Levh-i Mahfuz” Allah katında her bilginin detaylı şekilde tutulduğu bir nevi kayıt defteri olarak bilinir. İslam Ansiklopedisi'nde “bütün nesne ve olaylara ilişkin ilâhî ilim ve takdirin kayıtlı bulunduğu kitap” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴¹

Allah, kulları üzerinde gözetleme işlemini sadece kendisi yapmaz aynı zamanda O'nun sırf bunun için görevlendirdiği melekleri de vardır. Şu ayet doğrudan bu melekler hakkında bilgi verir: “Hâlbuki üzerinizde muhakkak bekçiler, değerli yazıcılar vardır. Onlar yapmakta olduklarınızı bilirler.”⁴² Bahsedilen yazıcılar “Kıramen Katibin” olarak bilinen meleklerdir. Bunlar insanları sürekli takip eder ve iyi, kötü, doğru yanlış ayrımı yapmaksızın her şeyi kaydederler. Bunlara gözcü melekler de denir.⁴³ Gözcü meleklerin tuttukları kayıtlara “Amel defteri” denmektedir. Bu defter hakkında bilinen en yaygın inanış orada hiçbir detay atlanmaksızın her şeyin yazıldığı şeklindedir. O kadar detaylıdır ki, Kur'an'da suçlular hakkında bilgi verilirken onların ahirette bu kayıtları gördükleri zaman detaylar hakkında hayrete düşecekleri ve “...Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!” diyecekleri nakledilir. Onların, yaptıkları her şeyi karşılarında bulacakları belirtilir.⁴⁴

Gerek İslam dininde gerekse diğer dinlerde insanların aşkın bir güç tarafından kesintisiz bir şekilde gözetlendiği ve her eyleminin kaydedildiğine dair inançla ilgili daha onlarca örnek verilebilir. Bilhassa İslam toplumlarında –bizzat tanık olduğumuzdan- bu inancın tüm toplumun ruhuna sirayet edecek şekilde işlendiğini görmekteyiz. Üstelik modern öncesi dönemde bunun daha yoğun şekilde işlendiğini de tahmin etmek zor değildir. Günümüzde her ne kadar belli bir kesim üzerinde bu inancın zayıflamış olabileceği ihtimali söz konusu olsa da hala toplumda en güçlü inançlardan birisi olduğu söylenebilir. İslam toplumlarında bu inanç sadece kişileri ibadete yönlendirmek için değil aynı zamanda toplumsal ahlakın inşa edilmesi için de kullanılır. Kişiler kendilerini sürekli gözetleyen bir İlah karşısında yaşadıkları inancıyla büyürler. Toplumda, bu inanç sayesinde, “kötü” olanı terk etmek “iyi” olanı uygulamak hususunda bir yaptırım söz konusu olmasa bile kişilerin bu konuda kendiliğinden hareket etmesi beklenir.

Toplumun hem inanç hem ahlak boyutuyla önemli bir parçası haline gelen ilahi gözetim inancı günümüzde yerini beşeri gözetim olgusuyla paylaşmak durumunda kalmıştır. İlahi gözetim inancı beşeri gözetim olgusu için bir meşruiyet kaynağına dönüşebilir mi? Birbiriyle organik irtibatı olduğu ileri sürülebilir mi? İkiisi arasında ne gibi farklar vardır? Benzer

³⁷ el-Bakara 2/110.

³⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın, ts.), 1/353-354.

³⁹ el-En'am 6/59.

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/472.

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfuz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/151.

⁴² el-İnfitar 82/10-11.

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/463.

⁴⁴ Bk. el-Kehf 18/49.

tarafları nelerdir? Beşeri gözetim modern toplumda ilahi gözetimin seküler alternatifi olarak okunabilir mi? Yazının bu kısmından itibaren bu soruları tartışacağız.

3. İKİ GÖZETİMİN İLİŞKİLENDİRİLMESİ

Bentham, yukarıda bahsi geçen panoptikon tasarımını bir tür “seküler her şeyi bilme” (secular omniscience) bağlamında dile getirmişti. O, tasarımına Mezmurlar’dan aldığı şu pasajı yerleştirmişti: “Gittiğim yolu, yattığım yeri inceden inceye elersin, Bütün yaptıklarımın haberin var.”⁴⁵ Lyon onun, bu tasarımını din temelli hapisane reform önerilerini içeren yoğun siyasi tartışmalar bağlamında gündeme getirmiş olduğunu belirtir. Ona göre Bentham’ın “panoptik” sistemi, “göz”ün Tanrıya has olma durumunu ortadan kaldıran, alternatif bir sosyal düzen elde etme yolu olarak sunuldu. Bu sistem hapisane reformunu sekülerleştirme projesinde stratejik bir hareketti. Bundan dolayı o, günümüz gözetiminin “Tanrı’nın gökteki gözü” gibi olduğu fikrinin, hem gözetleme hem de devlet anlayışı hakkında bilgi verir nitelikte olduğunu düşünmektedir.⁴⁶ Diğer yandan Lyon’a göre Mezmurlar’daki pasajlar da günümüz gözetim olgusu hakkında bilgi verir niteliktedir. Öyle ki, Lyon tüm Mezmurlar’ın, 21. yüzyılda gözetim perspektifinden yola çıkarak yeniden okunabileceği kanaatini taşımaktadır.⁴⁷ Mesela o, “Henüz döl yatağındaiken gözlerin gördü beni”⁴⁸ pasajını DNA veri bankaları aracılığıyla rahimdeki yaşamın haritasının çıkarılabilmesiyle, “...Ölümler diyarına yatak serserim, yine oradasın...”⁴⁹ pasajını da mesela Facebook’ta, kişiler ölse bile profilinin var olmaya devam etmesiyle izah etmeye çalışmaktadır. Yine, “Karanlık bile karanlık sayılmaz senin için, Gece, gündüz gibi ışıldar, Karanlıkla aydınlık birdir senin için”⁵⁰ pasajını bugün uluslararası iletişim ağları tarafından ulaşılan küresel hızlı erişim örneğiyle ve kızıl ötesi teknolojiler sayesinde gecenin gündüz gibi aydınlatılabilmesiyle açıklamaktadır.⁵¹

Bununla birlikte o, “Tanrı’nın Gözü” ifadesini “gevşek” bir şekilde kullandığını belirtir ve çağdaş kültürdeki “Tanrı’nın Gözü” fikrinin İncil’dekine göre çarpık (miyop ve bazen kötü huylu) olduğunu söyler.⁵² O, iki görme imajının birbirinden farklı olduğunu gösteren bazı detaylar belirlemektedir. Mesela Mezmurlar’da gözetimle ilgili bilgi ilişkiseldir. Yani bağlılıktan, kopukluktan ve karşılıklı endişeden bahseder. Günümüz gözetimi ise yalnızca kişisel verilerin toplanmasına, otomasyona, analiz edilecek veya birleştirilecek bilgiye, ticareti yapılacak veriye vs. odaklanmaktadır. Mezmurlar’daki bilgi bunu reddeder. Mezmurlar’ın bildirdiği gözetim ikili veriye dayanmaz. Yani kişi ve bilgisinin birbirinden ayrıldığı alan (mesela kişisel profil gibi) üzerinden değil de gerçek etli kanlı kişinin görülmesi üzerinden işler. Yine çağdaş gözetimin çoğu, güvensizlik üzerine kuruluyken Mezmurlar’ın tarif ettiği, geri kazanmaya ve ilişkiyi güven üzerine inşa etmeye isteklidir.⁵³

Lyon beşeri gözetimin etik açıdan tamamlanması için Mezmurlar’ın bir başlangıç noktası olabileceğini düşünmektedir. O, bu etik sayesinde gözetimin onun, mahremiyet ve veri ile ilgili yaygın olarak başvuru alan iddiaların ötesine geçebileceğini, koruma veya sivil özgürlükler bağlamında alternatiflerinin geliştirilebileceğini ileri sürmektedir.⁵⁴

Strassberg’in fikirleri ise panoptikonun eşdeğerinin, Yahudilik Tanrısı’nın imgelerinde bulunabileceği yönündedir. Ona göre Yahudilik’in Tanrı imgesinde Tanrı, her şeye kadir, her şeyi bilen, her yerde mevcut ve aşkın olarak panoptik bir kulenin tepesinde bulunur. O, herkesi izleyen Baba, Lord, Üstat, egemen bir gözetimidir. İnsanların yaptıkları her şeyi görür ve bilir.

⁴⁵ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 26; Mez. 139:3.

⁴⁶ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 26, 31.

⁴⁷ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 26.

⁴⁸ Mez. 139:16.

⁴⁹ Mez. 139:8.

⁵⁰ Mez. 139:8.

⁵¹ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 27.

⁵² Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 23, 31.

⁵³ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 29.

⁵⁴ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 30-31.

Âdem ve Havva'yı Cennet'te Bilgi Ağacı'nın meyvesini tükettikleri için, Kabil'i de kardeşini öldürdüğü için bu bilgi sayesinde sorguya çeker.⁵⁵

Strassberg, Tanrı kavramının ikiye ayrıldığını, birinin kiliselerde diğerinin de siyasette kullanıldığını iddia eder. Kendisi, Amerikan siyasi gözetlemesine dâhil edilen Tanrı kavramına odaklanmaktadır. Onu küreselleşme bağlamında ve bugün küreselleşen dünyada Amerikan toplumunun oynadığı rol bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre toplumlar hayatta kalmaya yönelik tehdit algıladıkları zaman önlemler alma yoluna gider. Bunlardan birisi olan gözetleme, demokratikleşme sürecinde sekülerleşmeye, dini olandan ayrılmaya ve çok daha önemli bir rol oynamaya başlamıştır. O, bunu Amerikan halkının görece yüksek bir yüzdesinin dine ve dini kurumlara bağlı olduğunu beyan etmesine rağmen, sekülerleşme süreçlerini derinlemesine kabul etmiş olmalarının göstergesi olarak yorumlamaktadır.⁵⁶

Strassberg, beşeri gözetim ile (kendisi siyasi gözetleme demektir) dini gözetimi iki model üzerinden irtibatlandırmaktadır. Birincisi, "Panoptikon" ve "Büyük Birader" modelidir ki bu modelde iki gözetim birbiriyle kaynaşmış haldedir. Her ikisinde de günah veya suça karşı yaptırım öngörülür ve insanlar yaptırım korkusuyla normları takip etmeye yönlendirilir. Suçun itirafı konusunda da iki gözetim benzerdir. Tıpkı Tanrının yaptığı gibi gözetleyen insanlar da bazen suçlunun yaptıklarını bildikleri halde onu itiraf etmeye teşvik eder ve böylece suçunun hafifletileceği veya affedilebileceği mesajını verirler.⁵⁷ Bu konuda ikisi birbiriyle örtüşmektedir. Ayrıştıkları modelde ise, ilk olarak, dini gözetimde günahın cezası öbür dünyaya ertelendiği ve affedilebilir olduğu için öz denetim sınırlıdır. Oysa diğerinde, risk karşısında belirsizlik söz konusu olduğunda herhangi bir şey olmadan önce bile tüm insanların davranışlarının kısıtlanması söz konusu olabilir.⁵⁸ İkinci olarak, ilahi gözetim, gözetleyenlerin hiyerarşik üstünlüğüne dayanır. Bundan dolayı istenmeyen eylemleri önlemek açısından önceden bilgi toplamaya ve bilgi paylaşımı sonucunda ortaya çıkacak demokratikleşmeye açık değildir. Oysa beşeri gözetim, bir başkasının bizim hakkımızda düşündüklerini daha da önemli hale getirir. Etkileşim içindeyken, diğer insanların hakkımızda ne düşünebileceğini şekillendirmeyi umduğumuz izlenimler vermeye ve yaymaya çalışırız.⁵⁹

Strassberg, bugün, küreselleşen dünyada karşılaştığımız çoklu riskler bağlamında, tüm güvenimizi yalnızca seküler, politik, soyut, uzman gözetim sistemlerine bağladığımız ve ontolojik güvenliğimizi gözetim üzerine kurduğumuz sonucuna varmaktadır. Ona göre geleneksel Yahudi-Hıristiyan Tanrı kavramı, insanları cesaretlendirmek için hala başarılı bir şekilde uygulanabilir. Amerikan toplumunun küreselleşmeye ve güncel dünya olaylarına tepkilerinin analiz edilmesi suretiyle bunu anlamak mümkündür.⁶⁰

Dini gözetim inancıyla beşeri gözetim arasında doğrudan bir irtibat kurulabileceğine dair deneysel veriler de bulunmaktadır. Mesela bunlardan birisi Türkiye'de, Güven tarafından 2007 yılında yapılmış çalışmadır. Güven, bu çalışmada gözetime karşı direniş zafiyeti olduğunu ve bu zafiyetin oluşmasında dini inançların da etkili olduğunu ileri sürmektedir. O, kutsal kitaplarda yer alan –bir kısmına bizim de yukarıda değindiğimiz- ilahi gözetim temalı içeriklerden örnekler aktarmakta ve dinin "gözetime karşı tepki göstermemede ve gözetimle barışık hale gelmesinde etkili" olduğunu savunmaktadır.⁶¹ Onun, iddiasına dayanak olarak gösterdiği en önemli delil, araştırmanın katılımcı grubunda yer alan kişilerden bazılarının ifadeleridir. Nitekim araştırma 50 kişi üzerinde yapılan bir alan araştırmasıdır ve

⁵⁵ Strassberg, "God and Surveillance in the Globalizing World", 11.

⁵⁶ Strassberg, "God and Surveillance in the Globalizing World", 2-3.

⁵⁷ Strassberg, "God and Surveillance in the Globalizing World", 13.

⁵⁸ Strassberg, "God and Surveillance in the Globalizing World", 16-17.

⁵⁹ Strassberg, "God and Surveillance in the Globalizing World", 19.

⁶⁰ Strassberg, "God and Surveillance in the Globalizing World", 27-28.

⁶¹ Sevgi Kesim Güven, *Gözetim Toplumu ve Toplumsal Meşruiyet* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora, 2007), 163-168.

katılımcılardan 28 kişi (%56) “gözetime alışık olmalarında dinsel öğretinin etkisinin olduğunu belirtmiştir”.⁶²

Öncelikle bu çalışma konuyu, ilahi gözetim inancıyla ilişkilendiren ilk deneysel çalışmalardan olduğu için önemlidir. Ancak konu alt başlıklarda ve kısaca ele alınmıştır. Buna bağlı olarak da güçlü genellemeler yapmak için yeterli veriye sahip değildir. Bu yüzden tezde dini gözetim inancı hakkında sonuç çıkarmaya yönelik ifadelerin aceleye getirildiği ileri sürülebilir. Çünkü ilk olarak deneyin sadece Müslümanlar üzerinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Oysa aşkın gözetim inancı başta monoteist dinler olmak üzere inançların çoğunda mevcuttur. İkincisi o, dinlerin beşeri gözetime yönelik direnci zayıflattığını ileri sürmektedir. Bu, dini gözetim inancı zayıfladıkça beşeri gözetime karşı direncin artması gerektiği anlamına gelir. Oysa pratikte durumun bunun tam tersi olduğuna yönelik bazı göstergeler vardır. Mesela ilahi gözetim inancının en zayıf olduğu yerlerden biri sayılabilecek Çin’de insan gözetim ve denetiminde günümüz koşullarının en ileri seviyesinin kullanıldığına dair bilgiler vardır.⁶³ Üstelik de bilindiği kadarıyla Çin’de bu duruma yönelik ciddi bir halk tepkisi bulunmamaktadır.

Konuyu deneysel açıdan ele alan çalışmalardan biri de Norenzayan ve Gervais tarafından 2012 yılında Kanada’da yapılan “Like a Camera in The Sky?” adlı çalışmadır. Bu çalışma, iki gözetim türünün bireyler üzerinde irtibatlı olup olmadığını sorgulamayı doğrudan konu edinmiş olması ve veri çeşitliliğini sağlamış olması açısından önemlidir. Araştırmada konu üç ayrı deneyle ele alınmış ve deney sonuçları birlikte değerlendirilmiştir. Deneylerdeki katılımcılar Kanadalı lisans öğrencileridir. Ancak etnik köken ve dini aidiyet açısından oldukça çeşitlidir. Katılımcılar dini inançlarını Hıristiyan, Müslüman, Yahudi, Ateist, Agnostik, Budist, Sih, “yok” şeklinde; etnik kökenlerini ise Doğu Asya, Güney Asya, Beyaz/Kafkas, Karışık/Diğer şeklinde belirtmişlerdir.⁶⁴

Çalışmada elde edilen sonuçlara göre, Tanrı’yı düşünmek, sosyal (beşeri) gözetim tarafından etkinleştirilen aynı sosyal bilişsel süreçleri tetikleemektedir. Bir diğer ifadeyle, Tanrıyı düşünmek, sosyal gözetim altında olma algısını artırmakta veya harekete geçirmektedir. Dahası bu düşünce bilinçli farkındalık olmadan da harekete geçebilmektedir. İnananlar, Tanrıyı insan düşüncelerini ve eylemlerini algılayan stratejik bir sosyal ajan olarak tanımlamaktadırlar. Bu nedenle Tanrı hakkında düşünmek, inananlara davranışlarını izleniyormuş gibi hissettirebilmektedir. Dahası ve ilginç olanı ise bu düşüncenin, sadece inananları değil aynı zamanda inanmayanları da etkilediğine dair bulgulardır. Ancak araştırmacılar, öngörülemediği ve tek boyutlu verilere dayandığı gerekçesiyle bunun hakkında fazla bilgi vermek istememişlerdir.⁶⁵

Söz konusu deneyin, alanda önemli bir boşluğu doldurduğu açıktır. Ancak bu deneyin bazı eksiklikleri vardır. İlk olarak deneyde ortaya çıkarılan ilişkinin inanmayanlar için de geçerli olduğu tespit edilmiştir. Oysa temel varsayımlar açısından bu sonucun çıkmaması beklenirdi. Bu da deneyin hatalı yapılmış olabileceğini göstermektedir. İkincisi deneyin inanç farklılıkları gözetenerek tasarlanmamıştır. Buna rağmen sonuçlar tamamen doğru bile olsa bu, konuyu sadece psikolojik açıdan açıklamak için kullanılabilir. Oysa gözetim, politik bir araç olarak tasarlanmıştır ve bu tasarımın ilham kaynağı Kur’an değil Mezmurlar’dır. Şimdi İslam bağlamında iki gözetimin kıyaslamasını yapacağız ve psiko-sosyal açıdan farklı süreçlere gönderme yaptıklarını ileri süreceğiz.

⁶² Kesim Güven, *Gözetim Toplumu ve Toplumsal Meşruiyet*, 248.

⁶³ Mesela bunlardan birisi için bk. Kerem Congar, “Fişleme mi mükafat mı? Çin’de vatandaşlara puan veren Sosyal Kredi Sistemi 2020’de yürürlüğe giriyor” Erişim 06 Mart 2021.

⁶⁴ Gervais - Norenzayan, “Like a Camera in The Sky?”, 299-301. Deneyler hakkında detaylı bilgi (katılımcı sayısı, demografik bilgiler, oranlar vs.) için bu çalışmaya bakılabilir.

⁶⁵ Gervais - Norenzayan, “Like a Camera in The Sky?”, 298, 301, 302.

4. İKİ GÖZETİMİN KIYASLANMASI

1. İlk olarak ilahi gözetim inancı daha çok psikolojik bir sürece gönderme yaparken diğeri sosyolojik bir sürece gönderme yapar. İlahi gözetim inancının temelinde Allah inancı ya da daha genel ifadesiyle Tanrı inancı yatar. Bu inanç ise insanlık tarihi kadar eskidir. Bu inanç inanan birey ile Allah arasında sürekli ve dinamik bir ilişki tesis ettiği gibi insan varoluşunun amaçlandırılmasının da temeli olarak görülür.⁶⁶ Gözetim olgusu ise modern dönemin sonuçlarından biri olarak ortaya çıkmıştır ve her ne kadar psikolojik yönleri bulunsu da o bugün daha çok sosyolojinin konu edindiği bir olgudur.

İlahi gözetim, iman olgusuna dayalı olarak ortaya çıkan bir duygu halidir ve buna bağlı olarak da öznel bir sürece gönderme yapar. Bundan dolayı ilahi gözetimin varlığına olan inanç ve onun yaptırım gücü kişiden kişiye değişebilir. Dahası mesela inançsız bir kişi ilahi gözetimin farkında olmadan hatta onun varlığını inkâr ederek de yaşayabilir. İlahi gözetimin nesnel karşılığı nerdeyse yok gibidir. Oysa beşeri gözetim oldukça nesnelidir ve kişisel bilinçten bağımsız olarak var olabilir. İnsanlar hem kendilerinin hem de başkalarının gözetildiklerinin somut olarak farkında olurlar. Üstelik gözetimin varlığından insanların haberdar olması bilinçli ve planlı olarak sağlanır. Mesela gözetleme kameraları herkesin göreceği yere asılır, bazen bu da yeterli görülmez renkli uyarıcılarla kameranın yerleri işaretlenir. Bazı yerlerde kameralara ek olarak görüş alanı içerisinde muhtelif yerlere dikkat çeken renklerle kamera işareti konulur ve oranın 7/24 izlendiği bilgisi ilan edilir. Dahası günlük hayatın sıradan rutinleri gözetimin varlığına dair bir kanıt olarak kullanılır. Mesela sıradan bir sokakta sıradan bir kişi başı dertte olan bir kediyi kurtarsa bunun görüntülerini haber yapan medya aslında gözetimin sokak aralarında da olduğu ve en masum hallerin bile kaydedildiği mesajını vermiş olur. Bir hırsızın kamera kayıtlarından yola çıkılarak yakalandığını konu edinen bir haberde ise kaydetmenin gerekli olduğuyla birlikte aynı şekilde onun varlığı da hatırlatılmış olur.

2. Beşeri gözetimin modern toplumla birlikte hayatımıza girmiş olması aynı zamanda taşıdığı risklerle birlikte hayatımıza girdiği anlamına gelir. Çünkü modern toplum her ne kadar klasik bazı kuramcılar tarafından övülmüş olsa da bilhassa günümüzde daha çok riskleriyle anılır oluşmuştur. Öyle ki mesela Ulrich Beck, *Risk Toplumu* adlı çalışmasında modern toplumun ortaya döktüğü sonuçların bireysel refahtan ziyade risklerle dolu bir dünyaya işaret ettiğini ispatlamaya koyulmuştur. O modern toplumda eşitsizlikler ve çelişkilerin hakim olduğu ve bireyin kurumsal hükümdarlıkların kölesi haline geldiğini savunmaktadır.⁶⁷ Bu açıdan bakınca çalışmasına koyduğu isim bile dikkat çekicidir. Yine mesela günümüzün tanınmış kuramcılarından Giddens, modern toplum hakkında önüne gelen her şeyi yıkan güç anlamında "juggernaut" benzetmesi yapmıştır. Ona göre devasa bir güce sahip olan bu yıkıcı canavarı yapı ona direnenleri ezer geçer. Bir dereceye kadar onu kontrol edebileceğimizi düşündürür; ancak aynı zamanda kontrolümüzden hızla çıkma tehlikesini sürekli hissettirir. Gerçi onunla yolculuk etmek bazen keyifli olabilir; ancak modernliğin kurumları devam ettiği sürece risklerle dolu yolculuğun ne yolu ne de hızı hiçbir zaman tam olarak kontrol edilemez.⁶⁸

Taşıdığı riskleri ve avantajlarıyla gözetim toplumu modern toplumun sanki bir minyatürü gibi davranır. O bir yandan keyifli bir yolculuk gibi insanları içine çeker ve sanki onu kontrol edebileceğimize dair bir his verir. Fakat -Giddens'in yaklaşımını yorumlayacak olursak- bunlar yanıltıcı hislerdir. Bunu tam olarak kontrol etmek oldukça zor olduğu gibi bunun riskleri de yeterince hesaplanamaz. Gözetim hayatımıza zorla girmiş bir "juggernaut" gibidir. Bilhassa telefon, internet, sosyal medya gibi araçlar sayesinde keyifli zamanlar geçirdiğimiz doğrudur. Fakat bu süreç bizim onun karşısında pasif olduğumuz bir süreçtir ve bizi nereye fırlatacağını kestirmek zordur. Bu riskli ve belirsizliklerle dolu ortam güvensizlik,

⁶⁶ Ali Ulvi Mehmedoğlu, "İnanç Psikolojisi", *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 145-146, 149.

⁶⁷ Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan - Bülent Doğan (İstanbul: İthaki, 2011), 134-137.

⁶⁸ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 139.

kaygı ve korku ortamına yol açmaktadır. Hatta bazı araştırmacılar bunun paranoid-şizoid kişilik bozukluklarına yol açtığını ileri sürmekte ve gözetim olgusunun toplumumuzu adeta bir korku toplumuna dönüştürdüğünü savunmaktadırlar.⁶⁹ Bu korkunun gerçek olduğu nitel verilere de yansımaktadır. Mesela yukarıda atıf yaptığımız alan araştırmasında bir katılımcı şöyle yanıt vermiştir: “Elektronik gözetim araçlarıyla hayatınızı etkileyecek riskler var; hayatınızı tanımadığımız insanlara açıyorsunuz.” Bir başka katılımcı ise “elektronik gözetimin kuralı ve sebebi belli değil. Buradaki izleme her şeye ait olabilir. Elektronik gözetimde müdahale vardır” yanıtını vermiştir.⁷⁰ Gözetim ve takip sistemlerinin risklerine karşı giderek yükselen bir toplumsal endişenin varlığından bahsetmek mümkündür. Sonuç olarak her ne kadar gözetlemenin her zaman ve her yerde kesinlikle “iyi” veya “kötü” olduğunu ileri süremesek de⁷¹ onun taşıdığı risklerden bahsedebiliriz. Bizce, bu risklerin içinde en önemli olanı onun yarattığı güç dengesizliğidir. Çünkü güç, ona sahip olanların dengesini bozmasa bile en azından bakış açılarının sapmasına yol açmaktadır.⁷² Bununla neyi kastettiğimizin detayına ileride bilhassa “veri”nin tanrılaştırıldığını ele aldığımız bölümde değineceğiz.

Oysa ilahi gözetimin varlığına olan inancın toplumsal hafızadaki imajı genellikle pozitifdir. Bu inancın temelini Allah’a iman olduğundan bahsetmiştik. Sözlüklerde iman kelimesinin ilk olarak “korkunun zıddı olan emniyet ve güvenlik” anlamlarına geldiği bildirilmektedir. Ruhsal faydalarından dolayı iman sayesinde kişinin “her türlü korku karşısında kendisini emniyette hissetmesi”, kalp huzuru ve sükununa erişmesi beklenir.⁷³ Hökeleklî’ye göre “inanın insan manevi anlamda güvenilir desteği Allah’ın ve meleklerin varlığına duyduğu inançtan alır”.⁷⁴ İmanın kişileri ruhsal olarak koruyacağı iddiası soyut bir beklentiden ibaret değildir. Bazı deneysel araştırma sonuçları da çoğunlukla bu beklentinin doğru olduğunu onaylamaktadır. Mesela bir araştırmada elde edilen bulgular olgun bir imana sahip olduklarını belirten kişilerin Tanrıyla olan ilişkileri sayesinde “depresyon, paranoya gibi psikolojik rahatsızlıkları daha az yaşadıklarını” göstermektedir.⁷⁵

Bu durum ilahi gözetimin varlığına olan inancın toplum ve birey psikolojisinde daha çok olumlu sonuçlar doğururken diğerinin korku ve endişeyi de beraberinde getirdiğini göstermektedir. Gerçi beşeri gözetimin toplumsal güvenliği sağlama ve suçla mücadele etme anlamında olumlu karşılıklarının bulunduğu da inancın varlığı da inkâr edilemez. Hatta birçok kişinin karmaşık şehirlerdeki güven konforunu bu sisteme borçlu olduğumuzu düşündüğü bilinen bir gerçektir. Öyle ki bundan dolayı kamusal gözetim sistemlerini yetersiz görüp özel yaşam alanına kendi gözetim sistemini kuran kişiler de vardır. Ancak bu paradoksal bir durum olarak da yorumlanabilir. Çünkü bu şekilde davranarak kişiler güvende olduklarını değil aslında güvende olmadıklarını göstermiş olurlar.

3. İlahi gözetimin belli bir kurumsal yapısı veritüalistik boyutu yoktur. O öznel olduğundan daha çok bireyin dünyasıyla sınırlı kalır. Bundan dolayı da herhangi bir seküler teşebbüs karşısında zarar görmediği gibi onunla bir çatışma alanı da oluşturmaz. Örneğin bir mekânda kişi hem kameralar tarafından hem de Tanrı tarafından gözetildiğini düşünebilir. Her ikisinin de o kişinin bilincinde aynı anda var olması çelişki oluşturmaz. Bir diğer ifadeyle beşeri gözetimi bir mekâna yerleştirmek için orada ilahi gözetime sınırlama getirme durumu söz konusu değildir. Bu da beşeri gözetimin, bir tür sekülerleşme biçimi olarak değerlendirilebileceğinin sekülerleşmenin kurumsal örneklerinden tamamen farklı olduğunun hesaba katılması gerektiği anlamına gelir. Örneğin modernleşme sürecinde akla dayalı kurumlar inşa

⁶⁹ Vehbi Bayhan, “Gözetim Toplumunda Otoritenin Alâmeti Fârikası: Küresel Kapatılma”, *Sosyologca* 5 (2013), 139.

⁷⁰ Kesim Güven, *Gözetim Toplumu ve Toplumsal Meşruiyet*, 252, 254.

⁷¹ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 22.

⁷² Lyon, “Gözetim Toplumu”, 87.

⁷³ Cihat Tunç, “Yüce Allah’a İmân ve Bunun Önemi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 1.

⁷⁴ Hayati Hökeleklî, “Gayba İmanın Psiko-Sosyal Sonuçları”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları* (İstanbul, 2003), 5/271.

⁷⁵ John M. Salsman - Charles R. Carlson, “Dini Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar: Negatif ve Pozitif İlişkiler”, çev. Ali Ayten, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 26 (Ocak 2004), 127.

edilirken dini ilke ve inançlara dayalı kurumların tasfiye edilmesi yoluna gidilmiştir. Bu, iki kurum arasında çatışma alanı oluşturmuştur. Çünkü biri varken diğerrinin de var olması sorun oluşturmaktadır. Oysa modern döneme özgü bir gelişme olmasına rağmen beşeri gözetimde bu durum söz konusu değildir.

4. İlahi gözetimde gözetim yekpare ve otonom bir olgu değildir. Mesela İslamiyet'te Allah'ın kullarını gözetlediği, fiillerini kaydettiği sıfatları yegane sıfatlar değildir. Onun başka sıfatları da bulunur ve tüm sıfatları aynı anda faaliyet gösterir. Bunlar birbirlerinden ayrı olarak düşünülemez. Mesela onun görme sıfatının yanında cezalandırma (Cebbar) sıfatıyla birlikte affetme (Ğafur) sıfatı da bulunur. Böylece kullar günah işlemiş bile olsalar bunun affedilebileceğine dair bir umut taşırlar. Üstelik kişi affedildiğinde ilahi âlemde günah işlememiş gibi muamele görür. Bunun yanında "Settar" sıfatı kişinin mahrem bilgilerinin ifşa edilmeyeceğini garanti eder. Allah'ın tüm sıfatları aynı anda faal olduğundan kişilerin lehine ve aleyhine olan tüm bilgiler toplanır. Kişi bilgilerin kendi aleyhine manipüle edilmeyeceğine dair ilahi iradenin garantisi altına alınır. Kur'an'da kimseye haksızlık edilmeyeceği bilgisi sıklıkla geçer.

Oysa beşeri gözetim tek bir alana yani gözetlemeye ve bilgiyi depolamaya odaklanır. Tüm bilgiyi eksiksiz topladığını garanti etmez. Sadece kişinin lehine olan bilgileri toplamış olabileceği gibi sadece aleyhine olanları da toplamış olabilir. Eğer toplanan bilgi kişinin lehineyse onu lehine kullanılacağına da söz vermez. Mesela kamera kayıtları yanlışlıkla silinmiş denilerek kişinin lehine olan bilgiler yok edilebilir. Kişiler haklarında depolanan bilgilerin kendi aleyhine kullanılıp kullanılmayacağından emin olamadığı gibi bilgilerinin silinip silinmediğinden de emin olamazlar. Gerçi kişi bazı platformlarda kendi hakkındaki bilgilerin silinmesini sınırlı koşullarda da olsa talep edebilir. Mesela "Unutulma Hakkı" bu tip koşullardan biridir.⁷⁶ Fakat bu hak şu anki koşullarda oldukça sınırlı olduğu gibi kişinin verilerinin tamamen silineceğini de garanti etmez. Mesela sadece arama motorlarında gözükmesi engellenmiştir ama veri deposunda tutulmaya devam edebilir.

5. İlahi gözetim aynı zamanda bir ahlak öğretisi tesis edebilir ama beşeri gözetim bundan mahrumdur. Nitekim dini öğretide ahlak mutlak üstünlük sahibi olan Allah'a iman esasına dayanır.⁷⁷ Allah inancının yaptırımı ise kişisel vicdanlar üzerinden işlediği için kişiyi ahlaklı davranmaya ve bu ahlakını sürekli hale getirmeye yönlendirir. Hatta bazı yazarlar gerçek manada Allah'a inanmış birinin ahlak kurallarını hiçe saymasının mümkün olmadığını düşünmektedirler.⁷⁸ Bu durumda mesela hırsızlık yapması mümkün olan birinin sırf Allah'tan çekindiği için bunu yapmaması onun gerçekten ahlaklı olduğunu gösterir. Fakat beşeri gözetimde ahlaklılık bu kadar kesin bir şekilde ortaya çıkmaz. Mesela kişinin kameraların olduğu yerde hırsızlık yapmaması onun ahlaklı olduğunu göstermez.

6. İlahi gözetimde iki temel anahtar kavram vardır. Biri sevap diğeri de günah. Kişiler sadece cezalandırılmak için takip edilmez; aynı zamanda ödüllendirilmek için de takip edilir. Üstelik hem günah hem de sevap kişinin dindarlığının bir parçasıdır. Mesela günah işleyen bir kişi bundan pişman olduğunda iki şekilde dindarlığını artırmış olur. Birisi hatanın Allah'a karşı işlenmiş olduğunun farkında olması diğeri ise bu pişmanlık duygusundan kurtulmak için tövbeye başvurmasıdır. Çünkü kişi tövbe ettiğinde aynı zamanda dini bir eylem yapmış olur. Beşeri gözetimde ise genellikle tek anahtar kavram vardır o da suçtur.⁷⁹ Çünkü bu gözetim daha çok kişilerin suçunu ortaya koymak için tasarlanmıştır. Suç işlememiş kişiler

⁷⁶ Unutulma hakkı için bk. Seray Nalbantoğlu, "Bir Temel Hak Olarak Unutulma hakkı", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 35 (2018), 583-605.

⁷⁷ Ali Arslan Aydın, "İslam' da Ahlaka Verilen Üstün Değer ve Ahlak ile İman Arasındaki Münasebet", *Diyanet İlmî Dergi* XI/4 (1972), 214.

⁷⁸ Selim Özarslan, "Pratik Ahlâk Açısından İman-Ahlâk İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2016), 90.

⁷⁹ Burada şu detayı atlamamak gerekir. Bu durum sadece güvenlik amaçlı gözetim için geçerlidir. Aşağıda bahsi gelecek olan Big Data'nın verilerinin toplanmasında bu durum geçerli değildir. Orada insan veri olarak değerlendirilir ve suçla yönelik olsun ya da olmasın insani her türlü girdi anlamlı bir veri sayılır.

cezalandırılmaz ve temel haklarından mahrum bırakılmaz; fakat bu bir ödül değildir. Suçun kabul edilmesi anlamına gelen "itiraf" ise tövbeyle aynı manaya gelmemektedir. Tövbede kişi yenilgi duygusu yaşamaz ama itiraf birçok açıdan yenilgiyi kabullenmenin bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁸⁰ Bu durumda ilahi gözetim günahattan pişmanlık duyan birisi için pozitif psikoloji üretirken diğeri suçlanmaktan korkan birisi için negatif psikoloji üretir.

7. İki gözetim arasındaki en dikkat çekici farkın meşruiyet kaynağıyla ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü ilahi gözetimde kulları gözetleyen aynı zamanda onları yaratan Tanrıdır. Tanrının gözetlemesinin meşruiyeti vardır ve bu meşruiyetin kaynağı bizzat Tanrının kendisidir. Üstelik Tanrı insan değildir yani insanı insan dışında tüm varlığa hâkim olan başka bir varlık gözetler. Oysa beşeri gözetim sibernetiktir. Yani insan ırkını bütüncül bir varlık olarak düşünürsek bu varlığı dışarıdan biri gözetlemez; tam tersine bu varlık kendi kendini gözetler. Bu da temel bir meşruiyet sorununu ortaya çıkarır. Çünkü gözetim sistemlerinde herkes eşit imkânlarla sahip değildir. İnsanların bir kısmı bir kısmı daha çok gözler, bir kısmı diğerleri hakkında ulaşabildiği her türlü bilgi depolar. Böylece gözetim olgusu insanları asimetric olarak sınıflandırır. Verilere ve bilgilere erişimi olanlar diğerleri karşısında daha güçlü olurlar. Burada gözetim güçlü olmak için bir araçtır. İlahi gözetim incancında ise Tanrı ile insan zaten asimetric varlıklardır. Hatta varlığın manası zaten bu asimetri içinde ortaya çıkar. Sonuç olarak Tanrının insandan üstün olması ve buna bağlı olarak insanlığın bilgisini kendi katında depolaması onun hem meşru hem de makul hakkı görülür. Oysa insanlığın bir kısmının bilgisini diğer bir kısmının depolaması her şeyden önce meşruiyet sorunudur.

8. İlahi gözetime olan inanç bir kimlik üretir. Mesela Müslüman kimliği belli bir ilah incancına dayanır ve bu inanın içine Allah'ın gözetlemesine yönelik sıfatları da dâhildir. Müslümanlık –mezhep ve cemaat farklılıkları buraya dâhil edilmediği sürece- homojen bir tanım üretir. Müslümanlık İslam dinine girenler için aynı zamanda bir kimliktir. Mümin kardeşliği tanımı bu kimliğin pekiştiricilerindedir. Tüm Müslümanlar temel inanç referansları açısından birbirine benzerler. Müslüman kimliğini aşkın gözetime gönderme yapan sıfatlara inanmaya elbette indirgeyemeyiz. Fakat bu incancın söz konusu kimlik üzerinde tartışmasız bir etkiye sahip olduğunu da inkâr edemeyiz. Beşeri gözetimde ise durum farklıdır. Buna karşı olanlar "protestocu" olurlar. Fakat "protestoculuk" her zaman, özdeş ve kalıcı bir kimlik inşa etmez. Gözetimin her türüsünü savunma ise bir tür ideoloji oluşturabilir. Mesela her ne kadar tartışmalı olsa da "dataizm" kavramı bu ideoloji için uygun bir örnek sayılabilir. Fakat bu ideoloji aşkın bir Tanrıya inanan kimseleri bir araya toplayan homojen kimliklerle aynı sayılamaz. Gerçi-aşağıda da geleceği üzere- Harari, bir yazısına "Dataizm Bizim Yeni Tanrımızdır" adını vermiştir.⁸¹ Bu ifadede sanki "dataizm" özdeş bir Tanrı incancının birleştirici fikri gibi gözükmektedir. Ancak buradaki "Tanrı" ifadesini -en azından şimdilik- aşkın bir varlıktan ziyade Harari'nin kışkırtıcı üslubunun bir ifadesi olarak görmek gerekir.

9. İlahi gözetimde kayıtlar ileri bir tarihte –öldükten sonra ahirette, hesap gününde- kullanılmak üzere tutulur. Bu yüzden kişinin kayıtlarını sürekli güncellemesi için ölüncüye kadar fırsat verilir. Ama beşeri gözetimin ahiretle ilgili hiçbir vaadi bulunmaz. Tüm faaliyet alanları ve sonuçları bu dünya için hazırlanmıştır.

5. İKİ GÖZETİMİN BENZERLİĞİ

Buraya kadar yazdıklarımız iki gözetim türünün birbirinden farklı olduklarını ifade etmek içindi. Ancak iki gözetimin şaşırtıcı şekilde birbirine benzediği durumlar da vardır. Bunlar, verilerin kötüye kullanımı ve bilgi hırsızlığıdır. Beşeri gözetimde bilginin saklanması ve paylaşılmasına yönelik koşullar sorunludur. Öncelikle bu sistemde kişiyle onun hakkındaki bilgi ontolojik olarak birbirinden ayrılır. Yani kişi ayrı, bilgisi ayrı bir varlık olarak görülür. Kişiler kendi hakkındaki bilgilere erişemedikleri gibi hangi amaçlarla kullanılacağından da emin değillerdir. Bilgi depolama konusunda yasal çalışan şirketlerle kamu kurumları kişisel

⁸⁰ Ağçoban, "Postmodern Toplumda Ahlâkın Yeniden İnşası", 589.

⁸¹ Bk. Yuval Noah Harari, "Dataism Is Our New God", *New Perspectives Quarterly* 34/2 (2017), 36-43.

verilerin kötü amaçla kullanılmayacağına dair yazılı güvence verirler.⁸² Fakat bu güvenceye rağmen verilerin çalınma riski garanti altına alınmış olmaz. Dijital kayıt koruyucuları verileri ne kadar sıkı korursa korusun veri hırsızlığı riski her zaman vardır. Nitekim günümüzde bu tip hırsızlıklarla ilgili haberler sık duyulur olmuştur. Diğer bir sorun da verilerin kötüye kullanımıdır. Kişisel verilerin herhangi bir şekilde toplandığı mecralar hakkında verilerin yasal ve ahlaki ölçülere uygun kullanılıp kullanılmadığı şüphe konusudur. Bu şüphenin en çok da devasa büyüklükteki verileri toplayan, global çapta faaliyet gösteren şirketler, sosyal medya kuruluşları ve WEB siteleri söz konusu olduğunda geçerli olduğu görülmektedir. Verilerin, gerek yasal yollar kullanılarak üçüncü şahıslarla paylaşılması sayesinde olsun gerekse yasadışı yollarla yapılan veri ticareti yoluyla olsun herhangi bir şekilde dolaşıma girmesi, onun kötüye kullanım riskini daha da artırmaktadır.

İlginç olanı ise bilgi hırsızlığı ve verilerin kötüye kullanımı riskleri sadece beşeri gözetime özgü olmayabilir. İslam dininin temel verileri açısından aynı sorunun aslında ilahi gözetim sistemi için de geçerli olduğu görülmektedir. Yani ilahi gözetim sisteminde de veri hırsızlığına yönelik girişimler bulunmakta ve üstelik bazı bilgiler kötü amaçlı olarak kullanılabilir. Fakat burada şöyle bir detay var: Allah erişime tamamen kapalı bilgileri korumayı garanti ettiğini belirtmiştir. Bu bilgileri çalmaya yönelik girişimler olsa bile ilahi irade bu girişimleri başarısızlığa mahkum ettiğini bildirmiştir. Fakat bu garantinin verilmediği bilgiler de vardır. Bu bilgiler çalınabilir ve kötü amaçlı kullanılabilir. Şu iki ayet meali bu durumu açıklar niteliktedir:

“Andolsun, biz gökte burçlar yaptık ve onu, bakanlar için süsledik. Onu kovulmuş her şeytandan koruduk. Ancak kulak hırsızlığı eden olursa, onu da parlak bir ateş takip etmektedir.”⁸³ Bu ayet bazı şeytanların bilgi hırsızlığı yapmaya teşebbüs ettiklerini belirtir. Fakat bunlar belli ki korunması garanti altına alınmış bilgilerdir. Çünkü şeytanlardan korunduğu açıkça belirtilmiştir. Şeytanın bilgi çalma teşebbüsünün mahiyetini tam olarak kavrayamasak da burada bilgi hırsızlığına dair bir teşebbüsten bahsedildiğini anlayabiliyoruz. Bir başka ayette ise şeytanların bazı bilgileri çalabildiklerine dair ifadeler yer alır: “...şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil’deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler. Halbuki o iki melek, ‘Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın küfre girme’ demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı...”⁸⁴ Bu ayette hem bilgi (veri) hırsızlığı hem de bilginin kötüye kullanımı açıkça belirtilmiştir. Şöyle ki:

İlk olarak kötü niyetli şeytanların bilgi hırsızlığı yaptığı bildirilmiştir. Elmalılı’ya göre bu şeytanlar, olmuş ve olacak bazı olaylar hakkında dinleme yoluyla bazı bilgiler edinirlerdi. Dağınık haldeki bu bilgileri kendi yalan ve yorumlarıyla birleştirir kâhin ve büyücülere aktarırlardı. Bu bilgilerden bazıları doğru çıkınca da kâhinler bu şeytanlara güvenir, bu bilgileri yayarlardı. Cincilik ve büyücülük o dönem alıp başını gitmişti.⁸⁵ İkinci olarak ise bilginin kötüye kullanıldığı aktarılmıştır. Yine Elmalılı’ya göre eski Babil şehrinde ilham yoluyla bazı ilahi bilgilere erişen iki melek vardı. Bunlar yaradılışa dair bazı sırları öğrenmişlerdi. Bu melekler edindikleri bilgileri kötü niyetle kullanmayı düşünmedikleri gibi bunu kötü amaçlı kullanmanın küfür olduğunu da biliyorlardı. Fakat melekler bu bilgileri başkalarına aktardıklarında sorun ortaya çıkıyor, bu bilgilerin kötü amaçla kullanıldığı görülüyordu. Gerçi onlar bu konuda rastgele hareket emiyorlar, dikkatli davranıyorlardı. Bu bilgileri herkese öğretmiyorlar, öğrettikleri kişileri de bunu kötü amaçla kullanmamaları

⁸² Mesela Türkiye’de bu güvence 6698 nolu “Kişisel Verilerin Korunması Kanunu” ile verilmiştir. Bk. T.C. Cumhurbaşkanlığı Resmi Gazete (Resmi Gazete) (Erişim 21 Şubat 2021)

⁸³ el-Hicr 15/16-18.

⁸⁴ el-Bakara 2/102.

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/364.

konusunda uyarıyorlardı. Aksi halde küfre düşüp cehenneme gideceklerini bildiriyorlardı.⁸⁶ Fakat bu bildirim yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Burada bilgi yasal yollarla edinilmiş ve üçüncü şahıslara iyi niyetle aktarılmış olsa da görüldüğü gibi bilginin paylaşımı kötüye kullanımın yolunu açmaktadır. Kötüye kullananlar söz konusu melekler değil bu bilgiyi onlardan öğrenenlerdir. Ayetin içeriğinden bu bilgilerin bazı kişilerin özel hayatlarıyla ilgili olduğu ve bu bilgiler kullanılmak suretiyle evli çiftlerin arasının bozulduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu iki örnek veri hırsızlığı ve bilginin kötüye kullanımının tipik bir örnekleri olarak okunabilir. Günümüz gözetim koşullarında da bunlara benzer çokça örnek bulmak mümkündür. Ancak burada önemli bir detay farkı vardır. Yukarıda da kısmen değinildiği gibi, Allah bu tip suistimallerin kendi kontrolünün dışında gerçekleşmediğini açıkça belirtir. Nitekim aynı ayetin devamında geçen “... Hâlbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi” ifadesi bunu göstermektedir. Yani bu aslında Allah'ın bir imtihan yöntemidir. Bilgiyi kötüye kullananlar bu imtihanı kaybeden kişiler olmaktadır. Beşeri gözetimde ise bilgi tamamen kontrolden çıkabilir, bilgi yasadışı yollarla satılabilir ve eğer bilginin kötüye kullanıldığı ortaya çıkarsa bilgiyi kaydedenler sorumluluk üstlenmekten kaçınabilir. İlahi gözetimde Allah'ın sorumluluğu bizzat üstlendiği ve bilginin kontrolden çıkmasının söz konusu olmadığı bildirilmiştir.

6. YAPAY TANRILARI İNŞA ETMEK: BÜYÜK VERİ

Gözetlemede her ne kadar görme süreçleri ve görüntü kayıtları önemli olsa da günümüzde görsel olmayan gözetleme biçimleri çok daha önemli hale gelmiştir. Bugün genellikle gözetlemenin hammaddesi bilgisayarlar tarafından yazılım ve istatistik kullanılarak işlenen “veri”lerdir. Bilhassa Google, Facebook, Amazon gibi internet siteleri ve sosyal ağlar kullanıcıların verilerini işlemektedir. Kullanıcılar kendilerine gösterilen reklamlardan bunu anlayabilmektedirler.⁸⁷ Günümüzde kişisel verilerin mahiyeti hakkında “modern WEB'in para birimi” benzetmesi yapılmaktadır.⁸⁸

Veri, çok farklı ortamlardan (araştırmalar, gözlem, internet, sosyal medya, sensörler vb.) edinilen bulgulara dair genel bir kavram olarak kullanılır.⁸⁹ Günümüzde veri birbirine bağlı nesnelere yoluyla muazzam hacimlerde üretilmekte, “Nesnelerin İnterneti (IoT), Her şeyin İnterneti (IoE), Nesnelerin Ağı (WoT) ve Her şeyin Ağı (WoE) gibi ortamlar” yoluyla aktarılmakta ve bulut ortamlarında saklanmaktadır. Bu devasa veri evreni çözümlenmek suretiyle anlamlı, işlenebilir bilgilerin çıkarılması için kullanılır ki bundan sonrası “Big Data” (Büyük Veri) kavramının alanına girer.⁹⁰ Büyük Veri, günümüzün her geçen gün daha çok ilgi çeken ve önemi üzerine giderek daha çok konuşulan kavramlarından biri haline gelmiştir. Öyle ki öneminden dolayı onu “yeni bir devrin başlangıcı” olarak görenler bile vardır.⁹¹ Büyük Veri’yi işlemek ve anlamlandırmak için kullanılan sistem ise gelişmiş bilgisayar teknikleri ve yapay zeka uygulamalarıdır. Gelişmiş bilgisayarlar sayesinde muazzam büyüklükteki veriler kısa sürede işlenebilmekte ve anlamlı sonuçlar çıkarılabilmektedir. Büyük Veri analizi başta ticari girişimlerde satışı artırmak maksatlı olmak üzere çeşitli amaçlarla kullanılabilmektedir.⁹²

Günümüz gözetleme sistemlerinde verinin depolanması ve işlenmesi, görsellikten daha önemli hale gelmiştir. Buna “veri gözetimi” (dataveillance) adı verilmektedir. Veri gözetimi artık geleneksel gözetim tekniklerinin yerini almaya başlamıştır.⁹³ Bu yolla, bilhassa sosyal

⁸⁶ Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/370.

⁸⁷ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 22, 23.

⁸⁸ Guillaume Desjardins, “Your personal data is the currency of the digital age” Erişim 24 Mayıs 2021.

⁸⁹ Korcan Doğan - Sacit Arslantekin, “Büyük Veri: Önemi, Yapısı ve Günümüzdeki Durum”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2016, 56/16.

⁹⁰ Muhammet Atalay - Enes Çelik, “Büyük Veri Analizinde Yapay Zekâ Ve Makine Öğrenmesi Uygulamaları”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/22 (2017), 156, 158.

⁹¹ Bk. Doğan - Arslantekin, “Büyük Veri”, 15.

⁹² Bk. Doğan - Arslantekin, “Büyük Veri”, 31-33.

⁹³ Roger Clarke, “Information Technology and Dataveillance”, *Commun. ACM* 31/5 (1988), 498.

medya ve haberleşme araçları sayesinde, gözetim en ileri seviyeye taşınmıştır.⁹⁴ Veri gözetiminde kişilerin faaliyet ve haberleşmeleri otomatik olarak takip edilir. Günümüz koşullarında oldukça ucuz olduğu için toplanacak verinin önemli olup olmadığına bakılmaksızın, veri gözetimi her alana sirayet edecek şekilde genişletilmektedir.⁹⁵

Veri toplama hırsının “Büyük Biraderlerin” zihniyetini dönüştürmeye başladığı görülmektedir. Lyon’un da belirttiği gibi gözetlemenin yarattığı dengesiz güç dağılımı ona sahip olanların bakış açılarında sapmaya yol açmaktadır.⁹⁶ Artık veri toplamanın bir tür ideoloji haline gelmeye başladığı görülmektedir. Bu ideolojiyi anlatmak için bazı araştırmacılar “dataizm” kavramını kullanmaya başlamışlardır. Bu kavramın geliştiricilerinden olan Harari, insanlığın geleceğini anlattığı *Homo Deus* adlı kitabıyla ilgili bir söyleşisinde oldukça iddialı fikirler ileri sürmektedir. Ona göre büyük verinin büyüleyici etkisi sayesinde günümüzde bilim Tanrısal bir otorite kazanmıştır. Dataizm’in insanlığı yeniden dizayn etme, inorganik yeni türler ve yapay zekâlar geliştirme yönünde açık bir niyeti bulunmaktadır. Dataizm insanı veri olarak görür ve algoritmalara dönüştürür. Algoritmalar insanı sevmeyiz ama ayrımcılık da yapmaz. Yahudi, Müslüman ya da eşcinsel fark etmez, algoritmaya dönüşen herkes aynı verinin bir parçası olur. Bu yöndeki fikrini “Dataizm Bizim Yeni Tanrımızdır” diye özetleyen Harari, kitabına neden *Homo Deus* adını verdiğini ise şöyle açıklar: *Homo Deus*, çünkü mümkün olan en gerçek anlamıyla Tanrılara dönüşüyoruz.⁹⁷

Lyon, büyük gözetim kapasitesine sahip 21. yüzyıl teknolojik sistemlerinin Tanrı benzeri özelliklere sahip olduğunu söylemeyi ilginç bulsa da;⁹⁸ eğer Tanrısal varoluşun şifreleri ve ilahi hakimiyetin temel dinamiği gerçekten de gözetim olgusuna dayanıyorsa ve bugün bunu en iyi yapanlar Büyük Veri’nin sahipleri ise o zaman “Büyük Birader”lerin sahte Tanrılara dönüşmeye başladıklarını konuşma zamanı gelmiş demektir. Tabii biz burada Tanrılaşmayla neyi kastettiğimizi daha açık hale getirmek için “sahte veya yapay Tanrı” kelimesini kullanmalıyız. Sahte Tanrılar ve Büyük Veri’den bahsederken konuyu toplumsal bir inanış –buna algı da denebilir- üzerinden zemine oturtmak, meselenin daha anlaşılır olmasını sağlayabilir. Şöyle ki; bu algıya göre insanlık hakkında toplanan veriler arasında biyolojik bilgiler de bulunmaktadır. Bu bilgileri toplayan “Büyük Biraderler” insan ırkına hakim olmak için küresel çapta deneyler yapmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle verilerin hakimi “sahte Tanrılar” toplumların üzerinde bir hayalet gibi dolaşmaya başlamışlardır. Bu hayaletler hakkındaki söylentiler, görüldüğü kadarıyla mesela Türkiye’de bilhassa küresel salgınların konuşulduğu son zamanlarda ciddi manada artış göstermiştir. TV kanalları, sosyal medya hesapları, gazete köşeleri bu hayaletler hakkında konuşan kişilerle dolmuştur.

Söz konusu kişiler “yapay Tanrıların” geleceği nasıl inşa etmek istediklerini anlatırken bir müneccim gibi davranırlar. İnsan ırkının genlerini değiştirmek, normal insanı süper insanlara dönüştürmek, insan bilincini izole edip kullanmak istemek, insan ırkını uzaya taşıyıp oraya yerleştirmeye çalışmak gibi transhümanistik söylemler artık sıradan iddialar haline gelmiştir. En sıra dışı olanı ise bu sahte Tanrıların insan ırkını beğenmediğine ve içinden az bir kısmını seçerek geriye kalanları yok etme planları yaptığına yönelik iddialardır. Sahte Tanrılarının bu gönüllü elçileri, son yıllarda hakkında çok konuşulan salgınların aslında bu Tanrılarının harekete geçtiğinin bir göstergesi olduğunu söylerler. Hatta bunlar insan ırkına o kadar hâkim konuma gelmişlerdir ki hangi salgının ne zaman çıkacağını ve kaç kişinin öleceğini bile hesaplayabilmektedirler. Bu bilgileri insanların biyolojik verileriyle birlikte sosyolojik verilerini de kullanarak elde etmektedirler. Konunun özünde bulunan iddia özetle şöyledir: Sahte Tanrılar gerçek Tanrının ortaya koyduğu insan ırkı projesinin hatalı olduğuna

⁹⁴ Taner Bayram, *İktidar ve İnternet: Dijital Denetim ve Gözetim Mekanizmalarına Siberetik Yaklaşım* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 72.

⁹⁵ Lyon, “Gözetim Toplumu”, 90.

⁹⁶ Lyon, “Gözetim Toplumu”, 87.

⁹⁷ Harari, “Dataism Is Our New God”, 36, 37, 39.

⁹⁸ Lyon, “Surveillance and the Eye of God”, 22.

karar vermişler ve dünyayı devasa bir mezarlığa çevirerek bu hatayı düzeltmeyi planlamaktadırlar. Bu sözde restorasyon projesinin güvence noktası ise akıl almaz büyüklükteki depolarda biriken muazzam miktarda veridir. Aslında şunu söylemek her ne kadar rahatsız edici olsa da bahsi geçen durumu ironik olarak tasvir etmeye yaradığı için makul görülebilir: Şimdi, sahte Tanrıları, sahte Tanrı elçileri, kıyamet senaryoları, sahte cennetleri, cehennemleriyle yepyeni bir dinle karşı karşıyayız. Bu yeni dini, “Veri Dini” olarak isimlendirmek mümkündür. Artık yeni Tanrılarımız da var ve bunların adına da “Data Tanrısı” (Datos, Veri Tanrı) adını verebiliriz. Bir din cemaatsiz olmaz, bunlara inanan kişilerin bulunduğu da açıktır.

Son iki paragraftaki bilgiler akademik verilerden ziyade toplumsal algı üzerine yapılan gözlemlere dayanmaktadır. Bilhassa yaşadığımız toplumda insanlar Tanrı gibi davranan “kudretli” kişilerin varlığına adeta zorla inandırılmak istenmektedir. Gerçekten böyle kişilerin olup olmadığını tartışmak bu çalışmanın kapsamına dahil değildir. Kesin olan ise bu kişilerin var olduğuna dair söylentilerdir. Üstelik bu söylentiler sadece sözde kalmamakta, toplum üzerinde etkili de olmaktadır. Konuyla ilgili yapılan bazı araştırmalarda ortaya çıkan nitel veriler bu durumun göstergelerindedir.⁹⁹ Bu inancın sahiplerine göre söz konusu “kudretli” kişiler insanlığın her türlü verilerini toplamakta ve anlamlı hale getirerek kullanmaktadırlar. Bilgiyi topladıkça güçlenmekte, güçlendikçe daha fazla toplamak için harekete geçmektedirler. Sonunda ise insan ırkını istediği gibi yönlendirme kudretine sahip,-gerek mecazi gerekse gerçek anlamda olsun- dilediğini öldürüp dilediğine hayat veren Tanrılara dönüşmektedirler.

Kur’an’dan anlaşıldığına göre bu tür bir sahte tanrı imajını Nemrut da kullanmıştır. Nitekim Hz. İbrahim’in, “istediğini öldüren ve diriltten Allah” hakkında söylediklerini duyunca Nemrut, “ben de öldürür ve diriltirim” demişti.¹⁰⁰ Rivayete göre o bu sırada iki kişi getirtmiş, birini salıp diğerini de öldürtmüştü.¹⁰¹ Elbette Nemrut’un bu tavrı, onun her şeyi öldürüp diriltten ama kendisi ölüp dirilmeyen bir yaratıcıyla tıpatıp aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Onun söylediği veya yaptığı, teolojik açıdan aslında manasızdır; ancak politik açıdan oldukça anlamlı ve önemlidir. Çünkü Nemrut, kendi toplumunda Tanrı gibi muamele görmesi için tüm evreni öldürüp diriltme kudretine sahip olmasına gerek olmadığını fark etmiştir. Sadece o toplumda istediğini öldürebilecek güce sahip olması bunun için yeterlidir. O, sadece bunu fark etmekle kalmamış aynı zamanda, âdete Allah’ın her şeyi öldürüp diriltten sıfatının bir minyatürünü, yönetsel bir araç olarak kullanmıştır. Bizce bu kıssadaki dikkat çekici detay Hz. İbrahim’in tavrıdır. Çünkü o, Nemrut’un demagojik cevabı karşısında “ben bunu kastetmedim” diyerek teolojik bir tartışmaya girmek yerine sanki Nemrut doğru cevap vermiş gibi davranmıştır. Yani Hz. İbrahim onun verdiği cevabın, teolojik açıdan geçersiz olsa bile, politik olarak geçerli olduğunu fark etmiştir.

Başta veri gözetimi olmak üzere gözetim de tıpkı bunun gibi düşünülebilir. Gözetimin tanrısal bir güç gibi algılanması için tüm evrenin bilgisinin toplanmasına gerek yoktur. Sadece insanlara ait verilerin bir kısmının toplanması bunun için yeterlidir. Bu, bilhassa politik olarak tasarlandığında etkili olmaktadır. Bir diğer ifadeyle gözetim, her şeyi gören bir Tanrının görmesiyle tamamen aynı olmasa bile onun bir minyatürünü politik bir araç olarak tasarlandığında sahte bir Tanrının kopyası gibi algılanabilmektedir. Muazzam büyüklükteki verileri depolayan “Büyük Biraderlerin” bazen Tanrı gibi davranmak istemelerinin nedeni bununla açıklanabilir. Onlar Nemrut’un kullandığı yöntemin bir benzerini kullanmakta ve bunun sayesinde toplumsal bilinçte bir nevi “Tanrı” gibi algılanabilmektedirler. Hz. İbrahim bu yöndeki toplumsal algıyı dağıtmak için kozmolojik bir delil kullanmış, Allah’ın güneşi doğudan getirdiğini belirterek Nemrut’a onu batıdan getirmesini söylemişti. Nemrut bu delil karşısında çaresiz kalmıştı. Eğer bir gün “Verilerin Efendisi”nin “kudretli” imajı kozmolojik bir

⁹⁹ Bk. İhsan Çapcıoğlu - Emine Kaya, *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış* (Ankara: Diyanet-Sen, 2021), 33-34.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/258.

¹⁰¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/172.

gelişmenin sonucunda yıkılırsa -bizce- bunu Nemrut kıssasının bir tekrürü olarak yorumlamak hatalı olmayacaktır.

SONUÇ

İslam'daki her şeyi gören Allah inancıyla beşeri gözetim sistemleri arasında literal manada benzerlikler kurmak mümkünse de ikisi arasında organik bir irtibat kurmak için yeterince nesnel veri bulunmamaktadır. Ancak Lyon'un ileri sürdüğü gibi beşeri gözetimin temelinde bir Hıristiyan itkisi yatıyorsa veya Strassberg'in dediği gibi bu siyasal bir Tanrı yorumunun globalleşmesi ise o zaman merceği Hıristiyanlık ve Yahudilik üzerine yönelterek değerlendirmeyi yeni bir bağlam üzerinden yapmamız gerekmektedir. Buna göre Zebur ve İncil'in tanımladığı, her şeyi gören Tanrı tasavvuru insanların gözetlemeyi icat etmesinin ilham kaynağı olmuştur.

Teolojik açıdan gözetim, her şeyi gören bir Tanrının görmesiyle birebir aynı değildir. Ancak bu bir yönetim biçimi olarak tasarlandığında oldukça etkili bir politik araca dönüşebilir ki gözetim modern dönemin yönetim araçlarından biri olarak tasarlanmıştır. Bu haliyle gözetim, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin "gözetleyen Tanrı" inancının politik olarak yeniden tasarlanmış ve küreselleşmiş şeklidir. Monoteist ve kutsal bir kaynaktan ilham alınarak tasarlanmış olmasına rağmen sanki kutsal bir kökeni yokmuş gibi tüm toplumlarda uygulanabiliyor olması onun nihai derecede sekülerleştirilmiş olmasıyla ilgilidir. Tasarımındaki detayların İslam'daki "her şeyi gören ve bilen Allah" inancıyla da benzerlik göstermesi, bu tasarıma İslam'ın ilham vermiş olmasından değil, söz konusu dinlerin teolojik kökenlerinin ortak olmasındandır.

Lyon, Mezmurlar'ın gözetimin etiği açısından başlangıç oluşturabileceğini ileri sürmektedir. Ancak bu konuda Kur'an'daki etik ilkelerin daha net olduğu görülmektedir. Mesela "...Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın..."¹⁰² mealindeki ayet gözetleme etiği açısından önemli bir kriter olabilir.

KAYNAKÇA

- Ağçoban, Sıddık. "Postmodern Toplumda Ahlâkın Yeniden İnşası: Bir 'Panoptikon' Çözümlemesi". *Geçmişten Geleceğe Ahlâk (Sempozyum)*, 581-600.
- Akdağ, Gökhan. *Gözetim Toplumu Teorilerinin Tarihsel ve Teorik Bir İncelemesi*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Atalay, Muhammet - Çelik, Enes. "Büyük Veri Analizinde Yapay Zekâ Ve Makine Öğrenmesi Uygulamaları". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/22 (2017), 155-172. <https://doi.org/10.20875/makusobed.309727>
- Aydın, Ali Arslan. "İslam'da Ahlaka Verilen Üstün Değer ve Ahlak ile İman Arasındaki Münasebet". *Diyanet İlmî Dergi* XI/4 (1972), 214-217.
- Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entellektüeller*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Malden: PolityPress, 2006.
- Bauman, Zygmunt - Lyon, David. *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz. Ayrıntı Yayınları, 2. Basım., 2016.
- Bayhan, Vehbi. "Gözetim Toplumunda Otoritenin Alâmeti Fârikası: Küresel Kapatılma". *Sosyologca* 5 (2013), 125-141.
- Bayram, Taner. *İktidar ve İnternet: Dijital Denetim ve Gözetim Mekanizmalarına Siberetik Yaklaşım*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. çev. Kazım Özdoğan - Bülent Doğan. İstanbul: İthaki, 2011.

¹⁰² el-Hucurat 49/12.

- Bozalp, Merve. "Gözetim Toplumundaki Yapısal Değişim ve Dönüşümler". *Amme İdaresi Dergisi* 51/1 (2018), 27-69.
- Clarke, Roger. "Information Technology and Dataveillance". *Commun. ACM* 31/5 (1988), 498-512. <https://doi.org/10.1145/42411.42413>.
- Congar, Kerem. "Fişleme mi mükafat mı?". Erişim 06 Mart 2021. <https://tr.euronews.com/2020/02/11/fisleme-mi-mukafat-m-cin-de-vatandaslara-puan-veren-sosyal-kredi-sistemi-2020-de-yururluge>.
- Çapçioğlu, İhsan - Kaya, Emine. *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat: Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış*. Ankara: Diyanet-Sen, 2021.
- Çelik, Ramazan. *Gözetim Toplumu ve İnternet: Yeni İletişim Ortamlarında Gözetimin Dönüşümü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014.
- Derele, Mustafa Derviş. "Gözetim Toplumunda Sosyal Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu I/* (2016), 529-544.
- Desjardins, Guillaume. "Your personal data is the currency of the digital age" Erişim 24 Mayıs 2021. <https://theconversation.com/your-personal-data-is-the-currency-of-the-digital-age-146386>.
- Doğan, Korcan - Arslantekin, Sacit. "Büyük Veri: Önemi, Yapısı ve Günümüzdeki Durum". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2016.
- Dolgun, Uğur. *Şeffaf Hapishane Yahut Gözetim Toplumu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam İlmihali: İnanç, İbadet, Günlük Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Gervais, Will M. - Norenzayan, Ara. "Like a Camera in The Sky? Thinking About God Increases Public Self-Awareness and Socially Desirable Responding". *Journal of Experimental Social Psychology* 48/1 (2012), 298-302. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2011.09.006>.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Harari, Yuval Noah. "Dataism Is Our New God". *New Perspectives Quarterly* 34/2 (2017), 36-43. <https://doi.org/10.1111/npqu.12080>
- Hökelekli, Hayati. "Gayba İmanın Psiko-Sosyal Sonuçları". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*. V/265-278. İstanbul, 2003. <http://ktp2.isam.org.tr/>
- İncetahtacı, Yahya. *Katı Modernlikten Akışkan Modernliğe Geçişte Gözetim: Foucault ve Bauman'da Panoptik ve Sinoptik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- İncil-Tevrat-Zebur*. Erişim 5 Mart 2021. <https://incil.info/>
- Kesim Güven, Sevgi. *Gözetim Toplumu ve Toplumsal Meşruiyet*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora, 2007.
- Kur'an Yolu*. Erişim 5 Mart 2021. <https://Kur'an.diyaret.gov.tr/mushaf/>
- Lyon, David. "Gözetim Toplumu". çev. Güneş Ayas. *Sosyologca* 5 (2013), 77-90.
- Lyon, David. "Surveillance and the Eye of God". *Studies in Christian Ethics* 27/1 (2014), 21-32. <https://doi.org/10.1177/0953946813509334>.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "İnanç Psikolojisi". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 145-166. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 2010.
- Nalbantoğlu, Seray. "Bir Temel Hak Olarak Unutulma Hakkı". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 35 (2018), 583-605.
- Özarlan, Selim. "Pratik Ahlâk Açısından İman-Ahlâk İlişkisi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVIII/1* (2016), 79-91.
- Resmi Gazete. Erişim 21 Şubat 2021. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/04/20160407-8.pdf>

- Salsman, John M. - Carlson, Charles R. "Dinî Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar: Negatif ve Pozitif İlişkiler". çev. Ali Ayten. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 26 (Ocak 2004), 119-131.
- Solmaz, Mustafa. "Güncel Gözetimi Bauman'ın Sosyal Teorisinden Hareketle Anlamak". *Journal of Social Sciences and Humanities* 4/1 (30 Haziran 2020), 1-10.
- Strassberg, Barbara. "Godand Surveillance in the Globalizing World". Virginia, 2003. <https://doi.org/10.13140/2.1.1464.8969>.
- Şahin, Rukiye. "Gözetim ve Mahremiyet: Mahremiyetin Mekana Hapsedilmesi ve Gösteri Toplumu". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Alguları Sempozyumu II/* (2016), 531-542.
- Tunç, Cihat. "Yüce Allah'a İmân ve Bunun Önemi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 1-12.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfuz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/27/C27008794.pdf>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın, ts.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 214-219

Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci, yazar Banu Gürer (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020). 188 Sayfa, ISBN: 9789758646876

The Awareness of the Hereafter in Terms of Religious Education and Teaching, by Banu Gürer, (İstanbul: Çamlıca Publications, 2020), 188 Pages, ISBN: 9789758646876

Esmâ Akgün Özçelik

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi
University of Sakarya Graduate School of Social Sciences Graduate Student
Sakarya, Turkey

esmaakgunozcelik@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8609-1609>

Makale Bilgisi/Article Information

Kitap Değerlendirme/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 20.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 7.05.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

Atıf/Cite as

Akgün Özçelik, Esmâ. "Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci, yazar Banu Gürer (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020). 188 Sayfa, ISBN: 9789758646876", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 214-219.

Akgün Özçelik, Esmâ. "The Awareness of the Hereafter in Terms of Religious Education and Teaching, by Banu Gürer, (İstanbul: Çamlıca Publications, 2020), 188 Pages, ISBN: 9789758646876", *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 214-219.

İntihal/Plagiarism

Bu yazı, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This study has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

***Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci*, yazar Banu Gürer (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020). 188 Sayfa, ISBN: 9789758646876**

Öz

İnsanın anlam arayışı hayatının hemen hemen her evresinde sürmektedir. Ölüm ve sonrasını kapsayan ahiret hayatı, bireyin bu anlam arayışında çok önemli bir konumdur. Ahiret inancı noktasında incelediğimiz “Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci” isimli eser Banu Gürer tarafından kaleme alınmış olup eserde günümüz yüksek din eğitimi kurumları olan İlahiyat Fakültelerinde verilen eğitimde, ahiret inancının ne derece hayata yansıtıldığı, bu inancın bilince dönüşmesi meselesi ve öğrenciler üzerindeki etki boyutu anket ve mülakat yöntemlerine dayalı çalışmalar ile çeşitli açılardan ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kitap Değerlendirme, Din Eğitimi, Din Öğretimi, Ahiret İnancı, Ahiret Bilinci.

***The Awareness of the Hereafter in Terms of Religious Education and Teaching*, by Banu Gürer, (İstanbul: Çamlıca Publications, 2020), 188 Pages, ISBN: 9789758646876**

Abstract

Man's search for meaning continues in almost every stage of his life. The life of the hereafter, including death and its aftermath, is in a very important position in the individual's search for this meaning. The book titled "The Awareness of the Hereafter in terms of Religious Education and Teaching", which we examined at the point of belief in the hereafter, was written by Banu Gürer, and in the work, the extent to which the belief in the hereafter is reflected to life in the education given in today's higher religious education institutions; and interview methods have been demonstrated from various angles by his studies.

Keywords: Book Review, Religious Education, Religious Teaching, Belief in the Hereafter, Awareness of the Hereafter.

İnsanın anlam arayışı hayatının hemen hemen her evresinde sürmektedir. Yaşama amacını öğrenmek ve hayatı anlamlandırmak arzusu ile kişi, çeşitli evrelerden geçmekte ve zihnindeki sorulara cevap aramaktadır. Ölüm ve sonrasını kapsayan ahiret hayatı, bireyin bu anlam arayışında çok önemli bir konumdur. Ahiret inancının, kişinin dünya hayatını düzenlemesi açısından çok kapsamlı bir işlevi vardır. Bu inanç, çoğu dinde Tanrı'ya olan inançtan hemen sonra zikredilmektedir. İslam dini için de aynı durum söz konusudur. İslam dini Müslümanlara ahirete inanmalarını şart koşmakta ve dünya hayatlarını bu inanç çerçevesinde yaşamaları için teşvikte bulunmaktadır. Ancak ahirete imanının inananlar tarafından içselleştirilip içselleştirilmediği, inanan bireyin ahiret bilincine sahip olup olmadığı ve ahiret şuuruyla yaşayıp yaşamadığı meselesi üzerinde çokça düşünülmesi gereken bir meseledir. Ahirete iman, inanan kişinin hayatını düzenlemesinde önemli bir etken olmalıdır. Fakat ahiret inancının hayata geçirilememesi, daha geniş bir ifade ile bilinç denilen seviyeye ulaşamayıp sözde kalması birçok ahlaki problemi beraberinde getirmektedir. (s.18) Değerlendireceğimiz “Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci” isimli eser Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı'nda görev yapmakta olan Doç. Dr. Banu Gürer tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, eserinde günümüz yüksek din eğitimi kurumları olan İlahiyat Fakülteleri'nde verilen eğitimde ahiret inancının ne derece hayata yansıtıldığını ve öğrenciler üzerindeki etki boyutunu çeşitli açılardan ortaya koymaya çalışmaktadır.

Eser; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın amacı, konusu, yöntemi, problemleri ve sınırlılıkları gibi konular açıklanmıştır. (s.17-25) Birinci bölümde ise ahiret inancı, ahiret bilinci ve din eğitimi-öğretimi konuları anlatılmış, bu meseleler genel olarak İslam dini çerçevesinde ele alınmış ve konu ile ilgili İslam'da ahiret ile ilgili kavramlara değinilmiştir. (s.27-86) İkinci bölümde araştırmanın verileri yorumlanarak ilahiyat öğretimi ve ahiret bilinci arasındaki ilişkiler ortaya konulmuştur. (s.87-175) Sonuç kısmında kitabın genelinde ulaşılan sonuçların kısa bir özeti yapılarak değerlendirme sunulmuş, birkaç tavsiye ve kaynakça ile eser sonlandırılmıştır. (s.177-188)

Yazar, ahlaki sıkıntıların temelinde ahiret bilincinin olmaması ve ahiret inancının hayata yansıtılmaması meselesinin yattığını vurgulamaktadır. (s.13) Bu bağlamda eserde Türkiye'deki yüksek din eğitimi alan insanların ahiret bilinci ile ilgili ne düşündükleri, İlahiyat Fakülteleri'nin, öğrencilerine ahiret bilinci adına ne kattığı iki alan araştırması ile ortaya konulup değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın amacı yazarın kendi ifadeleri ile "ahiret inancının, din eğitimi açısından davranışlarımızı şekillendiren ahlaki bir bilinç olarak nasıl ele alınabileceği ve buradan hareketle ahiret bilincinin din eğitiminde bir değer kabul edilip edilemeyeceği üzerine tartışmaktır". (s.19) Yöntem olarak, doküman inceleme, nitel ve nicel araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Yazar, eserinde ilahiyat tahsilinin ahiret bilinci konusunda yeteri kadar etkili olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle de çalışmanın ana hipotezi "İlahiyat fakültesi öğrencilerinin ve mezunlarının ahiret bilinçlerinin şekillenmesinde ilahiyat öğrenimleri etkili derecede rol oynamamaktadır" olarak zikredilmiş ve alt hipotezler bu bağlamda oluşturulmuştur. (s.22)

Birinci bölümde "Ahiret İnancı, Ahiret Bilinci ve Din Eğitimi-Öğretimi" başlığı altında İslam dininde ahiret inancının mahiyeti kapsamında ahiret inancı ile ilgili kavramlar açıklanmış, ahiret ile bağlantıları kısaca ortaya koyulmuştur. Ahiret inancı, Kur'an-ı Kerim'de çoğu kez Allah'a imandan hemen sonra zikredilmiştir. İnsan, en bilindir ifade ile kulluk yapmak için yaratılmıştır. Kulluk, sadece belli saatleri kapsayan bir uygulama değil, insanın her anını içine alan sorumluluğunun farkında olması ve inancının gereklerini yerine getirmesidir. (s.33) İşte ahiret bilinci tam da burada konuşulması gereken bir meseledir. İnsan, ahiret bilincine sahip olduğu takdirde sorumluluklarını doğru bir şekilde yerine getirebilecek ve ahiretin tarlası olan dünyada ettiği iyi davranışları ahirette biçecek ve dünyadaki amacını gerçekleştirebilecektir. Ahiretin inşası, dünyanın inşasına bağlıdır. Kur'an, muhababından bu inşayı yaparken her zaman "Allah rızası" kavramının merkezde olmasını istemiştir.

Ahiret denilince akla dünya hayatından ahirete bir kapı mahiyetinde olan ölüm, ölümden dirilişe kadar olan berzah ve kabir, ahiretin başlangıcı kıyamet, mahşer ve dünyada yapılanların karşılığı olarak bize sunulan cennet ve cehennem kavramları gelmektedir. Yazar, birinci bölümde bu kavramları terim ve sözlük anlamlarını vererek ve ayet ve hadislerden örnekler getirerek açıklamıştır. (s.42-69) Bu noktada araştırma bulgularının verilmesinden önce bu kavramların açıklanması araştırmaya giriş mahiyetinde oldukça faydalı ve gerekli olmuştur.

Ahiret algısı kültürümüzde ayetlerden ziyade hadisler, hadis kaynaklarından oluşturulmuş eserler, gerçekçi olmayan bilgiler ve buna bağlı algılar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu açıdan bakıldığında ahiretin mahiyetinden ziyade maddi yönünün öne çıkarıldığı görülmektedir. Korku ve gerilim, ahiret denilince hissedilen ilk duygular olmuşlardır. Doğal olarak insan korktuğu şeyden uzaklaşmaktadır. Din eğitimi bu noktada önem arz etmektedir. Faydalı bir din eğitimi ile insanlara ahiretin ve ölümün hikmeti anlatılmalı ve ahiret bilinci kazandırılarak ahlaki şuur oluşturulmalıdır. Ahiret bilinci, insanın içten bir motivasyonla tutum ve davranışlarına şekil vermesi açısından oldukça önemlidir. (s.72) Bu bilinç, insanın iyi davranışları yapmasında ve kötü davranışlardan kaçınmasında belki de en önemli etkidir. Çünkü kişinin yapılan iyi veya kötü her davranışın bir karşılığı olduğunu bilmesi o minvalde hareket etmesini sağlar.

Yazara göre ahiret bilincinin, insanı ahlaki davranışa sevk etme doğrultusundaki işlevleri; farkındalık bilinci oluşturması, iç denetim ve disiplin sağlaması, iyi davranışın gerçekleştirilmesi, kötü davranıştan kaçınılması, sorumluluk ve ödevlerin yerine getirilmesine ve mutluluğun elde edilmesine yardımcı olmasıdır. Yazar, inandığımız değerlerin ahiret bilinci ile ilişkilerini de bu noktada kısaca ortaya koymuştur. Ahiret bilinci ile ilgili görülen bu değerler; akıl, bilgi, seçme özgürlüğü, sorumluluk, sabır, kul hakkı, adalet, merhamet, cömertlik, affedicilik ve mutluluktur. (s.79-86)

İkinci bölümde, İlahiyat Fakültesi öğrencileri ve mezunları ile ahiret bilinci üzerine yapılan anket ve mülakat araştırmalarının bulguları ele alınmıştır. Bu doğrultuda anket

çalışması, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2014-2015 Eğitim Yılı ilk ve son sınıf öğrencileri ile yapılmıştır. Bu bağlamda anket çalışmasına toplam 368 öğrenci katılmıştır ve bu öğrencilerin 276'sı kız, 92'si erkektir. Ayrıca araştırmaya katılan 154 kişi birinci sınıf, 214 kişi ise son sınıf öğrencisidir. Ölçme aracı olarak, yazar tarafından geliştirilen "Adalet Bilinci ve Kul Hakkı Bilinci Tutum Ölçeği" ile "Ahiret Bilinci Ölçeği" kullanılmıştır. (s.89) Ölçeklerin güvenilirlik derecesi yüksek olarak tespit edilmiştir. Ankette ulaşılan sonuçlar özetle şöyledir: Ahiret bilinci ile adalet ve kul hakkı arasında olumlu ve anlamlı bir ilişki bulunmaktadır, İlahiyat tahsilinin, bireylerin öznel dindarlığı ile arasında negatif bir ilişki olmasına rağmen öznel ahlak ilişkisi ile arasında pozitif bir ilişki söz konusudur. Ahiret düşüncesinin günlük hayatta çok sık düşünülmesi konusunda öğrenciler düşününler ve düşünmeyenler olarak ikiye ayrılmışlardır. Ahiret çoğunlukla sıkıntılı anlarda düşünülmüş ve psikolojik destek olarak görülmüştür. Katılımcıların öznel ahiret algısının hem olumlu hem de olumsuz yanları bulunmaktadır. Ölüm ve ahiret inancı arasında olumlu bir ilişkinin kurulmasının güç olduğu görülmüştür. Ahiret inancı bireylerin davranışlarını şekillendirmede ve kişinin iç disiplini sağlamasında önemli bir etkidir. Katılımcıların ahiret bilincinin oluşmasında Kur'an belirleyici bir kaynak değildir. Bu noktada yazar, ahiret algısının ayetlerden ziyade hadisler ve hadislere dayalı kültürel etkiler ile şekillendiği görüşündedir.

Eserin ikinci çalışması olan araştırma ise, İlahiyat Fakültesi mezunu 30 kişi ile yapılan mülakatlardır. Ankara Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri'nden mezun 10'ar kişi ile gerçekleştirilen çalışma, 19 kadın, 11 erkek olmak üzere toplam 30 katılımcıdan oluşturulmuştur. Mülakatta elde edilen bulguların yerinde kullanılması ve okuyucunun katılımcıyı kendi ifadeleri ile okumaya imkân bulması eseri bu bölümden itibaren daha akıcı yapmaktadır.

Mülakat çalışmasında seçilen sorular amacına uygun seçilmiş olup, tekrar niteliğinde olan sorular bulunmamaktadır. Mülakatta, ahiret bilinci ile ilişkili görülen manevi gelişim, dindarlık ve ahlaki gelişim konuları da katılımcılara sorulmuştur. Burada ilişkili görülen hususlar başarılı bir şekilde seçilmiş ve mülakatın gidişatı açısından yerinde olmuştur. Şekil açısından ise tablolar gayet açık ve anlaşılır bir şekilde kullanılmış, katılımcıların cevapları italik bir şekilde yazılmıştır.

Yazar, mülakat bulgularını sunarken sadece mülakat kesitlerini vermemiş, aynı zamanda gerekli gördüğü yerlerde katılımcıların cevapları ile ilgili açıklamalarda bulunmuş ve kendi görüşlerini sunmuştur. Mülakat cevaplarının dikkat çekici ve düşündürücü noktaları yazar tarafından vurgulanmıştır. Sorulan sorular ve bulgular ortaya konulduktan sonra, anket çalışmasında olduğu gibi, bu kısımda da hipotezlerin ve alt hipotezlerin doğrulanıp doğrulanmadığı veriler ışığında sunulmuştur.

Mülakatta elde edilen sonuçlar genel olarak şöyledir: Katılımcıların çoğu kendini dindar olarak tanımlamıştır. İlahiyat tahsilinin bireylerin dindarlığını artırması konusunda katılımcılar arttırdığı ve arttırmadığı yönünde ikiye ayrılmış ancak ilahiyat tahsilinin ahlaki gelişimlerine katkıda bulunduğunu söylemişlerdir. Ahiret ile ilgili öne çıkan kavramlar genellikle cennet, cehennem, sorgu, hesap, mizan, adalet ve mahşer şeklinde olmuştur. (s.129) Ahireti düşünme sıklıkları sorulduğunda çoğunlukla "her an" cevabı verilmiş, "çok sık değil" cevabını veren bazı katılımcılar ise dünyevileşmeyi ve gençliği sebep olarak göstermişlerdir. Ahiret, katılımcılara göre sıkıntılı zamanlarda daha çok düşünülmekte ve bireylere ümit duygusu vermektedir. Yazarın da dikkat çektiği "yalnızken" ahiretin çok sık düşünülmesi mevzusu bireyin iç muhasebesini yapmasında ahiret bilincinin önemli rolü olduğunu göstermektedir. (s.138) Yazarın burada olduğu gibi mülakat sonuçlarının değerlendirilmesinin tamamında dikkat çekici hususları belirtmesi okuyucunun dikkatini toplamak açısından faydalı olmuştur. Bireylerin zihnindeki ahiret tasavvuru genel olarak manevi ve adalet üzerine kurulu bir tasavvur olmakla birlikte maddi açıdan belirsizdir. (s.144) Ahirete inancının dünyadaki temel yansımalarının davranış boyutu konusunda katılımcılar, çoğunlukla dini temelli ahlaki ilkeyi referans aldıklarını söylemişler ve bu dini temel içinde

ahiret inancının etkisinin çok yüksek olduğunu belirtmişlerdir. Ahiret inancı katılımcıların büyük çoğunluğu için İslam ahlakının bir unsuru olarak kabul edilmektedir ve İslam dini açısından çok önemli bir konumdur. (s.160) Bir davranışı yaparken karşılığının olacağı şuruyla yapmak bireyi daha doğru yaşamaya sevk etmektedir. Dolayısıyla ahiret bilincinin davranışlar üzerinde yaptırım gücünü arttırdığı ve tabiri caizse bireyi iyilik yapmaya ve kötülükten uzak durmaya yönlendirdiği görülmektedir.

Mülakat sonuçlarına göre ilahiyat tahsili, çoğunlukla bireylerin ahiret bilincini arttırmasında etkili olmuştur. Öte yandan bu eğitimin sadece bilgi kattığını, ahlaki ya da inanç olarak herhangi bir katkısı olmadığını ve bu eğitim süresince yapılan sorgulamaların dindarlıklarını olumsuz etkilediğini söyleyen mezunların varlığı da göz ardı edilmemelidir. Sorgulamaların ve bilgiyi kaynağından öğrenmenin dindarlıklarını arttırdığını söyleyen katılımcıların da olması dikkat çekicidir. Anket çalışmasında olduğu gibi mülakatta da son olarak ahiret bilincinin oluşmasında etkili olan kaynaklar sorulmuş ve temel kaynaklar ile birlikte kültürün de çok etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. (s.168) Detaylı incelendiğinde ahiretin bilgi boyutunda temel kaynakların, uygulamaya yönelik meselelerde ise toplum genel kültürünün etkili olduğu görülür. (s.172) Bu noktada yazarın "Ahiret bilincinin oluşmasında rivayet dayalı kültürel yorumlar İslam'ın temel kaynaklarından daha etkilidir" hipotezi de doğrulanmaktadır. (s.175)

Sonuç bölümünde yazar, eserin genel bir özetini yapmıştır. Bu bağlamda eserin çıkış noktası olan ahiret inancının, insanları ahlaki yönden etkilediğine vurgu yapılmıştır. Ahiret inancının insanı hem dünya hem de ahiret hayatında mutluluğa kavuşturmak, kötülüklerden alıkoyarak iyilik yapmaya teşvik etmek, kişinin sorumluluk ve ödevlerini yerine getirmesine yardımcı olmak gibi birçok önemli işleve sahiptir. (s.178) Bu nedenle ahiret inancının din eğitiminde daha çok vurgulanması gereklidir. İlahiyat tahsilinin ahiret inancına olan katkısının incelendiği anket ve mülakat çalışmaları, bu tahsilin öğrencilik sürecindeki etkisinin hayata atıldıktan sonraki etkisi ile farklı olduğunu düşündürmektedir. Bu noktada şu söylenebilir ki İlahiyat Fakültesi öğrencileri, ilahiyat tahsili süresince bilgiyi hayatlarına geçirmede sıkıntı yaşamaktadır ancak hayata atıldıklarında ise bu bilgilerin etkisini daha net göstermektedirler. Araştırmanın en temel sonucu şudur: Ahiret bilinci kavramının din eğitiminde hem ahlaki bir unsur hem de değer olarak ele alınması ve vurgulanması, inancın davranışı şekillendirmesi bakımından önemlidir. (s.181) Kaynakça kısmı ile eser nihayete erdirilmiştir. Eserin yöntemi ve hacmi dikkate alındığında oldukça zengin bir kaynakça ile oluşturulduğu görülmektedir. (s.183-188)

Araştırmaya katkı mahiyetinde şu birkaç unsur zikredilebilir: Eserde şekil açısından veriler gerektiği yerde tablolar ile açık bir şekilde ortaya konulmuş ve genel olarak bulgular okuyucuyu yormayan bir tarzda ele alınmıştır. Okuyucular eserde, ahiret inancı ile ilgili konuları katılımcıların cevapları ile okuyarak kendilerinden bir şeyler bulabilecek, özellikle mülakatta verilen cevaplarda belki de aklarındaki düşünceleri yazıda görebilecek ve kitabın tesiri altına girebileceklerdir. Kitabın adı "Din Eğitimi ve Öğretimi Açısından Ahiret Bilinci" olarak zikredilmiştir. Ancak muhtevasına bakıldığında sadece ilahiyat tahsili dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu açıdan başlığa "ilahiyat" ifadesi eklenebilirdi. Başka bir husus ise araştırma kapsamının sınırlılığıdır. Anket çalışması sadece Marmara Üniversitesi ilk ve son sınıf öğrencileri ile yapılmıştır, mülakat çalışması ise Ankara Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile yapılmıştır. Başka ilahiyat fakültelerinin öğrencilerinin ve mezunlarının bu hususlarda farklı görüşleri olabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla eserin anket ve mülakat sonuçları bu sınırlılık göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Bir diğer husus ise, eserde ilahiyat fakültelerinin ahiret inancına etkisinin ne derecede olduğu ortaya koyulmaya çalışılmaktadır fakat buna ek olarak eserde ilahiyat fakültelerinin ahiret inancı ve bilinci kazandırma yönünde bir misyonu ve fonksiyonu olup olmadığı tartışmasının da yapılması ufuk açıcı olabilirdi.

Sonuç olarak değerlendirdiğimiz bu eser büyük bir emeğin ürünüdür. Zengin bir kaynakça ile oluşturulan eser yazarın bilgi birikimi ile birlikte eğitim camiasına önemli bir katkıda bulunmaktadır. Ahiret bilinci kavramının din eğitiminde değer ve ahlaki unsur olarak daha sık ele alınmasını ve bu eğitimi veren din eğitimcilerine ahiret inancına daha fazla vurgu yapmaları yönünde teşvik etmesi ile çalışma, din eğitimi disiplinine ayrıca önemli bir katkı sağlamaktadır.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt/Volume: 4 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021): 220-225

Dijital Çocuk, Yazarlar: Kemal Sayar ve Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020). 211 sayfa, ISBN: 9786057838605

Digital Child, by Kemal Sayar and Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020). 211 pages, ISBN: 9786057838605

Kahraman Bulgurcu

Dr. Öğretim Görevlisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Dr. Instructor, Selcuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Reading the Qur'an and Qıraat Science
Konya, Türkiye

kbulgurcu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1914-0703>

Makale Bilgisi/Article Information

Kitap Değerlendirme/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 28.04.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 22.06.2021

Yayın Tarihi/Pub Date: 30.06.2021

Atıf/Cite as

Bulgurcu, Kahraman. "Dijital Çocuk, Yazarlar: Kemal Sayar ve Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020). 211 sayfa, ISBN: 9786057838605", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 220-225.

Bulgurcu, Kahraman. "Digital Child, by Kemal Sayar and Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020). 211 pages, ISBN: 9786057838605", *Journal of Kocatepe Islamic Sciences* 4/1 (June 2021), 220-225.

İntihal/Plagiarism

Bu yazı, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This study has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by

Afyon Kocatepe University, Afyonkarahisar, 03100, Turkey.

kiid@aku.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) ile lisanslanmıştır.

***Dijital Çocuk*, Yazarlar: Kemal Sayar ve Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020).
211 sayfa, ISBN: 9786057838605**

Öz

Son 20 yılda dijital iletişim araçları ve internet insanların çoğunun hayatına girmeye başlamıştır ve gün geçtikçe bunların insanların hayatındaki etkisi artmaktadır. Dijital dünyanın çocuklar üzerindeki etkisi ise artık herkes tarafından bilinmektedir. Özellikle Pandemi döneminde eğitimin internet üzerinden dijital iletişim araçları ile verilmeye başlamasıyla birlikte, çocuklar ve genç nesil dijital dünyanın içinde adeta kaybolmakta ve gerçek hayattan uzaklaşmaktadır. Bu durum ise en çok aileleri endişelendirmektedir. İşte *Dijital Çocuk* adlı kitap, ailelere rehberlik yaparak teknoloji ve internetin nasıl kullanılacağı hakkında ailelere yol göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijital Çocuk, Dijital Bağımlılık, Dijital Nesil, İnternette Çocuk, Teknoloji.
***Digital Child*, by Kemal Sayar and Sezin Benli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020).
211 pages, ISBN: 9786057838605**

Abstract

In the last two decades, digital communication tools and the internet have started to enter the lives of most people and their impacts on people's lives are increasing day by day. The impact of the digital world on children is now known to everyone. Especially during the pandemic period, with the introduction of education over the internet with digital communication tools, children and the young generation are almost feeling lost in the digital world and they are moving away from real life. This situation worries families the most. Here is the book called *Digital Child* that leads the families on using technology and internet by guiding them.

Keywords: Digital Child, Digital Addiction, Digital Generation, Child on the Internet, Technology.

Günümüzde dijital teknoloji, kullanıcıyı hem içeriden hem de dışarıdan kuşatan bir etkiye ulaştı. Gelineen noktada, çeşitli gerekçe ve faktörlerle birlikte, aidiyet ve değer zemininin dijital/sanal alana sürüklenmesi, dijital teknolojiye kayıtsız kalınmayacağını gösterdi. Nitekim ülkemizde “Dijital Türkiye” vizyonunun ilan edilmesinin üzerinden de çok zaman geçmedi. Zira dijitalleşmenin ekonomi, siyaset, toplum ve psikoloji başta olmak üzere yaşamın tüm alanlarına dokunan yönleri söz konusudur. Bununla birlikte, dijital teknolojinin, teknik açıdan tüketicilerine sunduğu ve onlara vadettiği imkânlarla cezbedici hale gelmesinin yanı sıra toplumsal ve ailevi ilişkileri belirlemede kontrol edilemez etkisini artırması, bazı uygulamaları zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla çok yönlü ele alınabilecek olan dijital teknolojinin psikolojik ve toplumsal yaşamdaki etkilerinin de tartışılması gerekir: Dijital teknoloji ve dijitalleşmeye karşı nasıl bir okuma gerçekleştirilmesi gerekir? Dijitalizmin bizi içine çektiği ve bize sunduğu yaşam ve etkileşim formunda nelere dikkat edilmeli, ölçü ve sınırlar neler olmalı? Bu açıdan Psikiyatri uzmanı Kemal Sayar ve klinik psikolog Sezin Benli'nin birlikte hazırladığı *Dijital Çocuk* isimli çalışma şu temel soruyu sorarak önemli bir boşluğu doldurmaktadır: Teknoloji merkezinde şekillenen etkileşim biçimlerinin değerlendirilmesinde ölçü, doğal yaşam alanı mı yoksa dijital alan mı olmalıdır? Bu çalışma, bu temel soruya odaklanarak eserin tanıtımını yapmayı amaçlamaktadır. Özellikle doğal yaşam dinamiğinin dijital alana taşındığı Covid-19 pandemi sürecinde bu sorulama önemli görülmektedir.

Belirtilen ana soru başta olmak üzere birçok problem, çözüm önerileriyle birlikte kitapta tartışılmaktadır. Teknolojiye kul köle mi olacağız? sorunu temelinde doğru teknoloji kullanımının ve onu kendimize bir basamak yapabilmenin formülleri ortaya konmaktadır. İlgili sorunların tespiti, başat aktörler ve sunulan çözüm önerileri açısından *Dijital Çocuk* adlı eser, bütüncül biçimde adım adım ilerleyen altı bölümden oluşmaktadır: “Dijital Nesille Tanışalım”, “Dijital Bağımlılık”, “Ekran Başı Oyuncuları”, “İnternette Çocuk”, “Dijital Çağ ve Aile”, “Teknoloji Kullanım Kılavuzu”. Önemli alt başlıklardan oluşan her bir bölümün konusu

yöneltilen ilgili sorular eşliğinde, bilimsel araştırmaların verileri ışığında, akıcı bir üslup ve gündelik yaşamdan aktarılan örneklerle ele alınmaktadır.

Eserin tüm bölümlerinde, teknolojinin doğru kullanımının belirlenmesine ve sağlıklı aile etkileşimlerinin inşasına odaklanan bir bakış açısı hâkimdir. Bu açıdan dijitalleşme süreciyle kendini gösteren sorunlar ve ilgili çözüm önerilerinde yazarlar toplumsal ve gündelik yaşamın başat aktörü olan aile kurumu merkezinde, yani anne-baba ve çocuk ilişkilerinden hareketle değerlendirmeler yapmaktadır. Kitaptaki hâkim bakış açısını ortaya koymadan önce şunu ifade etmek gerekir: “Dijital Türkiye” ile kitabın başlığını oluşturan “Dijital Çocuk” şeklindeki ifadeler, vizyon ve amaç açısından birbiriyle çakışan yönleri vurgulamazlar. “Dijital Çocuk” ifadesi, bir çocuğun normal/doğal yaşamdan kopup sanal ekranın içinde kaybolmaya doğru sürüklenmesi, yani “ekranlaşma”sı durumuna gönderme yapmaktadır ki bu ifade, ebeveynler (dijital anne babalar) için de söz konusu edilmektedir (s. 15).

Yazarların temel bakışı açısında; “ekranlaşma” tehdidine karşı ilk çağrı, kitabın kapağında hemen göze çarpmaktadır: “Şimdi hepimiz elimizdeki tableti/telefonu yavaşça yere bırakıyoruz.” Bu çağrının ne anlama geldiği neredeyse kitabın tamamına serpiştirilmiş durumdadır. Bu açıdan kitapta, dijitalleşmenin beraberinde getirdiği “ekranlaşma” sorununa ve dijital alana karşılık doğal yaşam alanı referans alınmaktadır. Bu çerçevede anne, baba ve çocukların normal yaşam alanında buluşabilmeleri, ikinci ve temel adım olan göz ve ruh teması yoluyla şekillenen sıcak konuşma diriliğinden geçmektedir (s. 203). Bu amaçla kitapta yeni teknolojilerin gençlerin önüne serdiği imkân ve fırsatlar göz ardı edilmeden “Dijital Yerli”¹ kuşağının anne babaların işbirliğiyle nasıl organik hayata taşınabileceği tartışılmakta (s.8), ruhen çok uzaklara dağılan aileye bir toparlanma çağrısında bulunmaktadır (s.9). Bu çağrıda öncül aktör, model olan anne babadır. Kitapta bu çağrı şu ifadelerle dile getirilmektedir:

Anne babanın ekran kullanımı çocukların ekran kullanımının en büyük belirleyicisi, yani bir anne baba gözlerini ekrandan alamıyorsa, çocuk hiç alamıyor (s.7).

Aileyi diri tutacak her eylem, çocukların gözünün ve gönlünün, ekrandan aile fertlerine dönmesine vesile olacaktır. Konuşmayı kaybetmemeliyiz, birbirimizin gözlerinin içine bakabilmeyi kaybetmemeliyiz. Çocuklar en çok onlar bir şey anlatırken gözlerini cep telefonlarına kaçırın veya onları dinlermiş gibi yapıp dinlemeyen ebeveynlerden inciniyor (s. 203).

Doğal yaşam ve konuşma diriliği merkezinde yapılan çağrı, yeni kuşağın dijital teknolojilerle şekillenen zihinsel tutumlarının anlaşılmasını (s.12), doğru teknoloji kullanımını ve çevrimiçi dayanıklılığın artırılmasını içermektedir (s.13). Böylece orada karşılaştıkları bir zorlukla hemen sırtları yere gelmemeli, kendilerini korumayı öğrenmelidirler. Burada çevrimiçi dayanıklılık kavramı, sorunun ve çözümün belirlenmesinde merkezi bir önemdedir:

Çevrimiçi dayanıklılığı artırmanın yolu ekranda iyi ve kötüyü ayırt edebilmekten geçiyor. Çocuklarımız *eleştirel tüketiciler* olmalı ve ekrandan yansıyan kalıp yargıları, reklamları, şiddeti sorgulayabilmeli. Temel mesele çocuklarımızı teknoloji karşısında çaresiz kurbanlar değil, bilinçli ve eleştirel tüketiciler olarak yetiştirmek (s.13).

Yukarıda işaret edilen temel problem ve çözüm alanı, birinci bölümden itibaren temellendirilerek adım adım kitap boyunca irdelenmektedir. “Dijital Nesille Tanışalım” başlıklı birinci bölümde, yeni neslin özellikleri ile birlikte, dijital çağın dijital yerlilerin zihinlerini nasıl şekillendirdiği sorgulanmaktadır (s.22). Bu sorgulama, dijital nesle hayattan öğrendiklerimizi ve değerlerimizi aktarabilmek istiyorsak öncelikle onları tanımamız gerekir anlayışıyla yapılmaktadır (s.19). Buna yönelik ön plana çıkan araştırmalarda, dijital yerli çocuklardaki beynin işleyiş tarzının farklılaştığı ortaya konmaktadır (s.24). Bu tespit, “dijital

¹ Kitapta sıkça geçen “Dijital Yerli” kavramı, dijital teknolojinin içinde doğup büyüyen günümüz çocukları için kulla nılırken; “Dijital Göçmen” ifadesi ise dijital dünyayla sonradan tanışan insanlar için kullanılmaktadır.

göçmen" ile "dijital yerli" kuşakları arasındaki iletişimsizliğin açıklanmasında ve yabancılaşma derecesindeki mesafenin iyileştirilmesinde çocukların yetişkinler ya da anne babalar tarafından dışlanmasını değil, aksine onların anlaşılması ve onlarla ilgili tedbirlerin alınması gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Bu noktada eser, teknolojinin olumlu ve olumsuz yanlarını açıklayarak sorunlar karşısında çözümler önermektedir. Bilimsel verilerle desteklenen tespitlerin başında, dijital çocukların bilişsel yapılarının, sıralı değil paralel işlev gördüğü yönündedir, yani yetişkinler ile çocukların beyinleri arasında organizasyonel bir işleyiş farkı söz konusudur (s.24). Benzer diğer bir tespit de dijital neslin zihinsel enerjisinin görsel dikkat becerilerine yöneldiğidir (s.23). Bunların yanı sıra yüzeysel bilgi becerilerinin öne çıktığı (s.27), derin kavrayışın azaldığı (s.29), uzun süreli odaklanmanın azaldığı (s.23), hafızanın tembelleştiği (Google etkisi) (s.31) ve çoklu görev (multi-tasking) karmaşasının ortaya çıktığı (s.25) da temel tespitler arasındadır. Bu açıdan yazarlar, eğitim tekniklerinde teknolojinin "tamamlayıcı" rolüyle değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir (s.33). Bununla ilgili çözüm önerileri de sunulmaktadır (s.36). "Dijital göçmen"lerin "dijital yerli"ler ile iletişim kurmalarının ve onları tehlikelerden korumalarının yolu onları tanımaktan geçer anlayışıyla yazarlar, "dijital yerli"lerin ortak özelliklerini okuyucuya tanıtmaktadır (s.41). Amaç doğal yaşam merkezinde onları *kurgulanan* çocuktan *kurgulayan* çocuğa taşıyabilmektir (s.39). Bu çerçevede sağlıklı teknoloji kullanımının nasıl olması gerektiğini sorgulamak üzere ikinci bölümde "bağımlılık" kavramı tartışılmaktadır (s.46).

"Dijital Bağımlılık" ana başlıklı ikinci bölümde, "bilgisayara ilgisi olan çocuklar bağımlı mıdır?", "Bağımlılığın belirtileri nelerdir?", "Bu yöndeki sorunların çözümünde nereye odaklanmak gerekir?" soruları merkezinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu değerlendirmelerde bilgisayar teknolojisinin beyni nasıl etkilediği ortaya konmaktadır. Bilimsel araştırmalar aşırı bilgisayar ve internet kullanımının dürtüleri kontrol etmekte zorlanma dinamiğinden kaynaklandığını, ek olarak bilgisayar oyunlarının zihni uyuşturucuya benzer şekilde etkilediğini göstermektedir (s.50). Peki bilgisayar/internet kullanımının aşırı olması, tek başına bağımlı olmanın göstergesi olarak mı okunmalıdır? Eser bu noktada bazı belirtiler üzerinden değerlendirmeler yaparak okuyucuya somut bir şekilde yol göstermektedir:

Çocuğunuz interneti sosyalleşme, bilgi alma, iletişim kurma gibi ihtiyaçlarını karşılamak için kullanıyorsa ya da boş zamanlarında bir eğlence aracı gibi görüyorsa ve teknoloji hayatının diğer alanlarını olumsuz yönde etkilemiyorsa bu davranışa sorunlu demek güçtür (s.55).

Bilgisayar ve internet bağımlılığındaki belirtiler madde bağımlılığındaki kadar şiddetli değil de çocuğun huzursuz, sinirli, sakın, üzgün, mutsuz, depresif, keyifsiz ve iştahsız olduğu gözlemlenebilir... Sorunlu kullanımın diğer işaretleri de çocuğun ya da gencin oyunda ya da internette geçirdiği süre hakkında yalan söylemesi, arkadaş çevresinden ve ailesinden giderek uzaklaşması, başka şeyler yaparken bile oyunu düşünmesi ve oyunlar için aşırı para harcamaya meyilli olmasıdır (s.53).

Yazarlar, çocuğun sorunlarını aceleyle dijital bağımlılık şeklinde görüp, esas alanı ihmal etme riskine karşı ebeveynleri uyarmaktadır (s.57). Çünkü gerçek hayat ilişkilerinin sorunlu olduğu durumlarda böyle bir teşhis, faydalı değil zararlı olacaktır. Bundan dolayı öncelikle gerçek hayattaki problemlere dikkat edilmesi (s.58) ve bağımlılığın özellikleri üzerinden çocuğun gerçek hayattaki ihtiyaçlarının tespit edilmesi gerektiği belirtilmiştir (s.63). Yani gerçek yaşamdaki etkileşim kalitesi ve aidiyet açısından sorunlar oluştuğunda dijital alana sürüklenme oranı da artacaktır. Eserde bu durum, farklı örnekler ve kavramlarla sıklıkla açıklanmaya çalışılmaktadır. Nitekim ilgili araştırmalar da bunu göstermektedir (s. 70). Bu açıdan eserde bilgisayar/internet başında geçirilen sürenin değil, gerçek yaşamdaki etkileşim kalitesinin ve gerçek hayattaki sorunların dijital bağımlılıkta asıl etkenlerden biri olduğu vurgulanmaktadır (s,71). Bu yöndeki sorgulama, tespit ve açıklamalar farklı bir konuyla sonraki bölümde de sürdürülmektedir.

"Ekran Başlı Oyuncuları" başlıklı üçüncü bölümde "dijital yerli"leri tanımının bir adımı olarak onların oynadığı oyunlar hakkında bilgi sunulmakta ve bilimsel veriler ışığında çeşitli

sorgulamalar yapılmaktadır (s.74). Kitapta oyun, çocuk duygularının dışavurumu, çocuğun dili ve iletişim biçimi olarak değerlendirilmektedir (s.75). Normal yaşam alanının zayıflamasına karşın bilgisayar oyunları, çocuklara özgürlük yanılsamasıyla sanal gerçeklik ortamı sunmaktadır (s. 80). Bu anlamda kitapta bilgisayar oyunları oynamanın olumlu ve olumsuz yönlerine değinilmektedir. Stres atmak (s.108), bilişsel bakımdan donanımlı olmak (s.107), oyunlarla mesleki hazırlık kazanmak (105) ve görsel beceriler kazanmak gibi faydaları söz konusu edilmektedir (s.104). Ek olarak araştırma verileri eşliğinde bilgisayar oyunlarının zihni nasıl şekillendirdiği, dikkat ve konsantrasyon ile şiddet açısından çocukları nasıl etkilediği, bu hususta nelere dikkat edilmesi gerektiği ele alınmaktadır: Dijital ortamdaki oyunlar, gerçek hayata kıyasla daha akıcı ve heyecan vericidir. Akıcı hıza ve yanılsamalı gerçekliğe alışan zihin, bu nitelikteki beklentilerini normal yaşamdan (sınıf ortamı, aile içi sorumluluklar gibi) karşılayamayacağı için can sıkıntısı ile dijital alana sürüklenir (s. 86). Ayrıca oyunlarda kendini gösteren sürekli risk alma davranışı, gençlerin normal hayattaki “otokontrol” yetilerinin azalmasına ve “pervasızca” davranmalarına sebebiyet verir (s.85). Gerçek yaşamdaki “katmanlı” ve “derinlikli” insan etkileşimlerine kıyasla oyunlardaki “basitlik”, çocukların geçici ve yüzeysel ilişkiler kurmalarına, dahası normal yaşamdaki sorumluluklarıyla baş edememelerine sebep olmaktadır (s.87). Bilgisayar oyunlarının mı çocukların dikkatini azalttığı, yoksa dikkat problemi yaşayan çocukların mı bilgisayar oyunlarına yöneldiğini tespit etmek zor olsa da gerçek hayattaki dikkat eksikliğinin aşırı oynanan bilgisayar oyunları ile tetiklendiği söylenebilir (s.92). Oyunlarda kendini gösteren sürekli uyarılma ortamı, çocukların planlama, işleri yürütme ve yüksek düzeyde muhakeme becerilerini zayıflatmaktadır (s. 94). Doğal ortamdaki etkileşime dikkat edilmesi gerektiğini vurgulayan diğer bir tespit, şiddet içerikli oyunlarla ilgilidir. Bilimsel araştırma sonuçlarına göre; şiddet içerikli oyunlar, normal hayatta öfkeli olan çocukları, diğer çocuklara kıyasla daha fazla etkilemekte ve saldırganlığı arttırmaktadır (s. 97). Dolayısıyla bu durum ile ilgili değerlendirmeler de gerçek hayattaki çevre ve etkileşim koşulları ile aile faktörüne dikkat edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (s.102).

Eserin neredeyse her kısmında internetin bir yandan çocuklara sunduğu imkânlarla ve sağlıklı teknoloji kullanımına dikkat çekilmekte diğer yandan ise sanal ortamın tehlikeli yanları açıklanmaktadır. “İnternette Çocuk” başlıklı dördüncü bölümde de internetin zararlı bazı yönleri ele alınmaktadır. Burada da öne çıkan temel husus şudur: Normal yaşamdaki etkileşim kalitesi ve değerler zayıfladıkça sanal alana yönelim ve kendini orada gösterme uğraşları da artış göstermektedir. Bu yönelim ile birlikte sosyal medya bağımlılığı, yalnızlık, narsizm, empati yoksunluğu, sosyallik illüzyonu, benlik yanılsaması, gerçek yaşam standartlarını küçümsemek, siber zorbalık, cinsel istismar, pornografik görüntülere ve siber zorbalığa maruz kalmak gibi sorunlar ön plana çıkmaktadır. Eserde yapılan değerlendirmeler, sorunlarla baş edebilmenin gerçek yaşam ortamının iyileştirilmesinden geçtiği yönündedir. Cinsel istismar sorunuyla ilgili yapılan araştırmalar, diğer sorunların iyileştirilme alanına da şöyle ışık tutmaktadır:

Yapılan çalışmalar, hayatlarında destekleyici bir yetişkinin varlığından yoksun, ebeveynleri tarafından denetlenmeyen, hayatlarında rutin aktivitelere ve hobilere yer vermeyen, akranları ile daha az sosyal ilişki kuran gençlerin dijital ortamda cinsel istismara daha açık olduğunu bulmuşlardır. (s.140).

Gerçek yaşam alanının iyileştirilmemesi durumunda, yüz yüze iletişimin yerine geçen sosyal medya platformlarındaki sanal iletişim yoğunluğu, sürekli telefonları kontrol etme bağımlılığına –gerçek ortama yabancılaşmaya- yol açabileceği gibi kurgulanan ortamdaki “mükemmelleştirilmiş” sanal gerçeklikler karşısında çocuk, gerçek hayatta aşağılık kompleksi ve tatmin olmayan negatif bir algıya doğru sürüklenir (s.117). Gerçek yaşam alanına yabancılaşma, empati becerisinin düşmesini de tetiklemektedir ki yapılan araştırmalarda empati konusunda son on senede çok keskin bir düşüş olduğu gözlemlenmiştir (s.121). Yine araştırmalara göre; kendini yalnız olarak tanımlayan insanların sayısı iki katına çıkmış durumdadır. (s.126). Bu açıdan internet çağının en büyük

tehlikelerinden biri çevrimiçi iletişimi yüz yüze iletişimin yerine kullanmaktır. (s.126). Gerçek hayattaki olumsuz "kendilik" algısı arttıkça sosyal medyaya bağımlılık da o derecede artmaktadır. Bu da gençlerin, enerjilerini sosyal medyada harcamalarına sebep olmaktadır (s. 128). Gerçek yaşamdaki sorunlarla yüzleşmeden gizil sorunların telafisinde sosyal medyaya ve sanal ortam dinamiklerine yönelen gençler, sanal ortamın himayesinde mi kalacaklar?

Buraya kadar anlatılan bölümlerde yazarlar "dijital yerli"lere yardımcı olmak ve onlarla iletişim kurabilmek için sanal alanı, önemli bazı yönleriyle tanıtmaya çalıştıktan sonra, gençlere nasıl yardımcı olunabileceği konusunda ipuçlarını göstermekte ve önerilerde bulunmaktadır. Bunun için "Dijital Çağ ve Aile" başlıklı beşinci bölümde, dijital teknolojinin aileyi nasıl etkilediği de sorgulanmaktadır. Aile, normal yaşam zemininde ilişkilerimizi düzenleyen, yüz yüze konuşma ve dinleme yoluyla ilgilerin birbirine yöneldiği dinamik ve canlı bir ortamdır. Sanal ortama yöneliş, her şeyden önce ailedeki canlı ortam kalitesinin zayıflamasını hızlandırmaktadır (s. 153). Bilgisayar teknolojisine bağlı işlerin eve taşınması da bunda etkili olabilmektedir (s. 155). Bu durumda evin kendinde sükûn bulunabilecek olan ev, işin iş, okulun okul olmaktan çıktığı bulanıklaşan sınırlar kendini göstermektedir. Yazarlar, teknolojik imkânlar üzerinden işin eve taşınması gibi etkenlerin dışında, özellikle aile içindeki bağların çocukların dijital dünyaya bağımlı olup olmama konusunda belirleyici olduğuna şöyle dikkat çekmektedir:

Bilimsel çalışmaların gösterdiği ortak sonuç şu ki teknoloji, aile arasında zaten var olan ilişki durumunu amplifiye ediyor. Yani, aralarında sağlıklı ilişkiler bulunan ailelerde teknolojinin ev içindeki bağları güçlendirmeye yardım edebildiği görülürken, birbirleriyle ilişkileri daha zayıf, çatışmalı ailelerde ise süregelen problemleri artırdığı ve aile bireylerini daha da yalnızlaştırdığı anlaşıyor (s.156).

Bu tespit, ilgili sorunlar karşısında anne babaları, kendi sorumluluklarıyla yüzleştirmektedir. Çünkü sorunlu teknoloji kullanımı, ebeveynler için de söz konusudur (s.159). Yazarlar, "özdenetim" gibi sorunlara değinmekle birlikte, özellikle gizli model etkisindeki ebeveynlerin de teknolojiden nasıl etkilendiklerinin önemli olduğunu vurgulamaktadır (s.171). Dolayısıyla anne babaların hem çocukları üzerine hem de genel olarak aile ilişkileri üzerine hassasiyetle eğilmeleri önem kazanmaktadır. Bu noktada yazarlar yetkili, otoriter, izin verici ve katılsız/ihmalî ebeveynlik tiyolojilerinden yetkili ebeveynlik tarzını önermektedir (s. 166). Duygusal ve akademik sonuçlar bakımından başarılı olan yetkili ebeveynler, kurallarının ardındaki mantığı gelişimsel olarak uygun bir şekilde açıklamaya gayret ederler. Böylece çocuklara rağmen onlar için iyi olanı yapmak yerine, onlara neden böyle düşündüklerini açıklayarak onları yanlarına alırlar. (s.167). Bu doğrultuda; "Teknoloji Kullanım Kılavuzu" başlıklı kitabın son bölümünde, yetkili ebeveynlerin çocuklarının teknoloji kullanımı hakkındaki ortak endişelerine yer verilmektedir (s.175-188). Yine ailelere çocuklarının teknolojiyi doğru kullanımı konusunda; onlara dijital dünyada kendilerini koruma, medya yazarlığı eğitimi verme, güzel alternatifler sunma, rol model olma, onlarla bağları güçlendirme vb. sağlıklı ve kalıcı öneriler sunarak yol göstermektedir (s.188-202). Kitap ailelere yönelik bu tür faydalı tavsiyelerle son bulmaktadır.

Eserin üslubuna bakıldığında genel okuyucu kitesinin hedeflendiği görülmektedir. Yazarlar, eserde kendi çocukluk ve gençlik dönemlerinde dijital dünyayla karşılaşmayan günümüz anne babalarına, dijital dünyanın içinde doğup büyüyen çocuklarına karşı nasıl davranacakları konusunda faydalı bilgiler vererek yardımcı olmaya çalışmışlardır. Bu yönüyle kitap, alanında önemli bir eser olmakla birlikte büyük bir açığı da kapatmaktadır.

Kitapta yazarların görüşlerini desteklemek için günlük hayattan örnekler vermeleri kitabın değerini artırmaktadır. Yine gerek ülkemizde gerekse dünyada yapılan bilimsel araştırmalardan ulaşılan sonuçlara değinmeleri, eserde ortaya konulmaya çalışılan düşünceleri destekleyerek zenginleştirmiştir. Kitapta dijital dünyaya bağımlılık anlatılırken

çoğunlukla bilgisayar oyunları üzerinden örnekler verilirken dijital dünyanın diğer alanlarına fazla değinilmemesi eserin eksik tarafı olarak ortaya çıkmaktadır.